

FILOSOFIA

**PUBLICAÇÃO PERIÓDICA
DA
SOCIEDADE PORTUGUESA DE FILOSOFIA**

KUNO LORENZ, *O quadro conceptual da lógica dialógica*

J. BARATA-MOURA, *Heidegger e a tese de Kant sobre o Ser*

OLGA POMBO, *Linguagem e verdade em Hobbes*

LEONEL R. DOS SANTOS, *Ler a «Crítica da Razão Prática»
de Kant em português*

BARAHONA FERNANDES — *Entrevista por Isabel Marnoto*

A INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA EM PORTUGAL : *Depoimentos de Fernando
Belo, Costa Freitas, Cristina Grácio, Fernanda Henriques, Costa Leite e Joel Serrão;
artigos de António Marques e Maria Luísa Ribeiro Ferreira.*

MANUEL ANTUNES (1918-1985)

CICLO SOBRE HEGEL (O. Market, E. Chitas, Lopes Alves, Esteves da Silva);

CONFERÊNCIAS (Trindade Santos, A. Luísa Janeira, Pedro Luzes, Nuno Nabais).

RECENSÕES, FICHEIRO DE REVISTAS.

N.º 1

JUNHO - 1985

publicações
GEC

FICHA TÉCNICA

título

FILOSOFIA — Publicação Periódica da Sociedade Portuguesa de Filosofia
Direcção: JOEL SERRÃO e JOÃO LOPES ALVES

redacção

ADELINO CARDOSO, ANTÓNIO MARQUES, ISABEL MARNOTO, LUISA RIBEIRO
FERREIRA, LUISA VINUEZA, NUNO NABAIS e ZAZA MOURA.

Sociedade Portuguesa de Filosofia
Av. da República, n.º 37 - 4.º 1000 Lisboa

tiragem

1200 ex. * Junho de 1985

direcção gráfica

GEC publicações e Soc. Portuguesa de Filosofia

© Direitos reservados para a língua portuguesa para GEC Publicações. Reprodução proibida dos textos, mesmo parcial, sem prévia autorização do editor e da Soc. Portuguesa de Filosofia.

composto e impresso por

GARCIA & CARVALHO, LDA.
Rua de Santo António da Glória, 90 - 95
Telef. 36 44 87 — 1200 Lisboa

Condições de assinatura (ano de 1985) — 2 números (com portes incluídos)

Continente	520\$00	Espanha	600\$00	Europa	680\$00
Regiões Autónomas	570\$00	Brasil	740\$00		

Edição:

GEC publicações

(Garcia & Carvalho, Lda.)

Rua de Santo António da Glória, 90 - 95
1200 Lisboa Tel. 36 44 87

Direcção: FELISBERTO A. CRUZ

Assessor literário: GOMES MARQUES

Preço: 350\$00

Os textos assinados são da responsabilidade dos autores.

'FILOSOFIA' está disponível para, observando-se as usuais reservas quanto à aceitação de publicação, examinar todas as colaborações que lhe sejam propostas. Os textos devem ser remetidos dactilografados e em duplicado. Os originais propostos e não publicados não serão devolvidos.

FILOSOFIA

**PUBLICAÇÃO PERIÓDICA
DA
SOCIEDADE PORTUGUESA DE FILOSOFIA**

N.º 1

JUNHO - 1985

publicações
GEC



Sociedade
Portuguesa
de Filosofia

ÍNDICE

— Duas palavras prévias	5
— ESTUDOS	
KUNO LORENZ — <i>O quadro conceptual da lógica dialógica</i>	7
JOSÉ BARATA-MOURA — <i>Heidegger e a tese de Kant sobre o Ser</i>	16
OLGA POMBO — <i>Linguagem e verdade em Hobbes</i>	45
LEONEL RIBEIRO DOS SANTOS — <i>Ler a «Crítica da Razão Prática» de Kant em português</i>	62
— ENTREVISTA com BARAHONA FERNANDES por Isabel Marnoto ...	75
— TEMAS EM DEBATE: A INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA EM PORTUGAL	
Depoimentos de: FERNANDO BELO, M. COSTA FREITAS, CRISTINA GRÁCIO, FERNANDA HENRIQUES, M. COSTA LEITE e JOEL SERRÃO	81
ANTÓNIO MARQUES — <i>As condições institucionais da investigação filosófica</i>	96
M.ª LUISA RIBEIRO FERREIRA — <i>Para quê tantos mestres?</i>	100
— MANUEL ANTUNES (1918-1985)	
MANUEL ANTUNES — <i>Situação da Filosofia</i>	106
JOÃO MAIA — <i>A descalcez filosófica</i>	116
<i>Biobibliografia de Manuel Antunes</i>	118

— ACTIVIDADES DA S. P. F.

Ciclo de sessões sobre HEGEL:

OSWALDO MARKET — <i>Hegel no seu contexto histórico-filosófico</i>	121
EDUARDO CHITAS — <i>À margem da Fenomenologia do Espírito</i>	124
JOÃO LOPES ALVES — <i>Linhas de força do pensamento político de Hegel</i>	132
JOÃO ESTEVES DA SILVA — <i>Sobre a realidade da abstracção</i>	136

Ciclo de sessões do 2.º semestre de 1984

JOSÉ TRINDADE SANTOS — <i>Terminologia e contexto. Estudo de filosofia da linguagem no EUTÍFRON de Platão</i> ...	141
ANA LUISA JANEIRA — <i>O novo e o velho na filosofia e nas ciências</i>	144
PEDRO LUZES — <i>Da emoção ao pensamento</i> ...	147
NUNO NABAIS — <i>O problema do instante na filosofia de Nietzsche: uma abordagem genealógica</i>	149
<i>Actividades em curso</i>	155

— *Recensões*

M.ª JOSÉ VAZ PINTO — <i>Vasco de Magalhães - Vilhena — O problema de Sócrates. O Sócrates histórico e o Sócrates de Platão</i>	157
ZAZA MOURA — <i>Edgar Morin e outros — O problema epistemológico da complexidade</i>	161
ADELINO CARDOSO — <i>Fernando Gil — Mimesis e Negação</i> ...	166
— <i>FICHEIRO DE REVISTAS</i>	171

DUAS PALAVRAS PRÉVIAS

O aparecimento de *Filosofia*, publicação periódica da Sociedade Portuguesa de Filosofia, concretiza um passo importante no esforço de desenvolvimento e renovação desta Sociedade e dos seus instrumentos de intervenção, tendo em vista o objectivo que a todos nós — os actuais membros da S. P. F. e quantos desejem associar-se-nos nessa tarefa comum — congrega e deve ser levado adiante: o progresso dos estudos filosóficos em Portugal.

Com a colaboração de uma editora disposta a contribuir, no seu campo próprio de actividade, para o mesmo fim, existirá doravante um meio de divulgação das iniciativas que for sendo possível realizar no âmbito da S. P. F., e, simultaneamente, de polarização dinamizadora do confronto de ideias, sem o qual nem sequer é concebível o desenvolvimento auto-sustentado a que se pode chamar progresso, neste como noutros domínios de investigação, mas em especial neste. Diga-se a propósito que, embora se não descure o registo das acções de estudo promovidas no quadro da S. P. F. (conferências, debates, seminários, etc.) o projecto em que a publicação de *Filosofia* entronca tem o objectivo mais ambicioso de abrir um espaço alargado de colaborações, tenham ou não ligação directa com a Sociedade.

O estabelecimento de relações de intercâmbio activo seja com publicações congêneres, seja com outros núcleos de investigação filosófica, nacionais ou estrangeiros, figura também no elenco das possibilidades de trabalho que, por intermédio de *Filosofia*, nos propomos aprofundar.

O que determina a publicação de *Filosofia* é, pois, a intenção de potenciar as virtualidades de trabalho comum próprias de uma associação tal é a S. P. F., pondo-as ao alcance de todos os que se encontrem seriamente comprometidos com a investigação, com a aprendizagem ou com o ensino das disciplinas filosóficas. E isto, porque se está convicto de que o progresso da filosofia em Portugal depende e dependerá de iniciativas várias, entre as quais a existência e as actividades da S. P. F. e

agora de *Filosofia* poderão vir a ter um papel útil, em convergência, naturalmente, com outros esforços.

Aproveita-se o ensejo para pedir críticas e sugestões, as quais serão estudadas com toda a atenção.

A Direcção

ESTUDOS

KUNO LORENZ *

O QUADRO CONCEPTUAL DA LÓGICA DIALÓGICA ¹

Ontem ² comecei por referir que 'falar' manifesta dois aspectos: um aspecto teórico — fala-se de um objecto — e um aspecto prático — falar é uma maneira de agir.

A submissão do falar à acção é fundamental. Os actos de falar podem ser definidos mais precisamente como *actos de signo*; q.d. actos que, ao serem realizados, referem a qualquer (outro) objecto. Designam-se as realizações de um acto por 'actualizações'. Aquele (outro) objecto que é a significação da actualização do acto de signo não tem, necessariamente, que estar presente no momento. Pode tratar-se de uma acção ainda a actualizar, por exemplo: voltar à esquerda num cruzamento se, como acto de signo, o sinal tiver sido manipulado nesse sentido. Mas este exemplo evidencia já que nem todo o acto de signo é falar, na acepção em que entendemos normalmente esta palavra. Devemos distinguir a linguagem verbal das linguagens não-verbais. Se, por acréscimo, verificarmos que qualquer acção se pode manifestar como acto de signo, q.d. como um signo referente à própria acção, por exemplo, como convite a que seja uma vez mais actualizada, então a linguagem pode ser compreendida como o meio pelo qual uma coisa singular, q.d. a actualização de uma acção (*token*), pode ser tomada como caso de um universal, q.d. de uma acção como esquema (tipo): *a linguagem é o aspecto simbólico das acções*. Resulta assim evidente que significação sem comunicação permanece cega e que comunicação sem significação permanece vazia.

É apenas por motivação teórica que se isolam cada um destes dois aspectos. Doravante deixa de haver dificuldades conceptuais na consideração de um processo de autonomização do aspecto simbólico das acções. Este processo pode ser examinado tanto histórica como sistematicamente e as pesquisas conduzem até aos actos de signo verbais.

* Universidade de Saarbrücken.

Cabe também ao processo de autonomização do aspecto simbólico das acções, q.d. ao desenvolvimento (filogenético, ontogenético e logicogenético) dos sinais que é preciso fazer, o estabelecimento de diferenciações conceptuais relativamente às acções que estes significam, susceptíveis de permitir, por exemplo, que se extraiam das coisas como que *núcleos de acção* particularmente estáveis, q.d. mediante a identificação de todas as acções com uma coisa, por exemplo ÁRVORE, mediante a identificação 'ver-uma-árvore', 'abater-uma-árvore', 'subir-a-uma-árvore', etc. No desenvolvimento dos signos devem estes ser compreendidos ao mesmo tempo como singulares e como universais, porque qualquer ocorrência de um signo (*token*) vale como representante de qualquer ocorrência de um signo do mesmo tipo de signo.

A reconstrução deste processo, conforme ao espírito de Wittgenstein, consistiria na introdução de jogos de linguagem como modelos de uso da linguagem a partir dos conjuntos de acções linguísticas elementares. Procedendo desta maneira, pode dizer-se que, para se lançar uma ponte sobre o abismo aparente entre a linguagem e o mundo, seria necessário fazê-lo desaparecer. Procederemos de modo a naturalizar a linguagem e a simbolizar o mundo, tratando um e outro como comportamentos humanos, q.d. *pré-acções*, isto para usarmos um neologismo que previna falsas associações. Uma *pré-acção* caracteriza-se pela inexistência de qualquer diferenciação, por exemplo entre actor e acção, entre acção e objecto da acção, etc.

Sendo assim, há então que compreender o processo de reconstrução dos actos de signo linguísticos neste sentido: o *uso da linguagem* é reconstruído por uma *introdução de linguagem*. Disse que o jogo de linguagem se compõe de actos de introdução de linguagem úteis para os modelos de utilização de linguagem. Os actos de introdução são acções ao *nível reflexivo*, em que os actos de signo linguísticos, ganhos pela introdução, aparecem como meios de representação ao serviço dos actos de signo linguísticos no seu uso. Mas, porque um processo de aprendizagem é diferente da sua descrição, torna-se importante observar que, nas situações como esta, em que um autor fala, não se podem realizar tais introduções, apenas descrevê-las de novo. Donde, uma dificuldade metodológica que é fundamental para toda a filosofia da linguagem. A língua de descrição usada pelo autor é considerada por mim e — talvez — por vós como autêntica, q.d. como compreensível para o auditor e adequada ao objecto, embora a sua aptidão não possa ser comprovada pelo auditor senão após uma eliminação das descrições a favor dos próprios actos de introdução de linguagem, q.d. após a sua produção pelo auditor, que sois vós.

Então, deve deixar-se em suspenso se as descrições concretas que vou dar são de eliminar univocamente, ou se consentem diferentes interpretações segundo os auditores, impedindo que se atribua aos actos de introdução de linguagem em causa um estatuto autónomo, q.d. a sua indepen-

dência ontológica, antes de estabelecido expressamente um acordo entre locutor (eu, o autor) e auditores (vós), assim como entre os auditores, q.d. a sua consolidação epistemológica. Os objectos aqui 'apresentados' pela sua descrição enquanto actos de introdução de linguagem só existem desde o momento em que forem compreendidas as descrições. Isto não é assegurado senão por um processo particular e não deve ser considerado como acontecimento que suceda automaticamente. Numa tentativa pragmática e dialógica completa, sobretudo no ponto de partida, é impossível distinguir entre ontologia e epistemologia, porquanto uma teoria dos signos deve ser ao mesmo tempo uma teoria do significado e uma teoria da construção dos signos.

Desde Gottlob Frege que a análise lógica de signos linguísticos se apoia sobre a dicotomia de termos gerais e termos singulares. É uma distinção fundamental da lógica que pode ser encontrada em quase todas as obras dos lógicos modernos. É certo que as teorias da acção, como outras, começam habitualmente com alguns termos gerais bem simples que indicam objectos, ou melhor: espécies de objectos. A dicotomia de termos gerais e singulares permite dar-mo-nos conta, de uma maneira verosimilmente convincente, da relação lógica fundamental, habitualmente designada por *predicação*, que existe entre objectos e conceitos: os objectos são incluídos num conceito. Esta relação, a que Granger chamou função proposicional de um signo linguístico, exprime-se, em geral, pela justaposição de termos singulares e de um termo geral, q.d. por proposições elementares afirmativas.

Foi Ludwig Wittgenstein quem sublinhou que não é possível tratar a predicação como uma relação propriamente dita, pois nesse caso a cópula, ou antes, a justaposição, deveria ser um predicado a dois ou vários lugares (binário ou n-ário), o que teria como consequência a abertura de uma regressão até ao infinito, além de que a predicação, q.d. a função proposicional, não necessita de mais do que um termo, por exemplo quando usa enunciados de uma só palavra. Este problema produz-se igualmente quando à apresentação intensional da predicação se substitui a sua apresentação extensional, q.d. a pertença dos objectos a uma classe: neste caso, a cópula torna-se o predicado binário 'é um elemento de' ou 'pertence a'.

É o problema original não se coloca senão a um outro nível. No entanto, ninguém ainda tentou verdadeiramente dar conta, de uma forma sistemática, das razões em que se apoia esta dicotomia de signos linguísticos. Desde a sua origem na obra de Frege, esta teoria dualista da significação, aplicada a todas as espécies de signos (q.d. seria necessário distinguir significação e referência, intensão e extensão, etc.), veio a tornar-se o tema central de uma discussão que, do mesmo passo, renova a querela dos universais, tal como foi conhecida na Idade Média. A questão ontológica 'o que é que há' dominava uma vez mais a questão epistemológica 'o que é que é verdadeiro', em vez de se aperceber a identidade destas

duas questões. Então, o ponto de partida inteiramente pragmático, sobretudo o dialógico, começa pela situação de aprendizagem de uma pré-acção a que pertencem duas pessoas (trata-se, bem entendido, da minha versão de um *jogo de linguagem*), em que as pré-acções são realizadas e, simultaneamente, são percebidas. Chamo ao aspecto sob o qual a pré-acção aparece no agente, o aspecto *pragmático* (ou empírico, ou natural) e ao aspecto sob o qual a pré-acção aparece na outra pessoa, o paciente (as categorias antigas *ἄγσις* e *πάσχειν* ganham de novo importância), o aspecto *semiótico* (ou simbólico, ou racional, reservando o termo 'linguístico' para um estágio mais desenvolvido). Bem entendido que as duas pessoas não passam de papéis de pessoas nestas situações de aprendizagem. Logo, as nossas pré-acções são, ao mesmo tempo, objectos naturais e simbólicos, conforme o ponto de vista, não sendo nem uma qualquer coisa dada, nem uma qualquer coisa concebida, mas uma realidade comum para além da subjectividade ou da objectividade. O abismo kantiano, ou antes, o abismo da epistemologia dos tempos modernos, desapareceu. Sob o aspecto pragmático, produzem-se diferentes ocorrências (*tokens*) de um mesmo tipo; sob o aspecto semiótico, há ocorrências diferentes que são identificadas como pertencentes ao mesmo tipo. No primeiro caso, *agis*, em sentido próprio, no segundo caso, *compreendeis*, e enquanto no primeiro caso se trata da tentativa de criar o tipo mediante uma produção exaustiva das suas ocorrências (por isso chamo a este aspecto, que visa o singular, 'empírico'), no segundo caso trata-se de um aspecto que visa o universal e, por isso, lhe chamo 'racional'.

A parte singular de uma pré-acção, as suas *actualizações*, e a parte universal, o seu *esquema*, não poderiam existir separadamente; falar destas duas partes é apenas uma maneira de falar, talvez enganadora, a fim de exprimir o facto de que somente existem pré-acções em virtude de repetição e de imitação num processo de aprendizagem: *a mesma coisa uma vez mais*, q.d. um infinito potencial, mas sem qualquer existência independente para além destas situações que pertencem ao processo de aprendizagem. Para que se pudesse fazer uso de uma pré-acção, seria necessário estabelecer a possibilidade de nos referirmos a ela de maneira invariante, no interior de um domínio de uso, q.d. seria necessário afrouxar os laços que ligam uma pré-acção às situações da sua aprendizagem.

Ou, então, seria necessário estabelecer laços entre muitas situações de aprendizagem, semelhantes ou diferentes — distinção que, justamente, não se encontra à nossa disposição — a fim de que fosse possível comparar várias pré-acções em relação à sua identidade e à sua diferença.

É esta tarefa que a *articulação* realiza; q.d. pode-se apreender todo um domínio das pré-acções, por exemplo, 'trazer-um-pedregulho', 'ver-um-pedregulho', 'acompanhar-de-um-gesto-o-ver-um-pedregulho', (p.e.: um gesto vocal) etc. ou 'fumar', 'ver-fumar', 'sentir-fumar', 'acompanhar-de-um-gesto-o-ver-fumar', etc., e em cada domínio — trata-se outra vez de um caso de aprendizagem — identificar todas as actualizações. q.d. pode-se substituir uma das pré-acções pertencentes a um domínio por outra

do mesmo domínio. Sendo o domínio um esquema de segunda ordem, é articulado por pré-acções de primeira ordem; proponho que chamemos ao esquema de segunda ordem — a que chegámos mercê de um processo de abstracção pragmática — *pré-objecto*.

No domínio dos pré-objects estão incluídas coisas como *pedregulhos, seixos, casas*, etc. e acções como *fumar, comer qualquer coisa, ver qualquer coisa*, bem assim propriedades como *vermelho, agudo*, etc., em particular as pré-acções originais, mas agora articuladas, q.d. não restritas às situações de aprendizagem. Não falo senão de pré-objects porque não houve até ao momento qualquer divisão de um pré-objecto em unidades individuais, em indivíduos.

É possível tratar um pré-objecto como um todo que contenha todas as pré-acções de primeira ordem enquanto partes, tal como é possível tratá-lo como um esquema em que todas as pré-acções de primeira ordem são as suas actualizações. Qualquer pessoa sabe referir-se a um pré-objecto pela actualização de uma pré-acção de primeira ordem, q.d. do seu ponto de vista perante o objecto. Introduzimos uma operação de invariância entre os parceiros de um jogo de linguagem encenado em diferentes tempos e lugares.

Frege nomeou uma coisa tal como uma pré-acção por *eine Gegebenheitsweise* de um pré-objecto (quanto a mim, prefiro designar as pré-acções, enquanto generalização das *Gegebenheitsweisen* fregeanas, por, seguindo Leibniz, *percepções* de um pré-objecto). A escolha dos gestos vocais como o meio linguístico humano, q.d. como uma *parte significante* de um pré-objecto, é um facto empírico ou histórico desprovido de relevância relativamente à investigação sobre os universais da linguagem (embora, naturalmente, seja muito importante como facto antropológico). Há outra coisa que é importante: para que os gestos vocais se transformem em signos linguísticos impõe-se separá-los do pré-objecto a que pertencem. Inicialmente fazem parte dos pré-objects a que referem. Temos o caso de referência *pars pro toto*. (Gostaria de acrescentar que, em discurso poético, se não deveria renunciar a esta relação, que Cassirer chama o *uso mágico* da língua). A final, valem por si mesmos como pré-objects independentes e a relação de referência transforma-se de relação intrínseca em relação *extrínseca*.

