

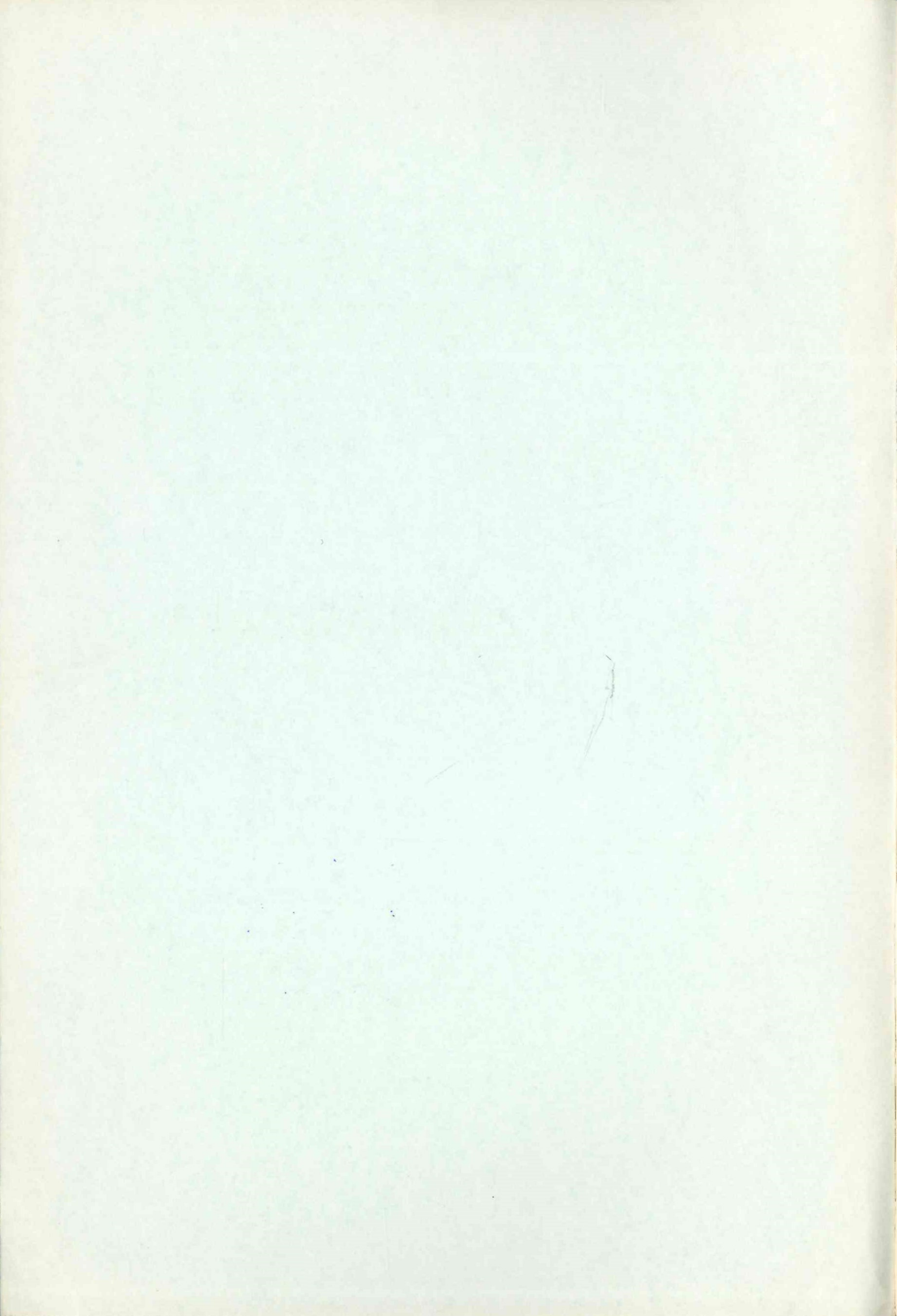
ANTÓNIO DA COSTA LOPES

**FILOSOFIA
E
SECTARISMO**



BRAGA
1 9 8 0

)
1.1(04)
DP



ANTÓNIO DA COSTA LOPES

FILOSOFIA E SECTARISMO



Perm.

Barcelona

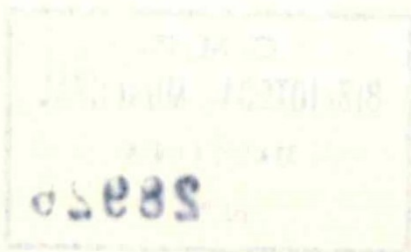
BRAGA
1 9 8 0

DO MESMO AUTOR:

- Gomes Pereira* / Estudo bio-bibliográfico. Barcelos, 1950.
Pequena história dum grande seminário. Braga, 1950. Esgotado.
Gil Vicente e o papa. Braga, 1965 (2.^a edição).
Realismo do senso comum e realismo da ciência na filosofia de Meyerson.
Braga, 1959.
Martim de Ginzo, jogral português. Braga, 1963 (2.^a edição).
Meyerson e a teoria do conhecimento. Braga, 1961.
O pessimismo filosófico de António Feijó. Braga, 1962. Esgotado.
A naturalidade portuguesa do jogral Martim de Ginzo / Anotações críticas.
Braga, 1964.
Existencialismo e literatura. Braga, 1965.
Os dominicanos e a filosofia. Braga, 1966.
A linguagem doutrinal e a história das ideias, segundo S. Tomás de Aquino.
Braga, 1967.
Leibniz visto por Meyerson. Braga, 1967.
A santificação pela missa / Notas de teologia dogmática, ascética e pastoral.
Braga, 1968.
No centenário do Instituto Monsenhor Airosa / Opúsculo informativo e comemorativo. Braga, 1970.
Reeducar / Documentação viva sobre um difícil tema. Braga, 1970.
Pontevedra em Barcelos. Barcelos, 1971.
Do positivismo ao agnosticismo panteístico, no poeta Feijó. Braga, 1972.
Cem anos de bem-fazer / As Dominicanas Portuguesas no Instituto Monsenhor Airosa. Braga, 1978.
O Dr. Manuel Monteiro e Mons. Airosa. Braga, 1979.

EM PREPARAÇÃO :

Teoria geral do conhecimento humano.



EXPLICAÇÃO PRÉVIA

No primeiro semestre do ano académico de 1979-1980, regi na Faculdade de Filosofia de Braga o «Curso de Licenciatura I», subordinado ao tema «filosofia e sectarismo» e subintitulado «estudo histórico-gnoseológico, no centenário da encíclica Aeterni Patris».

Coube ao professor, além da introdução geral ao Curso, a introdução especial à referida encíclica, cujo centenário foi mera ocasião — e não causa — para a eleição daquele tema. Aos alunos, para as suas monografias especiais, propus, como temas subalternos de investigação, exposição e crítica, várias figuras e correntes da história da filosofia, tais como S. TOMÁS DE AQUINO, o tomismo, HEGEL, SCHOPENHAUER, COUSIN, COMTE, o positivismo, o marxismo-leninismo e o neopositivismo.

Dado o interesse despertado pelo Curso, mesmo para além dos seus participantes e da própria Faculdade, sai agora a lume, consoante me foi solicitado, o texto da introdução geral, com modificações e acréscimos de pouca monta.

A urgência de o entregar à tipografia obstou-me a que traduzisse para português vários trechos inicialmente destinados a aparecerem na língua de Camões. Disso rogo vénia aos leitores a quem tal prejudique. E informo que são minhas, na sua maior parte, as sublinhas em trechos transcritos.

Novembro de 1980.

O AUTOR

1. — «Secta»

1. 1.

Do substantivo feminino latino *secta* deriva o adjetivo latino *sectarius*, e deste vem o português *sectário*, bem como *sectarismo*.

Quanto ao referido substantivo *secta*, o *Dictionnaire étymologique de la langue latine / Histoire des mots* de A. ERNOUT-A. MEILLET¹ aponta como sua origem o verbo *sequor* («seguir»): deste, através do seu antigo particípio passado **sectus*, terá vindo o verbo frequentativo e intensivo *sector* («seguir habitualmente ou ardentemente, apaixonadamente»²), e deste, por formação pós-verbal, aquele substantivo feminino. E o mesmo *Dictionnaire étymologique* apresenta os seguintes significados de *secta*: «ligne de conduite; suite, parti, secte, école (dans la langue philosophique)».

Não assim LEWIS-SHORT no seu *Latin dictionary*, s. vv. 1. *secta* e *seco*, onde se dá como origem daquele substantivo o particípio passado feminino do verbo *seco* («cortar, talhar, abrir»), isto é, *secta*, «scilicet via». Ora *secare viam*, tal como o grego τέμνειν ὁδόν, significa «talhar ou abrir caminho (trilhando-o, nomeadamente)». Deste modo, *secta* («scilicet via») significa, em sentido próprio, «a trodden or beaten way, a path», «footsteps», e, derivadamente e em sentido figurado, «a (prescribed) way, mode, manner, method, principles of conduct or procedure», «a party, faction», «doctrines, school, sect».

Destas duas explicações etimológicas — *secta* < *sequor*, e *secta* < *seco* —, só a primeira se pode considerar bem abonada³.

¹ 2.^a tiragem, aumentada, da 4.^a ed. (Paris, 1967), s. vv. *secta* e *sequor*.

² «Suivre habituellement». Cf., v. g., C. T. LEWIS-C. SHORT, *A Latin dictionary*, Oxford, 1958, s. v. 2. *sector* («to follow continually or eagerly»), e J. B. GARDIN DUMESNIL, *Synonymes latins*, ed. J. A. AUVRAY, Paris, 1862, § 2225 («suivre avec empressement»).

³ A favor de *secta* < *sequor* cito ainda Sto. ISIDORO DE SEVILHA, *Etymologiae*, ed. F. ARÉVALO, livro VIII, cap. III (em J.-P. MIGNE,

No entanto, sobretudo para o fim que neste estudo nos propomos, nenhuma dificuldade nos vem da segunda e pretensa explicação (*secta* < *seco*), antigamente adoptada pelos autores latinos ⁴ — até porque é notório, nos escritores latinos, o frequentíssimo uso de *secta* como complemento directo dependente de *sequor*, conforme observam e documentam ERNOUT-MEILLET ⁵ e sobretudo LEWIS-SHORT ⁶.

1. 2.

Apoiada no material até agora utilizado, já se pode concluir esta primeira noção de *secta*:

formal e activamente, é o prosseguimento habitual ou ardente, apaixonado, por parte de várias pessoas, de uma atitude (v. g., doutrinal — filosófica ou não), originariamente dependente de alguém que primeiro e/ou principalmente assumiu essa mesma atitude; materialmente, é o conjunto ou grupo das pessoas que praticam esse prosseguimento.

Comentando estas duas expressões — mutuamente complementares — da noção de *secta*, vêm aqui a propósito cinco observações:

Patrologiae cursus completus, série lat., t. LXXXII, Paris, 1850, cols. 296-297); GARDIN DUMESNIL, *ob. cit.*, § 1235; W. W. SKEAT, *A concise etymological dictionary of the English language*, Oxford, 1884, p. 425, s. v. *sect* (acrescenta, em nota: «Sense obscured by confusion with *secare*, to cut»); F. TORRINHA, *Dicionário latino-português* ³, Porto, 1945, s. v. *secta*; A. WALDE — J. B. HOFMANN, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch* ⁵, vol. II, Heidelberg, 1972, s. v. *secta*.

⁴ Cf. ERNOUT-MEILLET, *ob. cit.*, s. vv. *seco* (refere-se a «le rapport que les Latins avaient faussement établi entre *seco* et *secta*») e *secta* («rattaché par les anciens à *seco*»).

⁵ *Ob. cit.*, s. v. *secta*: «Souvent joint à *sequi*».

⁶ *Ob. cit.*, s. vv. *1.secta* («most frequent in the phrase *sectam* (alicuius) *sequi*») e *sequor*, II, B, 1 («to follow (as a leader) an authority, a party, an example, a plan, etc.; to follow in the track of; to comply with, accede to, conform to»...).

1. 3.

Primeira:

Principalmente na segunda expressão («conjunto ou grupo das pessoas»...) há referência explícita a um especial fenómeno *social* ou, se se prefere, sociopsicológico, bem digno da atenção da psicologia (e até da psicopatologia) social⁷. Aliás, se o fim do presente estudo fosse linguístico, também aqui nos poderíamos deter numa consideração etimológica: a do parentesco entre *sequor* (>*secta*) e *socius* (> *societas*, *socialis*). Para o nosso intento, porém, mais interessa uma referência aos *vários campos em que o fenómeno «secta» se verifica*. Eis alguns textos latinos e portugueses — alguns apenas, entre os muitíssimos, destas duas línguas e de outras, dos quais tenho registo — nos quais se tem usado aquela palavra latina ou os correspondentes vocábulos portugueses *secta* (forma antiga) e *seita*⁸, a propósito de:

filosofia: «eorum philosophorum sectam» (CÍCERO); «Epicuri sectam secutos» (QUINTILIANO); «Stoicorum arrogantia sectaque», «Cynicam sectam» (TÁCITO); «Peripatetici vero, quorum sectam Aristoteles instituit» (S. TOMÁS DE AQUINO⁹); «hinc philosophorum sectae natae sunt, illudque 'iurare in verba magistri'» (F. SANCHES¹⁰); «philosophiarum et theoriarum sectae» (F. BACON¹¹); «seita epicúria» (CAMÕES e P. CALVO); «uma seita que por filosófica defendia tomar qualquer sustento

⁷ Já G. LE BON, na conhecidíssima *Psychologie des foules* (1895) — pp. 136-137 da 38.^a ed. (Paris, 1934) —, ao tratar das «foules homogènes», nestas incluía, em primeiro lugar, as seitas.

