

en Islam : des paradigmes en concurrence”, *Revue Semestrielle de Droit Animalier*, n.º 1, 2015, pp. 309-324 ; MATHENY, Gaverick, “Utilitarianism and Animals”, in SINGER, Peter, *Defence of Animals: the second Wave*, Malden (MA), Blackwell, 2006, pp. 13-25; MILLER, Ian, “Evangelicalism and the Early Vegetarian Movement in Britain c. 1847-1860”, *Journal of Religious History*, vol. 35, Malden (Massachusetts), 2011, pp. 149-161 ; MORTON, Timothy, “The Pulses of the Body: Romantic Vegetarian Rhetoric and its Cultural Contexts”, in COPE, Kevin, *Ideas, Aesthetics and Inquires in the Early Modern Era*. vol. 4, AMS Press, 1998, pp. 53-88; NIOLA, Marino, *Homo Dieteticus. Viaggio nelle tribù alimentari*, Bolonha, Il Mulino, 2015; OSSIPOW, Laurence, “Aliments Morts, Aliments Vivants”, in FISCHLER, Claude, *Manger Magique. Aliments Sorciers, Croyances Comestibles*, Paris, Autrement, 1994, pp. 127-135; PERROT, Xavier, “L’abstinence de viande en France au XVIII<sup>e</sup> siècle: une Xérophagie, un végétarisme rejeté”, *Revue Semestrielle de Droit Animalier*, n.º 1, Limoges, 2011, pp. 293-305; RAUW, W. M., “Philosophy and Ethics of Animal use and Consumption: from Pythagoras to Bentham”, *CAB Reviews*, vol. 10, n.º 26, 2015, pp. 1-25; SPENCER, Colin, *Vegetarianism: a history*. 2.<sup>a</sup> edição, Londres, Grub Street, 2016; TROTIGNON, Dominique, “Bouddhisme et Végétarisme”, *Revue Semestrielle de Droit Animalier*, n.º 1, Limoges, 2011, pp. 243-292 ; VIEIRA, Fátima, “A fotografia como prova documental da robustez dos vegetarianos, vegetarianos e frugívoros”, *E-topia: Revista Eletrónica de Estudos sobre a Utopia*, n.º 5, 2006. Em linha: <<http://www.letas.up.pt/upi/utopias-portuguesas/revista/index.htm>>, (acedido a 10 de janeiro de 2017).

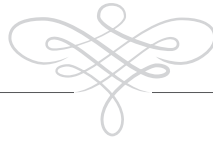
ISABEL DRUMOND BRAGA

Por desejo expresso da autora, este texto não foi revisto pela equipa de revisão do *Dicionário dos Antis*.

## Anticartesianismo

As primeiras referências ao francês René Descartes em Portugal foram feitas pelo padre jesuíta Francisco Soares Lusitano. No terceiro tomo do seu *Cursus Philosophicus*, enviado ao prelo em janeiro de 1649, ao explicar a circulação do sangue, referia-se à doutrina cartesiana, embora usando referências secundárias. Entre elas estaria o *Exercitatio Anatomica de Motu Cordis et Sanguinis in Animalibus*, comumente conhecido por *De Motu Cordis*, saído em 1628, do médico inglês William Harvey. Descartes inspirou-se na ideia de Harvey da circulação sanguínea para desenvolver um modelo puramente mecânico do corpo. Acerca da velocidade sanguínea, o Jesuíta português discutiu os resultados apresentados pelo médico francês Lazare Meyssonier, citando também a *Apologia adversus Primirosium*, do holandês Henry Le Roy, discípulo de Descartes e um dos mais arrebatados defensores das doutrinas cartesianas contra o vigoroso anticartesianismo do protestante peripatético Gisbert Voët, reitor da Univ. de Utrecht.