Abordamos finalmente o nível dos signos linguísticos. Estes são o resultado dos gestos vocais independentes a que chamamos 'articuladores'. Os articuladores têm uma função ao mesmo tempo significativa e comunicativa, de acordo com a nossa observação inicial relativamente aos dois aspectos de um signo linguístico: a sua capacidade de significação e a sua capacidade de comunicação (em terminologia moderna, trata-se apenas dos aspectos semânticos e pragmáticos, organizados, pelo menos parcialmente, por meios sintáxicos). Os exemplos mais célebres de introdução dos articuladores são as enunciações de uma só palavra, q.d. enunciações que não são semioticamente estruturadas, no interior, por actos de signo mais elementares. Tomemos o jogo de linguagem de Wittgenstein, § 2 do

seu P U: 'pedregulho', 'cubo', enunciados como simples actos de convite a que se traga certas coisas. A distinção entre acção e coisa não desempenha, como é evidente, qualquer papel. Como outras enunciações de uma só palavra, equivalentes às primeiras, poder-se-ia, segundo Wittgenstein, dar também: 'trazer-um-pedregulho', 'trazer-um-cubo', etc. ou somente 'a', 'e', etc. Se decidirmos agora chamar aos articuladores, na sua função significativa, *palavras*, e vou limitar 'articulador' a esta função, e na sua função comunicativa *frases* — e então estou a falar de uma predicação — torna-se lícita a seguinte inflexão: na enunciação 'pedregulho' uma ocorrência de palavra (*token*) de um tipo de palavra é usada como convite, q.d. como frase, com a intenção de que o auditor deva cumprir a acção significada pela palavra. Primacialmente não há, como é natural, senão articuladores simples, mesmo se, como no nosso exemplo 'trazer um pedregulho', se usar na descrição expressões da língua utilizada já morfofonicamente estruturadas.

Tal é o estádio atingido pela nossa reconstrução conceptual dos signos linguísticos com utilização de um modelo dialógico, q.d. situações de aquisição de competências práticas por repetição e imitação entre um agente-locutor e um paciente-auditor: temos um domínio de pré-objects. q.d. cada pré-objecto é um esquema (de acção) de segunda ordem articulado por pré-acções (de primeira ordem) que são as maneiras de ser dado de um pré-objecto. Mediante factos históricos (e genéticos) os gestos vocais assumem, no decurso da história da espécie humana, o papel de *parte significativa* de um pré-objecto e tornam-se independentes: sendo primeiramente sintomas, os gestos vocais tornam-se por fim símbolos.

Os gestos vocais simbólicos enquanto palavras, q.d. na sua função significativa, são os articuladores, e enquanto frases, q.d. na sua função comunicativa, são as predicações. O nosso paradigma foi o jogo de linguagem de Wittgenstein ('pedregulho', 'cubo', etc., 'trazer-um-pedregulho', etc.) e pudemos observar que as maneiras da referência a um pré-objecto se articulam mediante frases de identidade entre as diferentes partes significativas de um pré-objecto, bem assim que as maneiras de ser dada de uma predicação se articulam mediante *performadores* (= meta-articulador).

Chamo às frases de identidade, bem como aos seus próprios termos, *percepções* (*Wahrnehmungssätze*), porque contêm sempre indicadores [*indexicals*].

Para preparar uma representação da predicação distinta da articulação, importa primeiramente caracterizar o articulador enquanto palavra, de maneira tal que a acção significada seja considerada, por um lado, sob o seu aspecto singular — enquanto actualização — e, por outro lado, sob o seu aspecto universal — enquanto esquema: os articuladores denotam um esquema e subordinam tal actualização do esquema ao esquema que lhe corresponde, eliminando todos os esquemas que lhe não correspondem. Por oposição à função denotativa de um articulador, a esta última chamo função diferenciadora. Os articuladores, na sua função denotativa, cha-

mam-se *termos singulares* (*nominateurs, singular terms, Nominatoren*), na sua função diferenciadora, *termos gerais* (*general terms, Prädikaturen*). Relativamente à predicação e ao seu produto, que é a proposição, esta divisão das funções de um articulador permite introduzir signos por meio dos quais se podem distinguir palavra e frase. Para tanto bastam somente dois signos linguísticos especiais — q.d. dois tipos de ‘palavras’ providos de significação gramatical, mas não de significação lexicográfica. O primeiro é o termo singular impróprio, q.d. o termo singular cuja ligação a um articulador permite utilizar este como termo geral puro (ao termo singular impróprio chamo ‘demonstrador’); o segundo é a cópula. Demonstrador e cópula permitem distinguir nitidamente a frase da palavra.

Em português, o demonstrador é representável aproximadamente pelo pronome demonstrativo *este (esta)*, simbolizado δ (com o que toma o papel do $\tau\delta\epsilon\ \tau\iota$, do *isto*, da tradição filosófica, como significação de um singular ainda não determinado conceptualmente) o demonstrador em combinação com um articulador P, por exemplo *fumar de Sam*, q.d. ‘ δ P’ recebe a função nominativa (= denotativa) do articulador P, o qual se tornou um termo geral puro: a aliança que resulta da reunião das duas palavras ‘ δ P’ em uma só significa, no exemplo *este fumar de Sam*, a acção no seu aspecto singular, logo, uma actualização. Considerada como uma frase, a mesma reunião destas duas palavras ‘ δ P’ declara que (e a fim de as distinguir escreve-se a proposição ‘ $\delta\epsilon$ P’ ou por extenso ‘ δ P ϵ P’, utilizando a cópula afirmativa ϵ , a ler: *é*) a actualização dada pelo contexto da enunciação e denotada pelo demonstrador, respectivamente por ‘ δ P’, é um caso da acção, por exemplo: *isto é* [um caso singular de] *fumar de Sam*.

Se tivermos em conta o facto de que as frases até ao presente ao nosso dispor — mais precisamente, os núcleos proposicionais, porque o performador de uma frase se mantém velado — são apenas certas proposições elementares afirmativas, logo, proposições características (em alemão: *Eigenaussagen*; são proposições ‘ $\delta\epsilon$ P’ que somente permitem a expansão ‘ δ P ϵ P’ e não ‘ δ Q ϵ P’, com $Q \neq P$) então para construir a forma normal das proposições logicamente analisadas ainda nos faltam algumas extensões.

O tempo já não permite explicar estas construções, particularmente as necessárias para se chegar aos indivíduos IQ em vez de um singular δ Q, logo, às proposições elementares afirmativas ‘IQ ϵ P’, como por exemplo *este homem está a fumar* (os indivíduos IQ serão certas ‘classes’ dos singulares δ Q).

É somente ao nível das proposições de forma ‘IQ ϵ P’ que a questão da verdade aparece: a verdade de ‘IQ ϵ P’ não é realizável senão produzindo uma situação, nova relativamente à situação na qual ‘IP ϵ P’ é enunciada, em que uma conjuntura impropriamente descrita por δ Q = δ P tenha lugar, ao passo que uma proposição característica ‘ δ P ϵ P’ (e tam-‘IP ϵ P’) é verdadeira por construção. Enquanto a enunciação de *Sam fuma* tem um sentido *quer* em situações nas quais Sam fume, *quer* em

situações nas quais nem haja Sam nem haja fumar, a enunciação de *é o fumar de Sam* só pode ser usada nas situações em que Sam fume. Apenas o termo singular na proposição *Sam fuma*, mas não na outra *é o fumar de Sam*, denomina alguma coisa independente da enunciação. É, portanto, possível dizer alguma coisa sobre alguma coisa sem que isso seja verdadeiro por construção, q.d. na situação da enunciação. A invariância da nomação de um termo singular relativamente a um domínio de enunciações e a maneira de satisfazer uma afirmação sobre o objecto denotado são uma e a mesma coisa.

Proponho então que se identifique o sentido de um enunciado e a significação do articulador que articula a situação (o tipo desta situação) a realizar para satisfazer o enunciado. A aplicação que conduz de um enunciado A (por exemplo '*Sam fuma*') a um articulador A* (por exemplo, *fumar de Sam*), foi inventada por Reichenbach (*Elements of Symbolic Logic*, § 48).

Apliquemos agora esta ideia à definição do sentido de uma proposição logicamente complexa, por exemplo $A \wedge B$ ou $A \rightarrow B$. Devemos transformar estas frases em $(A \wedge B)^*$ e $(A \rightarrow B)^*$, e tais expressões são articuladores das situações nas quais $(A \wedge B)$ e $(A \rightarrow B)$ sejam satisfeitas. Mas de que espécie são estas situações, naturalmente as que sejam realizadas por acções dos parceiros que nelas se encontram? A resposta da lógica dialógica (com efeito, trata-se aqui de uma explicação do papel da lógica dialógica, que eu defendo, mas que ainda permanece em discussão) é a seguinte: os esquemas significados por $(A \wedge B)^*$ etc. não são, nem acções simples como FUMAR ou FUMAR E CORRER (fazer duas coisas ao mesmo tempo), nem acções do nível argumentativo, como estabelecer provas a partir das provas das subproposições (era a ideia de Kolmogoroff e de numerosos intuicionistas) mas *esquemas de interacções*, explicitados por uma sequência das acções segundo as regras de um jogo.

Mas, diferentemente, por exemplo, do caso *fumar de Sam*, no qual cada actualização desta acção define um caso da verdade de *Sam fuma*, uma actualização do esquema de interacções $(A \wedge B)^*$, q.d. uma parte do jogo, não define um caso da verdade de $(A \wedge B)$.

A verdade é definida pela existência de uma estratégia de ganho. Assim, é ao nível das questões de existência das estratégias que as acções argumentativas ordinárias têm lugar. É por esta razão que as regras do jogo não seguem as regras argumentativas, face a uma proposição logicamente complexa; são regras *significativas*, não regras argumentativas. O jogo e as suas partes são a base pragmática das argumentações pró e contra uma proposição complexa.

NOTAS

¹ Texto da conferência proferida na S. P. F. em 2 de Junho de 1984. A versão portuguesa que se publica é da responsabilidade da redacção de *Filosofia* e foi estabelecida a partir do manuscrito em francês amavelmente cedido pelo autor, que a reviu.

Filosofia não quer deixar de tornar público o agradecimento devido ao Professor Kuno Lorenz pelo excepcional e honroso privilégio que por este lhe foi concedido de poder registar nas suas páginas e assim fazer entrar na circulação das ideias em língua portuguesa esta apresentação do pensamento de um dos grandes criadores da lógica contemporânea.

² O autor alude à conferência que, na véspera, fizera na Universidade Nova de Lisboa.

JOSÉ BARATA-MOURA *

HEIDEGGER E A TESE DE KANT SOBRE O SER

§ 1 — *Questionário, problemática, horizonte de supostos, crítica.*

Todo o pensar é conduzido por um *questionário*, ora *expressamente assumido* na própria consecução da demanda que o constitui, ora *latente* e, por assim dizer, subterrâneo à tarefa que se desenrola.

Por isso o questionário é *suposto*; por isso também se apresenta como um dos caminhos privilegiados que conduzem de uma *problemática* ao horizonte de *supostos* que a funda.

Se o pensar, no seu exercício, é função de um questionário — embora não exclusivamente — por maioria de razão a tarefa hermenêutica o terá de ser. Daí que, de certa maneira, se *faça falar um texto* pondo-lhe perguntas, isto é, constituindo um horizonte problemático a partir do qual possam eventualmente fazer sentido as respostas, afirmações ou posições que ele encerra.

Somente a partir daqui será, então, possível desenvolver e fundamentar toda uma *crítica* que, centrada ao nível dos supostos, se pronunciará sobre a legitimidade e alcance das teses, da argumentação, do estabelecimento da *problemática*, dos fundamentos.

Vem tudo isto a propósito de um texto de Martin Heidegger (*Kants These über das Sein*, publicado em 1962⁽¹⁾) sobre que, por razões de natureza pedagógica, fui de novo levado a debruçar-me. Tratava-se de preparar um debate com alguns colegas da Faculdade de Letras sobre perspectivas fundamentais a detectar nesse texto, tendo em vista a sua utilização no âmbito da Teoria do Conhecimento, particularmente no quadro de uma sensibilização a diferentes dimensões da *problemática* geral do ser e do pensar.

* Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

O escrito que aqui vos apresento supõe, portanto, a leitura do ensaio de Heidegger e mais não pretende, afinal, do que chamar a atenção para uma problemática radical em cujo contexto ele se desenvolve.

E talvez que, neste caso — como, de certa maneira, no da metodologia das «tábuas», de que nos falava Francis Bacon (?) —, possamos claramente recordar que se as «presenças» (ou referências expressas) são significativas, as «ausências» (silêncios ou silenciamentos) certamente que também podem não o ser menos...

Daí, porventura, a justificação da nossa afirmação segundo a qual as teses de um autor não podem deixar de ser vistas no horizonte de um questionário que vise detectar uma problemática e, a partir daí, considere as respostas dadas, tanto na sua positividade ou conteúdo imediato, como nas omissões e dissimulações (de outras possibilidades ou soluções) a que, nem sempre consciente e deliberadamente, procedem.

§ 2 — *Da relação ser/pensar à questão da materialidade ou do fundamento objectivo do ser. O «ausente» que por detrás do «manifesto» acaba por sempre estar «presente».*

Qual será, então, o grande tema do ensaio de Heidegger acerca da tese de Kant sobre o ser?

O grande tema é a relação *ser e pensar*.

Claro que Heidegger talvez nos pretenda dizer — ao nível do seu discurso assumido ou ao nível da *doutrina* que comunica — que o grande tema é o ser :

«Tudo o que nos atinge e que nós atingimos passa pelo 'é' (*es ist*) pronunciado ou não pronunciado.» (3)

Atente-se, todavia, em como esta mesma proclamação da indispensabilidade da mediação do ser remete para o horizonte de uma *relação* necessária, tácita ou não. Toda a relação passa pelo «é», parece dizer-nos Heidegger.

Deste modo, talvez possamos precisar algo mais a nossa afirmação de que o grande tema deste ensaio é a *relação* ser e pensar. O grande tema é o *estatuto* do «ser» nessa relação, a condição que lhe corresponde num âmbito relacional onde o pensar também está essencialmente presente.

Mas esta precisão poderá levar-nos, porventura, àquele que talvez seja o verdadeiro terreno em que toda esta reflexão (e suas implicações) se desenvolve: o terreno da *materialidade*, a questão do fundamento objectivo do «ser».

Esta talvez seja, no fundo, a grande questão. Presente, não tanto pelo facto de Heidegger a tematizar expressa ou positivamente, mas porque afinal é perante ela que Heidegger procura tomar posição, quer iludindo-a, quer «rarefazendo-a».

É para o problema da materialidade do «ser», é contra a tese da materialidade do «ser», que Heidegger pretende encontrar uma resposta ou uma saída. Não porque apresente directamente o seu próprio pensar nos termos deste combate, mas porque, apesar dos intentos declarados, é esse combate que ele trava.

A leitura heideggeriana da tese de Kant sobre o ser não remete apenas para o retomar de uma velha contestação académica do neo-kantismo de Marburg e das suas interpretações. Também não se restringe ao ensaio hermenêutico de um filósofo maior revisitado (*).

É um confronto recheado de intenções simultaneamente críticas e instituintes: críticas, tanto das roupagens linguístico-conceptuais da «subjectividade», como da tendência materialista; instituintes, na medida em que há — para Heidegger — um núcleo fundamental do que Kant tem para nos dizer que, depois de «trabalhado» (isto é, depois de assimilado e elaborado na constelação de um novo pensar), deverá ser conservado, porque corresponde a um suposto estrutural.

É, precisamente, o esforço heideggeriano de abrir caminho, ou de criar condições de possibilidade, para a emergência ou restabelecimento desse suposto fundamental que o leva a, confrontando-se com Kant a propósito da sua tese sobre o ser, confrontar-se com a questão da *materialidade*. Não no sentido de uma sua abordagem expressa ou temática, mas no âmbito de um esforço requintado para «volatilizar» a materialidade, aprofundando ou reeditando — num contexto enriquecido por uma nova linguagem e um leque de interlocutores mais amplo (gregos, poetas, etc.) — uma leitura de Kant que o idealismo clássico alemão (por exemplo, Fichte ou o jovem Schelling) não havia deixado de empreender.

A direcção principal desta grande linha interpretativa apresenta-se, aliás, já claramente marcada em textos bastante anteriores de Heidegger, como, por exemplo, *Kant und das Problem der Metaphysik*:

«A fundação kantiana da metafísica conduz à *imaginação (Einbildungskraft)* transcendental. É esta a *raiz* dos dois troncos: sensibilidade e entendimento. Como tal, ela possibilita a unidade originária da síntese ontológica.» (°)

Mais importante do que a transitória roupagem antropológica da *Widerholung* desta instauração da metafísica atribuída a Kant — e que Heidegger expressamente sublinha (°) — afiguram-se-nos ser os supostos em que assenta a própria maneira de interrogar e, em conformidade, as «soluções» encontradas.

Com uma resposta de cunho antropológico ou não, o que nós temos é um intento de estabelecer o problema do «ser», descartando ou «volatilizando» a questão da sua materialidade. Função da «subjectividade do sujeito humano» ou não, a instauração ontológica permanece com con-

tinuada recusa da materialidade. Sob este ponto de vista, as respostas de Heidegger poderão ter conhecido diferentes sensibilidades expressivas ao nível dos filosofemas, poderão ter sofrido ligeiras deslocações no ângulo de problematização (que alguns desenvolvem, explorando o tema da «Kehre» (?)), mas nunca abandonaram este terreno idealista fundamental.

É por tudo isto que dizemos — e procuraremos mostrar — que o grande tema de *Kants These über das Sein* é a questão da *materialidade* ou do fundamento objectivo do «ser», que Heidegger se esforça por afastar, precisamente, através de uma interpretação de Kant que visa distrair o leitor da sua tendência (e não mais do que isso) «materialista».

Tal como em tantos outros casos, o grande tema é aqui o directo ou imediatamente «ausente»: o «outro» que, embora *primando pela ausência*, não deixa, contudo, de estar *presente*. Isto é, aquele cuja ausência é significativa.

Referindo-se justamente a Kant, em *Der Satz von Grund* (?), Heidegger fala, como é sabido, da importância de *das Ungedachte*, de *das Noch-nicht-Gedachte*, do impensado, do ainda-não-pensado, que todo o pensamento verdadeiramente grande encerra ou traz em si.

Relativamente ao texto de Heidegger, não é de uma «ausência» deste tipo que falamos. Não é de uma «ausência» que tem de ser acordada, 'construída' ou trazida à luz da consideração por um diálogo hermenêutico consciencializador que se trata.

A «ausência» para que chamamos aqui a atenção: a questão da materialidade — e que constitui, porventura, o grande tema do ensaio heideggeriano — é uma «ausência» que está a cada passo «presente», e bem desperta, espreitando por detrás das «soluções» procuradas para, precisamente, a evitar ou a não evocar.

Creemos que para mostrar uma eventual razão de ser da nossa leitura e, fundamentalmente, para elucidar o horizonte problemático que aqui se encontra em jogo poderíamos, porventura, tomar dois caminhos. O primeiro parte de um motivo propriamente heideggeriano. O segundo parte da tese de Kant sobre o ser e da interpretação que Heidegger dela apresenta.

§ 3 — *A pergunta pelo fundamento da ligação entre pensar e ser. Da cópula lógica à posição (Setzung) ontológica. O ser é função de uma «Setzung».*

Este primeiro caminho para a manifestação daquele que, porventura, é o terreno fundamental da *preocupação* heideggeriana neste texto sobre Kant e o problema do «ser» poderá ser qualificado de mais «ontológico», de mais «difícil» ou de mais «heideggeriano».

Tendo em conta o conteúdo do ensaio e a sua organização, poderíamos mesmo dizer que, de algum modo, se trata de «começar pelo fim».

isto é, de iluminar o corpo do texto, a mediação que em extensão nos oferece, a partir de algumas «sugestões» finais, a partir daquilo que, no fundo, constitui o fazer de uma agulha para a passagem do discurso de que Kant é imediatamente termo dominante de referência a um discurso mais directamente heideggeriano onde — a par de uma crítica — se trata também de recuperar uma direcção fundamental para que a «solução» kantiana apontaria.

Tomando este caminho, diríamos que se trata de tentar agarrar o que há de nuclear na tese heideggeriana deste escrito a partir do tema daquilo a que aí também se chama *das Denkwürdige*: o digno de ser pensado.

No quadro da temática geral do ser e do pensar, que perpassa todo o ensaio e, no fundo, todo o itinerário do pensamento ocidental, o que verdadeiramente acaba por merecer, não tanto a honra de um pensamento, mas um lugar central na reflexão, é, segundo Heidegger, o próprio «e» (*und*) que estrutura a expressão «Denken *und* Sein».

«Ser e pensar: neste 'e' oculta-se o digno-de-ser-pensado (*das Denkwürdige*), tanto da filosofia até agora, como também do pensar de hoje.» (*)

A ocultação deste «digno de ser pensado» tem a ver com a tradicional instrumentalidade conjuntiva que lhe é atribuída e que passa em silêncio tudo o que, para além — e por detrás — da fórmula gramatical, estrutura e define uma «síntese».

Este *und* é também *ev*, unidade, definição de uma pertença comum, se é que não mesmo lugar (*Ort*) a partir do qual toda e qualquer conjunção é susceptível de se verificar. O *und* é, pois, e decisivamente, ligação, *Verbindung*, e «lugar» no qual ou a partir do qual a pertença originária de ser e de pensar deve, segundo Heidegger, ser pensada.

Parecem decorrer daqui duas observações, porventura, interessantes. A primeira é a de que perguntar pelo *und*, perguntar pelo que é «digno de ser pensado», é, afinal, perguntar pelo *fundamento da ligação entre pensar e ser*. Isso é o que há que pensar. Isso é o que emerge ou subjaz — *ὑποκείμενον* — à e na relação que o «e» estrutura.

O que é «digno de ser pensado», na perspectiva de Heidegger, é o *lugar* a partir do qual esta relação entre o pensar e o ser se determina, ou seja, a instância que finalmente comanda a sua conjunção. É desta instância que o *und* radicalmente dá sinal.