⁸ A abonação dos textos acompanhados da mera indicação dos nomes das respectivas autoridades encontra-se, quanto aos textos latinos, em LEWIS-SHORT, *ob. cit.*, s. v. *1.secta*, e, quanto aos portugueses, em A. de MORAIS SILVA, *Grande dicionário da língua portuguesa*¹⁰, ed. A. MORENO-CARDOSO JÚNIOR-J. P. MACHADO, vol. IX, Lisboa, 1956, s. vv. *secta*¹ e *seita*¹.

⁹ *Summa theologiae*, Turim-Roma (Marietti), 1948-1950, I-II, q. 59, a. 2, c.

¹⁰ *Opera philosophica*, Coimbra, 1955, p. 43.

¹¹ *The works*, Londres (H. G. Bohn), 1843, vol. II, p. 438. Cf. p. 435: «veteribus philosophiis et sectis».

animal» (CASTILHO ¹²); «seita positivista» (CAMILO CASTELO BRANCO ¹³);

jurisprudência: «hi duo primum veluti diversas sectas [=escolas] fecerunt» (*Digesto*);

literatura ¹⁴: «Duas seitas de escrever se contavam, a cada uma das quais não faltavam admiradores, apóstolos e evangelistas [...]. Os Livros em que uma juramentava os seus adeptos, eram Gessner e Bocage; Filinto era o Alcorão da outra» (CASTILHO ¹⁵); «não tenho seita nem partido em poesia» (ALMEIDA GARRETT ¹⁶); «dir-se-ia que V. S.^a pertence a uma seita de literatos» (JÚLIO DINIS ¹⁷);

medicina: «alia est Hippocratis secta [=escola], alia Asclepiadis» (SÊNECA);

política: «secta Caesaris» (CÍCERO ¹⁸);... «tinham engrossado muito a seita dos sebastianistas, convertendo-a [...] em verdadeiro partido político» (REBELO DA SILVA); «havia entre nós todas as teorias e todas as seitas: havia republicanos bárbaros e republicanos poéticos» (EÇA DE QUEIRÓS ¹⁹);

religião: «sectae [αἱρέσεως] Nazarenorum» (*Actos dos Apóstolos* ²⁰); «apud Iudaeos siquidem erant tres sectae, sc. Pharisaeorum, Sadducaeorum et Essenorum» (S. TOMÁS DE AQUINO ²¹);

¹² *A Primavera* ², Lisboa, 1837, p. 280.

¹³ *Boémia do espírito* ³, Porto, 1925, p. 430.

¹⁴ Cf. também a nota 19, adiante (EÇA DE QUEIRÓS).

¹⁵ *Ob. cit.*, p. 132.

¹⁶ *Obras*, Porto, 1963, vol. II, p. 293.

¹⁷ *Cartas e esboços literários*, Porto (Livraria Civilização), s. d., p. 273.

¹⁸ Cf. GARDIN DUMESNIL, *ob. cit.*, § 1235, que traduz: «ceux qui suivent le parti de César».

¹⁹ *Prosas bárbaras*, Porto (Lello & Irmão), s. d., p. 190. No entanto, pelo contexto e especialmente pela p. 187, onde também aparece a palavra *seita*, vê-se que EÇA DE QUEIRÓS também a refere a campos diferentes da política — ao *literário*, sobretudo.

²⁰ XXIV, 5 (sirvo-me de *Novum Testamentum graece et latine* ¹, ed. A. MERK, Roma, 1951). Ao cristianismo nascente se referem, além deste texto, XXIV, 14 («secundum sectam [ὁδόν], quam dicunt haeresim [αἵρεσιν]»), e XXVIII, 22 («de secta [αἱρέσεως] hac»).

²¹ *In omnes S. Pauli apostoli epistolas commentaria* ¹, Turim (Marietti), 1929, vol. II, p. 100 (sobre *Fil.*, III, 5). Cf. *Actos dos Apóstolos*, XXVI, 5 («secundum certissimam sectam [αἵρεσιν] nostrae religionis vixi phariseus»).

«a seita / dos judeus e do demo» (AFONSO X ²²); «seguem a seita de Mafamede», «maomética secta» (P. DE AVEIRO e D. GALVÃO, respectivamente); «as seitas dos marcionistas, tacionos, adamitas, apostólicos, hieracitas e maniqueus», «seita dos Flagelantes», «seitas diversas, que procederam de Lutero e Calvino», «seita anglicana» (M. BERNARDES ²³); «as seitas dos raskolnikis (velhos crentes) e outras já saídas deste cisma», «seitas como o 'Velho Israel' e o 'Novo Israel' que vieram até à actualidade», «seitas protestantes extremistas [...] já em pleno bolchevismo» (LEONARDO COIMBRA ²⁴);

outros campos (interferencialmente conexos, ou não, com algum ou alguns supramencionados):

«secta *Massonum*», «secta *Massonica*» (LEÃO XIII ²⁵);

«o teosofismo é uma seita moderna» (*Concílio Plenário Português de Lisboa*, 1926, n.º 472); «seitas teosóficas» (LEONARDO COIMBRA ²⁶);

«illa hominum secta [...], qui [...] *Socialistae*, *Communistae* vel *Nihilistae* appellantur» (LEÃO XIII ²⁷);

«*pastoriae* illius sectae» (L. A. FLORO);

«ex disciplina sectae [*latronum*]» (L. APULEIO ²⁸).

²² *Cantigas de Santa Maria*, ed. W. METTMANN, vol. III, Coimbra, 1964, p. 35.

²³ *Nova floresta*, Porto (Lello & Irmão), s. d., nos vols. I, p. 277, III, p. 382, e V, pp. 196, 216, respectivamente.

²⁴ *A Rússia de hoje e o homem de sempre*, Porto, 1962, pp. 186, 258, 264. A esta «proliferação de seitas» na Rússia (p. 193) L. COIMBRA refere-se especificadamente nas pp. 183-184, 186-187, 257-267.

²⁵ Encíclica *Humanum genus*, de 20.IV.1884 (em *Actes de Léon XIII*, t. I, Paris, s. d., pp. 244-252, 256-262, 266-270, 274), e carta *Inimica vis*, de 8.XII.1892 (em *Actes de Léon XIII*, t. III, Paris, s. d., pp. 156, 158).

²⁶ *Ob. cit.*, p. 288.

²⁷ Encíclica *Quod apostolici muneris*, de 28.XII.1878, em *Actes de Léon XIII*, t. I, Paris, s. d., p. 26. Nesta mesma encíclica a palavra *secta* é empregada mais 5 vezes (pp. 30 e 40).

²⁸ *Metamorphoses*, livro IV, § XVIII, p. 23 da ed. bilingue (*Les métamorphoses*, t. II, Paris, 1946) de D. S. ROBERTSON-P. VALLETTE, onde se lê a tradução seguinte: «fidèles à la règle de notre [= *de brigands*] confrérie». A palavra *secta* aparece ainda na p. 28 (§§ XXIII e XXIV), sempre neste mesmo sentido, que é o também apresentado por LEWIS-SHORT, *ob. cit.*, s. v. 1. *secta*: «a band of robbers». Tratando-se embora de uma «seita» de ladrões, ou até por isso mesmo, é digna de nota a variedade dos termos com que APULEIO, no cit. livro IV, designa a própria «seita» (*secta*, *collegium*, *factio*), os seus membros (*socii*, *commilitones*) e o respectivo chefe (*dux*, *antesignanus*, *vexillarius*).

1. 4.

Segunda observação:

De todos os campos de aplicação da palavra *seita* ou das suas correspondentes noutras línguas vivas da Europa, o *religioso* é, sem dúvida, o modernamente mais visado no emprego daquele vocábulo. Nem admira: ainda em nossos dias — em pleno século XX —, é no campo religioso que o fenómeno «seita» encontra a sua afirmação mais gritante, conforme se deduz, por exemplo, do impressionante livro de A. WOODROW sobre *Les nouvelles sectes*²⁹. Compreende-se, pois, que, em obras de consulta vocabular, esse significado (religioso) seja o primeiro³⁰ ou até o único mencionado. Assim, *Verbo / Enciclopédia luso-brasileira de cultura*, na palavra *seita*³¹, regista apenas o seu sentido *religioso*: «designa genericamente um grupo religioso dissidente por cisão de uma comunidade maior e mais antiga». E, mesmo quando se emprega aquela palavra em sentido não-religioso, será difícil não nos lembrarmos também da sua significação principalmente religiosa — mesmo então, por vezes, suficientemente explicitada (caso, v. g., do texto de CASTILHO, acima apresentado relativamente a seitas literárias).

Dir-se-ia, pois, que, modernamente, o analogado principal de «seita» é a seita *religiosa*.

1. 5.

Terceira observação:

Pela sua importância no presente estudo, é de acentuar, desde já, uma característica psicológica do fenómeno «seita religiosa», moderno paradigma de todas as outras «seitas»: o *entusiasmo*, por vezes *fanático*.

A esta característica se refere o citado artigo da *Verbo*; e já acima a tínhamos incluído, a título eventual, na primeira noção

²⁹ *As novas seitas*, trad. R. DELGADO, Lisboa, 1979.

³⁰ V. g., em H. W. FOWLER-F. G. FOWLER-J. B. SYKES, *The concise Oxford dictionary of current English*⁶, Oxford, 1978, s. v. *sect*.

³¹ Vol. 16.º, Lisboa, 1974, cols. 1687-1688, artigo de R. de CASTRO MEIRELES.

de «secta» como «prosseguimento habitual OU *ardente, apaixonado*, [...] de uma atitude»... Só que — como se depreende já da segunda observação —, na medida em que a evolução semântica daquela palavra veio a centrar-se mais e mais no seu sentido religioso, nessa medida teremos de alterar aquela primeira noção: numa *segunda noção*, ou em sentido evoluído, seita é o «prosseguimento habitual E [já não apenas: «ou»] *ardente, apaixonado* [=entusiástico e, por vezes, fanático], [...] de uma atitude»...

«Fanático» (<latim *fanum*, «templo»), palavra agora introduzida neste contexto, dá ensejo a uma breve nota sobre o *fanatismo*, atitude de espírito própria do fanático e na qual o sectarismo tão facilmente escorrega.

Atitude originariamente e principalmente *religiosa* (como indica a própria etimologia do vocábulo), o *fanatismo* trasbordou para outros campos, nomeadamente para o anti-religioso, o político, o social, o militar, o literário, o científico e o que mais nos interessa aqui — o *filosófico*. Por isso mesmo apresentamos aqui, desde já, a respectiva noção alargada, que não deverá surpreender ninguém neste século em que tanto se vulgarizou, mesmo em português, a palavra «fan» ou «fã» (<inglês *fan*, abreviação de *fanatic*): entusiasmo excessivo — quer tendo em conta a insuficiência da respectiva fundamentação racional, quer o imoderado exclusivismo, amiúde intolerante ou mesmo violento, das suas manifestações e actuações — relativamente a uma crença, doutrina ou actividade, a uma pessoa singular ou colectiva, ou até a uma coisa qualquer ³².

1. 6.

Quarta observação:

No que à *filosofia* diz respeito, e já antes dos desenvolvimentos que aparecerão neste estudo, é de notar que ainda no século XX

³² Sobre o fanatismo, cf., v. g., BERGIER-GOUSSET-DONEY, *Dictionnaire de théologie*, t. III, Paris, 1854, pp. 6-13; A. VACANT-E. MANGENOT-E. AMANN, *Dictionnaire de théologie catholique*, t. V, 2.^a parte, Paris, 1924, cols. 2072-2075 (artigo de J. BOUCHÉ); P. FOULQUIÉ-R. SAINT-JEAN, *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris, 1962, p. 270; *Verbo/Enciclopédia...*, vol. 8.^o, Lisboa, 1969, cols. 348-349 (artigo de A. da SILVA); J. DREVER, *A dictionary of psychology*, Harmondsworth, 1973, p. 93; A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* ¹², Paris, 1976, p. 341.

a noção de seita não é estranha ao campo filosófico. De testemunhos sirvam, por exemplo, a introdução de Max SCHELER a *Vorbilder und Führer* ³³ e os artigos dedicados à palavra *secte* nos dicionários filosóficos de P. FOULQUIÉ — R. SAINT-JEAN e LALANDE, já citados. No artigo deste último, «ajouté à la demande de plusieurs correspondants [de la Société française de Philosophie]», figuram estes dois sentidos daquela palavra:

«A. L'ensemble des hommes qui font profession de suivre une même doctrine.»

«B. En un sens plus spécial, plus usuel, et toujours péjoratif, se dit d'un groupe d'hommes qui adhèrent strictement à une doctrine très définie, et que cette adhésion unit fortement entre eux, en même temps qu'elle les sépare des autres esprits.»