O Jesuíta açoriano António Cordeiro, que mostrava alguma afinidade com o cartesianismo, marcou indelevelmente, a partir de 1676, o ensino no Colégio das Artes, em Coimbra. Influenciado pelas obras de Honoré Fabri, apresentava as ideias deste autor nas suas lições, motivo pelo qual foi fortemente combatido por alguns mestres, como João Serrano e José Múrcia. Apesar de ter sido chamado a Roma, tornando-se teólogo da corte da penitenciária papal na basílica do Vaticano, um cargo que ocupou durante 30



anos, Fabri não conseguiu evitar ser acusado de ter adotado a filosofia de Descartes. Entre as muitas referências apresentadas por Cordeiro nos documentos que deixou, merecem destaque as que fez sobre as ideias de Kepler, Galileu, Descartes e Gassendi.

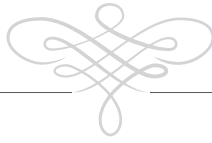
Acerca do processo das sensações e da sua natureza, e influenciado pelo sistema filosófico de Descartes, Cordeiro defendia que toda a ação dos objetos externos consistia em provocar um movimento nas extremidades dos nervos que se encontravam nos diversos órgãos dos sentidos e que os ligavam diretamente ao cérebro; esse movimento era transmitido ao cérebro, estimulando a glândula pineal e fazendo com que a alma experimentasse a correspondente sensação. Assim, as sensações visuais não eram causadas senão pela ação dos próprios raios de luz emanados do objeto e que se dirigiam para a vista; as sensações auditivas seriam causadas pela ação do ar “atirado contra os ouvidos”, em movimentos “trémulos e ondulatórios”; por sua vez, as sensações odoríferas resultavam das emanções, ou evaporações substanciais, do corpo odorante, enquanto as gustativas estavam associadas à impressão, afetação ou informação gustativa: o sabor era proveniente da ação das partículas do corpo saboroso que impressionavam o órgão gustativo. Para Cordeiro, as espécies impressas que estavam na origem das sensações eram *tenuissima corpuscula*, ou eflúvios substanciais corpóreos.

Antônio Cordeiro afirmava que, não que respeita à sua definição formal, não havia dúvida de que a luz era aquilo que tornava os objetos claros e manifestos; e, constando isto pelos sentidos e pela experiência, não precisava de outra prova de razão. A luz não era mais do que um elemento corpóreo e substancial do fogo. Toda e qualquer luz, quer a sua ori-

gem fosse o Sol ou o fogo, mais não era do que um eflúvio substancial, corpóreo e perene do próprio fogo elementar ou solar. Por conseguinte, a luz não deveria ser considerada uma “qualidade física entitativa”, nem sequer um acidente, como pretendiam as conceções aristotélicas, mas sim uma substância corpórea do fogo. Esta opinião tinha a prova da experiência, uma vez que os raios de luz aqueciam, queimavam, iluminavam, etc., como se verificava através do espelho ustório. Esses raios, mesmo quando dispersos, não deixavam de ser fogo. A cor não era uma qualidade permanente e real do corpo, que pudesse ser adequadamente considerada distinta da luz. De acordo com esta ideia, a “cor transeunte e apa-

**René Descartes (1596-1650).**





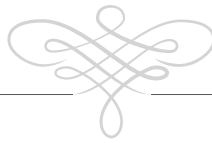
rente” era a luz modificada de um determinado modo, ou seja, “obscurada” pela constituição permanente e intrínseca do objeto (GOMES, 1943, 298).

O cartesianismo que transparecia nestas teses suscitou uma forte reação. Na primavera de 1696, Cordeiro foi retirado do ensino em consequência da polémica desencadeada em torno das suas opiniões; foi enviado para Braga e, entre 1699 e o verão de 1707, para o Porto. O geral Michelangelo Tamburini autorizou que os seus escritos fossem impressos. Por fim, foi para Lisboa, onde exerceu os cargos de mestre de casos em S. Roque e lente de prima no seminário dos irlandeses.