A segunda observação a que aludíamos poderá levar-nos um pouco mais longe. É que, para Heidegger, o fundamento da *ligação pensar e ser* é também o *fundamento da manifestação* ou da revelação do próprio ser, neste caso, dos entes. O que permite ligar pensar e ser é também o que permite fazer com que os entes se mostrem e des-ocultem.

O *und é ist* — o «é» que (logicamente) é cópula e ontologicamente é *posição (Setzung)* ou afirmação de algo. É neste sentido que *das Denkwürdige* é o «ist» que não se mostra ou não aparece (*unscheinbar*), escondendo por isso a sua verdadeira e fundamental função religante.

«No 'é' que não aparece esconde-se todo o digno-de-ser-pensado do ser.»⁽¹⁰⁾

O «ser» surge, portanto, na forma do «ist», como o fundamento da ligação do pensar e do ser. Só que, de acordo com tudo aquilo que Heidegger nos diz anteriormente no ensaio, o ser é fundamentalmente *posição (Setzung)*, o ser repousa finalmente numa *posição*.

É precisamente neste contexto que julgo que nos traz algum esclarecimento o facto de não esquecermos que, para Heidegger, o modo de relação entre o pensar e o ser é a *Selbigkeit*, a identidade.

«A relação entre pensar e ser é a mesmidade (*Selbigkeit*), a identidade (*Identi:ät*).»⁽¹¹⁾

Contrariamente ao que à primeira vista poderia parecer, não estamos em presença de uma mera circularidade. Pelo contrário, a aparência de circularidade é que, segundo julgamos, procura obnubilar aquilo em cuja presença estamos.

O fundamento da relação entre pensar e ser reside num «e» que é ligação, *Verbindung*. Esse «e» acaba por desvendar-se ele próprio também como sendo de natureza ontológica — o «e» (*und*) é «é» (*ist*). Ora, o ser que é «ligação» e «ligado» é, no fundo, idêntico ao *pensar*; são o «mesmo», e é nessa condição que se distinguem do domínio dos entes e dos objectos, das «coisas» :

«Ambos [pensar e ser] não são, manifestamente, nada de parecido com coisas e objectos, ...»⁽¹²⁾

Ou seja, é o próprio pensar que, afinal, parece ter de vir a ser o fundamento da ligação, da *Verbindung* (como, aliás, Kant dizia ao denotar a sua radicação subjectiva⁽¹³⁾), ao mesmo tempo que, pela mesma razão, se apresenta como fundamento do ser. E cá temos, porventura, o que a tal aparência de circularidade pretenderia apagar ou diferir.

A relação entre o pensar e o ser é a mesmidade, a *Selbigkeit*; porquê?

Porque, no fundo — e, de algum modo, esta é a resposta do ensaio —, o fundamento da própria ligação do pensar e do ser *repousa no pensar*, não andando Kant — apesar de tudo — muito longe da «verdade» ou da *posição básica* que, segundo Heidegger, a ela conduz.

Como Heidegger refere, aludindo à interpretação de Kant que leva a cabo :

«A posição da existência (*Dasein*) e as suas modalidades determinam-se a partir do pensar.» (14)

O ser — mesmo pensado como existência — tem de radicar numa *Setzung*, numa posição e esta, por sua vez, será função de um *pensar* (na versão de Heidegger ou, mais precisamente, de uma «unidade originariamente sintética da apercepção», na expressão de Kant (15)), sendo apenas a partir daqui que se apresenta como estabelecível o estatuto do *ser*.

Afigura-se-nos ser este o princípio decisivo que Heidegger procura descortinar em Kant — apesar de todas as reservas expressas quanto à «empobrecedora» roupagem linguística e conceptual da egoidade e da subjectividade, mesmo transcendentais.

Este será também o princípio decisivo que Heidegger intenta conservar e, por assim dizer, situar na raiz do seu próprio itinerário pensante — apesar de todo o seu cuidado em evitar expressões como «sujeito», «homem», «consciência», etc., e mesmo das repetidas negações quanto ao bem fundado de uma aproximação das suas doutrinas com tais posições «ónticas» ou «reductoras».

Por nossa parte, cremos que não é isso que lhe atribuímos. Não nos estamos a referir à positividade da nomenclatura e das «soluções» que no seu pensar se encontram; estamos a referir-nos, sim, àquilo para que elas remetem : para a problemática em que se movem, para os supostos em que assentam.

É a este nível e nesta perspectiva que se nos afigura ser esta questão da radicação do ser num pensar ou numa *Setzung* de cuja natureza haverá que falar (mas em que o modelo «kantiano» ou pretensamente kantiano está bem presente) o que fundamentalmente se encontra em jogo no ensaio. É que esta «solução» visa descartar o problema da *materialidade* do ser — o ser é fruto de uma *posição* (*de facto* subjectiva ou com raiz subjectiva).

Claro que Heidegger nos poderia dizer que essa posição do ser não é posição de um «sujeito» individual ou colectivo; que essa posição do ser é obra do próprio ser, que é auto-posição.

Poderíamos estar de acordo. É, precisamente, para a «lógica» de toda esta forma de argumentar e de encarar o fundamento do ser que queremos chamar a atenção. É ela que está em jogo, como veremos, em toda a interpretação que Heidegger faz de Kant.

Não esqueçamos, na verdade, que também para Fichte — que igualmente partia de Kant e do que nele havia de essencial a conservar —, também para Fichte o ser se distingue dos entes (porque é acção, *Han-*

dlung, Tathandlung, ou impulso, *Trieb*) e se apresenta radicalmente como *auto-posição* :

«*Pôr-se a si próprio e ser* são, usados a partir do eu, completamente iguais.» (16).

Esta é, de facto, a grande matriz do idealismo, particularmente, do idealismo subjectivo pré-hegeliano.

§ 4 — *A tese de Kant sobre o ser: não é predicado real, é meramente a posição absoluta de uma coisa. A irredutibilidade da materialidade à consciência.*

Tínhamos dito atrás que entrevíamos outro caminho susceptível de levar a uma sensibilização acerca do que de fundamental se encontra em jogo neste ensaio de Heidegger a propósito de Kant e da sua tese sobre o ser. Para utilizar o mesmo paralelismo formal na caracterização simplificada destas vias, poderíamos talvez dizer que este segundo caminho é mais gnosiológico, mais kantiano e mais escolar ou de exposição mais «acessível».

Articula-se segundo dois momentos principais.

Numa primeira etapa, trata-se de considerar os traços fundamentais da tese de Kant sobre o ser, segundo uma perspectiva em que ao pensamento do próprio Kant advém o lugar preponderante. Numa segunda etapa, iremos ver qual a interpretação que Heidegger dá desta posição ou, mais precisamente, como é que ele a vai fazer inflectir num sentido que melhor sirva a sua própria concepção.

Qual é a tese de Kant sobre o ser?

Numa das suas expressões clássicas da *Crítica da Razão Pura* — que, entretanto, segue as direcções principais já apontadas no *Beweisgrund* (17) — enuncia-se assim :

«*Ser (Sein)* não é evidentemente nenhum predicado real, isto é, um conceito do que quer que seja que se pudesse acrescentar ao conceito de uma coisa. É meramente a posição de uma coisa, ou de certas determinações, em si mesmas. No uso lógico, é unicamente a cópula de um juízo.» (18)

Quais serão os traços fundamentais desta concepção?

Temos, em primeiro lugar, a afirmação de que o ser não é um *predicado real*. A existência não é predicado. A existência não é dedutível de um conceito — o que, tendo, particularmente, em conta o caso específico que Kant examina (a existência de Deus), corresponde a um importante princípio clarificador; isto é, a existência não deriva da *posição* de um conceito.

Os conceitos, as determinações formais de algo, podem dizer-nos o que esse algo é; mas, a partir desse horizonte formal somente, não é possível concluir ou estabelecer que esse algo é.

Em segundo lugar, e complementarmente, temos a afirmação de que o ser é posição *absoluta* ou, como Kant refere, que o ser é meramente a posição de uma coisa em si mesma (*bloss die Position eines Dinges an sich selbst*).

Ao vincular o ser, neste contexto, à posição em si de algo, Kant está a procurar garantir ou assinalar (teoricamente) uma *certa autonomia* da existência. Uma autonomia que seguramente não vem a verificar-se em termos de determinação do seu conteúdo ou de apresentação de um fundamento objectivo para as suas determinações — que permanecem entendidas de modo e com uma raiz subjectivos —; mas uma autonomia que se traduz em termos de mera posição ou *presença* de algo afectando materialmente a sensibilidade humana.

Kant diz-nos ainda que, no uso lógico, o ser é *simplesmente* a cópula de um juízo. Não se deve, pois, extrapolar deste uso, de radicação eminentemente subjectiva — é sempre de uma função sintética que repousa na unidade da apercepção⁽¹⁹⁾ que se trata — para qualquer pretensão de, a partir do juízo e da utilização do «ser» a que ao seu nível se procede, deduzir ou estabelecer qualquer intenção objectiva. Mais: é precisamente a possibilidade de uma qualquer extrapolação deste tipo que se combate quando se nega a dedutibilidade da existência a partir do conceito e quando se traduz essa existência como posição absoluta.

Mas, que pretenderá Kant com toda esta sua interpretação do problema do ser?

Creemos que Kant procura, no fundo, chamar a atenção para a necessidade de se considerar a *irreducibilidade do material* à consciência.

Segundo Kant, as determinações são redutíveis à consciência — na medida em que, precisamente, apresentam um fundamento subjectivo e são manifestação de uma certa *espontaneidade* do entendimento; o fundamento material, porém, não é. Possui uma radicação trans-consciente, que é impenetrável — no sentido de que o «em si» não nos é acessível em termos de conhecimento determinado —, mas que não é menos necessária para que possamos verdadeiramente falar de algo de existente e, mesmo, de algo de conhecido e não de meramente pensado⁽²⁰⁾: o conhecimento supõe evidenciação numa *experiência* possível e esta requer, entre outras coisas, a afectação da nossa sensibilidade por algo de hilético.

É neste contexto que assume particular relevo toda a concepção kantiana da intuição, designadamente, a referência expressa de que, no âmbito da condição humana, a intuição (*Anschaung*) é essencial e propriamente *sensível* e não intuição intelectual.

«Um entendimento, no qual por meio da autoconsciência (*Selbstbewusstsein*), ao mesmo

tempo, fosse dado todo o diverso, seria [um] *intuir*; o nosso só pode *pensar* e tem de procurar a intuição nos sentidos.»⁽²¹⁾

Em termos kantianos, há que falar, por certo, de uma *espontaneidade* do entendimento, de uma criatividade intrínseca, que a partir de si projecta — transcendentemente — determinações formais (categorias, conceitos, etc.) que virão a possibilitar que, no conhecer, algo se nos apresente como *conhecido*. Todavia, essa espontaneidade do entendimento não possui um alcance objectivo, transcendente, instaurador ou *posicionador* de um ser com estatuto de existência.

O diverso (*das Mannigfaltige*)⁽²²⁾ da sensação — não, em termos de conteúdo *determinado*, mas de efectividade de *presença* ou *posição* — não pode ser resultado de uma autoconsciência, de uma auto-posição do entendimento humano. Radica numa esfera que o transcende.

É por tudo isto que, em sentido pleno, para Kant, o ser é *posição absoluta* ou *posição em si mesmo*. Face à natureza e raiz subjectivas das determinações conceptuais, há que sublinhar ou assinalar uma certa heterogeneidade subjacente — materialmente subjacente — que não pode ser ignorada na constituição óptica de algo de existente.

Nesta posição de Kant é, pois, fundamentalmente, a presença da matéria ou da materialidade que nos surge como não podendo ser iludida, ainda que no quadro de uma compreensão global — a do idealismo transcendentale — que, por certo, não deixará de envolver motivos de crítica, designadamente, no que diz respeito à incognoscibilidade do material e à correlativa independência e autonomia da ordem formal «transcendental», para não referir outros aspectos igualmente relevantes.

§ 5 — *A interpretação heideggeriana: o ser não é nada de «real». A depreciação do «em si mesmo» (da materialidade). A «posição» por outrem, A «Setzung» na órbita da representação.*

Ora, como é que Heidegger vai interpretar esta tese de Kant sobre o ser? — e é este o tema do ensaio que consideramos.

Sem nos pretendermos antecipar, poderíamos contudo dizer que Heidegger vai interpretar Kant, operando uma decisiva *inflexão* na direcção dominante em que haveria que perspectivar as suas afirmações. A uma tendência — ténue, ambígua, mas efectiva — para a afirmação, ainda que agnóstica quanto ao seu conteúdo determinado, da materialidade, terá de substituir-se uma acentuação da condição subjectiva de toda a determinação e de toda a posição.

Heidegger parece construir esta linha interpretativa através da confluência de dois caminhos principais que estruturam a sua reflexão. Ambos partem de enunciados que, na sua imediatez, traduzem posições kantianas.

O primeiro caminho parece partir da seguinte tese de Kant : «O ser não é predicado real».

Heidegger vai «trabalhar» a noção de «real» e apresentá-la como designando — aliás, não sem paralelo com *Sein und Zeit* (23) — aquilo que é próprio da coisa, da *res*. O «real» seria, no fundo, o «reico». Como ele próprio refere :

«Realidade (*Realität*) significa para Kant, não realidade efectiva (*Wirklichkeit*), mas coisidade (*Sachheit*). Um predicado real é aquele que pertence ao conteúdo reico (*Sachgehalt*) de uma coisa e pode ser-lhe atribuído.» (24)

Importa, no entanto, ter presente que, no contexto kantiano a que nos estamos a referir, «real» qualifica directamente «predicado». Kant fala de *predicados* lógicos e de *predicados* reais, assinalando que, na medida em que a lógica faz abstracção do conteúdo, tudo pode servir de predicado lógico, enquanto o predicado real é, fundamentalmente, a determinação (*Bestimmung*) de uma coisa. (25)

Ora, Heidegger vai ligar o qualificativo de «real», não a «predicado», mas ao «ser». *Sein ist nichts Reales*, o ser não é nada de real (26), no sentido de que não é «reico», de que não corresponde a uma propriedade da coisa, o que, no entender de Heidegger, seria equivalente à tese kantiana de que o ser não é dedutível do conceito!

Isto é — e aqui reside um dos momentos fulcrais da inflexão a que Heidegger submete o pensamento de Kant sobre esta matéria —, onde Kant refere expressamente que o ser, a existência, não é um *predicado* (real) (27), Heidegger lê (ou treslê) que o ser não é *real*, não é reico, não é da natureza da coisidade (*Sachheit*).

E, a partir daqui, desdobra toda a lógica da sua interpretação.

Se o «ser» não é «real» — isto é, se a existência não é propriedade da coisa, se não radica nela — tem de ter outra origem, outro fundamento, outro lugar (*Ort*) a partir do qual possa ser estabelecida. Se a existência não é propriedade «reica», tem de ser posta por alguém, por alguma outra instância. Perde, por conseguinte, a sua independência ou «autonomia»; deixa de ser *posição* ou positividade (*Gesetztheit*) para passar a ser posta por outrem ou a ser *algo de posto* (*Etwas Gesetztes*) por uma instância que não ela.

Para Kant, o fundamental era que o «ser» não podia ser um *predicado*, algo da natureza do conceito, algo que é posto pela espontaneidade legisladora ou ordenadora do entendimento humano.

Para Heidegger, o fundamental é que o ser não é *real*, isto é, é distinto da materialidade ou da presença efectiva (que são silenciadas) e apresenta-se como função de alguém que o estabelece e funda.

Compreendemos agora, porventura, melhor, por que é que é neste contexto que Heidegger nos quer fazer acreditar que a «posição em si»

— de que Kant nos fala repetidamente — afinal não é «em si», mas é apenas «posição» (*Setzung, Positio*).

A alteração é subtil, mas é teórica e materialmente determinante :

«A expressão 'em si mesmo' não significa : algo 'em si', algo que existe não relacionado com uma consciência. [...]. Ser 'é meramente a posição'.» (28)

Onde Kant diz : «mera posição em si», Heidegger solicita que se entenda : «mera posição». Não é de um inocente pedido visando uma simplificação que se trata. É de uma inflexão grave que distorce o sentido fundamental de toda uma tese.

A «mera posição em si» da tese kantiana aponta para o facto da presença material de algo de irreduzível ao pensar que afecta a sensibilidade humana. Trata-se de uma expressão que visa sublinhar a necessidade de contar com algo de «exterior» ou de transcendente — que o sujeito não poderá conhecer naquilo mesmo que é e que, portanto, terá de permanecer como uma incógnita, impenetrada e impenetrável teoricamente, mas não menos necessária por isso.

Transformar a afirmação fundamental que esta tese encerra na expressão de uma «mera posição» é tentar fazer inflectir o seu sentido principal da constatação de uma materialidade para a função subjectiva de uma *Positio*, de uma *Setzung*. A concepção kantiana de uma positividade materialmente posta irreduzível ao sujeito passa a ser interpretada como posição — acto de pôr — de que uma subjectividade se desempenha. A inflexão é significativa e configura uma tese bastante diferenciada da kantiana.

Efectivamente, na leitura a que Heidegger procede, como da afirmação de Kant de que «o ser não é predicado real» se deve concluir que «o ser não é *res*», que o ser não depende da *res* : o «ser» terá de depender de um outro. O ser não será mais a propriedade ou o facto da presença material, mas o modo de aparecer a uma subjectividade dada ou a modalidade de «presença» que perante e em função dela se determina.

A tese de Kant quereria, no fundo, significar que o «ser» e as suas modalidades acabam por não nos dizer *que* o objecto é, mas essencialmente como é que ele se relaciona *com o sujeito*. O *factum* da posição (independente, em si) é, de algum modo, substituído pela consideração de que o «ser» só é, ou está posto, para e por uma consciência ou subjectividade; ao carácter absoluto da positividade que Kant assinalava à sua maneira, substitui-se a estrutura marcadamente relacional da posição de algo por um sujeito, segundo esta ou aquela modalidade :

«O ser e, portanto, os modos de ser — ser possível, ser real e ser necessário — não enun-

ciam [nada] acerca do *que* o objecto (*Gegenstand, Objekt*) é, mas acerca do *como* da relação do objecto com o sujeito.» (28)

Atente-se, uma vez mais, em que estamos em presença de diferentes incidências no perguntar. Na perspectiva de Kant, parece-nos óbvio que o «ser» nada nos diz acerca de «o que» o objecto é — precisamente, na medida em que não é «predicado», isto é, na medida em que não possui um conteúdo conceitual especificado, de tipo ‘essencial’; um tal conteúdo suporia, na perspectiva do Kant da *Kritik der reinen Vernunft*, uma determinação e uma síntese — melhor, uma dupla síntese: ao nível da sensibilidade e do entendimento — de radicação transcendental, subjectiva. Ora, o que Kant nos diz é que o «ser» nos mostra *que* um objecto é, não apenas formalmente com estas ou aquelas características, mas *materialmente* como algo de ‘exterior’ que *afecta* (ainda que não determine em termos de conteúdo cognoscível) a nossa sensibilidade.

Face a tudo isto, a instância que Heidegger acentua é ainda uma outra: a de *que*, afinal. para Kant, o ser não expressaria mais do que uma modalidade de *como* o ‘ser’ poderia estar em relação com a subjectividade, isto é, de como ele poderia *ser posto* — não como «estar posto em si», mas como activamente posto por um outro que a ele se referisse.

Não admira, deste modo, que Heidegger acabe por interpretar a *Setzung* kantiana no horizonte da função representativa. A posição seria o estar ou ser posto num representar (*Vorstellen*) instituinte. Como Heidegger escreve:

«No representar (*Vorstellen*), colocamos (*stellen*) algo diante (*vor*) de nós, de maneira a que, como desse modo colocado (*Gestelltes*) — posto (*Gesetzes*) —, se nos contraponha como objecto (*Gegenstand*). O ser como posição significa a positividade [*Gesetztheit*, a condição de estar posto] de algo no representar que põe (*setzenden*).» (29)

Kant acentua inequivocamente o carácter absoluto, material — não dependente da subjectividade — do que está posto, do existente. Heidegger centra-se na *representação* (*Vorstellung*), que para Kant é, sem dúvida, *posição* — no sentido activo da ‘espontaneidade’ produtora de formas e da actividade originariamente sintética do eu e da *Einbildungskraft* —, mas posição de conteúdo formal, posição de «sentido», posição do cognoscível determinadamente no conhecer, e não posição de existência ou posição *na* existência.

É precisamente esta inflexão interpretativa a que Heidegger submete a tese de Kant que nos leva a dizer que o tema do ensaio que consideramos se prende decisivamente com a questão da materialidade e com o intento de a «volatilizar».

Heidegger procura aqui, porventura, sugerir-nos — tomando Kant como pretexto e fornecendo-nos da sua tese uma «leitura», talvez não «sintomal», mas sintomática — que a existência não tem um fundamento material, que no fundo ela é fruto de um representar, de uma *Setzung* subjectiva, de uma relação em que à subjectividade advém um poder instituinte (certamente não total, nem arbitrário — de onde também a preocupação heideggeriana em se demarcar de uma linguagem do «sujeito», da «subjectividade» e da «consciência», embora permanecendo e reiterando um horizonte de supostos que é *basicamente*, mas não no pormenor das doutrinas, o mesmo).

§ 6 — *A interpretação heideggeriana: o carácter relacional (e não absoluto) da «posição». O existente é função de uma posição «que afecta os sentidos». A acção instauradora originária. Fichte: a posição do Não-Eu.*

Este seria, por conseguinte, nos seus traços gerais, o primeiro caminho que Heidegger empreenderia para a sua interpretação da tese de Kant sobre o ser. Como vimos, partia de uma afirmação central de Kant: «o ser não é predicado real».

O segundo caminho, a que aludimos, partiria de uma tese kantiana complementar: «o ser é posição absoluta, e os sentidos é que a atestam».