Notem-se, no extracto relativo ao sentido B — sentido «plus usuel, et toujours péjoratif» —, as expressões «adhèrent strictement» e «unit fortement». Estas conciliam-se perfeitamente com «prosseguimento habitual e ardente, apaixonado»...

De harmonia com a evolução semântica da palavra *secta*, vê-se, pois, que, quando modernamente se fala de «seita filosófica», entende-se algo mais do que simples «école» (ERNOUT-MEILLET) ou meros «followers of a particular philosopher or philosophy or school of thought in politics etc.» ³⁴.

1. 7.

Quinta observação:

Uma outra característica do fenómeno social «seita» é a característica *divisional*, já implícita na apresentada noção de «secta». Na verdade, o «prosseguimento habitual ou/e ardente, apaixonado, por parte de várias pessoas, de uma atitude»... implica um certo corte, divisão ou separação dessas pessoas em relação a outras que não pratiquem esse prosseguimento ou que exerçam outro oposto.

Essa divisão ocorre nos mais variados campos, inclusive no filosófico (a ela se referem as últimas palavras de LALANDE,

³³ Em M. SCHELER, *Schriften aus dem Nachlass*, vol. I², Berna, 1957, p. 257.

³⁴ Em *The concise Oxford dictionary...*, já cit., é este o único significado atribuído à palavra *sect*, além do significado religioso, aí apresentado em primeiro lugar.

acima transcritas: ...«elle les *sépare* des autres esprits»). Mas é sobretudo no campo *religioso* que essa característica se afirma:

Assim, no já citado artigo *seita*, da *Verbo*, depois da extracitada menção da *dissidência* «por *cisão*», lê-se que «a Igreja católica considera *seita* toda a comunidade cristã [...] que se *separou* dela por *divergência* no plano dogmático (→ *Heresia*) ou por recusa de obediência (→ *Cisma*)». E já S. TOMÁS³⁵ escrevera: «illi qui ab hac [=catholica] fide et religione [...] in quasdam *sectas* *declinaverunt*, non catholici, sed quasi a communione *divisi*, haeretici nominantur».

Não é que S. TOMÁS não soubesse que *heresia* vem de «escolha, opção» (ἄρρεσις) — «*haeresis* dicitur ab *eligendo*»³⁶ —, e que *cisma* vem de «separação, divisão» (σχίσμα) — «*schisma* [...] *scissuram* sonat», «*schismatis* nomen *divisionem* importat», «a *scissura* animorum vocatum est»³⁷. O caso é outro: *optar* pelo prosseguimento *sectário* de uma atitude é *optar*, indirectamente ao menos, pela concomitante ou consequente *divisão* ou «*scissura* animorum».

E não estará precisamente aqui uma das razões que sugeriram a pretensa explicação etimológica *secta* < *seco*?

Como quer que seja, e pondo termo a esta análise etimológica e semântica da palavra *seita* (< latim *secta* < *sequor*), não será descabido aludir à existência de um seu homónimo português que — esse, sim — vem do latim *seco*: trata-se do substantivo pós-verbal *seita* («ferro que se põe adiante da relha do arado, para facilitar a lavra e cortar as raízes»; etc.) < minhoto *seitar* < latim **sectare* < *seco* («cortar») ³⁸.

³⁵ *In librum Boetii De Trinitate expositio* (no vol. II dos *Opuscula theologica*, Turim-Roma (Marietti), 1954), liç. I, q. 1, a. 3, c.

³⁶ *Summa theologiae*, II-II, q. 11, a. 1, ad 3.

³⁷ *Summa theologiae*, II-II, q. 39, a. 1, objecções 1.^a e 3.^a, e c.

³⁸ Cf. J. M. PIEL, *Miscelânea de etimologia portuguesa e galega*, 1.^a série, Coimbra, 1953, p. 48; S. da SILVA NETO, *Manual de filologia portuguesa* 2, Rio de Janeiro, 1957, p. 69; A. de MORAIS SILVA, *ob. cit.*, vol. IX, já cit., s. v. *seita* 2.

2. — «Sectário»

Proveniente do adjetivo latino *sectarius* (<*secta*), o português *sectário* (adjectivo e substantivo) comporta, na sua referência semântica, toda a amplitude e evolução significacional de *secta* e *seita*. Assim, paralelamente ao que observámos quanto a *secta* e *seita*, também *sectário*

refere-se a *variados campos de aplicação*, nomeadamente ao *filosófico*, ao *político* e muito especialmente ao *religioso* ³⁹;

significando «relativo ou pertencente a seita» ou «que é partidário de seita ou está nela filiado», designa especialmente aquele que «obedece cegamente» a outrem, o «partidário apaixonado, intransigente, faccioso» ⁴⁰, o «partidário ferrenho», o «amouco» ⁴¹, «(person) adhering to a sect, especially in bigoted fashion» ⁴² — por outras palavras: (alguém) que pratica o prosseguimento habitual e *ardente, apaixonado, até ao fanatismo*, de uma atitude (v. g., doutrinal — filosófica ou não) originariamente dependente de alguém que primeiro e/ou principalmente assumiu essa mesma atitude —; e

denota ainda o que acima (1.7.) foi designado como «característica *divisional*» — sendo de salientar, a este propósito, a linguagem do marxismo-leninismo, na qual «sectário» e «sectarismo» denotam especialmente o divisionismo e o deviacionismo político-sociais ⁴³.

³⁹ Cf., v. g., A. de MORAIS SILVA, *ob. cit.*, vol. IX, já cit., s. vv. *sectário* ¹ e *sectário* ². Ultimamente (1979-1980), a julgar pelos meios portugueses de comunicação social, tornou-se muito mais frequente a acepção *política* de «sectário» e também de «sectarismo»: cf., p. ex., V. P. RAMOS, *Sectarismo*, no diário portuense *O Primeiro de Janeiro* de 18.VIII.1980 («actividades sectárias», «demagogia sectária», «os sectários»).

⁴⁰ A. de MORAIS SILVA, nos lugares cit. em a nota 39.

⁴¹ CÂNDIDO DE FIGUEIREDO, *Dicionário da língua portuguesa* ¹⁵, Amadora, 1978, vol. II, s. v. *sectário*.

⁴² *The concise Oxford dictionary...*, já cit., s. v. *sectarian*.

⁴³ Cf., v. g., V. LENINE, *Œuvres*, Paris-Moscovo, 1969-1977, t. 7.º, pp. 115, 149-150; t. 12.º, pp. 364-365, 373; t. 15.º, p. 253; t. 30.º, p. 526; G. A. WETTER-W. LEONHARD, *La ideología soviética* ², trad. L. SANTIAGO DE PABLO, Barcelona, 1973, pp. 372-373, 376-377, 395, 424, 644; e D. GEYER,

Observe-se, entretanto, que a palavra «sectário» não visa unicamente aos sequazes de um mentor ou chefe de seita: diz-se também deste último. Assim, no vocabulário de S. P. FESTO (segundo o seu epitomador PAULO DIÁCONO), o carneiro guia de um rebanho — «verbex qui gregem agnorum praecedens ducit» — é designado como «sectarius»⁴⁴. E BERNARDES, o grande mestre da língua portuguesa, tanto fala de «sectários hussitas» como de «Wiclef sectário» e «sectários inovantes» («heresiarcas») ⁴⁵.

De harmonia, porém, com o até aqui exposto, e tendo em conta a segunda noção ou o sentido evoluído de «seita», nem todos os sequazes de qualquer mentor são sectários, assim como sectários não são todos e quaisquer mentores. Não são sectários, por exemplo, aqueles que, embora sigam habitualmente ou geralmente a doutrina de um filósofo ou pensador, todavia não a adoptam por subserviência a dogmatismos oficiais nem por qualquer servilismo fanático, mas pela verdade que reflectidamente julgam encontrar nessa doutrina. Nem tão-pouco é sectário o filósofo ou pensador que, embora tenha seguidores ou até mesmo seguidores fanáticos, no entanto se distingue pela sincera busca e transmissão da verdade, ao serviço da qual se esforça por evitar tudo o que possa prejudicá-la (nímica preocupação do interesse ou do prestígio pessoal ou do grupo ou partido; arrebanhamento fanático de sequazes; premeditada recusa ou negligência quanto a conhecer e tomar em consideração os alheios modos de pensar e as objecções; descomedimento na linguagem ou nas atitudes, especialmente para com opositores; etc.).

artigo *desviacionismo*, em *Marxismo y democracia / Enciclopedia de conceptos básicos* dirigida por C. D. KERNIG, série *Conceptos fundamentales*, trad. E. RODRÍGUEZ NAVARRO, Madrid, 1975, t. 2.º.

⁴⁴ SEXTI POMPEI FESTI *De verborum significatu quae supersunt cum PAULI Epitome*, ed. W. M. LINDSAY, Hildesheim, 1965 (reimpressão), p. 453. Cf. ainda as interpretações latina, inglesa e alemã da palavra *sectarius* — «is quem quis sequitur», «bell-wether» e «Leithammel» —, respectivamente de E. FORCELLINI-J. FURLANETTO-F. CORRADINI-J. PERIN, *Lexicon totius latinitatis*, t. IV, Pádua, 1940, s. v., LEWIS-SHORT, *ob. cit.*, s. v., e WALDE-HOFMANN, *ob. cit.*, vol. II, p. 506.

⁴⁵ M. BERNARDES, *ob. cit.*, vols. I, p. 236, III, p. 258, e V, p. 219, respectivamente. Cf. ainda R. PROENÇA, *Do Estado absoluto e do Estado liberal*, em *Seara nova*, ano X, n.º 231, de 29.XII.1930, p. 236: «O professor não é um sectário que tenha de formar o aluno à sua imagem e semelhança, tratando-o como cera mole onde tudo possa gravar-se».

3. — «Sectarismo»

Aquilo que *seita* e *sectário* exprimem — especialmente o que exprimem de «ardente, apaixonado, até ao fanatismo» —, encontramos-lo ainda mais acentuado em *sectarismo* (<*sectário*), até por força do próprio sufixo *-ismo* ⁴⁶.

E, na verdade, abrindo os já citados dicionários de MORAIS SILVA e CÂNDIDO DE FIGUEIREDO na palavra *sectarismo*, vemos que ela significa «espírito sectário», «partidarismo» (=«partidismo») — isto é, «paixão partidária», «proselitismo» — e «intolerância». Quanto a outros dicionários, basta alegar só mais este significado: «a narrow-minded devotion to the interests of a party» ⁴⁷.

É já tempo, aliás, de passarmos ao campo estritamente filosófico. Aí, com desenvolvimento e em concreto, algo se verá de muito mais importante que o aspecto vocabular de «sectarismo»: ver-se-á como a filosofia pode ser e tem sido teatro de acção daquilo mesmo que essa palavra denota. E também aí — nalgum dos trabalhos monográficos mais circunscritos deste Curso — virá ocasião de discutir certo passo de LENINE ⁴⁸, que, por agora, apenas se transcreve: ...«le marxisme n'a rien qui ressemble à du 'sectarisme' dans le sens d'une doctrine repliée sur elle-même et ossifiée, surgie à l'écart de la grande voie du développement de la civilisation universelle».

⁴⁶ Sobre o qual, bem como sobre o sufixo *-ista*, cf., v. g., I. de LIMA COUTINHO, *Gramática histórica* ⁵, Rio de Janeiro, 1962, p. 202; J. P. MACHADO, *Dicionário etimológico da língua portuguesa* ³, vol. III, Lisboa, 1977, s. vv. *-ismo* e *-ista*; e I. PÉREZ FERNÁNDEZ, *Inconvenientes de las denominaciones en «ismo» e «ista» en filosofía e historiografía filosófica*, no vol. *Lenguaje y filosofía*, Madrid, 1969, pp. 353-370.

⁴⁷ V. S. THATCHER-A. McQUEEN, *The new Webster dictionary of the English language*, Nova Iorque, 1967, vol. II, p. 759, s. v. *sectarianism*.

⁴⁸ *Œuvres*, já cit., t. 19.º, p. 13.

4. — Filosofia e sectarismo

4. 1.

Tema que pode ser tratado em diferentes ramos do saber científico (já me referi à psicologia e psicopatologia sociais), o sectarismo é também assunto para quem se dedica ao estudo do conhecimento e, inclusive, à psicopatologia e psiquiatria do conhecimento ⁴⁹. No presente Curso — histórico-filosófico —, o aspecto sob o qual examinamos o sectarismo é principalmente o aspecto *gnoseológico*. E, na verdade, muito antes de a teoria do conhecimento ou gnoseologia se haver constituído como autónoma e fundamental disciplina filosófica (nomeadamente em obras de neo-escolásticos), já o sectarismo havia concitado a atenção de vários filósofos.

Assim, na pegada de F. BACON, já citado, Tomás REID ⁵⁰, ao tratar da «nosologia» do entendimento humano — suas «desordens» ou «doenças», e respectivos «remédios» —, detém-se na doutrina do chanceler inglês acerca dos quatro «ídolos», entre os quais se contam os «*idola theatri*». Eis alguns extractos:

«To every *bias* of the understanding, by which a man may be misled in judging, or drawn into *error*, Lord Bacon gives the name of an *idol*. The understanding, in its natural and best state, pays its homage to truth only. The *causes of error* are considered by him as so many false deities, who receive the homage which is due only to truth».