O *Cursus Philosophicus*, do Jesuíta António Vieira, ditado entre 1739 e 1742 no Colégio de S.<sup>to</sup> Antão, demonstra que o cartesianismo emergiu como um tema de grande interesse para a intelectualidade portuguesa. Este curso, que se insere num processo de atualização científica, embora não represente ainda uma rutura com a metafísica aristotélica-tomista, foi influenciado pelo cartesianismo e pelo experimentalismo. Vieira apresentava uma desenvolvida exposição da teoria cartesiana da constituição dos corpos numa secção intitulada *Systema Corporis Naturalis ex Inventione seu potius Innovatione Renati des Cartes*. A estrutura cartesiana do Universo, particularmente a teoria turbilhonar, era extraída dos *Principia Philosophiae*. Revelando-se crítico em relação a alguns aspetos da filosofia cartesiana, Vieira argumentava que, dos raciocínios, Descartes passava às fantasias, imaginando arbitrariamente que Deus, na primeira criação das coisas, produziu a matéria-prima expandida na sua tríplice dimensão até onde se expande e se estende a estrutura do Universo. Este argumento cartesiano equivalia a dizer que toda a extensão ocupada pelas coisas do mundo foi preenchida por Deus com

matéria-prima contínua e indivisa. Descartes entendia o Universo como formado por matéria em eterno movimento e a perfeição da criação como refletida no princípio da conservação da quantidade de movimento. Os princípios cartesianos foram questionados por Vieira, que começou por argumentar que Deus não produziu simultaneamente todo o movimento quando criou o mundo, porque lhe parecia que a suposição de que o contrário colocaria em causa a imutabilidade e a perfeição de Deus era falsa. Defendeu que o método cartesiano de demonstração não era conclusivo. Os fundamentos em que se baseava para retorquir a Descartes apoiavam-se no experimentalismo físico-matemático. Rejeitava algumas leis cartesianas sobre a transmissão dos movimentos, apresentando como discutível a possibilidade *ab aeterno* de todo o movimento, como demonstravam algumas experiências de dinâmica dos sólidos e fluidos. Na sua análise da hipótese turbilhonar, como explicação da estrutura do Universo e constituição do mundo corpóreo, apontou algumas incongruências dessa teoria. A razão estava do seu lado, na medida em que os estudos acerca da colisão dos corpos vieram mostrar os erros da conceção cartesiana. Contudo, via como um dos principais motivos para a rejeitar o facto de aquela teoria se sustentar no sistema de Copérnico, embora reconhecesse que o sistema heliocêntrico explicava os fenómenos astronómicos observados. Tal como outros jesuítas, preferia o sistema de Tycho Brahe.

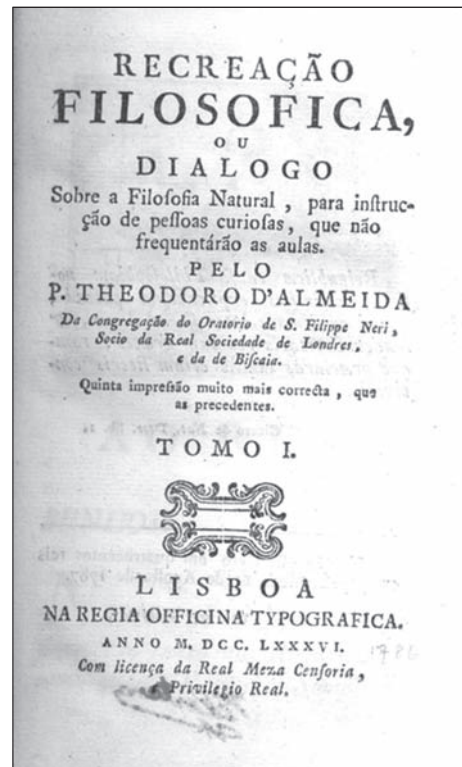
Em 1754, foi publicado no Colégio das Artes o primeiro volume do *Compendio dos Elementos de Mathematica*, de Inácio Monteiro. No capítulo dedicado aos *Elementos da Statica e Centrobarica*, o autor estabelecia uma distinção entre gravidade e levidade. Ninguém sabia a causa da queda dos corpos. Tal como referia Monteiro, os



peripatéticos admitiam uma certa causa interna nos corpos, que designavam por gravidade, da qual não davam qualquer explicação física que pudesse ser considerada bem fundamentada. As dificuldades para explicar verdadeiramente a sua origem continuavam a persistir, pois a virtude atrativa magnética da Terra prevista por Gassendi, o “engenhoso” sistema dos turbilhões de Descartes, a força atrativa de Newton, a qual, na opinião de Monteiro, tinha mais ar de geometria do que de física, apenas consolidavam a incerteza de opiniões.