O objectivo de Heidegger parece-nos, aliás, ser muito semelhante àquele a que as primeiras diligências conduziram: subestimar as implicações do carácter absoluto da «posição», para antes insistir no seu carácter relativo/relacional e na sua correspondente dependência face a uma acção originária de radicação subjectiva.

Se, quanto a este tema, Heidegger não atinge os cumes do requinte no intento de justificar — e de disfarçar — os supostos francamente idealistas do seu pensamento, pelo menos, adquire uma embalagem bastante confortável para essa ascensão.

Depois de remeter a posição do ser para as tarefas representativas em que o entendimento assume um papel determinante, Heidegger parece retroceder ou, pelo menos, interrogar-se sobre se, afinal, a existência para Kant não envolveria a necessidade de uma *afecção* pelos sentidos e sobre se esta posição, claramente presente no texto kantiano, não viria prejudicar a sua «leitura».

O ser seria função de um acto de posição de que o entendimento se desempenharia, mas esta *Setzung*, por cujo intermédio, no pensar (ou na representação, *Vorstellung*) algo de oposto (*Gegen-stand*, *Ob-jekt*) se lhe contrapõe, não terá ela própria de contar com algo — de «diverso» ou de «heterogéneo», arriscaríamos nós — que se apresente como «ponível» ou «oponível»?

A ordenação transcendental do diverso da sensação não terá de contar com a «materialidade» ou com o carácter hilético desses dados que afecta a receptividade em que a sensibilidade consiste?

Heidegger parece responder afirmativamente :

«Ser' significa, é certo, posição (*Position*), condição de estar posto (*Gesetztheit*) no pôr pelo pensar como acção do entendimento. Mas, esta posição só pode, então, pôr algo como objecto (*Objekt*), como trazido à contraposição (*Entgegenbrachtes*), e trazê-lo, assim, à estação (*Stand*) como ob-jecto (*Gegenstand*), se [algo de] ponível (*Setzbares*) for dado à posição pela intuição sensível, isto é, pela afecção dos sentidos. (31)

O *Setzbares*, o tal 'ponível' ou oponível, a raiz do «Gegen-stand», aparece-nos aqui reconhecido como algo de «dado» (*gegeben*) por intermédio dos sentidos e na modalidade da *afecção*, isto é, como algo que afecta ou impressiona — ou que «resiste» — a sensibilidade. No entanto, Heidegger vai facilmente dissipar a ameaça de qualquer necessidade de reconhecer a materialidade ou, ao menos, um fundamento material para o existente.

Se o «ser» é algo que nos *afecta*, isso não significa que ele deixe de ser função de uma posição (subjectiva). Basta dizer que é essa posição (subjectiva) que, precisamente, o põe *como afectando*, para termos — no marco dos supostos idealistas (nunca transcendidos e, precisamente, a «justificar») — o problema «resolvido»!

Apesar da nossa intenção crítica, cremos não estar de modo algum a forçar ou a violentar os fundamentos em que a leitura heideggeriana repousa. Com efeito, é ele próprio quem afirma, logo na sequência do texto que referíamos :

«Somente a posição como *posição de uma afecção* [sublinhado J. B.-M.] nos permite entender o que significa para Kant ser do ente.» (32)

A posição pode ser posição segundo a modalidade de que afecta os sentidos, logo podemos manter o princípio de que o existente é função de uma posição, em termos genéricos, pelo pensar, pelo sujeito, pelo eu, etc., ao mesmo tempo que afirmamos que esse ser impressiona a nossa sensibilidade. De facto, para além de outras coisas, o que impressiona é a flagrante semelhança com a linhagem interpretativa de Kant e da concepção idealista, em geral, que, por exemplo, um Fichte leva a cabo.

Se recordarmos, então, que, em *Sein und Zeit*, Heidegger também já havia dito que «A resistencialidade (*Widerständigkeit*) caracteriza o ser do ente intra-mundano» (33) e que, em seu entender, o *Widerständig*, o resistente, é *strebenmässig*, é conforme a um impulso (ibid.), mais

clara se nos afigura ainda a possibilidade de uma aproximação dos horizontes problemático e de supostos de Heidegger e de Fichte.

O que «resiste», o que é «dado» (de modo ainda não determinado, mas como mera presença impositiva) é aquilo que, afinal, corresponde ou é conforme a uma acção originária e originante.

O «material» não tem em si o seu fundamento — não é reico, não é ontologicamente subsistente — depende de um impulso (*Trieb, Streben*) prévios, cuja missão é, precisamente, estabelecer isso que aparece como 'materialidade' como correlato de uma posição fundante, mais radical.

Neste contexto problemático, e no quadro do paradigma de soluções que aqui se desenha, não podemos deixar de recordar a concepção fichteana do Não-Eu como função de uma originária posição de um Eu, não teórico — não limitado por qualquer «ob-jecto» que de antemão o enfrente ou se lhe contraponha — mas fundamental e primordialmente activo.

Como Fichte afirma na *Wissenschaftslehre* de 1794 :

«Por conseguinte, a passagem do pôr (*Setzen*) ao contrapor (*Entgegensetzen*) também só é possível pela identidade do Eu.

«Por esta acção absoluta, então, e somente por ela, é que o contraposto, na medida em que é algo de *contraposto* (como mero contrário, em geral), é posto. Todo o contrário, na medida em que o é, é simplesmente por força de uma acção do Eu, e não a partir de qualquer outro fundamento. O ser contraposto, em geral, é simplesmente posto pelo Eu.»⁽³⁴⁾

§ 7 — *A ocultação da fundamentação material do ser. Posição, posição, «Verbindung». A mesmidade de pensar e ser, encarrada de um ponto de vista idealista.*

A partir do remeter da condição de afectante de que o «ser» se reveste ao nível da sua imposição à sensibilidade, para uma modalidade de posição mais requintada em que, precisamente, o ser é posto (pelo pensar) como afectando os sentidos, Heidegger pode tranquilamente desenrolar — à primeira vista, acompanhando Kant — toda a sua interpretação.

O existente é uma posição atestada ou dada pelos sentidos. Todavia, argumenta Heidegger, para Kant, os sentidos são incapazes de unificar; manifestam uma diversidade, uma *Mannigfaltigkeit*, que recebe de uma outra origem a sua articulação, a sua ordenação, a sua ligação (*Verbindung*):

«A ligação nunca pode, contudo, vir pelos sentidos. Todo o ligar provém, segundo Kant, daquela força de representação (*Vorstellungskraft*) que se chama entendimento (*Verstand*).»⁽³⁵⁾

·E voltamos aqui ao suposto que norteia a tal inflexão que Heidegger introduz na tese de Kant.

A unificação ou *Verbindung* de que Kant fala tem a ver com a produção das formas que vão constituir e estruturar a *cognoscibilidade* dos fenómenos; não se prende com a condição de eles apresentarem uma base hilética, que é uma incógnita. No entanto, Heidegger volta a interpretar esta ligação transcendental — que aponta para a determinação de um conteúdo formal a conhecer — como reportando-se à mera posição (seguramente, não absoluta) do existente.

·Isto é, segundo Heidegger, o ser é posição, mas esta posição é uma *Verbindung*, uma ligação. Do mesmo modo que a *posição*, como vimos, não tem um fundamento na materialidade das coisas — já que, para Heidegger, o «ser» não seria real, reico —, por maioria de razão, também a *ligação* tem de remeter para outra instância (um pensar) que a sustente.

A *posição* — heideggerianamente entendida — assume, pois, o carácter de uma *Verbindung*:

«A posição (*Position*) tem o carácter da proposição (*Proposition*), isto é, do juízo, pelo qual algo é proposto (*vorgesetzt*) como algo, pelo qual um predicado é atribuído a um sujeito por meio do 'é'.»⁽³⁶⁾

·Mais: esta posição como ligação é assimilada ao juízo, à estrutura predicativa de que *explicitamente* Kant pretendia arrancar a determinação do «ser» como existência (vejam-se os textos que citamos nas notas 17 e 18).

A predicação é, por certo, uma ligação — e Kant entende-a como possuindo um fundamento subjectivo: a unidade originária da consciência —, mas o que Kant justamente procura evitar é que o problema do ser como «posição absoluta» venha a ser encarado segundo o paradigma da predicação que, de algum modo, é também o esquema da atribuição de conceitos e não o atestar de uma presença material.

·Conduzindo o seu raciocínio na base dos pressupostos desta inflexão da tese kantiana, Heidegger facilmente chega a mostrar que, para Kant, o fundamento da ligação se encontra no entendimento, no «eu penso», etc. Isto é, admitida esta leitura do «ser» como «posição» — ou seja, para Heidegger, posição para e por um sujeito — e como ligação (*Verbindung*), trata-se de seguir Kant e de declarar que o fundamento da ligação (isto é, da posição, do «ser») é o entendimento ou o que na sua raiz se encontre.

A *Zusammengehörigkeit*, a pertença comum ou conjunta, do ser e da unidade, de que Heidegger fala⁽³⁷⁾, pode agora ser vista a uma nova luz.

·Não se trata apenas de sublinhar o carácter radicalmente unificador do ser, de que o εἶν πάντα de Heraclito⁽³⁸⁾ ou a esfericidade do ser de

Parménides (39) poderiam ser expressão. Trata-se, sim, de vincular a dimensão unificante do ser a um fundamento (*pensar*) que o põe e consequentemente o faz unificar: e, por isso, segundo Heidegger, há que ressuscitar (interpretado nestes termos) o τὸ γὰρ ἀπὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι, «é, com efeito, o mesmo pensar e ser» de Parménides. (40)

Na raiz do carácter unificador de um ser que é posição quer Heidegger descobrir uma fundamental acção instituinte: a unidade originariamente sintética da apercepção que, precisamente, seria o ἔν que permitiria o surgimento do σύν (*Zusammen*) de qualquer θέσις (*Setzung*). (41)

Ísto é, a «tese» (θέσις, *Setzung*) nunca é mera posição, mero estar posto. A «tese» seria sempre «síntese» (σύνθεσις, *Zusammen-setzung*), porque o posto, o contraposto, está sempre acompanhado, está sempre junto com (*zusamen*) algo de outro — a instância que o põe — de que é função.

O ser nunca é mera posição absoluta; é sempre com-posição, posição juntamente *com* outrem, porque, em última instância, é sempre posição *por* outrem.

Como o próprio Heidegger refere:

«A diversa positividade [*Gesetztheit*, as diferentes coisas que estão postas] é determinada a partir da fonte da posição originária. Esta é a síntese pura da apercepção transcendental. Ela é o acto originário (*Urakt*) do pensar que conhece.» (42)

A tese de Kant não quereria, portanto, dizer que o ser é em si *posição*, mas: que o ser é *posto*. E é posto a partir da unidade originariamente sintética da apercepção, que possui uma função determinante, instituinte. Não deixa, aliás, de ser uma vez mais de assinalar a interpretação heideggeriana desta unidade como *Urakt des Denkens*.

O tema do *Urakt* evoca-nos, de novo, Fichte, o *Ur-Ich* e as funções instituintes que lhe são cometidas, embora num quadro em que ele, designadamente, intenta transcender o plano limitado da contraposição representativa para alcançar a instância mais radical de uma *Tathandlung* originária. (43)

A vinculação deste acto originário ao *pensar* recorda-nos que, em última análise, é deste mesmo pensar que o ser — como posto por ele ou por um seu «*Urakt*» — decorre. Em última instância, temos a tese idealista «clássica» de que, mesmo através de uma requintada sequência de mediações com laivos greco-kantianos, é o pensar que comanda o ser. Por simplista que possa parecer, é abertamente para aí que somos finalmente remetidos. É este o 'segredo' das concepções de Heidegger, e é a partir dele que opera toda a série de inflexões e torsões à tese de Kant sobre o ser, em ordem a afeiçoá-la mais a seu jeito.

§ 8 — *A investida de Heidegger contra a materialidade — incógnita, mas necessária — em Kant. Articulação «ideal» de forma e matéria no conhecer e exigência kantiana de um suposto hilético na intuição sensível. A temática heideggeriana da condição originária de possibilidade do «ser».*

Já é tempo de concluir.

A tese de Kant sobre o ser aponta, em nosso entender, para a *posição* de uma materialidade incógnita, mas necessária. A leitura heideggeriana interpreta fundamentalmente a posição como *relação* (do sujeito à coisa) e não como afirmação da materialidade do seu núcleo objectivo.

Isto é, Kant proclama inegavelmente a *idealidade* das determinações formais que o conhecimento requer para ordenar o diverso e o poder conhecer; mas, de modo algum, advoga a completa idealidade de todos os elementos ou instâncias em presença. Há dados — em si, indeterminados formalmente, no sentido de que toda a determinação é subjectiva, mas, por isso mesmo, *determináveis* — com que é indispensável contar (até para que *algo* — *Etwas* — possa ser *conhecido* e não apenas *pensado* ⁽⁴⁴⁾ e que têm uma radicação material.

Para Kant, a «posição» em que o ser consiste é fundamentalmente : posição de uma matéria incognoscível, mas presente.

Na interpretação de Heidegger, a «posição» é essencialmente relação ou ligação com uma subjectividade unificadora : a posição reside na articulação da forma e da matéria.

Como Heidegger escreve :

«A posição mostra-se na articulação de forma e matéria. [...]. O ser como posição está situado [*erötert*: *wird*, é-lhe dado um lugar], isto é, submetido à articulação da subjectividade humana como o lugar da sua proveniência essencial.» ⁽⁴⁵⁾.

Ora, é claro que, mesmo para Kant, na *articulação* da forma e da matéria (do conhecimento), o sujeito — a unidade originária da percepção — já se encontra envolvido. Daí que o que ele, precisamente, pretenda — e que Heidegger não considera — seja chamar a atenção para a necessidade da presença de algo *ante-predicativamente* posto ou presente na sua materialidade.

O «sentido», o conhecimento, vêm, para Kant, da forma; mas, da forma, no quadro de uma peculiar e complexa articulação final com algo de material, incógnito.

A forma, que confere as determinações, aplica-se, por certo, a uma «matéria» (do conhecimento, «ideal» ⁽⁴⁶⁾ que lhe é fornecida pelos sentidos, na intuição, espacio-temporalmente organizada (e, portanto, já sujeita, ela também, a uma determinada síntese, mediante a intervenção das formas *a priori* da sensibilidade).

No entanto, a própria sensibilidade, na sua raiz, é fundamentalmente receptividade, afectabilidade, por instâncias hiléticas, materiais — indetermináveis no que em si sejam, incognoscíveis em si mesmas (porque todo o conhecimento requer, para Kant, o nível fenomenal, e o nível numérico lhe está vedado), mas objectivamente indispensáveis a qualquer experiência, a qualquer conhecimento.

É para procurar dar conta da necessidade da presença dessa instância material irreductível, irracional, não dedutível do pensar (dos conceitos), que Kant desenvolve a sua tese sobre o ser como «posição absoluta em si mesmo».

Heidegger, por sua vez, move-se no horizonte de supostos algo diversos. Necessita de se desembaraçar da materialidade para poder desenvolver e justificar as suas teses acerca da identidade ou da mesmidade (*Selbigkeit*) do pensar e do ser.

Tal como dizíamos no começo, o grande tema do ensaio é a relação pensar e ser, que acaba por revelar-se, aos olhos de Heidegger, sob a forma da Mesmidade. A *Selbigkeit* do ser e do pensar significa, de alguma maneira, que o pensar é o ser (e, portanto, só como reflexão de reflexão será pensar do ser, isto é, pensar de si próprio como unificação ou condição de manifestação dos entes — tarefa do ser, no âmbito da temática da diferença ontológica) e também, inversamente, que o ser é o pensar.

Ora, esta ambiguidade fundamental, não nos restem dúvidas, só pode manter-se e sustentar-se no pressuposto teórico de uma negação ou de uma dissolução da *materialidade*.

É no quadro desta ambiguidade fundamental — que procura desvanecer ou extirpar a questão da materialidade — e dos supostos em que assenta que são, designadamente, de entender estas palavras da *Carta sobre o Humanismo* :

«O pensar, dito simplesmente, é o pensar do ser. O genitivo tem um duplo sentido. O pensar é do ser, na medida em que o pensar acontece (*ereignet*) a partir do ser, pertence ao ser. O pensar é, ao mesmo tempo, pensar do ser, na medida em que o pensar, pertencendo ao ser, escuta o ser. Como aquilo que pertence ao ser e o escuta, o pensar é aquilo que é segundo a sua proveniência originária. O pensar é — isto significa : o ser, segundo a sua destinação, tomou a carga a sua essência. (17)

Referindo-se ao «ser» e ao «pensar», Heidegger diz-nos que «ambos não são, manifestamente, nada de parecido com coisas e objectos...» (18) Nesta medida, o mais importante não será questioná-los na sua especificidade ou diversidade — a multiplicidade que é característica ou sinal

dos entes —, mas pensar a sua *ligação*: a *instância* que articula a sua mesmidade ou identidade.

«Ser e pensar: neste 'e' oculta-se o digno-de-ser-pensado (*das Denkwürdige*), tanto da filosofia até agora, como também do pensar de hoje.» (49)

Este «e» transforma-se, porém, para Heidegger, como vimos, num «é», já que ser e pensar são idênticos ou o mesmo. «No 'é' que não aparece esconde-se todo o digno-de-ser-pensado do ser.» (50)

Isto é, o que importa pensar como digno de ser pensado é o *ser* que faz «ser» e «pensar» revelarem a sua identidade radical, é o *ser* que faz com que haja entes (não se confundindo nem reduzindo a eles ou às suas modalidades óticas de manifestação), é o *ser* que é radical condição de possibilidade. (51)

Para Heidegger, esse Ser não pode ser como os entes, pois deixaria de poder constituir-se como condição (prévia) de possibilidade, como instância verdadeiramente inaugural ou instituinte.

«O Ser não pode *ser*. Se fosse, não permaneceria mais: Ser, mas seria um ente.» (52)

A procura deste «Ser», grafado de modos vários, riscado ou identificado com o «nada», é, sem dúvida, um dos temas fundamentais — e não não mesmo: o tema fundamental — de investigação de Heidegger. Tão persistente quanto esta demanda é, por certo, o intento de se demarcar relativamente ao vocabulário do «eu», da «consciência», do «sujeito», do «homem», da «antropologia», etc. — isto é, das diversas figuras predominantes por que a modernidade tem expressado o idealismo e a sua justificação. Curiosamente, esta demarcação não visa abandonar o idealismo, mas tão só reentronizá-lo sob outras roupagens ou com um guarda-roupa renovado.

A ambiguidade, as dificuldades, as «hesitações», a procura e o forjar de novas fórmulas, não provêm de qualquer pesquisa ou de qualquer alteração ao nível radical dos fundamentos, mas das tentativas de encontrar novas ou diferentes expressões para traduzir o mesmo suposto idealista, classicamente emergente, por exemplo, no idealismo alemão — tantas vezes denegado por Heidegger na superfície das soluções e permanentemente afirmado/confirmado na persistência reitora dos supostos.

Haverá, sem dúvida, que pensar, que falar de e que aprofundar toda uma *unidade do ser e do pensar* que, de modo algum, está em si mesma condenada a ter de arrastar pressupostos idealistas, confessos ou encapitados. A aventura do pensar filosófico por estas paragens tem decorrido e discorrido; neste horizonte continuará também a desenvolver-se.

NOTAS

(¹) Cf. M. HEIDEGGER, *Kants These über das Sein; Wegmarken*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1967, pp. 273-307.

Publicado, pela primeira vez em: *Existenz und Ordnung, Festschrift für Erik Wolf zum 60. Geburtstag*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1962, pp. 217-245.

(²) Cf. F. BACON, *Novum Organum*, II, aph. XI-XIII; ed. T. Fowler, Oxford, Clarendon Press, 1899, pp. 360-395.

(³) «Alles, was uns erreicht und wohin wir reichen, geht durch das gesprochene oder ungesprochene 'es ist' hindurch.», M. HEIDEGGER, *Kants These...*, ed. cit., p. 273.

(⁴) Sobre o problema das relações entre o pensamento de Heidegger e o de Kant: Hansgeorg HOPPE, «Wandlungen in der Kant- Auffassung Heideggers», *Durchblicke. Festschrift für Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1969, pp. 284-317 e Henri DECLÈVE, *Heidegger et Kant*, La Haye, M. Nijhoff, 1970.

Podem ver-se também: Charles M. SHEROVER, *Heidegger, Kant and Time*, Bloomington, Indiana University Press, 1971; José Luis MOLINUEVO, «El diálogo de Heidegger con Kant en 'Ser y Tiempo'», *Anales del Seminario de Metafísica*, Madrid, 9 (1974), pp. 177-194 e «La fundamentación kantiana de la metafísica según Heidegger», *Pensamiento*, Madrid, 32 (1976), pp. 259-279; José Maria ARTOLA BARRENECHEA, «Kant en la interpretación de Martín Heidegger», *Anales del Seminario de Metafísica*, Madrid, 12 (1977), pp. 37-57; Jozef VAN DE WIELE, «Kant et Heidegger. Le sens d'une opposition», *Revue Philosophique de Louvain*, Louvain, 76 (1978), pp. 29-53; Pio COLONNELLO, *Heidegger interprete di Kant*, Genova, Studio Editoriale di Cultura, 1981.

(⁵) Kants Grundlegung der Metaphysik führt auf die transzendente *Einbildungskraft*. Diese ist die *Wurzel* der beiden Stämme Sinnlichkeit und Verstand. Als solche ermöglicht sie die ursprüngliche Einheit der ontologischen Synthesis.», M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn, Cohen, 1929, p. 194.

(⁶) Como igualmente no *Kantbuch* se refere :

«A pergunta pela essência da metafísica é a pergunta pela unidade das faculdades fundamentais do 'espírito' humano. A fundação kantiana mostra que a *fundamentação da metafísica é um perguntar pelo homem*, isto é, *antropologia*.»