«The fourth class of prejudices are the *idola theatri*, by which are meant prejudices arising from the systems or *sects* in which we have been trained, or which we have adopted» (segue-se uma alusão às «different sects of philosophers», aos «*dogmata* of each sect» e ao «spirit of the sect»).

⁴⁹ Cf., v. g., J. GUILHOT, *Introduction à la psychiatrie de la connaissance*, Paris-Hala, 1966, *passim*.

⁵⁰ *The works* ⁴, ed. W. HAMILTON, Edimburgo-Londres, 1854-1863, pp. 468-469, 474-475.

Também W. HAMILTON ⁵¹, depois de se referir a F. BACON — «the first philosopher who attempted a systematic enumeration of the various *sources of error*» —, menciona, a propósito, «the stricter associations, in so far as these tend to limit the freedom of thought, and to give it a one-sided direction» («such are schools, *sects*, orders, exclusive societies, corporations, castes, etc.»), e fala dos «prejudices of schools and *sects*»: «the influence of society, both in its general form of a state or nation, and in its particular forms of schools, *sects*, etc., determines a multitude of opinions in its members, which, as they are passively received, are often altogether erroneous».

Entre os filósofos que, desde o meio do século XIX — pouco antes ou depois da encíclica *Aeterni Patris* de LEÃO XIII (4.VIII.1879) —, contribuíram para a gnoseologia neo-escolástica, citarei apenas três: S. TONGIORGI, Z. GONZÁLEZ e D.-J. MERCIER:

No primeiro volume das *Institutiones philosophicae* ⁵², ao tratar «das *causas dos erros*», especialmente se refere TONGIORGI às «disposições» que, *da parte do intelecto*, o induzem a errar: refere-se, por outras palavras, a tudo o que encobre a falsidade com a aparência de verdade. Tais são — diz — os preconceitos, entendendo por preconceito (*praeiudicium*) uma «opinião errónea, profundamente arraigada no espírito e da qual nos servimos como de princípio certo». E, entre outros, menciona os preconceitos de seita (*sectae*).

Entre as «*causas y ocasiones más frecuentes de errores y juicios defectuosos*», especialmente as *da parte da vontade*, GONZÁLEZ aponta «*el amor exagerado de otros*. La experiencia nos enseña, en efecto, que con facilidad juzgamos verdadero y bueno lo que nos enseñan o afirman los maestros, los amigos, compañeros, etc.; y por el contrario, que tenemos cierta propensión a mirar como falsas o malas las cosas que enseñan nuestros enemigos, o los que pertenecen a diferente religión, patria, corporación, estado, escuela, etc.». «Daqui as zombarias, lutas e querelas entre

⁵¹ *Lectures on logic* ³, Edimburgo-Londres, 1874, vol. II, pp. 80, 81, 85, 87.

⁵² Pp. 430-431 da 3.^a ed. (Bruxelas, 1864).

adeptos de seitas filosóficas» (*inter sectarum philosophiae asseclas*)⁵³.

Por seu turno, MERCIER⁵⁴, falando da *causa subjectiva ou origem psicológica do erro* e situando-a na *precipitação com que julgamos*, observa que esta precipitação se não filia só nem sobretudo na «fraqueza natural do espírito humano» ou na «desproporção que se dá entre as forças da nossa inteligência e a complexidade das coisas que desejamos conhecer»: «os nossos erros têm outras causas que dependem mais da nossa vontade e que são a explicação ordinária da precipitação dos nossos juízos».

Estas últimas — «causas morais do erro» —, podemos reduzi-las a duas principais: «a irreflexão e a paixão, mormente essa paixão profunda e tenaz que se chama *amor-próprio*», ou seja (no dizer de Mons. GAY), «o amor desordenado de nós mesmos sob todas as formas, com as suas exigências, indústrias e tiranias». A própria irreflexão «tem a sua causa, as mais das vezes, na paixão. A paixão cega e arrasta — donde esta frase conceituosa do autor da *Imitação*: *Prout unusquisque affectus est, ita iudicat*».

Assim sendo, os remédios contra o erro estão já indicados: a *reflexão* e o «amor desinteressado da verdade». E, a este último propósito, MERCIER faz uma longa transcrição de H. JOLY (*Nouveau cours de philosophie/Logique*), na qual se lê, nomeadamente:

«Em grande número de casos, não encontramos a verdade, porque não a procuramos. Pesem-se bem estas palavras! Não, não procuramos a verdade, [...] quando nos obstinamos numa opinião, só porque a isso nos comprometemos e não queremos confessar que errámos; quando, enfim, julgamos das coisas não tanto pelo que elas são em si próprias como pela relação em que estão com os nossos interesses, as nossas paixões, simpatias, antipatias, ódios e amores.

⁵³ Z. GONZALEZ, respectivamente em *Filosofia elemental*, t. I³, Madrid, 1881, pp. 252-253, e *Philosophia elementaria*, vol. I⁷, Madrid, 1894, pp. 200-202.

⁵⁴ *Logique*⁸, Lovaina, 1933, pp. 393-399. Nas transcrições, porém, utilizo geralmente a versão portuguesa, de M. FERREIRA D'ALMEIDA e P. M. DANTAS PEREIRA — *Lógica*, Viseu, 1903, pp. 363-369 —; e, quanto à frase de Sto. AGOSTINHO, transcrevo-a como se lê em *De moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus Manichaeorum*, livro I, cap. XVII (J.-P. MIGNE, ob. cit., t. XXXII, Paris, 1877, col. 1324).

Mas por que não procuramos nós a verdade? Porque não a amamos o preciso»: «não estamos bem preparados a sacrificar tudo à verdade, a tudo afrontar por ela. Fundamos na ciência campos e partidos; levamos a todas as discussões o espírito sec-tário [*esprit de secte*] se somos discípulos, o espírito de vaidade pessoal se fazemos opinião ou temos pretensões a isso. Preferimos hipóteses novas e brilhantes às verdades já antigas. Aspiramos sobretudo a criar nome, e insensivelmente o interesse pela verdade cede o passo ao desejo de ir com as opiniões correntes ou de des-lumbrar espíritos pelo atrevimento das nossas opiniões e pelo brilho das nossas palavras. [...] Ora, como diz Santo AGOS-TINHO, quem não ama a verdade não dá com ela: *si sapientia et veritas non totis animi viribus concupiscatur, inveniri nullo pacto potest*».

4. 2.

Dada a importância da *linguagem escrita* como veículo mani-festador do pensar e sentir humanos, sobretudo para o conheci-mento que destes possam tomar os ausentes no espaço e/ou no tempo ⁵⁵, especial atenção merecem os escritos — principalmente, mas não só, os doutriniais — pelos quais se possa averiguar até que ponto um determinado filósofo cede à paixão, ao entusiasmo exces-sivo e à intolerância que caracterizam o sectarismo.

A este propósito, vale a pena transcrever ainda, como pontos de referência para subsequente reflexão individual ou grupal, as seguintes considerações de autores tão diversos como SCHOPEN-HAUER e E. CARO:

Para que os nossos juízos gozem de crédito, — observa SCHO-PENHAUER ⁵⁶ — importa que os exprimamos «fria e desapaixo-nadamente» (*kalt und ohne Leidenschaftlichkeit*); de contrário, como é da vontade que procede o arrebatamento, corremos o perigo de os nossos juízos serem atribuídos á vontade e não ao «conheci-

⁵⁵ Cf. S. TOMAS DE AQUINO, *In libros Perihermeneias expositio*, Turim (Marietti), 1955, § 12, e *Summa theologiae*, II-II, q. 68, a. 2, c. e ad 1-2; M. F. MANZANEDO, *La psicología tomista del lenguaje*, no cit. vol. *Len-guaje y filosofía*, p. 285.

⁵⁶ *Aphorismen zur Lebensweisheit*, nas *Sämtliche Werke* ², ed. A. HÜB-SCHER, vol. 5.º, Wiesbaden, 1946, p. 495.

mento, que é, de sua natureza, frio» (*Erkenntnis, die ihrer Natur nach kalt ist*).

Referindo-se à «*démonstration par l'enthousiasme*», à qual recorrem certos «prophètes philosophes», E. CARO salienta, por exemplo, que «ils traitent fort mal leurs adversaires [...]»; ce n'est que l'injure et le dédain à la bouche qu'ils daignent répondre d'avance aux objections, ou même, le plus souvent, déclarer par précaution qu'ils n'y répondront pas». E, no estudo sobre «le lyrisme en prose», escreve:

«Un style aussi hyperbolique ne peut convenir qu'à une philosophie violente. Quand l'expression est aussi tourmentée, soyez sûrs que vous cherchiez en vain le calme dans la pensée ou la modération dans les opinions. Cette chaleur factice, cet enthousiasme artificiel, ce délire de parti pris, ce lyrisme systématique dans ses emportements, prémédité dans ses plus grands écarts, tout nous annonce que nous sommes en face d'un système excessif; tout nous révèle des esprits résolus à pousser une idée à ses extrémités les plus désespérées»; «il nous sera permis de dire que des opinions plus modérées ne chercheraient pas à faire tant de bruit, [...] qu'elles auraient plus de confiance dans la force de la vérité que dans ces ressources toujours un peu artificielles d'une rhétorique enflammée»⁵⁷.

4. 3.

Relacionados com anteriores transcrições, vêm agora a propósito alguns esclarecimentos ou aprofundamentos. E seja, antes de mais, uma nótula sugerida pela citada referência de HAMILTON às «*stricter associations*», entre as quais o autor salienta, em primeiro lugar, *escolas e seitas*.

Vaga como é a palavra «*escola*», não se nega que, tomada em sentido muito restrito, possa designar o mesmo que a palavra «*seita*» na moderna acepção desta última. E também já sabemos (1.1. e 1.3.) que um dos sentidos de «*secta*» foi, precisamente, o de *escola* (*filosófica*, nomeadamente).

Todavia, entendida a *escola* como a união externa e mais ou menos organizada de mestres e estudiosos, ou ainda como a união

⁵⁷ E. CARO, *Études morales sur le temps présent* 4, Paris, 1879, pp. 60-61, 363-364.

espiritual de uns e outros à volta de uma doutrina, orientação ou método mais ou menos comuns, não se vê que «escola», *de si*, implique sectarismo; e outro tanto se diga da multiplicidade de escolas, bem como das respectivas e mútuas controvérsias. Na verdade, se em tudo isso pode haver perigo ou tentação de sectarismo, também aí pode haver (e oxalá que sempre houvesse!) atitudes não-sectárias. De passagem se diga, entretanto, que o referido perigo ou tentação pode vitimar até aqueles mesmos que pretendem ou dizem ser anti-sectários ou não-sectários, inclusive em matéria de educação e ensino ⁵⁸.

Não há sectarismo, por exemplo, quando é o desinteressado amor da verdade que norteia os que *fazem escola*; quando alguém, superando o vulgar prurido da novidade ou originalidade, liberrimamente segue determinada escola, só por motivo de «adesão viril à verdade onde quer que esta se encontre, com perfeita independência em relação a toda a tirania exterior de poder ou de seita»; quando alguém, vendo nessa adesão e nessa independência a melhor realização da «liberdade de pensar» (e não reduzindo esta liberdade ao simples império da dúvida ou à diletante imparcialidade entre a verdade e o erro), por isso mesmo recusa determinadas doutrinas, orientações ou métodos de outras escolas; e quando vê na crítica e na controvérsia um meio de manter em exercício a capacidade de pensar, e de praticar a vigilância sobre os pontos de vista próprios ou alheios, e jamais uma arena onde o amor da verdade e o ódio ao erro cedam lugar ao amor-próprio, ao culto exagerado da autoridade (gnoseológica ou outra) e às faltas de respeito devido a todos os humanos, por muito errantes que sejam de facto ou supostamente ⁵⁹.

⁵⁸ Cf. J. GUILHOT, *ob. cit.*, p. 8: «fanatisme de l'antifanatique». Um exemplo: «'Le devoir de tous les Théosophes, ayant cet objet (de la fraternité universelle) en vue, est de propager une éducation *non-sectaire*, dans tous les pays et par tous les moyens pratiques' [H. P. BLAVATSKY, *La clef de la théosophie*]. Mais, de l'aveu même de nombreux théosophistes aujourd'hui dissidents, les œuvres d'éducation et autres de la Société Théosophique ont pris au contraire, avec M^{me} Besant, un caractère '*sectaire*' fort prononcé» (R. GUÉNON, *Le théosophisme / Histoire d'une pseudo-religion*, Paris, 1921, p. 266; cf. p. 138 e segs.).

⁵⁹ É vasta a bibliografia sobre os temas versados neste apontamento dedicado a *escolas e seitas*. Ao redigi-lo, tive especialmente presente E. CARO, *L'idée de Dieu et ses nouveaux critiques*, Paris, 1889, p. 364 (de onde traduzi o excerto aspado); C. KRIEG, *Enciclopedia scientifica e metodologia*

4. 4.