Ao longo da *Recreação Filosófica*, publicada a partir de 1751, o padre oratoriano Teodoro de Almeida declarou-se, nalguns aspetos, seguidor dos princípios de Descartes quanto à causa da conservação e continuação do movimento, questionando e rejeitando outros. Na sua análise estava implícita a aceitação do conceito de inércia. A inércia dos corpos permitia conservá-los no movimento depois da primeira determinação, assim como conservá-los em repouso num determinado lugar depois de nele terem sido colocados.

Os “vórtices” ou “turbilhões” de Descartes mereceram uma reflexão crítica por parte de Almeida. Sobre Descartes, dizia ser “aquele grande e incomparavel homem no seu Seculo, que com a beleza de suas ideias quase arrastou em seu seguimento meio mundo literário” (ALMEIDA, 1763, 22). Considerava, porém, que devido às limitações dos instrumentos do seu tempo e à multiplicidade de observações que posteriormente se fizeram, as ideias de Descartes não tinham podido manter a firmeza e estabilidade indispensáveis para se conservarem “na mesma estimação” de outros tempos; por esta razão teria “descaído consideravelmente; e como nós não guardamos respeito a ninguém, mais que á verdade; onde quer que aparece, se a chegamos a conhecer,

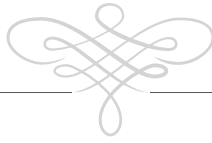


Rosto de *Recreação Filosófica*, de Teodoro de Almeida.

abrasa-se, e voltam-se as costas a tudo o mais” (*Id.*, *Ibid.*).

Para Descartes, os espaços do céu estavam cheios de uma matéria subtilíssima, a qual, encontrando-se em perpétuo vórtice, ou turbilhão, estaria animada de movimento desde a criação do mundo. O Sol seria o centro do vórtice onde andava a Terra, juntamente com os outros planetas. A causa do movimento dos planetas era o mesmo vórtice, que os arrebatava consigo. Quanto mais a matéria turbilhonar distasse do Sol, maior seria o seu giro, devendo deste modo demorar mais tempo a completar uma revolução. O sistema cartesiano também considerava os cometas como planetas que, tal como os outros, tinham sido criados no princípio do mundo: ora apareciam, ora





desapareciam, porque umas vezes se encontravam mais perto da Terra, podendo ser vistos, outras se encontravam tão longe que se tornavam impercetíveis. Esta seria a única diferença entre os cometas e os demais planetas. Assim, se o espaço dos céus estivesse pleno de matéria, também os cometas, em qualquer lugar da sua trajetória, deveriam nadar em algum fluido, cuja corrente os arrebatava e transportava. Mas, se assim fosse, os cometas teriam necessariamente de causar alguma perturbação e desordem na órbita de algum dos planetas, quando a atravessassem durante a sua aproximação ao Sol. A não observação deste efeito resultou num descrédito do sistema de Descartes, embora não se deixasse de reconhecer quanto ele era engenhoso. As considerações feitas em relação ao Sol e aos seus planetas eram aplicáveis às estrelas que, segundo o sistema de Descartes, seriam, cada uma delas, o centro do seu vórtice, em torno do qual andariam também alguns planetas, tal como no vórtice em que se encontrava a Terra, os quais, no entanto, não eram visíveis por causa da distância a que se encontravam daquela.

A opinião de Newton era bem oposta à de Descartes porque, enquanto este concebia todo o espaço pleno de matéria, para aquele prevalecia o espaço celeste vazio. Entre os dois, Almeida preferia Newton.

Na doutrina de Descartes, o espaço vazio era uma coisa totalmente impossível, tal como a simultaneidade do ser e não ser. Almeida aceitava que o espaço celeste não estava absolutamente vazio, uma vez que estaria pleno de luz, a qual na sua essência seria corpo, ou matéria, sumamente subtil, tal como mostravam os seus efeitos. Quer a matéria da luz fosse subtil, como a descrevia Descartes, ou fogo puro, como afirmava Newton, sempre seria a sua essência corpórea que se ma-



Teodoro de Almeida (1722-1804).

nifestava nas suas propriedades. Apesar de Descartes ser um moderno, e “um tão grande homem”, Almeida deixava bem vincada a sua independência em relação ao prestígio de quem quer que fosse e optava pelo sistema de Newton, afirmando que “eu não sigo o Homem por grande que ele seja, sigo a razão do Homem” (*Id.*, *Ibid.*, 29).