(«Die Frage nach dem Wesen der Metaphysik ist die Frage nach der Einheit der Grundvermögen des menschlichen 'Gemüts'. Die Kantische Grundlegung ergibt: *Begründung der Metaphysik ist ein Fragen nach dem Menschen*, d. h. *Anthropologie*.», M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn, Cohen, 1929, p. 196).

(⁷) Heidegger pronuncia-se ele próprio sobre o sentido da *Kehre* no que se refere ao seu pensamento, designadamente, numa carta a Richardson: Cf. William J. RICHARDSON, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, The Hague, M. Nijhoff, 1963, pp. VIII-XXIII. Veja-se também Otto PÖEGGELER, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, Neske, 1963, e Orlando PUGLIESE, *Vermittlung und Kehre. Grundzüge des Geschichtsdenkens bei Martin Heidegger*, Freiburg — München, Karl Alber, 1965.

Tendo em conta a problemática de *Platons Lehre von der Wahrheit* e, sobretudo, de *Brief über den Humanismus*: Otto F. BOLLNOW, «Heideggers

neue Kehre», *Zeitschrift für Religions — und Geistesgeschichte*, Leiden — Heidelberg, 2 (1949-1950), pp. 113-128 e Karl LOEWITH, «Heideggers 'Kehre'», *Die neue Rundschau*, 62 (1951), pp. 48-79.

(⁸) Como aí se refere :

«Quanto maior é a obra de pensamento de um pensador — o que, de modo nenhum, coincide com o volume e o número dos seus escritos — tanto mais rico é o impensado nesta obra de pensamento, isto é, aquilo que, pela primeira vez e só através desta obra de pensamento, assoma como o ainda não pensado.»

(«Je grösser das Denkwerk eines Denkers ist, das sich keineswegs mit dem Umfang und der Anzahl seiner Schriften deckt, um so reicher ist das in diesem Denkwerk Ungedachte, d. h. jenes, was erst und allein durch dieses Denkwerk als das Noch-nicht-Gedachte heraufkommt.» M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Neske, 1965³, pp. 123-124).

No ensaio sobre Platão e a verdade, Heidegger afirmava também :

«A 'doutrina' de um pensador é o não-dito no seu dizer [...]»

(«Die 'Lehre' eines Denkers ist das in seinem Sagen Ungesagte [...]», M. HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit; Wegmarken*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1967, p. 109).

(⁹) «Sein, und Denken : in diesem 'und' verbirgt sich das Denkwürdige sowohl der bisherigen Philosophie als auch des heutigen Denkens.» M. HEIDEGGER, *Kants These...*, ed. cit., pp. 304-305.

(¹⁰) «Im unscheinbaren 'ist' verbirgt sich alles Denkwürdige des Seins.» M. HEIDEGGER, *Kants These...*, ed. cit., p. 306.

(¹¹) «Die Beziehung zwischen Denken und Sein ist die Selbigkeit, die Identität.» M. HEIDEGGER, *Kants These...*, ed. cit., p. 304.

(¹²) «Beide sind offenkündig nichts dergleichen wie Dinge und Gegenstände, [...]», M. HEIDEGGER, *Kants These...*, ed. cit., p. 304.

(¹³) Cf. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 129ss.

(¹⁴) «Die Position und ihre Modalitäten des Daseins bestimmen sich aus dem Denken.» M. HEIDEGGER, *Kants These...*, ed. cit., p. 296.

(¹⁵) Na sequência da pergunta pelo fundamento da possibilidade de uma qualquer *Verbindung*, Kant vai chamar a atenção para o papel do «eu penso» e falará da «ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption». Cf. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 131ss.

(¹⁶) «*Sich selbst setzen* und *Sein* sind, vom Ich gebraucht, völlig gleich.» J. G. FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, I, § 1; *Werke*, ed. I. H. Fichte, Berlin, W. de Gruyter, 1971, vol. I, p. 98.

(¹⁷) Como neste texto de 1763 se pode ler :

«...num existente não está posto nada mais do que num mero possível (pois o discurso é acerca dos seus predicados); simplesmente : através de algo de existente é posto mais do que através de um

mero possível, pois aquele trata também da posição absoluta da própria coisa. Com efeito, na mera possibilidade, não é posta a própria coisa, mas meras relações de alguma coisa com alguma coisa segundo o princípio de contradição, e permanece firme que a existência propriamente [dita] não é nenhum predicado de nenhuma qualquer coisa.»

(«...in einem Existierenden wird nichts mehr gesetzt als in einem bloss Möglichen (denn alsdenn ist die Rede von den Prädikaten desselben), allein durch etwas Existierendes wird mehr gesetzt als durch ein bloss Mögliches, denn dieses gehet auch auf absolute Position der Sache selbst. So gar ist, in der blossen Möglichkeit, nicht die Sache selbst, sondern es sind bloss Beziehungen von etwas zu etwas nach dem Satz des Widerspruchs gesetzt, und es bleibt fest, dass das Dasein eigentlich gar kein Prädikat von irgend einem Dinge sei.», I. KANT, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, I, I, 3; Ak., vol. 2, p. 75.

(¹⁸) «Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloss die Position eines Dinges, oder gewissen Bestimmungen an sich selbst. Im logischen Gebrauche ist es lediglich die Kopula eines Urteils.», I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 598, B 626.

(¹⁹) Cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 140-142.

(²⁰) Sobre a diferença entre *Denken* e *Erkennen*, veja-se: I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 146.

(²¹) «Ein Verstand, in welchem durch das Selbstbewusstsein zugleich alles Mannigfaltige gegeben würde, würde *anschauen*; der unsere kann nur *denken* und muss in den Sinnen die Anschauung suchen.», I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 135.

(²²) Em recente e muito interessante trabalho, o Professor Oswaldo Market ocupa-se, precisamente, deste tema do diverso (*das Mannigfaltige*) na gnosiologia kantiana — Cf. O. MARKET, «Das Mannigfaltige und die Einbildungskraft», *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses, Teil I, 1*, ed. G. Funke, Bonn, Bouvier, 1981, pp. 255-267. No horizonte da sua tese — que me parece ser a de que a imaginação é a condição radical da experiência, em virtude do seu poder 'produtivo', ordenador, havendo, portanto, que ir mais além de Kant — assume particular relevo a aproximação da «matéria» e do «diverso». O «diverso» é o portador do único esclarecimento acerca do conteúdo da matéria («... der Träger der einzigen Erklärung des 'Inhalts' der Materie ist.»; *ibid.*, p. 262). E, nessa medida, ele tem fundamentalmente que ser visto como o correlato ou o correspondente da forma da determinação subjectiva.

«A matéria é um X, porque tudo o que conhecemos dela faz já uso da forma e, portanto, do elemento subjectivo do conhecimento. E, quando temos, contudo, de falar de matéria, é então apenas no sentido transcendental como 'correspondens' da forma, como o outro de si própria.»

(«Die Materie ist ein X, weil alles, was wir davon erkennen, schon Gebrauch von der Form macht, also vom subjektiven Element der Erkenntnis. Und wenn wir dennoch von Materie sprechen dürfen, dann nur im transzendenten Sinne als dem 'Correspondens' der Form, als dem Anderen derselben.», O. MARKET, *art. cit.*, p. 262).

Se nos colocarmos do ponto de vista idealista, este enfoque é certamente o mais conveniente e sugestivo, na medida em que abre o caminho

para a consideração do papel último ou radicalmente produtor, criador, da actividade originária do «eu», do impulso que sustenta e funda a subjectividade (e a objectividade).

É nesta linha, aliás, que se desenvolveram as grandes interpretações críticas de Fichte ou mesmo de Hegel, para quem, precisamente, a existência kantiana não pode deixar de ser encarada como correlato de um *outro* que a determina e procede à sua mediação. Como Hegel afirma na *Ciência da Lógica*:

«...Kant entende por *existência (Existenz)* a existência (*Dasein*) *determinada*, pela qual algo entra no contexto de toda a experiência, isto é, na determinação de um *ser-outro* e na relação com *outro*. Por conseguinte, como existente, algo é mediado por outro e a existência em geral é o lado da sua mediação.»

(«...Kant unter *Existenz* das *bestimmte Dasein* versteht, wodurch etwas in den Kontext der gesamten Erfahrung, d.h. in die Bestimmung eines *Andersseins* und in die Beziehung auf *Anderes* tritt. So ist als Existierendes Etwas vermittelt durch *Anderes* und die Existenz überhaupt die Seite seiner Vermittlung.»), G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik; Theorie Werkausgabe*, red. E. Moldenhauer e K. M. Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969, vol. 6, p. 126).

Por minha parte, sem deixar de sublinhar o interesse hermenêutico e a importância histórica desta linha interpretativa, não posso, contudo, omitir que, embora consciente de algumas dificuldades e de eventuais incoerências quanto à pureza da lógica idealista, é precisamente para a «irracionalidade» da matéria que Kant pretende apontar, «Irracionalidade», no sentido de que — se tomarmos o ponto de vista dominante do espírito, do entendimento, do sujeito, etc. — a materialidade surge como algo de irreduzível a um seu poder instituinte.

(²³) Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 43, Tübingen, Max Niemeyer, 1972¹², pp. 200-212.

(²⁴) «Realität heisst für Kant nicht Wirklichkeit, sondern Sachheit. Ein reales Prädikat ist ein solches, was zum Sachgehalt eines Dinges gehört und ihm zugesprochen werden kann.», M. HEIDEGGER, *Kants These...*, ed. cit., p. 279.

(²⁵) Como Kant afirma:

«De *predicado* lógico pode servir tudo o que se quiser, mesmo o sujeito pode ser predicado de si próprio; pois, a lógica abstrai de todo o conteúdo. Mas a *determinação* é um predicado que se acrescenta ao conceito do sujeito e o aumenta. Tem, portanto, que não estar já contido nele.»

(«Zum logischen *Prädikate* kann alles dienen, was man will, so gar das Subjekt kann von sich selbst prädiiziert werden; denn die Logik abstrahiert von allem Inhalte. Aber die Bestimmung ist ein Prädikat, welches über den Begriff des Subjekts hinzukommt und ihn vergrößert. Sie muss also nicht in ihm schon enthalten sein.»), I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 598, B 626).

(²⁶) Cf. M. HEIDEGGER, *Kants These...*, ed. cit., p. 279.

(²⁷) Como Kant refere :

«Quando, portanto, penso uma coisa, através dos e de quantos predicados eu quiser (mesmo na determinação corrente), pelo facto de eu ainda apor que essa coisa é, não acrescento o mínimo à coisa.»

(«Wenn ich also ein Ding, durch welche und wie viel Prädikate ich will (selbst in der durchgängigen Bestimmung), denke, so komme dadurch, dass ich noch hinzusetze, dieses Ding ist, nicht das mindeste zu dem Dinge hinzu.» I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 600, B 628).

Ao pensar que uma coisa «é», não lhe acrescento, pois, qualquer *determinação*, não enriqueço o seu *conteúdo determinado* (que os predicados reais, designadamente, expressam). Apenas afirmo a *posição* dessa coisa na existência, o facto de que essa coisa, com aquilo que determinadamente é, se encontra posta em si (*an sich selbst*).

Daqui a consequência da necessidade de abandonar o terreno dos conceitos — da mera determinação transcendental — para alcançar e fundar a dimensão da existência.

«O nosso conceito de um objecto podia, portanto, conter o que e quanto quisesse, apesar disso teríamos de sair dele para atribuir a este [objecto] a existência.»

(«Unser Begriff von einem Gegenstande mag also enthalten, was und wie viel er wolle, so müssen wir doch aus ihm herausgehen, um diesem die Existenz zu erteilen.» I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 601, B 629).

(²⁸) «Der Ausdruck 'an sich selbst' meint nicht: etwas 'an sich', etwas, das unbezogen auf ein Bewusstsein existiert. [...] Sein 'ist bloss die Position'.», M. HEIDEGGER, *Kants These...*, ed. cit., p. 280.

Para Heidegger, o «an sich selbst» assinalaria apenas a diferença cu a distinção relativamente a outros entes igualmente representados ou postos por alguma consciência ou instância subjectiva instauradora. De modo algum o «em si» apontaria para a subsistência material.

«Temos de entender o 'em si próprio' como a contradeterminação [*Gegenbestimmung*, isto é, a determinação que se contrapõe porque é diferente] àquilo que é representado como isto ou aquilo em relação a outro.»

(«Das 'an sich selbst' müssen wir verstehen als die Gegenbestimmung zu solchem, was im Hinblick auf anderes als dies und jenes vorgestellt wird.» M. HEIDEGGER, *Kants These...*, ed. cit., p. 280).

As *Gegenbestimmungen* são «em si», porque se opõem uma em relação às outras; de um ponto de vista ontológico, nunca são radicalmente, materialmente, em si, já que sempre se apresentam como *algo de posto*, algo que apenas na e pela posição de outrem constitutivamente é.

(²⁹) «Sein und somit auch die Weisen von Sein — Möglichsein, Wirklichsein, Notwendigsein — sagen nicht aus über das, was der Gegenstand, das Objekt, ist, sondern über das *Wie* des Verhältnisses des Objekts zum Subjekt.» M. HEIDEGGER, *Kants These...*, ed. cit., p. 294.

(³⁰) «Im Vorstellen stellen wir etwas vor uns, dass es als so Geselltes (*Gesetztes*) uns entgegen, als Gegenstand steht. Sein als Position meint die Gesetztheit von etwas im setzenden Vorstellen.» M. HEIDEGGER, *Kants These...*, ed. cit., p. 281.

(³¹) «'Sein' besagt zwar Position, Gesetztheit im Setzen durch das Denken als Verstandeshandlung. Aber diese Position vermag nur dann etwas als Objekt, d. h. als Entgegengebrachtes zu setzen und so zum Stand als *Gegenstand* zu bringen, wenn der Position durch die sinnliche Anschauung, d. h. durch die Affektion der Sinne Setzbares gegeben wird.», M. HEIDEGGER, *Kants These...*, ed. cit., p. 285.

(³²) «Erst die Position als Position einer Affektion lässt uns verstehen, was für Kant Sein von Seienden bedeutet.», M. HEIDEGGER, *Kants These...*, ed. cit., p. 285.

(³³) «Widerständigkeit charakterisiert das Sein des innerweltlich Seienden.», M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 43, Tübingen, Niemeyer, 1972¹², p. 210.

(³⁴) «Mithin ist auch der Uebergang vom Setzen zum Entgegengesetzen nur durch die Identität des Ich möglich.

Durch diese absolute Handlung nun, und schlechthin durch sie, wird das entgegengesetzte, insofern es ein *entgegengesetztes* ist (als blosses Gegenteil überhaupt) gesetzt. Jedes Gegenteil, insofern es das ist, ist schlechthin, kraft einer Handlung des Ich, und aus keinem anderen Grunde. Das Entgegengesetztsein überhaupt ist schlechthin durch das Ich gesetzt.», J. G. FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, II, § 1; Werke, ed. I. H. Fichte, Berlin, W. de Gruyter, 1971, vol. I, p. 103.

(³⁵) «Die Verbindung kann jedoch niemals durch die Sinne kommen. Alles verbinden stammt nach Kant aus derjenigen Vorstellungskraft, die Verstand heisst.», M. HEIDEGGER, *Kants These...*, ed. cit., p. 285.

(³⁶) «Die Position hat den Charakter der Proposition, d. h. des Urteils, wodurch etwas als etwas vorgesetzt, ein Prädikat einem Subjekt durch das 'ist' zugesprochen wird.», M. HEIDEGGER, *Kants These...*, ed. cit., p. 286.

(³⁷) Como Heidegger salienta :

«A pertença comum (*Zusammengehörigkeit*) de ser e unidade, de $\epsilon\acute{o}\nu$ e $\epsilon\nu$, manifesta-se já ao pensar no grande começo da filosofia ocidental.»

(«Die Zusammengehörigkeit von Sein und Einheit, von $\epsilon\acute{o}\nu$ und $\epsilon\nu$ zeigt sich dem Denken schon im grossen Anfang der abendländischen Philosophie.», M. HEIDEGGER, *Kants These...*, ed. cit., p. 287).

(³⁸) Cf. HERACLITO, frag. B 50; *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. H. Diels e W. Kranz, Berlin-Charlottenburg, Weidmann, 1956⁸, vol. 1, p. 161.

(³⁹) Cf. PARMENIDES, frag. B 8, 43; *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. H. Diels e W. Kranz, vol. I, p. 238.

(⁴⁰) Cf. PARMENIDES, frag. B 3; *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. H. Diels e W. Kranz, vol. I, p. 231.

(⁴¹) Referindo-se à unidade fundante, afirma Heidegger :

«Ela é o $\epsilon\nu$ (unidade que unifica) que, só ele, faz surgir todo o $\sigma\acute{o}\nu$ (com) de cada $\theta\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$ (posição). Kant chama-lhe, por isso, 'a unidade originariamente sintética'. Ela já está presente (*adest*) antecipadamente em todo o representar, na percepção.»

Ela é a unidade da síntese originária da apercepção. Porque ela possibilita o ser do ente, dito kantianamente : a objectividade do objecto, ela está fora mais alto, acima do objecto.»

(«Sie ist das alles $\sigma\acute{\upsilon}\nu$ (zusammen) jeder $\theta\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$ (Setzung) erst entspringenlassende $\xi\nu$ (einende Einheit). Kant nennt sie deshalb 'die ursprünglich synthetische Einheit'. Sie ist in allem Vorstellen, in der Perzeption im vorhinem schon dabei (adest). Sie ist die Einheit der ursprünglichen Synthesis der Apperzeption. Weil sie das Sein des Seienden, Kantisch gesprochen : die Objektivität des Objekts, ermöglicht, liegt sie höher, über das Objekt hinaus.», M. HEIDEGGER, *Kants These...*, ed. cit., pp. 287-288.)

(⁴²) «Die verschiedene Gesetztheit wird bestimmt aus dem Quell der ursprünglichen Setzung. Dies ist die reine Synthesis der transzendentalen Apperzeption. Sie ist der Urakt des erkennenden Denkens.», M. HEIDEGGER, *Kants These...*, ed. cit., p. 296.

É de notar que, referindo-se, precisamente, ao fragmento B 3 D. K. de Parménides, que enuncia a mesmidade de pensar e ser, Heidegger, na *Introdução à metafísica*, havia já remetido para uma fundamental instância humana de instauração.

«O que a sentença de Parménides expressa é uma determinação da essência do homem a partir da essência do próprio ser.»

(«Was der Spruch des Parmenides ausspricht, ist eine Bestimmung des Wesens des Menschen aus dem Wesen des Seins selbst.», M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Niemeyer, 1966³, p. 110).

Sobre a mesma problemática do ser e do pensar, com referências abundantes a Parménides, veja-se também : M. HEIDEGGER, *Was heisst denken?*, Tübingen, Niemeyer, 1954.

(⁴³) Como Fichte refere, logo na abertura da *Wissenschaftslehre* :

«Temos de procurar o princípio absolutamente primeiro, pura e simplesmente incondicionado, de todo o saber humano. Não se deixa *demonstrar* nem *determinar*, uma vez que deve ser um princípio absolutamente primeiro.

Ele deve expressar aquela *Tathandlung* [uma acção, que para Fichte é originária] que não aparece sob as determinações empíricas da nossa consciência, nem pode aparecer, mas antes jaz como fundamento de toda a consciência e somente a torna possível.»

(«Wir haben den absolut-ersten, schlechthin unbedingten Grundsatz alles menschlichen Wissens *aufzusuchen*, *Beweisen* oder *bestimmen* lässt er sich nicht, wenn er absolut-erster Grundsatz sein soll.

Er soll diejenige *Tathandlung* ausdrücken, welche unter den empirischen Bestimmungen unseres Bewusstseins nicht vorkommt, noch vorkommen kann, sondern vielmehr allem Bewusstsein zum Grunde liegt, und allein es möglich macht.», J. G. FICHTE, *Grundsätze der gesamten Wissenschaftslehre*, I, § 1; Werke, ed. I. H. Fichte, vol. I, p. 91).

(⁴⁴) Cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 146.

(⁴⁵) «Die Position zeigt sich im Gefüge von Form und Materie. [...]. Das Sein als Position wird erörtert, d. h. untergebracht in das Gefüge der menschlichen Subjektivität als den Ort seiner Wesensherkunft.», M. HEIDEGGER, *Kants These...*, ed. cit., p. 302.

(⁴⁶) Esta «matéria» é também ela «ideal», no sentido de que é já «dado na consciência»; «matéria» por referência à uma «forma» (categoria, conceito *a priori*) e não como elemento materialmente existente fora da consciência.

(⁴⁷) «Das Denken, schlicht gesagt, ist das Denken des Seins. Der Genitiv sagt ein Zwiefaches. Das Denken ist des Seins, insofern das Denken, vom Sein ereignet, dem Sein gehört. Das Denken ist zugleich Denken des Seins, insofern das Denken, dem Sein gehörend, auf das Sein hört. Als das hörend dem Sein gehörende ist das Denken, was es nach seiner Wesensherkunft ist. Das Denken ist — dies sagt : das Sein hat sich je geschicklich seines Wesens angenommen.», M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus; Wegmarken*, ed. cit., pp. 147-148.

(⁴⁸) Cf. nota 12.

(⁴⁹) Cf. nota 9.

(⁵⁰) Cf. nota 10.

(⁵¹) Atente-se em como, em *Kant e o problema da metafísica*, esta investigação da condição radical de possibilidade, remetendo para uma ontologia fundamental — a que um decisivo contexto antropológico de modo algum é estranho, apesar de todos os matizes de que Heidegger procura colorir os seus filosofemas — passa por toda uma reinterpretação da imaginação transcendental que deverá acabar por revelar o carácter constituinte do tempo.