Como ponto de partida para outros esclarecimentos pode-se tomar o citado passo de SCHOPENHAUER a respeito da *frieza do conhecimento e da respectiva expressão*.

Tema interessante é este, a que não faltam referências na linguagem filosófica e não-filosófica. Assim, por exemplo, HUME diz-nos que a razão é «cool and disengaged», e fala dos «calm and indolent judgments of the understanding»; BALMES escreve que «la razón es fría», e RAMÓN Y CAJAL quer «fría la cabeza y sereno el juicio»⁶⁰. Entendamo-nos, porém:

4. 4. 1.

Dizer que o *entendimento* (ou a *razão* e o *conhecimento*) é, *de sua natureza*, «frio», «incomprometido» (ou não-alinhado...), «indolente», etc., não pode, com verdade, significar que ele seja, por natureza, inteiramente amorfo ou indiferente.

«*Por natureza* [φύσει], todos os homens têm desejo de saber [τοῦ εἰδέναι ὁρέγονται]» — assim diz ARISTÓTELES na abertura da *Metafísica*. Trata-se de uma ὁρεξις, de um vigoroso desejo, apetite ou impulso natural que, situado principalmente no intelecto, o dinamiza para as tarefas cognitivas (disse «principalmente no intelecto», porque é radicalmente pelo entendimento que o homem é homem e opera como tal, e porque o apetite natural de conhecer vigora também a nível sensitivo, quer nos animais infra-humanos, que não transcendem esse nível, quer no próprio homem, no qual o conhecimento sensitivo serve o intelectivo: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*). E, a manifestar esse natural impulso cognitivo, aí temos o deleite que o exercício do conhecimento nos proporciona — independentemente da prática utilidade que tal exercício eventualmente possa ter, e não obstante

delle scienze teologiche, trad. M. CARDINALI, Roma, 1913, pp. 96-97; MERCIER, *Logique*⁸, já cit., pp. 398-399; e LALANDE, *ob. cit.*, s. v. *école*.

⁶⁰ D. HUME, *Enquiries concerning the human understanding and concerning the principles of morals*², ed. L. A. SELBY-BIGGE, Oxford, 1951, p. 294, e *A treatise of human nature*, ed. L. A. SELBY-BIGGE, Oxford, 1951, p. 457; J. BALMES, *Obras completas*, t. III, Madrid (B. A. C.), 1948, p. 755; S. RAMÓN Y CAJAL, *Los tónicos de la voluntad*⁸, Buenos Aires-México, 1952, p. 42.

o desprazer que a especificação objectiva do mesmo exercício nos venha a causar (como adverte Sto. AGOSTINHO, a nossa curiosidade — *experiendi noscendique libido* — estende-se até a coisas e casos tão horrendos como, por exemplo, o de um cadáver feito em pedaços) ⁶¹.

Característica inata e essencial do dinamismo cognitivo do intelecto é o seu «instinto de realidade»: o ser constitui para o entendimento, já antes do primeiro exercício deste, a «atmosfera», o «enquadramento», a universalíssima forma em que subsumidamente se virão a enxertar as especificações objectivas de todas as intelecções ⁶²; e depois, no exercício daquele dinamismo em relação a qualquer ente, é ainda o ser — o ser das coisas — que constitui a norma natural do processo com que a inteligência se lança para o juízo — para o juízo *verdadeiro*, isto é, respeitador da alteridade das coisas, a elas conformado. E assim se explica, da parte do intelecto, a ocorrência de uma variegada «meteorologia» mental ⁶³:

A inteligência, *de si*, ou seja, aquém de interferências não-cognitivas, a ela extrínsecas, está toda e exclusivamente interessada na captação e «manducação» assimiladora e respeitadora dos seres; e é tão forte e propulsiva essa «fome» ou interesse puramente intelectual, que só encontrará saciedade na *certeza*, na firmeza do assentimento a enunciados verdadeiros. Daí que o entendimento, *de si*, só coíba o seu avanço para o perfeito assentimento (*certeza*) quando o «instinto» de realidade e verdade não for satisfeito pela necessitante evidência dos seres a que os enunciados se reportam: é o caso da *dúvida* (coibição total do assentimento), da

⁶¹ Cf. S. TOMAS DE AQUINO, *In Metaphysicam Aristotelis commentaria* ³, Turim (Marietti), 1935, §§ 1-5; X. ZUBIRI, *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid, 1963, p. 15; J. NUTTIN, *Origen y desarrollo de los motivos*, no vol. *La motivación*, trad. D. DOUTHAT-D. LERNER, Buenos Aires, 1965, pp. 103-107, 162-163. A observação de Sto. AGOSTINHO vem nas *Confessiones*, livro X, cap. XXXV, p. 524 da 3.^a ed. (bilingue) — *Las confesiones*, Madrid (B. A. C.), 1951 — de A. C. VEGA.

⁶² Cf. P. ROUSSELOT, *L'intellectualisme de saint Thomas* ³, Paris, 1936, pp. 106-107; J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, vol. V ², Bruxelas-Paris, 1949, p. 404.

⁶³ Cf. J. H. NEWMAN, *An essay in aid of a grammar of assent*, Westminster (Maryland), 1973 (reimpressão), p. 203:... «what may be called the meteorological phenomena of the human mind».

suspeita e da *opinião* (coibição imperfeita) ⁶⁴. E, como, de intelecção em intelecção, o nosso limitado entendimento jamais consegue esgotar a inteligibilidade dos seres ou a possibilidade de os conhecer mais e mais — até às últimas causas, incluindo o Ser, Causa Primeira de todos os limitados cognoscentes e cognoscíveis —, daí a insaciável curiosidade, a inquietude com que a inteligência vai procurando vencer dúvidas e evitar ou corrigir suspeitas ou opiniões eivadas pelo *erro*, assim satisfazendo progressivamente o seu único e específico interesse: o *interesse puramente intelectual* de conhecer, de saber, o interesse pela realidade, pelas causas, pela verdade, pela certeza.

O único interesse do intelecto não é, porém, o único interesse do homem: há que ter ainda em conta os interesses não-cognitivos ou anoéticos (de ordem apetitivo-afectiva ou prática) ⁶⁵. Certo é que estes, para se exercerem a nível humano, têm de ser basicamente fecundados pelo *visivo* exercício do interesse puramente intelectual. Mas, uma vez assim despertado o interesse anoético, e intelectualmente apreendido o seu exercício, também este último influirá, por seu turno, na direcção e na intensidade do exercício do próprio interesse intelectual.

⁶⁴ Cf. J. MARÉCHAL, *Études sur la psychologie des mystiques*, t. I, Bruges-Paris, 1924, pp. 118-130; P. ROUSSELOT, *Quaestiones de conscientia*, Paris, 1937, pp. 54-56.

⁶⁵ Sobre o uso das *palavras* «interesse» e «motivo» neste contexto e de há uns cem anos para cá (refiro-me às *palavras*, mais do que às respectivas noções, que são já muito antigas), cf. H. HÖFFDING, *La pensée humaine*, trad. J. DE COUSSANGE, Paris, 1911, p. 22, e *Le concept d'analogie*, trad. R. PERRIN, Paris, 1931, p. 136, onde se distingue entre «*intérêt purement intellectuel*» («*de trouver la vérité*»), «*motifs purement intellectuels*», por um lado, e, por outro, «*d'autres intérêts, qui sont nôtres*», «*d'autres motifs que l'intérêt intellectuel*». E já na clássica *Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience* ⁴, trad. L. POITEVIN, Paris, 1909, pp. 209 e 219, o autor se referirá a «*notre intérêt*», quer se trate de «*une préoccupation théorique*» («*désir de connaître*»), quer de «*un but pratique*» («*certaines fins et certains intérêts pratiques*»).

Nomeadamente na moderna psicologia — quanto é de meu conhecimento —, nem sempre se tem atendido suficientemente à dual *distinção* (que não é, necessariamente, *separação*!) de que me estou ocupando. No entanto, salientada embora principalmente por HÖFFDING, outros autores se lhe referem — v. g., já E. CARO (*L'idée de Dieu...*, p. 364: ...«*complète indépendance de tout intérêt qui n'est pas celui de la vérité*») e, mais recentemente, G. A. KELLY e J. NUTTIN (veja-se a nota 66).

Não quer isto dizer que o entendimento deixe então de proceder tal-qualmente é — de si, totalmente desinteressado, indiferente e não-influenciável perante qualquer motivação que não seja a da *objectividade* (submissão ao objecto como *ob-jecto*, *Gegen-stand*)⁶⁶. Pelo contrário: exercendo o seu interesse puramente cognitivo, o intelecto, *objectivamente* motivado, vê que existem no homem aqueles outros interesses (anoéticos); vê que os seres, impondo-se ao entendimento como *ob-jectos* (captáveis como tais na intelecção, *inteligíveis*, ontologicamente *verdadeiros*), apresentam-se-lhe também como *sendo*, *em si*, *dignos* de incentivar nesta ou naquela direcção o exercício de interesses anoéticos, isto é, como *sendo*, *em si*, convenientes — *bons*, *valiosos*, *finalizantes* — em relação a esta ou àquela orientação da actividade anoética do homem; por isso mesmo, vê que os seres são dignos de, ao serviço dessa finalidade anoética, lhes ser aplicada a curiosidade, o interesse puramente intelectual.

Neste sentido, sem cairmos no sofisma dos que pretendem ser a *práxis* o critério último e universal da verdade, com SERTILLANGES podemos dizer que «toda a verdade é prática», «toda a verdade é vida, orientação, caminho para o fim humano»⁶⁷. E, neste contexto ainda, compreendemos porque tanto se insiste em que é preciso *vermos* o que *fazemos*: o desejado êxito da actividade anoética — *praticamente interessada* — está previamente condicionado pelo natural e *prático desinteresse* com que a inteligência prevê, vê e revê aquela actividade. Lá diz o provérbio: «Antes que cases, vê o que fazes». E é bem significativo que a pergunta *Que fazer?*, já em 1863 adoptada como título de um romance por N. G. TCHERNICHEVSKI, filósofo e revolucionário que tanto influxo exerceu em LENINE, viesse depois a ser também a epígrafe da conhecida obra deste último (1902).

⁶⁶ Na p. 106 do cit. vol. *La motivación*, J. NUTTIN, depois de se referir à «potente motivación de *objetividad*, o de sumisión al objeto, que caracteriza al hombre en algunas de sus conductas y aspiraciones, como por ejemplo sus actividades científicas», logo acrescenta, citando G. A. KELLY (*The psychology of personal constructs*, vol. I: *A theory of personality*): «Kelly tiene razón al subrayar, en una obra reciente, que esta actitud del hombre de ciencia no es tal vez patrimonio exclusivo de unos pocos privilegiados y propone reconocer en cada ser humano la existencia del 'man-the-scientist', que desea *conocer las cosas como son*, al lado del 'man-the-biological-organism', que atrae demasiado exclusivamente el interés del psicólogo».

⁶⁷ A.-D. SERTILLANGES, *La vie intellectuelle*, ed. definitiva, Paris, 1950, p. 35.

À face do exposto, não se pode, pois, sem grande restrição, falar do entendimento (ou da razão e do conhecimento) como algo, de sua natureza, «frio», «incomprometido», «indolente» ou indifferente. Pelo contrário — sempre de harmonia com o exposto —, poder-se-á falar de «quaedam *intellectus ambitio*, non minor quam voluntatis» (F. BACON ⁶⁸); poder-se-á chamar à inteligência «la plus fière et la plus intraitable des puissances», com as suas «féroces vertus plantées dans l'être même» (J. MARITAIN ⁶⁹); compreender-se-á que «l'impartialité entre la vérité et l'erreur est le plus radical de tous les non-sens» (E. HELLO ⁷⁰); e até se não estranhará que PLATÃO, ao terminar o *Fedro*, tenha aludido a «uma certa filosofia» de que é dotado, «por natureza» (φύσει), o entendimento humano.

Nem constitui objecção o modo como alguns autores, incluído o próprio MARITAIN, por vezes se exprimem acerca do intelecto e do conhecimento, caracterizando um e outro pela dependência, subordinação, sujeição, submissão, cedência, passividade, receptividade ou docilidade com que se deixam vencer e convencer ⁷¹... Trata-se, obviamente, da relação natural da inteligência para com o ser, o *ob-jecto*: conhecê-lo é achá-lo, apre(e)ndê-lo, e não fazê-lo, nem alterá-lo, nem, muito menos, destruí-lo. E é claro que, deste modo, não se denega — antes pelo contrário, especificadamente se acentua — o forte e propulsivo dinamismo do intelecto: potência operativa e vital, o entendimento alimenta-se do objecto que, precisamente, lhe especifica o exercício. Deste modo ainda, conforme os próprios termos em que também se exprimem dois desses autores, fica acentuado que «se concilient dans l'acte d'intellection la dépendance à l'égard de l'objet et la spontanéité active»: «dans cet acte toute la vitalité vient de la faculté ou du sujet, toute la spécification vient de l'objet, en sorte que l'intellection procède tout entière de l'intelligence et tout entière de l'objet» ⁷²; «on est fort, intellectuellement, dans la mesure où l'on est réceptif» ⁷³.

⁶⁸ *The works*, vol. II, p. 439.