O espaço celeste não podia estar cheio de matéria, tal como pretendia Descartes: há muito tempo que desaparecera do “Orbe Literario o Cheio de Descartes” (*Id.*, 1798, III, 226). Apesar da sua convicção, Teodoro de Almeida deixava transparecer alguma dúvida, e interrogava-se sobre se o espaço seria, na realidade, absolutamente vazio, afirmando: “E lá vai todo o horror do vacuo com que os Filósofos antigos nos criaram. A mim o que me embaraça a persuadir-me que os Céus estão totalmente vazios, é o que já

vos disse. Vemos todo o espaço dos Céus cheio de luz, e esta é substancia, ainda na opinião de Newton; o qual diz que é uma chama tenuíssima; logo não estão totalmente vazios” (*Id.*, 1763, 40).

O oratoriano não se sentia isolado nesta dificuldade, uma vez que os filósofos estavam há muito atormentados com ela. Tratava-se da luz difundida pelo Sol para além da órbita de Saturno e do novo planeta Urano. A luz seria na sua essência corpo, ao qual Newton havia atribuído, com “inegáveis fundamentos”, a natureza do fogo. Por um lado, através do cálculo, provava-se a existência do vácuo, mas, por outro, a evidência obrigava a que se admitisse a difusão de um fluido corpóreo emanado constantemente pelo Sol, o que não deixava de causar alguma consternação entre os filósofos.

**Bibliog.:** ALMEIDA, Teodoro de, *Recreação Filozofica*, t. VI, Lisboa, Officina Miguel Rodrigues, 1763; *Id.*, *Cartas Físico-Mathematicas de Theodozio a Eugenio: para Servir de Complemento à Recreação Philozofica*, 3 t., Lisboa, Officina de Antonio Rodrigues Galhardo, 1784-98; GOMES, J. Pereira, “Doutrinas físico-biológicas de António Cordeiro sobre os sentidos”, *Brotéria*, vol. XXXVI, fasc. 3, mar. 1943, pp. 293-305; MAURÍCIO, Domingos, “A primeira alusão a Descartes em Portugal”, *Brotéria*, vol. XXV, fasc. 6, 1937, pp. 177-187; *Id.*, “Para a história do cartesianismo entre os Jesuítas portugueses do século XVIII”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, t. 1, fasc. 1, 1945, pp. 27-44.

DÉCIO RUIVO MARTINS

## Anticartismo

Começamos por apurar o que se designa por cartismo, como primeiro passo para a delimitação do objeto desta entrada. O cartismo de que aqui tratamos é um movimento político português que deve esta designação à Carta Constitucional de 1826, sendo meramente casual a coincidência deste termo com o que designa a luta pelos direitos de participação política das classes trabalhadoras através da Peoples’ Charter [Carta do Povo] na Inglaterra do séc. XIX. Cartismo, na aceção que nos interessa, é, portanto, a doutrina partidária da Carta Constitucional promulgada por D. Pedro IV e pela qual foi retomado, ao mesmo tempo que mitigado, ou redirecionado no sentido da moderação e do compromisso com as forças opositoras, o processo de afirmação e instituição dos ideais liberais em Portugal, inaugurado com a Constituição da Monarquia portuguesa de 1822 que D. João VI jurou. Este processo fora interrompido quando D. João VI declarara novamente vigentes as instituições tradicionais do reino, em 1824, depois de deflagrada a revolta chefiada por D. Miguel. Tal como à derrotada Constituição de 1822, à Carta Constitucional presidia o intento da instauração de uma monarquia constitucional, *i.e.*, a modificação do regime monárquico no sentido de o conciliar com o exercício da soberania por parte do povo, alargando as suas possibilidades de participação no governo por meio de órgãos representativos detentores do poder legislativo, condicionando o governo do rei à observância de uma lei fundamental consagrante de um catálogo