Na interpretação de Heidegger, a imaginação transcendental, ao constituir-se como fonte (*Wurzel*) de sensibilidade e entendimento, possibilita a unidade originária da síntese ontológica :

«Mas esta fonte está enraizada no tempo originário. O fundamento originário que se torna manifesto na fundação [da metafísica] é o tempo.»

(«Diese Wurzel aber ist in der ursprünglichen Zeit verwurzelt. Der in der Grundlegung offenbar werdende ursprüngliche Grund ist die Zeit.», M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn, Cohen, 1929, p. 194).

A partir deste contexto, pode também a problemática de *Sein und Zeit* ganhar uma mais precisa clarificação.

Por sua vez, em *A pergunta pela coisa*, esta problemática da condição originária de possibilidade assoma na figura do *Zwischen*, do «entre», apresentado como princípio supremo de todos os juízos sintéticos.

«... temos sempre de nos mover no Entre, entre homem e coisa; [...] este Entre só é, na medida em que nós aí nos movemos»

(«... wir uns immer im Zwischen, zwischen Mensch und Ding bewegen müssen; [...] dieses Zwischen nur ist, indem wir uns darin bewegen», M. HEIDEGGER, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, Tübingen, Niemeyer, 1962, p. 188).

(⁵²) «Sein kann nicht sein. Würde es sein, bliebe es nicht mehr Sein, sondern wäre ein Seiendes.», M. HEIDEGGER, *Kants These...*, ed. cit., p. 306.

OLGA POMBO *

LINGUAGEM E VERDADE EM HOBBS

(1.ª Parte)

«O poder da numeração torna o Homem capaz não apenas de contar as coisas mas também de as medir (...) ele pode somar, subtrair, multiplicar, dividir e comparar umas com as outras (...) Não há ninguém que não saiba quanto estas artes são usadas na medição dos campos, no cálculo dos tempos, no cômputo dos movimentos celestes, na descrição da face da Terra, na navegação, na construção de edifícios, na fabricação de máquinas e em todas as outras coisas necessárias. Todas estas coisas procedem da numeração mas; a numeração, procede da linguagem».

THOMAS HOBBS (1)

Quer pela coincidência de alguns títulos fundamentais (2), quer pela natureza de alguns dos problemas em discussão, é possível considerar que um dos projectos capitais que o século XVII perseguiu foi o da constituição de uma teoria geral do entendimento, projecto esse que atravessa, como linha de particular pregnância, as polémicas filosóficas da época.

Com deslocamentos constantes, enquadramentos diversos e um posicionamento particular em cada pensador, o problema do conhecimento vai-se lentamente constituindo como problema filosófico central ou, pelo menos, emancipando relativamente ao corpus tradicional da filosofia.

* Faculdade de Ciências da Universidade de Lisboa.

Uma das linhas de força que atravessa este horizonte problemático, porque a ele directamente ligada, é o exame filosófico da linguagem que vai mesmo constituir-se como ponto de articulação entre uma teoria geral do entendimento e uma teoria da natureza humana. Na verdade, examinar filosoficamente a linguagem é, imediatamente, fazer uma teoria do entendimento, interrogar-se sobre o seu funcionamento, sobre a sua génese, sobre o seu alcance e limites e, porventura, fornecer a chave para a constituição de uma ciência geral do homem.

No século XVII, reflectir sobre a linguagem era procurar constituir essa ciência geral do homem o que vai implicar também a reflexão sobre o político e o seu questionamento a partir da emergência da problemática antropológica já que, para lá da sua vertente expressiva, a linguagem é também comunicação, exterioridade fundadora do social e, simultaneamente, dispositivo sujeito a enquadramentos políticos diversos.

A ausência de rupturas nítidas que se manifesta nos séculos XVI e entre estas disciplinas (filosofia da linguagem, antropologia e política) e que, de modo muito claro, é patente em Hobbes, poderá constituir uma via explicativa do silêncio a que os problemas da linguagem são votados, por exemplo, na obra filosófica de Descartes que, como é sabido, procura, prudentemente, limitar-se ao estabelecimento de uma moral, dita provisória, de obediência às leis e costumes do seu país.

Em Hobbes, pelo contrário, teria a reflexão sobre a linguagem de ocupar um lugar central já que, senão o maior, pelo menos um dos objectivos finais da sua obra é o de pensar a acção política e, como afirma, sem a linguagem «não teria havido entre os homens mais república, sociedade, contrato ou paz do que entre os leões, os ursos e os lobos» (3).

No trabalho que a seguir se apresenta procurar-se-á, precisamente, compreender a articulação sistemática das principais teses de Hobbes sobre a linguagem, questionando, por um lado, a sua relação com a teoria do entendimento que as procura fundar e, por outro, o seu alcance na delimitação do conceito de verdade

Privilegiar-se-á portanto uma abordagem interna ao próprio sistema hobbesiano o que não invalida que se não apontem alguns elementos que possam contribuir para a elucidação da especificidade e importância das teses de Hobbes relativamente ao contexto da reflexão filosófica sobre a linguagem no século XVII, em especial no tocante a dois dos principais vectores que o atravessam, a tese da perfeição regressiva das línguas ou da naturalidade original de uma língua adâmica e a tese da possibilidade de aperfeiçoamento progressivo de uma língua artificial e universal, teses relativamente às quais, como se verá, Hobbes se situa, num caso como crítico, noutro como inspirador. A localização da sua vida na primeira metade do século (1588-1679) e o interesse com que muitos o leram (Leibniz, Mersenne e Rousseau, por exemplo) faz efectivamente de Hobbes alguém que contribuiu para o agudizar da inquietante sensibilidade aos problemas da linguagem característica do pensamento filosófico dos tempos modernos.

Significativamente, tanto no *Leviathan* como em *Human Nature*, os capítulos relativos à linguagem são precedidos pelos dedicados à sensação, à imaginação e ao discurso mental (¹). Em ambas as obras e também no *De Homine*, o capítulo sobre a linguagem antecede imediatamente o tratamento do tema da ciência.

Este paralelismo textual desde logo permite definir dois campos complementares de análise, um, por assim dizer, prévio à linguagem e que procura determinar as bases físicas e antropológicas sobre as quais ela se constitui, outro, posterior, que mede o seu alcance e repercussão no funcionamento e resultados da ciência.

A esses dois campos responde a estrutura deste trabalho do qual se apresenta agora unicamente a primeira parte, reservando-se a segunda para um posterior número desta mesma revista.

1. ESTATUTO DA LINGUAGEM NA MECÂNICA DO HOMEM OU PERSPECTIVA FÍSICA E ANTROPOLÓGICA

1.1. *A representação*

Num universo pleno, integralmente constituído por corpos em movimento, dotados de dimensões puramente quantitativas e ligados entre si por uma estrita necessidade causal, o homem é, antes do mais, um corpo entre corpos, simples pólo de convergência de uma multiplicidade de movimentos, e enquanto tal, inserto também ele na necessidade desse mecanismo universal.

Dotado de órgãos de recepção, próprios e diferenciados, e de mecanismos internos de propagação das impressões recebidas, o homem é, primordialmente, um receptor das sucessivas pressões exercidas pelos variados movimentos da matéria nos seus órgãos dos sentidos (cf. H. N., II, § 3). Contudo, o homem não é pura passividade. Ele é dotado de um dinamismo interno ou «faculdades naturais» (²), entendidas, não como virtualidades passíveis de serem actualizadas, mas como exercício efectivo de poderes (do corpo e do espírito) determináveis unicamente pelos seus efeitos (cf. H. N., I, §§ 4, 6/8) e que se manifestam através de movimentos que Hobbes designa como vitais, comuns a todos os seres vivos, e movimentos animais ou voluntários, que constituem as faculdades de conhecer e imaginar (cf. L., p. 118). Por esse facto, enquanto receptor, não se limita o homem a registar passivamente tais pressões exteriores pois que as recebe já segundo as suas próprias determinações físicas — a especificidade dos seus órgãos receptores, dos mecanismos de propagação interna e, finalmente, desse núcleo de resistência que é, segundo Hobbes, o coração (cf. H. N., VII, § 1 e L., pp. 85 e 121). Aí se desencadeia um movimento em sentido inverso, uma contra-pressão proveniente do interior do corpo do homem e dirigida agora para o exterior, movimento esse onde a diversidade de pressões exteriores adquire textura imagética ou representativa.

Assim, é no coração, ponto de encontro de ambos os movimentos, que a sensibilidade propriamente nasce, isto é, que as puras determinações quantitativas se transpõem em imagens com tonalidades qualitativas diversas em função da natureza física dos movimentos da matéria e da dinâmica das paixões humanas reguladas pela economia do apetite e da aversão.

A utilização, por parte de Hobbes, de termos como *seeming*, *fancy*, *representation*, *appearance* e *image* (na versão inglesa do *Leviathan*, cf. pp. 85/6), *apparitio*, *phantasma* (na versão latina)⁽⁶⁾ e *apparition*, *image* e *conception* (em *Human Nature*, II, § 4), evidencia bem o facto de Hobbes não entender a imagem assim produzida como simples cópia mental do objecto. É esse o sentido da aproximação que estabelece, metaforicamente, entre o fenómeno representativo e o da reflexão luminosa: assim como a imagem do sol reflectida na água não representa apenas o sol, com o qual se não confunde, mas também a própria natureza da superfície de reflexão, e assim como o mesmo sol é fonte de luz ou de cor consoante a superfície que o recebe é polida ou rugosa, de igual modo a representação é uma «reacção ou repercussão a partir de dentro» (H.N., II, § 8) que vem marcada por essa mesma interioridade e pelos seus mecanismos físicos e dinâmica passional (cf. H. N., II, §§ 5, 6/9).

A representação é pois, como Hobbes dizia já em 1630 em *A short tract on first principles*, essencialmente uma acção (*action*), «uma acção da cérebro nos espíritos animais pelo poder que recebeu das coisas sensíveis e externas»⁽⁷⁾ desencadeada num *medium* físico ou sistema de compressão generalizada (cf. H. N., II, § 8).

Desta física do conhecimento ressaltam cinco consequências importantes. Em primeiro lugar, o afastamento em relação à teoria escolástica dos «species» que Hobbes explicitamente recusa (cf. L., final dos caps. I e II). Em segundo lugar, a afirmação do carácter não-objectivo das qualidades sensíveis e da sua inerência ao sujeito cognoscente (cf. H. N., II, §§ 4 a 9 e L., p. 86). Em terceiro, a rejeição de qualquer inatismo representacional, tanto na sua modalidade voluntarista (Descartes) como ocasionalista (St. Agostinho e a sua doutrina da iluminação e posteriormente Malebranche), (cf. L., p. 93). Em quarto lugar, a afirmação de um empirismo não ingénuo que, reconhecendo a origem sensorial de todas as representações e afirmando portanto a sensibilidade como a única forma de relacionamento cognitivo entre o sujeito e o mundo (cf. L., p. 98), não reduz contudo o sujeito à passividade de uma «tábua rasa» mas, pelo contrário, o reconhece como instância também produtora de sentido. No desenrolar deste empirismo radical, a imaginação será definida, não como uma distinta faculdade, mas como «uma sensação em vias de degradação» (L., p. 88), imagem progressivamente mais fraca e indistinta à medida que outros movimentos se produzem e que o fluxo contínuo dos pensamentos vai transformando em vaga transparência mnésica a sua espessura original (cf. *ibid.*). Por seu lado, também o pensamento não é uma faculdade autónoma, mas apenas «a sucessão das concepções no espírito» (H. N., IV, § 1), concepções que não são mais que imagens das coisas passadas (cf. H. N., III, § 6); pensamentos, concepções, ideias, têm todos uma

mesma origem sensorial, uma mesma natureza imagética. Não há lugar para a distinção cartesiana entre ideia e imagem.

Descartes, precisamente como resposta a uma das objecções que, como é sabido, lhe haviam sido formuladas por Hobbes (*terceiras objecções*), definira a ideia como «aquilo que é imediatamente concebido pelo espírito» (resposta à 5.^a objecção de Hobbes) postulando assim, tanto a natureza imutável e eterna de cada essência determinada, como a possibilidade de acesso presencial do sujeito cognoscente a essa realidade intelectual. Para Descartes o homem possuiria pois, para lá da intuição sensível que o põe em contacto com as coisas corporais, uma intuição intelectual e metafísica, uma «inspecção do espírito» (*Meditações metafísicas*, II, § 13), ou «evidência ontológica» como diz Alquié⁽⁸⁾, distinta da imaginação e dos sentidos. Hobbes, classificando de metafórica a linguagem cartesiana de claridades ou iluminações constrangedoras e portanto imprópria para a argumentação⁽⁹⁾ vai, simultaneamente, negar a realidade da essência como separada da existência — «a essência sem a existência é uma ficção do nosso espírito» (T. O., XIV, p. 628) — e recusar qualquer distinção entre imagem e ideia (cf. T. O., V, p. 610) e isto porque, para Hobbes, o homem possui uma só forma de acesso cognitivo ao mundo dos corpos que o rodeiam, a intuição sensível, «pois, porque tudo o que nós concebemos foi primeiro percebido pela sensação (...) não podemos ter pensamentos representando uma coisa que não tivesse sido sujeita à sensação» (L., p. 99). Por estas razões não pode Hobbes aceitar que o homem possua a ideia de anjo (cf. T. O., V, p. 610), de Deus (cf. L., p. 99), ou de infinito (cf. *ibid.*) pois que as realidades que esses nomes referem jamais se ofereceram ou poderão oferecer à sensação.

Finalmente, como quinta e última consequência desta física do conhecimento, a rejeição da possibilidade de adequação entre a representação e o seu objecto. Ao sublinhar a intervenção do sujeito na representação, ao definir a representação como «movimento dos órgãos e das partes interiores do corpo humano causado pela acção das coisas que vemos, ouvimos, etc.» (cf. L., p. 118), Hobbes está, implicitamente, a reconhecer o limite fenoménico de todo o conhecimento. Conhecer já não poderá ser a adequação entre o ser e o pensar, não é coincidir com a coisa tal como ela é mas unicamente representá-la tal como aparece e se dá a ver a um sujeito determinado. Fica assim, totalmente vedada ao homem a possibilidade de uma verdade como adequação entre ser e pensar, não só porque a essência não é separável da existência (ela não é senão o conjunto das qualidades do corpo que se se conhecem enquanto atributos desse corpo e que permitem defini-lo)⁽¹⁰⁾, mas também porque só há intuição sensível e toda a representação é uma imagem.

Ora, paradoxalmente, como se verá na segunda parte deste trabalho, desta postura empirista e fenomenalista não decorrem contudo consequências cépticas; a verdade para Hobbes não se constituirá por certo, nem na adequação entre a representação e o seu objecto, nem na transparência das essências, mas terá o seu lugar na espessura da palavra e no interior do discurso.

1.2. A linguagem

Porque para Hobbes imaginação e memória são uma e a mesma coisa, as imagens, se bem que tendo todas elas origem sensorial, podem permanecer indefinidamente no espírito, ainda que com perda de clareza e distinção (cf. H. N., III, § 7). Sendo autónomas face aos movimentos exteriores que as provocaram, só aparentemente essas imagens se sucedem de forma ocasional pois que a ordem do seu encadeamento reproduz a ordem das associações que se estabeleceram aquando da sensação (cf. L., p. 94 e H. N., IV, § 2). Aparentemente «vagabundos» (L., p. 95), errantes, incongruentes ou desordenados, os pensamentos humanos, tanto na modalidade de encadeamento não guiado como na de um encadeamento regulado por um «qualquer desejo ou ambição» (*ibid.*) podem sempre ser reconduzidos à lógica de uma associação primitiva ou reconhecidos na sua inscrição desejante.

A totalidade das representações é, por esse facto, um fluído imagético constituído pela «consecução ou encadeamento dos pensamentos» (*consequence or trayne of thoughts*) (L., p. 94), pela «sucessão de um pensamento para outro» (*ibid.*) ela é um verdadeiro «discurso mental» (*mentall discourse*).

É sobre esse discurso mental que a linguagem se vai constituir segundo um processo que Hobbes concebe como transferência (*transfere, traslatio*)⁽¹⁾. Como diz «o uso geral da linguagem é transferir o nosso discurso mental em verbal ou o encadeamento dos nossos pensamentos num encadeamento de palavras» (L., p. 100). A linguagem é, portanto, pensada como simples tradução ou expressão de um discurso mental e a sua estrutura limita-se a reproduzir o encadeamento que caracteriza esse discurso prévio. Por esse facto, a sua primeira função será apenas a de estabelecer, nesse encadeamento imagético, pontos de referência ou de orientação através de marcas ou notas (as palavras) de modo a isolar e fixar representações e facilitar assim a sua recordação, à semelhança de sinais feitos em pedras colocadas no mar para recordar aos navegantes locais perigosos (cf. H. N., V, § 1). É nesse sentido que Hobbes considera os nomes (*names, appellations*) com o mesmo estatuto desses sinais, que designa genericamente por marcas ou notas (*markes, notes, monumenta*). Os nomes distinguem-se das outras marcas unicamente por serem primordialmente sonoros e por permitirem recordar, não outros objectos, mas os pensamentos que constituem o discurso mental.

Mas, sendo estas marcas de utilização estritamente privada e porque a linguagem tem também uma função comunicativa, é necessário que elas adquiram uma exterioridade significante que as torne capazes, não apenas de registar o pensamento de um sujeito para si próprio, mas também de o mostrar, expor e comunicar a outros sujeitos; é aqui que, segundo Hobbes, o nome transcende o simples estatuto de marca mnemónica e adquire o de signo (*sign*) (cf. L., p. 101).

Quer enquanto marca, quer enquanto signo, o nome insere-se na ordem universal dos corpos e da sua mecânica; ele é «um objecto sensível»

(H. N., IV, § 1), «um som da voz do homem» (H. N., V, § 2), «uma emissão sonora sensível às orelhas» (*ibid.*) e, enquanto tal, está determinado pela constituição corporal do homem, pelas potencialidades da sua aparelhagem fônica, pelas capacidades resultantes do jogo «dos diversos movimentos da língua, do palato, dos lábios e dos outros órgãos da fala» (L., p. 100). A este nível, portanto, a linguagem não escapa ao determinismo corporal do homem e a diferença que separa este do animal é meramente quantitativa — no animal «há apenas uma variedade limitada de sons» (De H., IX, § 1).

No entanto, um nome não é apenas um som mas também uma significação, isto é, uma relação com a imagem que por ele é recordada. E qual é a natureza dessa relação? Como se realiza esse processo de atribuição de nomes às imagens, essa «transferência» do discurso mental para o verbal? Tocamos aqui um dos aspectos mais complexos e obscuros da teoria da linguagem em Hobbes. Na economia do seu sistema Hobbes tinha necessidade de inserir o homem na causalidade mecânica universal mas, simultaneamente, de lhe reconhecer uma situação qualitativamente ímpar, um lugar específico na escala animal, algum poder pelo qual o homem pudesse escapar ao determinismo envolvente e desencadear os mecanismos artificiais que constituem a sua humanidade e estão na base da constituição do corpo social. Ora esse poder reside precisamente, segundo Hobbes, na natureza *arbitrária* do laço que une um nome enquanto som a uma concepção enquanto significado desse som (cf. De H., IX, § 1). Não é pois enquanto produtor de sonoridades diversas que o homem, distinguindo-se do animal, escapa ao seu determinismo, mas pela capacidade, que só o homem possui, de atribuir significações arbitrárias a essas sonoridades, ou melhor, de atribuir sonoridades arbitrárias às imagens do seu discurso mental. Como diz Polin: «tudo se passa como se o poder de nomear arbitrariamente as coisas constituísse o laço subtil onde o mecanismo físico se transpõe (...) em mecanismo social»⁽¹²⁾. Só indivíduos que falem e que, assim, instituem laços *arbitrários* entre as concepções das coisas e os signos que as exprimem, podem estabelecer entre si as relações *convencionais* de mútua transferência de direitos que caracterizam o contrato social⁽¹³⁾ e permitem a emergência desse *Artificiall Man* que é o *Leviathan* (cf. L., Introdução, p. 81).

A arbitrariedade do laço entre o nome e a concepção que ele exprime, constitui de facto a tese central, não só da teoria da linguagem hobbesiana (é ela que permite deixar inquestionado o já referido mecanismo de «transferência» entre o discurso mental e o discurso verbal), mas também da sua antropologia política, pois é nessa arbitrariedade que reside o ponto onde o homem escapa ao determinismo natural e institui uma nova ordem mecânica — a sociedade política. Esta tese permite ainda, segundo crê Hobbes, a axiomatização da própria linguagem e, com ela, da ciência, axiomatização onde, como se procurará mostrar na segunda parte deste trabalho, Hobbes vê precisamente a condição de possibilidade do conhecimento verdadeiro.

Daí a veemência argumentativa com que Hobbes, por um lado, refuta a tese anticonvencionalista segundo a qual a linguagem humana é considerada exprimir a essência das realidades significativas (com as quais manteria uma estreita relação de co-naturalidade) e a insistência contrária com que, por outro, afirma a sua arbitrariedade uma vez que é nela que faz residir a marca da própria humanidade do Homem.

1.3. *Hobbes e a tese da língua adâmica ou a reivindicação da integral humanidade da linguagem*

Face à pluralidade das línguas, avançada como facto probativo do seu carácter arbitrário e que, pelo menos aparentemente, parecia legitimar a tese convencionalista (aquela que Hobbes perfilha), é fundamentalmente através da defesa da existência de uma língua adâmica primitiva que, no século XVII, se constrói a argumentação em favor do carácter «natural» da linguagem humana; nessa língua primitiva, na qual a verdadeira natureza das coisas encontraria adequada tradução, residiria, afinal, a origem das diversas línguas actuais bem como o fundamento e a razão de ser da sua relação de naturalidade com o mundo.