⁶⁹ *Saint Thomas d'Aquin apôtre des temps modernes*, Paris, s. d. (conferência pronunciada em 1923), p. 15, ou em *Xenia thomistica*, Roma, 1925, vol. I, p. 71 (onde se lê, em vez de «féroces», «altières»).

⁷⁰ *Philosophie et athéisme*, cit. por D.-J. MERCIER, *Logique* ³, p. 399.

⁷¹ Cf. J. MARITAIN, *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, Paris, 1924, pp. 323-325; J. DE TONQUÉDEC, *La critique de la connaissance* ³, Paris, 1929 e 1961, p. 12; A.-D. SERTILLANGES, *ob. cit.*, p. 154.

⁷² J. MARITAIN, *Réflexions...*, p. 325.

⁷³ A.-D. SERTILLANGES, *ob. cit.*, p. 155.

4. 4. 2.

A *fortiori*, tão-pouco a *linguagem* poderá ser tida como inteiramente «fria».

Fenómeno complexo — físico, fisiológico e sobretudo psíquico —, a *linguagem* é algo de complexo ainda neste último e principal aspecto de *fenómeno mental*. Na verdade, quer atendendo ao seu conteúdo significacional, quer à sua génese, a *linguagem* é obra, não apenas do lado cognoscitivo do nosso psiquismo (e mesmo esse lado, como vimos, não é totalmente «frio»), mas também do lado *apetitivo-afectivo*:

...Atendendo ao *conteúdo significacional*: com efeito, «as vozes, ou palavras humanas, não são só instituídas para comunicarmos e declararmos os nossos conceitos, senão também os nossos *afectos*; e servem de dizer não só o que está no entendimento, senão também *o que está na vontade*»⁷⁴. Além disso, as interferências *apetitivo-afectivas* contribuem grandemente para um *seu-número* de pormenores (inclusivamente físico-fisiológicos) que moldam ou modificam a expressão daquele conteúdo: tom e intensidade da voz, mímica facial, gestos, escolha de vocábulos, estilo, etc.

Quanto à *génese* da *linguagem*, baste aludir à básica função desempenhada aí pela *vontade*: a *linguagem* propriamente dita — a que é realizada pelo homem a nível humano — é um acto, ou um conjunto de actos, *imperado pela vontade*, potência motora de todas as potências humanas, *motor omnium virium*⁷⁵.

Assim, mesmo quando alguém, ao versar um tema especulativo, se servisse da *linguagem* mais puramente científica ou doutrinal que seja possível — de mais a mais, não sofrendo da estimulação *apetitivo-afectiva* de circunstâncias «escaldantes» (v. g., o dize-tu-direi-eu de uma disputa «acalorada»); uma vitória, um

⁷⁴ M. BERNARDES, *ob. cit.*, vol. III, p. 321. Cf. p. 323.

⁷⁵ Este aspecto da interferência da *vontade* (o seu *imperium* na génese da *linguagem*) nem sempre é atendido em modernos estudos. Foi-o, porém, repetidamente, por S. TOMAS, v. g. em *Quaestiones disputatae De veritate*, Turim-Roma (Marietti), 1953, q. 4, a. 1, c. (cf. q. 10, a. 2, ad 4); *Summa theologiae*, I, q. 107, a. 1, c. e ad 1; I-II, q. 6, a. 4, c., e q. 71, a. 6, c.; II-II, q. 110, a. 1, c.; Suppl., q. 96, a. 7, ad 2; *In libros Perihermeneias expositio*, § 81. Cf. o cit. estudo de M. F. MANZANEDO sobre *La psicología tomista del lenguaje*.

fracasso, determinada filiação sectária, etc., que ocasionam expressões entusiásticas, agressivas, injuriosas...) —, mesmo então, a linguagem não seria inteiramente «fria». Mesmo então, — acrescento ainda — seria fácil que o exercício da vontade de comunicação fosse acompanhado de reacções apetitivo-afectivas derivadas do próprio conteúdo e desenvolvimento da especulação: é, por exemplo, o caso da superior deleitação ou admiração provocada pela orgânica unidade e pela solidária coerência das ideias, dos princípios e das conclusões de um sistema — v. g., do tomismo —, quer no autor que o pensa e transmite, quer nas pessoas que o apreendem através da linguagem ⁷⁶.

4. 5.

As precedentes nótulas (4.4.1. e 4.4.2.) não foram simples digressões — muito pelo contrário: ao nos apontarem para o subsolo em que se enraíza e a partir do qual se entrecruza o ramificado exercício da nossa vida psíquica, elas serviram de pródromo para as considerações que nos vão ocupar nos restantes parágrafos deste Curso.

Na verdade, o que neste vamos ainda considerar não é mais que a desenvolvida aplicação, ao tema «filosofia e sectarismo», de um *enunciado fundamental*: aquele em que se afirma a unidade substancial do sujeito humano e, neste, a conexão e interacção das suas potências e operações, incluída e especialmente relevada a mútua imanência e interacção das potências e actividades superiores (intelectuais e apetitivo-afectivas).

No presente parágrafo, não me alongarei na fundamentação e explanação deste enunciado, até porque dele me ocupei e ocuparei detidamente noutro estudo ⁷⁷. Bastem, pois, aqui, as seguintes

⁷⁶ Em *Existencialismo e literatura*, Braga, 1965, p. 15, a propósito de semelhanças e dissemelhanças entre literatura e filosofia, tive ocasião de notar que a grandiosidade arquitectónica do tomismo se impõe até mesmo aos filósofos não-escolásticos: reconheceu-a, por exemplo, HÖFFDING, para quem S. TOMAS foi um dos espíritos mais sistemáticos de todos os tempos; e HUSSERL, em 1933, declarava que «o tomismo é, na verdade, um edifício belo».

⁷⁷ Refiro-me a *Interferências anoéticas no conhecimento inicial do mundo*, trabalho que aguarda publicação tipográfica, mas que já foi, em parte, divulgado sob forma de conferência académica. Nele se comparam criticamente posições de MAINE DE BIRAN e N. HARTMANN, de um lado, e, do outro, de S. TOMAS DE AQUINO.

anotações, que depois aplicaremos mais concretamente ao tema do presente Curso:

Sublinhando a *unidade substancial do sujeito humano*, pode-se dizer que, propriamente, não são os sentidos ou o intelecto que conhecem, nem são as potências apetitivo-afectivas ou quaisquer outras que efectuam os respectivos actos: é o *homem*, sujeito substancial uno, que através delas os realiza⁷⁸. Considerar as *potências e operações humanas* como realmente *distintas* que são, *mas* de tal modo que não as tenhamos por *unidas* radicalmente no sujeito de que emanam, nem por *interconexas* e *interagentes*, seria desrespeitar a humana realidade: seria reduzi-la a um mosaico de peças atomisticamente adicionadas, justapostas, contrariamente ao que o homem de facto é e mostra ser à luz de uma correcta fenomenologia, psicologia, metafísica e ética.

Assim, sobretudo no que concerne à mútua imanência e interacção das potências e actividades superiores, são de registar, antes de mais, *interferências cognitivas no lado apetitivo-afectivo*. A estas se referem, de vários modos, pensadores muito diversos —por exemplo, ao servirem-se de expressões como «*gaudium de veritate*», «*delectatio [...] cordis humani de lumine veritatis*», «*de rerum cognitione laetitiam*» (Sto. AGOSTINHO⁷⁹), «*purissimam delectationem [...] in actu intellectus speculativi*» (S. TOMÁS⁸⁰); quando salientam o «*prazer*» ou «*satisfação lógica*» da investigação (prazer que NEWMAN compara ao de uma caçada), o «*triunfante repouso*» da certeza arduamente conseguida, ou o «*prazer*» da descoberta⁸¹, reconhecido pelo próprio E. VON HARTMANN⁸²; e quando, pelo contrário, se referem ao

⁷⁸ Cf. S. TOMÁS, *Quaestiones disputatae De veritate*, q. 2, a. 6, ad 3: «*Homo cognoscit singularia per imaginationem et sensum, et ideo potest applicare universalem cognitionem, quae est in intellectu, ad particulare: non enim, proprie loquendo, sensus aut intellectus cognoscunt, sed homo per utrumque*».

⁷⁹ Cf. J. MORÁN, *La teoría del conocimiento en San Agustín / Enchiridion sistemático de su doctrina*, Valhadolid, 1961, §§ 116, 121 e 118, respectivamente.

⁸⁰ *Quaestiones disputatae De veritate*, q. 14, a. 4, c. Cf. *Summa theologiae*, II-II, q. 180, a. 1, ad 1: «*ex hoc ipso quod veritas est finis contemplationis, habet rationem boni appetibilis et amabilis et delectantis*».

⁸¹ J. H. NEWMAN, *ob. cit.*, p. 206 e segs.

⁸² Cf. E. CARO, *Le pessimisme au XIX^e siècle*, Paris, 1878, pp. 181-182.

«mal-estar» causado por disquisições ou subtilezas (HUME⁸³), ou ao «medo» em relação a alternativas lógicas mais ou menos irrefutadas, nos estados mentais de dúvida, suspeita ou opinião (S. TOMÁS⁸⁴).

Por outra parte, dão-se *interferências apetitivo-afectivas no lado cognoscitivo*. Atestam-no, por exemplo, o fenómeno da atenção e, mormente, os juízos de valor ou práticos:

Sem dúvida, a *atenção* tem muito de cognitivo, de intelectual. Mas o influxo que nela exerce a *vontade* é tão básico e abarcante, que mesmo a um tomista não parecerá muito exagerada aquela afirmação de C. G. JUNG: «a atenção é apenas um aspecto da vontade»⁸⁵. Além disso, registre-se, ainda com S. TOMÁS, o muito que as *deleitações* e a *dor* ou *tristeza* influem, positiva ou negativamente, na atenção e, designadamente, no estudo e na especulação⁸⁶.

Quanto aos *juízos de valor ou práticos*, é compreensível que mormente sobre eles recaiam as interferências apetitivo-afectivas, em sentido favorável ou desfavorável ao conhecimento verdadeiro. Com efeito, esses juízos versam precisamente sobre aquilo mesmo para que se orienta o nosso lado apetitivo-afectivo: para os seres enquanto bens, isto é, como estimáveis ou desejáveis — valores! — e, portanto, como fins ou metas do nosso apetecer e agir. Preterindo, desta feita, qualquer indicação, mesmo só bibliográfica, do muito que o Doutor Angélico expendeu sobre estas interferências, julgo mais oportuna, aqui, uma referência a outros dois autores, tão separados um do outro no tempo e no pensar:

Numa das suas obras já citadas, HUME aponta a *difficuldade, para o filósofo*, de manter uma «imperturbada tranquilidade filosófica», uma «total frieza e indiferença», perante a solicitação das

⁸³ *A treatise...*, p. 417.

⁸⁴ Por exemplo, em *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi* (t. III *, Paris (Lethielleux), 1956), III, dist. 17, a. 4 (§ 97), e dist. 23, q. 2, a. 2 (§ 141); *Summa theologiae*, I, q. 79, a. 9, ad 4, e II-II, q. 1, a. 4, c., e q. 2, a. 1, c. Cf. J. GRETT, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae* 9, Barcelona, 1951, vol. II, §§ 663 e 665.

⁸⁵ *O homem à descoberta da sua alma*, trad. C. ALVES PAIS, Porto, 1962, p. 149. Cf. H. DEMOLDER, *La saisie immédiate du réel*, na *Revue philosophique de Louvain*, t. 55 (1957), p. 360.

⁸⁶ Cf., v. g., *Summa theologiae*, I-II, q. 33, a. 3, e q. 37, a. 1; e *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, Turim-Roma (Marietti), 1949, § 1495.

honras, das riquezas, da reputação e dos frívolos prazeres, e, de modo especial, perante a «*influência da sociedade*» no fomento das emoções. É tal esta influência, e por tantos meios traduzida e exercida («tumultos populares, sedições, facções, pânicos»...), que o filósofo britânico diz mesmo, sentenciosamente: «he must be more or less than man, who kindles not in the common blaze»... E, mais adiante, escreve que, «*though the philosophical truth of any proposition by no means depends on its tendency to promote the interests of society, yet a man has but a bad grace, who delivers a theory, however true, which, he must confess, leads to a practice dangerous and pernicious*»: «*truths which are pernicious to society, if any such there be, will yield to errors which are salutary and advantageous*»⁸⁷.

Por seu turno, SAMEK LODOVICI, em notável e recente livro, chama a atenção para uma *abusiva e hodierna instrumentalização da linguagem* (inclusive, da linguagem frequentísimamente usada nos vários meios de comunicação social): a que *sacrifica a obtenção e transmissão do conhecimento verdadeiro* daquilo que objectivamente é, da «*veritas rerum*», ao *hipertrofiado serviço de outros interesses e projectos*, mormente revolucionários e totalitários. Daí a *sobrecarga emocional* e as frequentes e obrigatórias *falsificações ou mentiras da linguagem ideológica*⁸⁸.

4. 6.