Introduzindo a problemática da origem, esta tese apresenta-se efectivamente como solução para a dificuldade referida na medida em que opera um deslocamento que vai permitir salvar os factos (diversidade actual das línguas) e manter o princípio (proximidade natural entre a linguagem e o mundo).

No entanto, tal deslocamento implica, como sua consequência, a postulação da origem não-humana mas divina ou pelo menos adâmica da linguagem. Daí que a argumentação de Hobbes que, em última instância, visa afirmar a arbitrariedade da linguagem, tenha, previamente, que passar pela defesa da sua origem humana.

Na versão inglesa do *Leviathan*, publicada em 1651, Hobbes afirma ter sido *Deus* «o primeiro autor da palavra» (L, p. 100), aquele que «indicou a Adão como nomear as criaturas que apresentou à sua vista» (*ibid*). Na versão latina publicada em 1668, introduz uma alteração importante afirmando que «o primeiro autor da palavra foi *Adão* que nomeou as criaturas que *Deus* apresentou à sua vista» (L. T., p. 27, nota 2). No *De Homine* de 1658 o texto correspondente é o seguinte: «o primeiro homem, pela sua própria vontade, impôs nomes apenas a alguns animais, nomeadamente àqueles que *Deus* colocou à sua vista» (De H., X, § 2).

Mais do que uma oscilação fortuita ou acidental ambiguidade, a análise comparativa dos textos referidos permite, segundo se crê, mostrar como, através de uma subtil argumentação, o que Hobbes visa é reivindicar integralmente para o campo do humano a invenção da linguagem, para, desse modo, deixar aberta a possibilidade de defesa da sua arbitrariedade.

De facto, já na versão inglesa do *Leviathan*, considerando embora que tivesse sido Deus a atribuir os nomes às criaturas que apresentou a Adão, Hobbes tinha reconhecido a intervenção do homem na aquisição da linguagem pois, segundo ele, fora este último que, por associação e à medida das circunstâncias e da sua experiência crescente, lentamente fora adquirindo toda a outra linguagem de que precisou (cf. L., p. 100). No mesmo sentido vai a passagem correspondente do *De Homine* onde Hobbes considera ter sido o primeiro homem, e não Deus, a atribuir os nomes aos seres que Deus apresentou à sua vista e também ele, portanto, a inventar progressivamente novas palavras para outras coisas que os seus sentidos lhe foram revelando (cf. De H., X, § 2) A argumentação de Hobbes funda-se também na crítica a uma certa interpretação do parágrafo 2, versículos 16 e 17 do Génesis. Nesse texto, que antecede aquele onde é referida a origem das primeiras palavras (versículos 19 e 20 do mesmo parágrafo), Deus proíbe o homem de comer o fruto da árvore do conhecimento do Bem e do Mal, passagem donde era retirado o seguinte argumento: se Adão, antes mesmo de ter criado as primeiras palavras, pôde entender essa ordem divina (e pôde porque Deus a não daria se não fosse para ser entendida) é porque a língua em que Deus se exprimiu traduzia a própria natureza das coisas que referia. Daí se seguia que, se Adão a entendeu, é porque conhecia a natureza das coisas que as palavras divinas exprimiam e, assim sendo, o seu posterior acto de nomeação viria marcado por esse mesmo conhecimento. A língua por si criada teria que ser, desse modo, igualmente «natural», isto é, divina.

O contra argumento de Hobbes não é menos subtil. Segundo ele, tal linguagem (através da qual Deus se exprimira) deveria ter consistido num «qualquer modo sobrenatural» em tudo independente do posterior acto adâmico de nomeação pois, como diz o texto sagrado, se Adão nomeou apenas as criaturas que Deus apresentou à sua vista, a saber, animais domésticos, aves do céu e animais ferozes e se todas as outras palavras foram posteriormente adquiridas a partir desses nomes primitivos e à medida que delas ia necessitando, como poderia Adão, antes mesmo desse processo de nomeação, ter compreendido a proibição divina que se reportava a realidades (árvore, fruto, conhecimento e, diz Hobbes, ainda por cima Bem e Mal) de que nunca tinha tido qualquer experiência? E como poderia Adão, o primeiro mortal, ter compreendido pouco depois a fala da serpente acerca da morte da qual não poderia, por definição, ter qualquer ideia? A língua que Adão criou para nomear os seres foi portanto e necessariamente obra inteiramente sua, «não pode ter tido uma origem natural excepto pela vontade do próprio homem» (De H., X, § 2).

Acresce que, tanto no *Leviathan* como no *De Homine*, Hobbes insiste no facto de essa língua primitiva, independentemente da questão da sua origem humana ou divina, ter sido perdida na torre de Babel «quando, pela mão de Deus, cada homem foi castigado, pela sua rebelião, ao esquecimento da sua primitiva linguagem» (L., p. 101, cf. tb. De H., X, § 2). Repare-se que, no cataclismo de Babel, Hobbes não vê, como viram os

seus contemporâneos e como a interpretação literal do próprio texto do *Gênesis* facilmente sugere, uma acção divina de confusão das línguas mas um fenómeno (humano) de esquecimento.

Nada restando, nada tendo sobrevivido dessa linguagem inicial, foi portanto dos homens, «desses homens assim forçados a dispersar-se pelas diferentes partes do mundo que, necessariamente, procederam, pouco a pouco, as diversas línguas que agora existem» (*De H.*, X, § 2. Cf. tb., L., p. 101). Não só as línguas actuais, posteriores a Babel, mas também aquela que aí se perdeu, são pois invenções radicalmente humanas.

Verifica-se assim que, se Hobbes retém e trabalha o conceito de língua adâmica, é com objectivos muito diversos daqueles que os seus contemporâneos perseguiam. Os pensadores que, no século XVII, procuravam salvar a relação natural entre a linguagem e o mundo, recorreram à tese da língua adâmica para tentar superar os problemas abertos pela diversidade factual das línguas. Ora Hobbes não enfrentava aí nenhuma dificuldade pois, defendendo o carácter imotivado da língua, tinha cortado pela raiz, segundo pensava, esse mesmo problema. É portanto lícito afirmar-se que, se Hobbes não abandonou pura e simplesmente a tese da língua adâmica e para lá de razões mais ou menos circunstanciais (o desejo, por exemplo, de ser fiel à tradição bíblica), terá sido, principalmente, com a intenção de, através de uma nova exegese do texto bíblico, resolver, em favor do homem, a polémica respeitante à origem e natureza da linguagem.

Não nos parece, portanto, que a alteração introduzida na versão latina do *Leviathan* e reforçada no *De Homine* possa ser interpretada como mero lapso ocasional. Pelo contrário, porque é pela linguagem e pelo que dela decorre que finalmente o homem encontra a sua identidade, era importante para Hobbes, em ambos os casos, fazer realçar a sua origem humana, salvaguardar a humanidade integral da palavra. O que Hobbes terá essencialmente visado foi reivindicar para o homem real, natural e histórico, «esses homens forçados a dispensarem-se pelas diferentes partes do mundo» (*L.*, p. 101), mais ainda do que para a entidade mítica que é Adão ou o primeiro homem, a responsabilidade inteira desse acto criador simultaneamente da palavra e do próprio Homem.

Não bastava contudo a Hobbes defender a origem humana da linguagem; se o faz, é, como vimos, exactamente para deixar aberta a possibilidade de afirmar a sua arbitrariedade. É que, se de facto a humanidade da linguagem é condição necessária mas não suficiente da sua arbitrariedade, paradoxalmente, para Hobbes, esta última determinação é condição necessária e suficiente da primeira.

Resta determinar em que pode consistir tal arbitrariedade, qual o lugar que o desenvolvimento do sistema e a postura mecanicista do seu autor lhe permite reservar.

1.4. *A arbitrariedade da linguagem humana*

Em Hobbes, a arbitrariedade da linguagem humana é sempre pensada como resultante da natureza voluntária do acto de instituição dos nomes. «A fala ou linguagem é a conexão dos nomes constituídos pela vontade dos homens (*by the Will of men*) para representarem as séries de concepções das coisas acerca das quais nós pensamos». (De H., 'X, § 1). Do mesmo modo, em *Human Nature*, o nome é definido como «um som da voz do homem imposto arbitrariamente (*arbitrarily imposed*) como uma marca destinada a recordar ao seu espírito qualquer concepção relativa ao objecto ao qual esse nome foi imposto» (H. N., 'V, § 2).

No entanto, este laço assim estabelecido entre arbitrariedade e vontade surge em dois registos distintos e com duas diferentes significações que importa aclarar.

Num *primeiro registo*, que se designará de político, Hobbes recusa a ideia de que o acto de instituição dos nomes pudesse ter resultado de um consenso de vontades individuais. Nesse caso, para explicar o acordo, ou seja, a anuência colectivamente consentida à escolha de cada uma das denominações, seria forçoso admitir a existência de uma racionalidade mínima subjacente ao próprio consenso o que, em limite, se traduziria pela recuperação do postulado da adequação do nome à realidade por ele designada e, portanto, à negação da própria arbitrariedade.

Ora, como se viu, é exactamente essa arbitrariedade que Hobbes pretende salvaguardar. Daí que a sua solução deva passar pelo anulamento do alcance colectivo do acto de nomeação e pela afirmação contrária da sua rigorosa individualidade. «É inconcebível pensar que uma vez os homens se reuniram em conselho para constituir, por decreto, qual a significação futura de todas as palavras. É mais admissível, contudo, que de início, houvesse alguns nomes e apenas relativos àquelas coisas que eram mais familiares. Portanto, o primeiro homem, por sua própria vontade (*by his own will*) atribuiu nomes apenas a alguns animais, nomeadamente àqueles que Deus apresentou à sua vista; depois a outras coisas reveladas pelos seus sentidos; estes nomes, tendo sido aceites, foram sendo transmitidos de pais para filhos que por sua vez inventaram outros». (De H., 'X, § 2).

Facilmente se reconhecerá aqui uma das principais dificuldades que se coloca em geral à própria posição convencionalista (adoptada por Hobbes): se a diversidade das línguas só pode ter resultado de uma instituição dos nomes radicalmente indiferente à natureza das coisas significativas e se, por outro lado, essa instituição não pode derivar de uma convenção consensual, a qual, como se viu, implicaria a negação dessa mesma indiferença, então ela apenas exprime a singularidade do onomaturgo, o capricho solitário de quem nomeia (¹⁴).

Como explicar, nesse caso, que cada sujeito não fale uma língua privada? Como compreender que não existam tantos idiolectos quantos os sujeitos falantes?

Hobbes procura escapar a esta dificuldade fazendo diferir no tempo a responsabilidade da instituição dos nomes, isto é, reconhecendo a diversos indivíduos e diferentes gerações esse poder onomatúrgico⁽¹⁵⁾. No entanto, no interior de cada um desses momentos em que a língua se vai progressivamente construindo, tem que admitir que é sempre a *um* e único indivíduo que se fica a dever o acto de nomeação e a capacidade de impor a denominação escolhida.

Verifica-se assim que, se a vontade é neste registo invocada por Hobbes como raiz da arbitrariedade, é-o, não no sentido de uma pura espontaneidade incondicionada face ao determinismo universal, mas enquanto capacidade de subjugar e de ser obedecida, na sua dimensão política portanto, no despotismo da sua força de afirmação. Como Hobbes reconhece, a linguagem não nos torna melhores mas mais poderosos (cf. De H., IX, § 3).

Se é na arbitrariedade que Hobbes faz residir a raiz da humanidade, o ponto a partir do qual o homem se liberta do determinismo natural e se torna capaz de desencadear um novo e artificial determinismo, o determinismo social, numa palavra, de instituir a sociedade política, no entanto, quando quer dar conta do fundamento dessa arbitrariedade, porque a considera como um acto despótico, Hobbes supõe já dada uma qualquer forma de subjugação e, portanto, a própria relação instituinte do político. Curiosa forma de instituir o político esta que, desde o início, o dá já como suposto...

Num *segundo registo*, diga-se psicológico, o conceito de vontade subjacente à instituição arbitrária dos nomes na linguagem humana aparece, não já como sinónimo do despotismo caprichoso de um homem sobre os outros, mas como contraposto ao determinismo natural a que está sujeita a linguagem animal: «a significação que ocorre quando animais da mesma espécie comunicam entre si, não é verdadeiramente fala porque não é pela vontade desses animais mas pela necessidade da natureza que essas formas de comunicação, pelas quais são significadas a esperança, o medo, a alegria, etc., são forçadas a manifestar-se pela força dessas paixões» (De H., IX, § 1). A comunicação entre os animais não é verdadeiramente uma fala porque, sendo a sua forma absolutamente determinada pela necessidade natural dos mecanismos passionais, não é voluntária. Daqui se poderia então inferir que, pelo contrário, no homem, o carácter voluntário do acto de nomeação, que lhe confere precisamente o estatuto de uma verdadeira fala, corresponderia agora a um acto de incondicionada espontaneidade face ao determinismo estrito que rege todos os fenómenos naturais.

No entanto, o conceito de vontade subjacente a esta distinção entre linguagem humana e animal não corresponde à tematização explícita que, deste conceito, é apresentada noutras passagens. De facto, Hobbes define a vontade como «o último apetite ou aversão imediatamente aderente à acção ou à sua omissão» (L., p. 127), ou seja, a última inclinação de uma cadeia deliberativa entendida como «sucessão alternada de ape-

tites, aversões, esperanças e receios» (*ibid.* Cf. tb. H.N., XIII, § 1). A vontade é apenas a simultaneidade entre a última inclinação e a acção que permite defini-la aquanto tal; não é sequer algo de especificamente humano — pelo contrário, Hobbes defende que os animais têm deliberação e, consequentemente, vontade, no sentido em que esta não consiste num apetite racional (L., p. 127). A vontade é antes do mais um movimento, um movimento animal, tal como «caminhar, falar, mover um qualquer dos nossos membros» (L., p. 118), movimento de apetite ou aversão consoante nos aproxima ou afasta da coisa que o causa (cf. L., p. 119) e que, portanto, exige, como tudo o mais, uma razão extrínseca para se desencadear uma vez que «nada se move por si mesmo» (S. T., I, Conclusions 10).

Mas, se a vontade é definida como o último apetite ou aversão, o último desses pequenos movimentos invisíveis interiores ao corpo do homem (cf. L., p. 119), ela é então e simplesmente um conatus (*endeavour*) que, enquanto tal, está inscrito, ainda que imperceptivelmente, na cadeia universal dos movimentos físicos.

Onde se poderá então, neste segundo registo, encontrar a raiz da arbitrariedade da linguagem se Hobbes a faz depender do carácter voluntário da instituição dos nomes entendido este, na contraposição estabelecida entre a linguagem animal e humana, como subtracção à cadeia mecânica da necessidade natural?

Se a arbitrariedade resulta de ela ser um acto de vontade e se a vontade exprime unicamente a totalidade das solicitações naturais tanto externas como internas, então, ou a tese da arbitrariedade da linguagem não encontra em Hobbes um fundamento plausível ou, como diz Robinet, ela não significa «ausência de causa motriz precisa» mas apenas «ausência de causa intelectualmente assinalável» (op. cit., p. 482). Daí que, ainda segundo Robinet, não haveria em Hobbes lugar para uma arbitrariedade real da linguagem já que o desenvolvimento mecanicista do seu sistema implica, ou pelo menos sugere, uma «psicologia fonética» (op. cit., p. 474) na base do fenómeno linguístico que fornece uma explicação causal para esse fenómeno.

Verifica-se assim que, em nenhum dos dois registos assinalados (o político e o psicológico) Hobbes encontra de facto soluções satisfatórias para a sua pretensão de fundar a arbitrariedade da linguagem. Pelo contrário, em ambos, o sistema resiste a fornecer explicações viáveis à resolução dos problemas por si mesmo colocados e o esforço argumentativo de Hobbes, vítima das insuperáveis dificuldades inerentes à própria posição que defende, não recolhe finalmente os frutos pretendidos mas antes é conduzido a situações aporéticas. De facto, se se revelam finalmente inconclusivas as razões por ele invocadas para justificar a tese convencionalista, é porque, pretendendo encontrar-lhe um fundamento viável, isto é, procurando uma razão *de jure* para aquilo que, ainda hoje, passa por ser a prova por excelência — o *facto* da diversidade das línguas — Hobbes, não só se defronta com as dificuldades (insolúveis) da pró-

pria posição que pretende salvaguardar, como também as agudiza ao procurar pensá-las no interior do estrito mecanismo de um sistema como o seu.

Estará então a tese da arbitrariedade da linguagem — tese que, como vimos, ocupa um lugar chave no conjunto da filosofia hobbesiana — condenada a ser um simples postulado indemonstrável? Será legítimo reduzi-la a uma mera exigência sistemática ou ideológica de Hobbes, como faz Polin? (cf. op. cit., pp. 7/9).

Pensamos que não. Se bem que os argumentos explicitamente invocados por Hobbes sejam ou circulares, ou contraditórios com os postulados mecanicistas do seu próprio sistema, existe, segundo cremos, uma terceira dimensão, que poderíamos designar como um esboço de uma teoria da significação — incompletamente pensada ou, pelo menos, não explicitamente convocada para a argumentação em causa — na qual é possível encontrar desenvolvimentos que, sem serem de modo algum concludentes, no entanto indirectamente favorecem a tese da arbitrariedade da linguagem.

Vimos como Hobbes considera a linguagem como a tradução verbal, não dos objectos, mas do discurso mental que os visa. Para Hobbes, portanto, a linguagem não está inscrita na natureza; se assim fosse, isto é, se o nome estivesse do lado da coisa, se a linguagem fosse uma figura do mundo, seria possível ou até mesmo necessário postular, entre ela e esse mundo, uma semelhança ou analogia fundamental que constituísse a razão de ser da denominação. Ora, na medida em que para Hobbes, precisamente, a linguagem é o resultado de uma industriosa invenção humana mediante a qual o homem se torna capaz de representar e comunicar, não as coisas mas as suas concepções das coisas, abre-se um absoluto distanciamento entre o nome e a coisa o qual permite afastar a hipótese de uma co-naturalidade real entre ambos.

No entanto, e é isto que importa sublinhar, a argumentação de Hobbes não inviabiliza uma outra hipótese anticonvencionalista, aquela que estabeleceria essa co-naturalidade no plano ideal, isto é, entre o nome e a representação que ele exprime. Bastaria supor a representação mental como a exacta tradução ideal da própria coisa representada e, por sua vez, o nome como exacta tradução dessa representação para poder postular uma não-arbitrariedade entendida então como motivação não já extra mas intralinguística, isto é, enquanto homologia entre a representação e a sua expressão linguística.

É neste sentido que ganha relevo uma precisão de Hobbes relativa ao laço entre a representação, o seu objecto e a sua denominação. Segundo Hobbes «existem várias concepções de uma e mesma coisa e, a cada concepção, nós damos um nome diferente, donde portanto se segue que temos vários nomes e atributos para uma só e mesma coisa» (H. N., V, § 5). Está aqui presente uma importante distinção entre representação (*representation*) e concepção (*conception*): enquanto que a primeira é o substituto do objecto na sensibilidade (ela re-presenta-o), a segunda diz

respeito à determinação ideal dessa representação, isto é, à significação visada no acto da predicação. Nesse sentido, não existe a concepção da coisa como a totalidade das suas determinações ou como a sua determinação essencial, mas apenas diferentes concepções relativas a um mesmo objecto (enquanto re-presentado) e são essas diferentes concepções que, por sua vez, são expressas pelos diferentes nomes. Ora, essas diferentes concepções de uma mesma representação têm uma realidade puramente subjectiva; no objecto, só existem enquanto «movimentos variados da matéria» (L., p. 86), enquanto deslocamentos especiais e quantitativos, movimentos esses que, como vimos, só ganham dimensão qualitativa quando, precisamente, nos aparecem sob a forma de fantasmas, isto é, quando desencadeiam os mecanismos representativos que suscitam uma diversidade de concepções.

Assim, segundo Hobbes, a diversidade de qualidades que afectam a representação de um objecto e às quais ela se reduz não são inerentes ao objecto mas tão só ao sujeito que as concebe (cf. H. N., II, § 10) e, por outro lado, essa diferenciação qualitativa é operada unicamente pela diversidade de concepções suscitadas por uma mesma representação de um mesmo objecto.

Saliente-se que esta tese se encontra perfeitamente articulada com outros domínios do sistema o que inviabiliza a hipótese de se tratar de um mero expediente que Hobbes tivesse utilizado para salvaguardar o que Polin considera ser uma exigência ideológica. Na verdade, a consideração de que o nome traduz uma das múltiplas concepções da coisa é suportada não só pela tese (já referida) segundo a qual, e ao contrário de Descartes, é impossível conceber uma essência separada da existência, como também daquela outra que considera serem os acidentes e não a substância os únicos objectos do conhecimento. Se, para lá das múltiplas determinações empíricas de um qualquer objecto, fosse possível pensá-lo numa sua determinação essencial, haveria então, para cada objecto, uma idealidade essencial com a qual seria ainda viável admitir que o nome pudesse estabelecer uma relação de natural homologia. Mas, será pensável uma semelhante homologia entre cada nome e cada uma das múltiplas concepções que constituem a representação de um determinado objecto?