Avançando para o termo da introdução geral ao nosso Curso, é altura de, aproveitando os variados materiais e considerações até aqui expostos, ordenarmos algumas notas para o que bem poderia ser designado como *deontologia do filosofar*. Com efeito, um problema verdadeiramente deontológico é posto ao filósofo pela interacção das potências e actividades cognitivas e apetitivo-afectivas, interacção na qual entram em jogo *diferentes interesses, conciliados ou em conflito*: o *interesse puramente intelectual* de conhecer, de prosseguir na busca da verdade e, quanto possível, da certeza, e os *interesses anoéticos*.

⁸⁷ D. HUME, *Enquiries...*, pp. 256, 275 e 279.

⁸⁸ Emanuele SAMEK LODOVICI, *Metamorfosi della gnosi / Quadri della dissoluzione contemporanea*, Milão, 1979, nos caps. sobre *La corruzione del linguaggio come corruzione della memoria storica* e *La filosofia dei 'media'*.

Em face desta complexa realidade psíquica, da qual todos temos maior ou menor consciência e cujas repercussões tão facilmente invadem o campo da linguagem e do comportamento, cabem aqui as seguintes anotações:

4. 6. 1.

«*Be a philosopher; but, amidst all your philosophy, be still a man*» (HUME⁸⁹).

Perscrutador da realidade — principalmente da humana realidade —, cabe sobretudo ao filósofo reconhecer, respeitar e cumprir, na teoria e na prática, as leis inscritas em a natureza humana e de cuja maior ou menor observância depende o sermos mais ou menos perfeitamente o que somos: *homens*. Certamente que a dimensão cognitiva-intelectiva não é a única dimensão do animal racional; não há, porém, desumanização tão profunda como a que fere o próprio exercício da inteligência — precisamente porque é desta que vem ao homem o ser homem: «*intellectus, a quo homo est id quod est*»⁹⁰.

4. 6. 2.

Ao procurar satisfazer o seu próprio impulso ou interesse (puramente intelectual), o *entendimento* opera, não apenas sob a *autonecessidade* (subjectiva) desse mesmo impulso, mas também sob a *heteronecessidade* (objectiva) do modo como exerce este último: *de si*, «o entendimento não pode fechar-se à notícia, como pode a mão à dádiva» (M. BERNARDES⁹¹). E advirta-se, ainda, que a necessidade própria da actividade intelectual não se afirma só nos casos de evidência necessitante, determinadora do estado mental da certeza: vigora também no estado de mera opinião, no sentido de que o intelecto, *de si*, não pode julgar arbitrariamente das probabilidades (*opinari et existimare non est in nobis*⁹²).

⁸⁹ *Enquiries...*, p. 9. Cf. J. BALMES: «Si para ser filósofo tengo que dejar de ser hombre, renuncio a la filosofía y me quedo con la humanidad» (citação de A. OROZCO DELCLÓS, *La libertad en el pensamiento*, Madrid, 1977, p. 50).

⁹⁰ S. TOMAS, *In Metaphysicam...*, §§ 2-3.

⁹¹ *Ob. cit.*, vol. IV, p. 290.

⁹² Cf. N. SIGNORIELLO, *Lexicon peripateticum philosophico-theologicum*⁵, Roma, 1931, pp. 276-277. O que se diz da necessidade na opinião, semelhantemente se diga da suspeita e da própria dúvida.

Dada, pois, e pelo filósofo reconhecida esta necessidade, como é então possível a desumanização de que há momentos se falava? E como havemos de obstar, quanto possível, a essa desumanização? Uma comparação ajudar-nos-á a responder:

Quando *livremente* impeço um fardo de cair no solo, nem por isso derrogo a *necessária* lei da gravitação: simplesmente, evito que essa lei, a que ele continua necessariamente sujeito, lhe seja *aplicada* a tal ponto que se siga a queda. Semelhantemente, se eu, de dia, *livremente* vendar os meus olhos abertos, nem por isso destruirei neles o impulso ou apetite natural e *necessário* de ver: simplesmente, estorvarei a efectiva *aplicação* desse apetite aos objectos que se me antolham.

Assim também com o nosso *entendimento*. O que está em causa não é a *sua natural e necessária gravitação e abertura visiva para o(s) ser(es), para a verdade*: «quid enim fortius desiderat anima quam veritatem?» — escreveu, perguntando e simultaneamente respondendo, Sto. AGOSTINHO⁹³; e, segundo S. TOMÁS, o primeiro entre os principais desejos humanos — superior ao próprio desejo de continuar a existir — é o desejo de conhecer a verdade⁹⁴. O que, sim, pode acontecer — e sucede tantas vezes — é o ser aquela gravitação e abertura *estorvada ou perturbada no seu exercício e na sua aplicação ou especificação objectiva*. E é precisamente aqui — na maior ou menor *perturbação* ou, pelo contrário, no maior ou menor *facilitamento e promoção* desse exercício e dessa especificação —, é precisamente aqui que entram em jogo as *interferências anoéticas*, as quais, pelo menos em grandíssima parte, dependem da nossa *livre vontade*.

Por isso mesmo — se e na proporção em que dependerem da *livre vontade* —, as referidas interferências poderão ser, não só humanamente *indevidas* (desumanizantes), mas até *imorais*⁹⁵.

⁹³ *In Ioannis Evangelium*, ed. H. HURTER, Paris, Londres, etc., 1884, tratado XXVI, § 5.

⁹⁴ *In Ioannem evangelistam expositio*, Parma, 1861, cap. XIV, liç. II, § 3: «homo autem duo praecipue desiderat: primo quidem veritatis cognitionem, quae est sibi propria; secundo sui esse continuationem, quod est commune omnibus rebus». Cf. ainda *Quaestiones quodlibetales*³, Turim-Roma (Marietti), 1949, quodlib. XII, q. 14, a. 1, onde S. TOMÁS, em resposta a um curioso quesito «de fortitudine veritatis» — «utrum veritas sit fortior inter vinum et regem et mulierem» —, termina afirmando que «simpliciter veritas dignior est et excellentior et fortior».

⁹⁵ Cf. C. PIRES, *Inteligência e pecado em S. Tomás de Aquino*, Braga, 1961.

(A propósito, é de acentuar ainda a importância de outras interferências igualmente indevidas e nem sempre imputáveis, moralmente, ao sujeito cuja actividade cognitiva é por elas perturbada ou obstaculizada: refiro-me a *deficiências ou anomalias somáticas*. Estas, na verdade, transtornando ou impedindo o exercício da actividade sensitiva, directa e intrinsecamente dependente de órgãos corporais, indirectamente prejudicam o exercício da actividade cognitiva-intelectiva, que no homem depende dos sentidos e, portanto, extrinsecamente, dos respectivos órgãos.

Não é aqui o lugar de discorrer sobre o que em psicologia tomista se entende por esta dependência extrínseca. Notarei, apenas, que este adjectivo — «extrínseca» — nada retira à basilar importância nem à vastidão dessa dependência, até porque se trata de uma dependência justamente chamada «objectiva» («ratione obiecti»⁹⁶). E, porque S. TOMÁS dedicou a isto grande atenção, compreende-se que muito haja atendido também aos danos ou impedimentos de ordem cognitiva-intelectiva, resultantes daquelas deficiências ou anomalias: entre esses danos ou impedimentos, o Doutor Angélico cita, por exemplo, os que acontecem «in phreneticis», «in lethargicis», «in amentibus et furiosis»⁹⁷. E igualmente se compreende que um professor de clínica e patologia médica e endocrinologista de mundial renome — N. PENDE —, falando do estudo fisiológico-psicológico da vida sensitiva, não hesitasse em afirmar que «le più morderne ricerche di anatomia fisiologica e clinica del cervello [...] *mirabilmente* confermano, in massima, i principi tradizionali della psicologia aristotelica e tomistica»: «noi, *come medici e come biologi della persona umana* totale, non possiamo non riconoscere giustissima, per l'uomo, la concezione unitaria tomistica che fa del corpo e del senso i cooperatori necessari, obbligati, naturali, indivisibili dell'anima, dell'intelletto razionale»⁹⁸.

Dada a profunda conexão entre o nosso lado cognoscitivo e o apetitivo-afectivo, este longo parêntese — ainda assim, demasiado breve para a importância da matéria nele versada — bem

⁹⁶ S. TOMAS, *Summa theologiae*, I, q. 75, a. 2, ad 3.

⁹⁷ *Summa theologiae*, I, q. 84, a. 7, c., e q. 101, a. 2, c.; II-II, q. 15, a. 1, c.

⁹⁸ N. PENDE, *La scienza moderna della persona umana*³, Milão, 1955, pp. 235 e 261. São do próprio autor as sublinhas.

nos pode servir de aviso para quando tivermos de apreciar os *comportamentos sectários*. Servir-nos-á, nomeadamente, para *não* sermos fáceis em proclamar *acusatoriamente* o sectarismo deste ou daquele pensador ou filósofo, e para cuidarmos, *antes*, de *compreender* os ditos comportamentos, nos quais, por vezes, tanto influem determinadas e mais ou menos determinantes condições somáticas, inclusive hereditárias.)

4. 6. 3.

Momentos atrás, referi-me à vontade *livre*. E, na verdade, aqui temos um largo e importantíssimo campo para o seu exercício.

Mas falar de *liberdade* é falar de um *dom temível*: pelo seu uso, pode e deve o homem *auto-humanizar-se*, orientando-se, motivando-se e educando-se a si próprio através de interferências anoéticas humanamente *devidas*, favoráveis ao conhecimento verdadeiro; mas pode, outrossim, *autodesumanizar-se*, autodeformar-se através de interferências anoéticas humanamente *indevidas*, perturbadoras ou impeditivas daquela gravitação e abertura visiva de que falei há pouco.

Vejamos, pois, no que concerne a «filosofia e sectarismo», alguns dos principais modos ou manifestações daquela dupla série de interferências. E não se estranhe, na lista que se vai seguir, o aparecerem de novo certas alegações já anteriormente produzidas neste Curso: por um lado, como anunciado foi (4.6.), trata-se, agora, de ordenar algumas notas deontológicas, aproveitando materiais e considerações até aqui dispersos; além disso, uma ou outra repetição justifica-se até pela importância deontológica do respectivo conteúdo.

4. 6. 3. 1.

As interferências anoéticas humanamente *indevidas*, *fomentadoras do sectarismo*, podem traduzir-se em imoderadas concessões, quer ao *amor-próprio*, quer a *influxos ou interesses (sobretudo anoéticos) alheios*:

Quanto a *imoderadas concessões ao amor-próprio*, é de salientar a descomedida preocupação ou cobiça do prestígio pessoal ou da chefatura intelectual, política, etc., e do correspondente arrebanhamento de sequazes — preocupação ou cobiça que facilmente redundam em:

precipitado culto e exibição da originalidade ou novidade doutrinal;

premeditada recusa ou negligência quanto a conhecer e tomar em consideração os alheios modos de pensar, sobretudo quando estes constituem verdadeiras críticas ou objecções⁹⁹;

falta de autocrítica; obstinada inconfissão dos próprios erros; mentiras obrigatórias;

busca e hiperbolização de tudo o que possa aparecer como objecção a verdades «incômodas» ou «amargas» (que nem por isso deixam de ser verdades!); e

pseudojustificação de estruturas cognitivas racionalmente insustentáveis, a qual pode consistir na vindicação de enunciados falsos ou meramente prováveis como se fossem certamente verdadeiros, ou na racionalização de estados ou comportamentos anoéticos que impulsionam essa mesma racionalização e dela tomam reforço — deste modo se explicando, por exemplo, que possa haver uma «lógica sectária»¹⁰⁰.

Quanto a *imoderadas concessões a influxos ou interesses (sobretudo anoéticos) alheios*, é de citar principalmente:

a excessiva preocupação relativa aos interesses ou ao prestígio de certa escola, academia, etc.;

⁹⁹ Cf. H. HÖFFDING, *Histoire de la philosophie moderne* 3, trad. P. BORDIER, Paris, 1924, t. II, p. 341, sobre o último período de COMTE: «Cette dernière tournure prise par sa pensée avait été préparée par ce qu'il appelle lui-même 'l'hygiène cérébrale'. Elle consistait à s'abstenir par principe de toute lecture et à se plonger seulement et uniquement dans la rédaction de ses œuvres. Par là, il voulait éviter les dérangements et sauvegarder l'unité du plan. [...] Cet éloignement de tout ce qu'il y avait de nouveau dans la science et la littérature, eut pour effet de faire cesser toute discussion réelle et tout examen critique de ses propres idées».

¹⁰⁰ A expressão «lógica sectária» lê-se em C. MALHEIRO DIAS, *A esperança e a morte* (cf. A. de MORAIS SILVA, *ob. cit.*, vol. IX, s. v. *sectário*¹). Hodierno exemplo da racionalização a que me estou referindo, oferecem-no certos arrazoados, algo filosóficos, produzidos em comunidades de *hippies* (cf. L. FINELTAIN, *Los traumas amorosos*, trad. F. HERRERO MARTÍN, Barcelona, 1973, pp. 98-100). Tema interessante para uma monografia especial poderia ser o seguinte: até que ponto, nos defensores do já mencionado critério da *práxis*, se verifica o processo de racionalização. E não será inoportuna a transcrição da tese do romance *Le Démon de midi* (ed. de Paris, 1951, p. 401) de P. BOURGET: «il faut vivre comme on pense, sinon, tôt ou tard, on finit par penser comme on a vécu».

o exagerado «culto da personalidade» alheia ¹⁰¹, levado ao extremo de acriticamente se aceitar uma autoridade gnoseológica meramente humana como se em tudo fosse infalível ¹⁰², ou uma autoridade social meramente humana como se implicasse, de si, autoridade gnoseológica;

a ideologização, socialização ou politicização do filosofar, ao ponto de este ficar escravizado à *politique d'abord*, ao serviço e ao sabor de paixões e actividades orientadas para a conquista, conservação ou expansão do poder.

4. 6. 3. 2.

Acerca de interferências anoéticas humanamente devidas, favoráveis ao conhecimento verdadeiro e imunizadoras contra o sectarismo, começarei por notar que, embora o filósofo deva «temer o arrebatamento, discutir o entusiasmo» e «vigiar o sentimento» ¹⁰³, não os deve excluir pura e simplesmente:

...Deve temer, vigiar e discutir o sentimento, o entusiasmo, o arrebatamento, sobretudo ao versar matérias — políticas, v. g. — em cujo âmbito vivencial o nosso lado anoético pode ser mais facilmente solicitado a exercer-se — a fim de que tal exercício não atinja níveis perturbadores da já referida gravitação e abertura visiva do entendimento, nem redunde em comportamentos racionalmente injustificáveis.

...Mas não deve excluí-los de todo. Além de ser desumanizante, essa exclusão seria mesmo contraproducente em relação à busca e obtenção do conhecimento verdadeiro. Como observa CARO, «se todo o pensamento supõe um objecto, todo o sentimento supõe um móbil, uma realidade que o excita e o determina. Dever-se-á, então, desatender esse móbil, essa realidade que se revela tão claramente pela sua acção sobre a nossa alma? O coração tem os seus pressentimentos, e, porque tem os seus amores,

¹⁰¹ Cf. H. J. STEINBERG, artigo *culto a la personalidad*, em *Marxismo y democracia*, já cit., série *Filosofía*, t. 2.º.

¹⁰² Cf. Sto. ALBERTO MAGNO: «Qui credit Aristotelem fuisse deum, ille debet credere quod nunquam erravit. Si autem credit ipsum esse hominem, tunc procul dubio errare potuit sicut et nos» (citação de J. A. WEISHEIPL, *Albertus Magnus and the Oxford Platonists*, separata de *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, Washington, 1958, p. 128).

¹⁰³ E. CARO, *L'idée de Dieu...*, p. 369.

tem as suas revelações»; há, pois, que reconhecer «o justo papel do sentimento numa filosofia verdadeiramente humana» ¹⁰⁴.

Demais, um certo *calor afectivo* não tem só esta *função documentária* a que se refere o trecho de CARO: pode ter também uma *função estimuladora* do progressivo alargamento e aprofundamento da nossa captação cognitiva da realidade. Assim, conforme exemplificou S. TOMÁS, a afeição que votamos a determinado ser faz com que o tornemos objecto da nossa atenção mais perscrutadora e da nossa meditação mais intensa ¹⁰⁵; e, quando nos é deleitosa a parte inicial de uma composição poética ou do estudo de certa matéria, esse deleite inicial provoca em nós o desejo (e a realização do desejo) de conhecer também a restante parte daquela composição ou de prosseguir e aprofundar esse estudo ¹⁰⁶. Neste contexto se inserem perfeitamente as seguintes palavras de BALMES ¹⁰⁷: «Al hombre le han sido dadas muchas facultades. Ninguna es inútil. Ninguna es intrínsecamente mala. La esterilidad o la malicia les vienen de nosotros, que las empleamos mal. Una buena lógica debiera comprender al hombre entero, porque la verdad está en relación con todas las facultades del hombre. [...] La razón es fría, pero ve claro: darle calor y no ofuscar su claridad; las pasiones son ciegas, pero dan fuerza: darles dirección y aprovecharse de su fuerza. El entendimiento, sometido a la verdad; [...] las pasiones, sometidas al entendimiento y a la voluntad [...]; he aquí el hombre completo, el hombre por excelencia».

E, se, entre os nossos respeitos, amores, paixões ou entusiasmos, algum há que principalmente mereça ser fomentado por nós, em nós e à nossa volta, esse é, sem dúvida, o humanizante *respeito, amor, paixão ou entusiasmo pela verdade* — pela verdade, onde quer que esta se possa encontrar, mesmo em doutrinas de opositores nossos e mesmo com o sacrifício de outros afectos ou apetências menos humanizantes. Recordem-se, a pro-

¹⁰⁴ E. CARO, *L'idée de Dieu...*, pp. 370 e 371. Num trabalho a que me referi acima (nota 77), procuro precisar o modo como se deve entender a contribuição, para o conhecimento, destes «meios indirectos [anoéticos] de informação».

¹⁰⁵ Cf. *Summa theologiae*, I-II, q. 28, a. 2, c., e a. 3, c.; II-II, q. 180, a. 1, c. e ad 3.

¹⁰⁶ Cf. *Summa theologiae*, I-II, q. 33, a. 2, c., e *In decem libros Ethicorum...*, § 1495.

¹⁰⁷ Lugar cit. em a nota 60.

pósito, vários textos anteriormente aduzidos neste Curso (4.1.-4.3.), aos quais se poderiam acrescentar muitos outros. No dizer de LOCKE, por exemplo, «à verdade o máximo respeito é devido» ¹⁰⁸. E, se a falta desse respeito, baconianamente falando, sabe a *idolatria* (4.1.: T. REID), não menos dura foi a palavra que o Doutor Angélico empregou: S. TOMÁS considerava *mentalmente* «adúlteros» aqueles que, em vez de se comportarem como «amigos da verdade», egoística e orgulhosamente procedem como se fossem donos dela ¹⁰⁹.

Por último, ainda quanto ao «máximo respeito devido à verdade», e a propósito de uma passagem de HUME (4.5.), importa enfrentar o *sofisma ou paralogismo* de que podem estar viciadas expressões como «verdades inúteis», «verdades prejudiciais» e «erros úteis». Tal como a primitiva *felix culpa* ¹¹⁰, também os erros «úteis» ou «felizes», além de por si mesmos constituírem uma desumanização (noética), podem acarretar, mais cedo ou mais tarde, algum outro prejuízo (embora a este não atendamos ou não queiramos atender, quando erramos). E, por muito inútil ou prejudicial que à primeira vista se afigure, o conhecimento da verdade, além de satisfazer o nosso interesse puramente intelectual, é susceptível de, a curto ou longo prazo, vir a revelar-se anoeiticamente útil.

Pondo termo a esta nótula forçosamente breve, aqui deixo, como tema de reflexão pessoal ou grupal, a seguinte página de J. DE MAISTRE ¹¹¹:

¹⁰⁸ J. LOCKE, *An essay concerning human understanding*, ed. A. CAMPBELL FRASER, Nova Iorque, 1959, vol. I, p. 115.

¹⁰⁹ A verdade do conhecimento consiste na fidelidade intelectual ao ser; mas é do Ser Supremo que procede, em última análise, tanto o ser ou coisa conhecida como o intelecto cognoscente; portanto, é do Supremo Ser que a verdade procede em última análise (cf., v. g., *Summa theologiae*, I, q. 16, a. 5, e q. 107, a. 3, c.; *Quaestiones disputatae De veritate*, q. 1, a. 8). Por isso mesmo, em última análise, o senhor da verdade, aquele a quem ela pertence como «esposa», é Deus; e, assim sendo, «debent facere homines amici veritatis, ut sponsam eis ad custodiendum commissam non ad propriam utilitatem et gloriam convertant, sed ad honorem et gloriam sponsi honorifice praeservent: alias non essent amici sponsi, sed potius adulteri» (*In Ioannem evangelistam expositio*, cap. III, liq. V, § 4; cf. J. MARITAIN, *Antimodernisme* ⁷, Paris, 1922, pp. 19-20).

¹¹⁰ Cf. *Missale bracarense*, Roma, 1924, p. 218: «O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem!»

¹¹¹ *Les soirées de Saint-Petersbourg*, Lião-Paris, 1924, t. I, p. 349.

«Nulle erreur ne peut être utile, comme nulle vérité ne peut nuire. Ce qui trompe sur ce point, c'est que, dans le premier cas, on confond l'erreur avec quelque élément vrai qui s'y trouve mêlé et qui agit en bien suivant sa nature, malgré le mélange; et que, dans le second cas, on confond encore la vérité *annoncée* avec la vérité *reçue*. On peut sans doute l'exposer imprudemment, mais jamais elle ne nuit que parce qu'on la repousse; au lieu que l'erreur, dont la connaissance ne peut être utile que comme celle des poisons, commence à nuire du moment où elle a pu se faire recevoir sous le masque de sa divine ennemie. Elle nuit donc *parce qu'on la reçoit*, et la vérité ne peut nuire que *parce qu'on la combat*».

5. — Conclusão

5. 1.

De quanto fica exposto, e devendo o filósofo ser amigo, por excelência, da verdade, segue-se que as relações entre filosofia e sectarismo se podem resumir nestas palavras de LEIBNIZ: «*Tout nom de secte doit être odieux à un amateur de la vérité*» ¹¹².

5. 2.

Pode ser grande, para o filósofo, a tentação e o perigo do sectarismo, principalmente ao filosofar sobre questões mais relacionadas com os interesses anoéticos, relativamente às quais pode ser mais perturbada a sincera busca e transmissão da verdade. Quadra, pois, aqui também, o que a outro respeito escreveu um teólogo: «*Sans doute, le métier est rude d'être animal raisonnable*» ¹¹³.

Mas, precisamente porque é animal *racional*, perito em refletir e capaz de se auto-orientar e automotivar, pode e deve o filósofo impor-se a si próprio uma denodada resistência àquela tentação. Só assim — por uma verdadeira *ascese*, no sentido (mesmo histórico-filosoficamente, não exótico ¹¹⁴) de esforçado exercício de autodisciplina —, só assim logrará manter ou repor ao serviço da verdade a parte apetitivo-afectiva do psiquismo. Só deste modo evitará, nomeadamente, que o filosofar se corrompa no trato de assuntos mais atreitos à fagocitose ou parasitagem da ideologia ¹¹⁵.

¹¹² G. W. LEIBNIZ, *Die philosophischen Schriften*, ed. C. I. GERHARDT, vol. I, Hildesheim, 1960, p. 327.

¹¹³ E. MERSCH, *Amour, mariage, chasteté*, no vol. *Intelligence et conduite de l'amour* ⁷, Paris, 1945 (?), p. 116.

¹¹⁴ Cf. M. OLPHE-GALLIARD, no artigo *ascèse, ascétisme* do *Dictionnaire de spiritualité* de M. VILLER-F. CAVALLERA-J. DE GUIBERT, t. I, Paris, 1937, cols. 939-940.

¹¹⁵ Cf. J. BAECHLER, *Qu'est-ce que l'idéologie?*, Paris, 1976.

5. 3.

Que pensar de quem, mesmo julgando falar de *boa fé*, se diz respeitador e amigo *sincero* da verdade? Aqui está uma pergunta que todo o filósofo deveria fazer a respeito de si mesmo.

«Truth has been my only aim» — escreveu LOCKE, falando do seu próprio «sincere design for truth only»¹¹⁶. E MARITAIN vai ao ponto de conceder que «certes tout philosophe, tout théologien désire et veut la vérité»¹¹⁷. Mas não basta que um filósofo se diga sincero amigo da verdade: há que ver se ele é *basicamente* isso mesmo que julga ou diz ser.

Referindo-se aos «ateus de boa fé», SERTILLANGES fala de «sinceridades pecaminosas — aquelas que resultam de graves negligências ou de infidelidades anteriores»¹¹⁸. Ora, também no que respeita ao sincero amor à verdade, incumbe ao filósofo examinar, na sua própria história pessoal e, eventualmente, na alheia, os *antecedentes* («negligências», «infidelidades»...) que hajam porventura obstaculizado a possibilidade da sinceridade efectiva e total. Pode, com efeito, suceder que a sinceridade, mesmo afirmada de boa fé, esteja mais ou menos viciada basicamente.

... Basicamente viciada, pelo menos, enquanto não for empregado um esforço rectificativo, tendente a fazer cessar as consequências negativas daqueles antecedentes. Este esforço, esta ascese, que muitas vezes implica, além do mais, bastante humildade, será um dos melhores sinais de que se está a caminho da plena sinceridade, a caminho da vitória sobre o sectarismo, operada por um grande e provado amor — o amor à verdade acima de tudo.

¹¹⁶ J. LOCKE, *An essay...*, vol. I, pp. 115 e 370.

¹¹⁷ J. MARITAIN, *Saint Thomas d'Aquin apôtre des temps modernes*, p. 18, ou em *Xenia thomistica*, vol. I, p. 72. No entanto, logo a seguir, o autor expende considerações e reservas com as quais se harmoniza este final parágrafo da nossa introdução geral.

¹¹⁸ A.-D. SERTILLANGES, *Catéchisme des incroyants*, Paris, 1930, vol. I, pp. 32-33.

biblioteca
municipal
barcelos



28926

Filosofia e sectarismo