Na tentativa hobbesiana de justificação da tese da arbitrariedade da linguagem, não foi tanto uma nova interpretação da hipótese de uma língua adâmica, nem a sua concepção do carácter voluntário da instituição dos nomes, mas aquilo que se poderia chamar o esboço de uma teoria linguística da significação que veio permitir alguns argumentos em prole dessa tese-chave do seu sistema. Paradoxalmente, essa teoria da significação é claramente contraditória com a posição explicitamente defendida por Hobbes e segundo a qual a linguagem seria unicamente a tradução de um prévio discurso mental, discurso esse em si mesmo não linguístico. De facto, à luz de uma tal teoria da significação, a linguagem adquire um estatuto não meramente expressivo mas iminentemente constitutivo do próprio pensamento na medida em que a diferença entre as concepções de uma

mesma representação só é possível no seio da linguagem. Hobbes reconhece este papel constitutivo da linguagem quando escreve: «da mesma maneira que um animal não se apercebe que lhe faltam um ou dois dos seus filhos quando tem muitos porque não possui os nomes de ordem, um, dois, três, etc., a que chamamos números, de igual modo, um homem não poderia saber quantas peças de dinheiro ou outras coisas tem diante de si sem repetir, oral ou mentalmente, os nomes dos números» (H. N., V, § 4. (Cf. tb. L., p. 104). São os próprios termos linguísticos que diferenciam e fixam as múltiplas concepções de uma mesma representação. Sem a linguagem o pensamento seria um fluído homogéneo, um mar sem marcas de orientação.

Este reconhecimento do papel constitutivo que a linguagem desempenha no próprio discurso mental representa uma outra vertente da teoria linguística de Hobbes — aquela que está na base da descoberta, quer da função axiomática da linguagem, na qual Hobbes vê a condição de possibilidade das ciências à priori, quer da sua função calculadora, ideia inspiradora de alguns dos projectos de construção de uma língua universal que mobilizaram grandes figuras dos tempos modernos.

Mas esse será o tema da segunda parte deste trabalho.

NOTAS

(¹) HOBBS, *De Homine*, X, § 3, in Bernard GERT, *Thomas Hobbes: Man and Citizen*, U.S.A., Harvester Press/Humanities Press, 1972. Nas referências subsequentes usar-se-á a abreviatura *De H.*

(²) Vejam-se os títulos de LOCKE, *An Essay concerning Human Understanding* de 1690, de LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement humain* de 1704 e, posteriormente, de HUME, *Enquiries concerning Human Understanding* de 1748.

(³) HOBBS, *Leviathan*, in MOLESWORTH. *The English Works of Thomas Hobbes*, III, Aalen, Scientia Verlag (reed.), 1966. Com o objectivo da facilitar a ulterior utilização deste trabalho e uma vez que o texto do *Leviathan* se não encontra dividido em parágrafos e que a edição MOLESWORTH é de difícil acesso em Portugal, remetemos o leitor para a conceituada edição de C. B. MACPHERSON, London, Penguin Books, Pelican Classics, 1968, já aqui citada na p. 100. Em todas as referências que se seguem usar-se-á a abreviatura *L.*

(⁴) No *De Homine*, provavelmente por a obra resultar, como Hobbes refere na dedicatória, de uma síntese de duas partes diferentes, a linguagem é encarada já no seu acabamento.

(⁵) Cf. HOBBS, *Human Nature or the fundamental elements of policy*, I, § 4, in *The elements of law natural and politic*, ed. F. TONIES, London, Frankcass R. Co. Ltd., 1969 cotejada com a edição MOLESWORTH supracitada, IV. Existe também uma clássica tradução para francês do barão D'HOLBACH, recentemente reeditada com introdução e notas de E. NAERT, Paris, Vrin, 1971. Para as referências subsequentes utilizar-se-á a abreviatura *H. N.*

(⁶) Para a versão latina do *Leviathan*, publicada por HOBBS em 1668, utilizamos a tradução francesa de François TRICAUD da versão inglesa do *Leviathan*, Paris, Sirey, 1971, que constantemente assinala as variantes introduzidas por Hobbes no texto latino e constitui trabalho de reconhecido mérito. Cf. para esta referência p. 12, nota 6. Para posteriores referências utilizar-se-á a abreviatura *L. T.*

(⁷) HOBBS, *A short tract on first principles («The little Treatise»)*, III, Conclusions 4, in *The Elements of Law natural and politic*, ed. F. TONIES, Apêndice I, London, Frank Cass R. Co. Ltd., 1969. Para outras referências, *S. T.*

(⁸) ALQUIÉ, F., *La découverte métaphisique de l'homme chez Descartes*, Paris, PUF, 1966, p. 212.

(⁹) Cf. HOBBS, *Troisièmes Objections*, XIII, in DESCARTES, *Oeuvres Philosophiques*, II, Paris, Garnier, Classiques, 1967, p. 625. Para referências posteriores usar-se-á a abreviatura *T. O.*

(¹⁰) Cf. HOBBS, *Apêndice ao Leviathan* (versão latina), cap. I, in *L. T.* (supracitada) pp. 744/5.

(¹¹) Sobre a importância deste conceito na filosofia da linguagem de HOBBS, cf. ROBINET, André, *Pensée et langage chez Hobbes: Physique de la parole et translatio*, in *Revue internationale de philosophie*, n.º 129 (1979), pp. 452/83.

(¹²) POLIN, Raymond, *Politique et philosophie chez Hobbes*, Paris, Vrin, 1977, p. 7.

(¹³) Cf. todo o capítulo XIV do *Leviathan*, em especial pp. 193/7, ed. cit., relativo ao estabelecimento do contrato, onde Hobbes claramente revela a natureza linguística do contrato social, examina a importância da linguagem na previsão do futuro que todo o contrato envolve e explica que, se não é possível qualquer pacto com os animais é porque estes, desprovidos de linguagem, não poderiam perceber, nem portanto aceitar, qualquer acordo de transferência de direitos. Cf., tb. De H., X, § 3 onde Hobbes considera que o maior benefício da palavra é o de poder dar e compreender ordens sem o que não poderia haver sociedade, paz ou disciplina.

(¹⁴) Reconhecer-se-á aqui a problemática clássica do Crátilo de Platão, nomeadamente a identificação estabelecida por Platão entre o onomaturgo e o legislador. Cf. Crátilo, 388 e 389 a.

(¹⁵) Neste sentido vai também o texto correspondente da *Leviathan* onde Hobbes aponta como estímulos ao progressivo desenvolvimento da linguagem, a experiência, as circunstâncias particulares, «a necessidade mãe de todas as invenções» e o lento desenrolar do tempo (cf. *L.*, pp. 100/1).

LEONEL RIBEIRO DOS SANTOS *

LER A «CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA» DE KANT
EM PORTUGUÊS

Immanuel Kant,
Crítica da Razão Prática,
Tradução de Artur Morão,
Lisboa, Edições 70 s.d. (1984), 195 pp.

Segundo um testemunho dos *Diários* de Varnhaven von Ense, citado por Heidegger num dos seus Cursos de Marburgo, Kant teria dito, em conversa, num dos últimos anos da sua vida: «Cheguei um século adiantado com os meus escritos; dentro de um século começarei a ser compreendido e os meus livros voltarão a ser lidos e estudados». (1) Desabafo que exprime a decepção do velho filósofo pelo modo como o seu pensamento, que apresentara como fruto da *maturidade do juízo* (*Reife der Urteilskraft*), longamente acrisolado pela razão crítica, era espoliado de algumas das suas intuições fundamentais para servir as construções especulativas de jovens filósofos impacientes por mudar o mundo desde a filosofia e com a filosofia, mas cujo espírito Kant reconhece infinitamente distante do seu próprio? Ou, como sugere Heidegger na obra acima citada, expressão duma compreensão íntima e bem profunda do modo peculiar como a filosofia actua e exerce diferidamente a sua eficácia? Seja como for, o desabafo teve o seu quê de profético. Com efeito, o último quartel do século XIX assistiria a um verdadeiro renascimento do kantismo sob a palavra de ordem do «retorno a Kant» (*zurück zu Kant*), que ficaria conhecido pelo nome de neo-kantismo, mas cuja extensão, alcance e significado não se circunscrevem a este movimento filosófico (o qual teve não só uma expressão diversificada, pelo menos segundo duas fundamentais tendências, como constituiu o lugar do primeiro encontro com Kant mesmo para muitos daqueles que viriam posteriormente a reagir ao reducionismo interpretativo dos neo-kantianos, como Heidegger ou Ortega

* Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

y Gasset, ou a evoluir para uma filosofia própria ainda de profunda inspiração kantiana, como (Cassirer). A partir de então, a leitura de Kant não mais deixou de se fazer segundo os múltiplos registos oferecidos pela sua obra, simultaneamente orgânica e diversificada, e também segundo as perspectivas hermenêuticas determinadas pela sucessiva deslocação dos interesses especulativos do presente século. Assim: ora se privilegiou na filosofia kantiana a fundamentação da objectividade e validade do conhecimento científico, interpretando-a como uma teoria do conhecimento (indo, desse modo, ao encontro duma urgência provocada pela expansão das ciências na segunda metade do século XIX); ora se reconheceu como seu cerne especulativo a tentativa de fundamentação da metafísica; ora se tornou possível, graças à edição sistemática do espólio kantiano, traçar com mais objectividade a evolução do pensamento de Kant e as articulações deste com os problemas fundamentais que moviam a sua época (científicos, metodológicos, históricos, políticos, metafísicos, estéticos); ora, enfim, se promoveu o diálogo das perspectivas do pensamento contemporâneo (filosofia analítica, filosofia da linguagem, hermenêutica) com a obra do professor de Conisberga.

Por conseguinte, há mais de um século que os estudos kantianos, longe de perderem vitalidade e interesse, antes os vêem continuamente renovados. Entre os modernos Kant tem sido mesmo efectivamente reconhecido (prova-o a inabarcável bibliografia kantiana!) como o mais fiel interlocutor para as mais importantes questões que o pensamento contemporâneo tem colocado. Ora, por paradoxal que pareça, houve uma faceta essencialíssima do seu pensamento que ficou na sombra de uma forma incompreensível: precisamente a sua filosofia prática, a sua moral. Criticada asperamente e rejeitada por Hegel desde os seus escritos de juventude⁽²⁾, considerada por Nietzsche, numa segunda fase do seu confronto com Kant, como a manifestação extrema do princípio moral socrático-cristão da civilização decadente⁽³⁾, ela não alcançou inspirar no presente século nenhum esforço significativo no sentido de repensar a existência moral. Expressão visível deste desfavor generalizado que caiu em sorte à moral kantiana é o secundário interesse que mereceu a própria *Crítica da Razão Prática*. Lewis White Beck, no Prefácio ao seu Comentário a esta obra de Kant, denunciava a desatenção e incúria de que fora objecto peça tão fundamental, apontando a desvantagem em que se encontrava relativamente às outras duas *Críticas* kantianas, traduzida não só na falta de estudos de interpretação global, como também na falta de comentários⁽⁴⁾. No Prefácio à versão alemã do seu Comentário, Beck voltará a insistir nesse ponto, dizendo que a *Crítica da Razão Prática* não só foi *segunda* no interesse que despertou, como não mereceu, mesmo na Alemanha, o mesmo grau de atenção que mereceram as restantes partes da obra kantiana⁽⁵⁾.

Não se quer com isto dizer que a literatura kantiana tenha pura e simplesmente esquecido a filosofia prática de Kant. Nem se nega o surgimento de alguns importantes estudos que permitem melhor compreendê-la na sua estrutura, evolução e significado⁽⁶⁾. Mas, de um modo geral,

a moral kantiana é frequentemente considerada de forma sumária como se se tratasse de um apêndice ou continuação da própria filosofia teórica e, por seu lado, a *Crítica da Razão Prática* é levemente apreciada como não trazendo nada de significativamente novo relativamente ao texto mais acessível da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, publicada em 1785. E é evidente, por outro lado, a incapacidade de reconhecer a sua pertinência e actualidade.

Em face disto ocorrem-nos duas questões: 1) Como é possível interpretar correctamente a filosofia de Kant esquecendo, ou simplesmente secundarizando, aquilo que para ele constituía uma parte essencial da sua filosofia transcendental e porventura até a sua chave conclusiva, o princípio fundamental de auto-interpretação e de coerência da sua obra, como era o primado da razão prática e o estabelecimento das condições de possibilidade de um mundo moral, ou seja de um mundo humano? 2) Não terá a moral de Kant nada a dizer aos problemas com que se defronta a existência contemporânea, considerada de um ponto de vista ético?

Seria certamente um contra-senso o pretender interpretar a filosofia transcendental kantiana prescindindo do problema ético ou mesmo o relegar este para um plano secundário e apendicilar. Dever-se-ia, pelo contrário, tomar a sério a declaração de Kant segundo a qual «a origem da filosofia crítica é a moral»⁽¹⁾. Se outra novidade a *Crítica da Razão Prática* (1778) não trouxesse relativamente à *Crítica da Razão Pura* (1781) e à *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), seria já bastante a preocupação sistemática que a percorre e que é enunciada logo no Prefácio. Ela representa, sem dúvida, por parte do seu autor, um conhecimento «mais íntimo do sistema» da razão, uma visão que parte da «ideia do todo» e daquele princípio que é capaz de fundar e fechar, justificando de uma forma imanente, o completo edifício da razão numa perspectiva transcendental — a *liberdade*. Ela visa, por conseguinte, em última instância, confirmar e fundamentar a tese, que emergia das últimas secções da *Crítica da Razão Pura* (onde parece ter, aí sim, um carácter de corolário ou de apêndice), segundo a qual o interesse supremo da razão é um interesse prático. Estabelecendo agora o conceito de liberdade (cuja possibilidade e pensabilidade já fora provada na primeira *Crítica* e que, segundo a *Fundamentação*, se revelara à consciência como um *Faktum*, embora mediatemente, na evidência apodíctica da lei moral) como o remate (*Schlussstein*) do edifício sistemático da razão pura e dando, através dessa ideia, conexão e consistência às outras ideias da razão, Kant legitima o primado do prático e funda a unidade da razão.

A *Crítica da Razão Prática* constitui, pois, um real desenvolvimento e aprofundamento da filosofia transcendental que não estava, enquanto tal, no plano da *Crítica da Razão Pura*, obra onde Kant pensava ter cumprido cabalmente a tarefa da crítica da razão. Que há naquela obra um verdadeiro aprofundamento e não uma mera continuação das perspectivas da primeira *Crítica* mostra-o a própria dificuldade que Kant encontra de justificar o título da sua nova *Crítica*. Considerada nesta perspectiva a *Crítica da Razão Prática* constitui um importante contributo para a inter-

pretação da própria *Crítica da Razão Pura*. Esta última, vista a partir da segunda *Crítica*, deve ser reduzida a um propósito mais restrito do que aquele que pretendia atingir. Considerada do ponto de vista da *Crítica da Razão Prática*, que é em si mesma, por natureza, pura (como Kant esclarece nos primeiros parágrafos do Prefácio), a *Crítica da Razão Pura* tem um título inadequado ao seu verdadeiro conteúdo e função. Na realidade, ela é apenas uma *Crítica da Razão Pura especulativa*. Esta «correção» retrospectiva do objectivo e função da primeira *Crítica* voltará à pena de Kant no Prefácio à *Crítica do Juízo* (1790), onde o âmbito daquela obra é restringido a uma crítica do poder de conhecer, ou seja do entendimento⁽⁸⁾.

Que a *Crítica da Razão Prática*, enquanto tal, não fizesse parte do projecto inicial da crítica da razão, não nos deve surpreender, nem deve ser encarado como índice de incoerência ou inconsistência dos fundamentos do projecto kantiano empreendido com a primeira *Crítica*. Kant tinha da filosofia em geral e da sua própria experiência do filosofar uma concepção orgânica, onde o desenvolvimento surge, não por agregação accidental de elementos exógenos, mas por um desenvolvimento interno, por explicitação de uma ideia própria. Por outro lado, para Kant, filosofar não é executar um plano previamente fixado, mas o desenvolvimento espontâneo da razão, onde as questões se geram e reenviam umas às outras *per intussusceptionem*, como se fossem geridas por um princípio vivo — a ideia do todo —, a qual todavia, se se deixa vislumbrar em momentos do percurso, só no fim se alcança verdadeiramente. No desenvolvimento orgânico da filosofia transcendental, a *Crítica da Razão Prática* representa um dos momentos do vislumbre da ideia do todo e uma decisiva resposta à insatisfação sistemática de Kant relativamente à solução da «arquitectónica» da razão pura apresentada na primeira *Crítica*⁽⁹⁾. Mas a solução agora encontrada, embora definitiva no seu âmbito, virá a sofrer, na *Crítica do Juízo*, uma nova «correção» e a ser situada no contexto de um funcionamento reconhecidamente orgânico das faculdades do espírito realizado pela mediação da faculdade de julgar reflexionante⁽¹⁰⁾. A terceira *Crítica* pretende, na sua intenção vincadamente sistemática, fechar a esfera da filosofia transcendental e completar assim a crítica da razão⁽¹¹⁾. Mas a preocupação sistemática acompanhará Kant de forma obsessiva até aos últimos anos da sua vida, do que são prova as inúmeras reflexões sobre esse tópico nas páginas do *Opus Postumum*⁽¹²⁾.

Se é, pois, de rejeitar uma interpretação da segunda *Crítica* (e em geral da moral kantiana) que nela veja apenas uma continuação da *Crítica da Razão Pura* (embora aquela por certo dê por supostos os resultados obtidos, tanto nesta obra, como na *Fundamentação*), com mais razão são de excluir as interpretações da filosofia kantiana nas quais a filosofia prática é considerada como ajustando-se a custo às perspectivas e princípios da filosofia teórica, como se o filósofo tivesse adoptado uma espécie de princípio da dupla verdade — a teórica e a prática —, ou tentasse a todo o custo manter a salvo, a troco de artificios especulativos, as teses da sua filosofia teórica quando passa à abordagem das questões éticas.

Seria possível e instrutivo ver a questão de modo inverso e averiguar se nos pressupostos da filosofia teórica não está já latente e actuante o interesse prático da razão, no sentido de mostrar a possibilidade da liberdade e, com ela, da existência ética, ao mesmo tempo que a própria razão de ser da razão. A mesma *Crítica da Razão Prática* nos fornece os elementos essenciais para uma tal inversão hermenêutica. Com efeito, a doutrina do espaço e do tempo⁽¹³⁾ e a distinção crítica entre fenómeno e número⁽¹⁴⁾, inequívocas pedras angulares sobre que assenta a filosofia teórica kantiana, são reconhecidas, não apenas negativamente, como garantidas da possibilidade racional (não contradição) dos princípios da moralidade, mas também positivamente, como condição da sua possibilidade real.

Kant tem clara consciência de que realiza na sua segunda *Crítica* uma investigação autónoma num domínio da experiência completamente diverso daquele sobre o qual versava a primeira *Crítica*. Esse novo domínio é a experiência ética, já identificado e isolado enquanto tal, na sua pertinência e irredutibilidade, na *Fundamentação*. Para essa experiência, que se exprime de forma inequívoca no juízo moral, Kant procura na razão (prática) os princípios, tal como antes os procurara na razão (especulativa) para os juízos da experiência do mundo natural. Não deixa contudo de sublinhar como, apesar da autonomia de vias de investigação seguidas e da irredutibilidade dos domínios, se verifica uma harmonia espontânea nos resultados obtidos, o que constitui por acréscimo um critério de validação do seu método e esforço⁽¹⁵⁾.

Tudo parece como se o filósofo transcendental, contemplando a evanescência que afecta o curso da natureza e das coisas humanas (fenómenos), procurasse um *ponto firme* arquimediano (númeno) sobre o qual a razão pudesse apoiar com segurança a sua alavanca, não apenas para conhecer a natureza (mediante o seu próprio investimento formal, capaz de apreender o múltiplo e mutável na unidade de uma síntese subjectiva), mas sobretudo *para se orientar* a si própria⁽¹⁶⁾.

Este Arquimedes dos tempos modernos encontra sem dúvida esse ponto firme na ideia de liberdade, da qual todavia só indirectamente lhe é dada evidência pela mediação da lei moral. A liberdade é assim, simultaneamente o ponto de apoio (*fester Punkt*) arquimediano e o fecho (*Schlussstein*) do sistema arquitectónico da razão. A filosofia moral kantiana surge, na verdade, como o único modo que à razão restava para, com a razão (isto é, de uma forma autónoma e fundamentada em si mesma), justificar que há uma *razão*. O supremo esforço da razão é, pois, o de acreditar que há *razão*. A *Vernunftglauben*, não é, propriamente falando, uma versão kantiana da racionalização de conteúdos teológicos ou metafísicos; é o acto de fé da razão em si mesma⁽¹⁷⁾. Mas a razão só pode legitimar essa fé fundando em si mesma a *razão*, tirando de si mesma e só para si mesma a *razão* possível. Nada há fora dela capaz de lhe servir de apoio ou de sinal. Nada há fora dela que tenha necessidade de *razão*. Não compreenderemos o *pathos* da filosofia kantiana, particularmente evidente na sua filosofia moral, se não reconhecermos que a última palavra que a razão pronuncia é um acto biológico extremo ditado por

um instinto de auto-conservação (*Selbsterhaltung*)⁽¹⁸⁾. A filosofia kantiana revela-se-nos assim como a via ainda aberta para a razão dar razão (isto é: objectividade, universalidade, fundamentação, coerência, sistematicidade, unidade), após os deuses terem deixado de ditar a sua ordem ao mundo e aos homens (ao caos dos fenómenos) e quando a natureza, tornada também muda e opaca ela mesma, tão-pouco lhe sabe dar uma lei ou um sinal, e antes lhos solicita. Se compreendermos isto, compreenderemos também porque é que o problema moral é tão decisivo na filosofia kantiana. É que nele se exprime com a máxima agudeza todo o drama da consciência moderna — o drama do homem e da razão entregues a si mesmos. Compreenderemos também porque foi impossível para o pensamento pós-kantiano suportar tão extrema tensão e esforço que lhe eram exigidos, sendo, por isso, facilmente atraído pelo conforto de soluções pré-críticas (os dogmatismos de feição idealista, materialista ou positivista), ou desistindo pura e simplesmente de dar razão (irracionalismos), vivendo de expedientes e falsos substitutos de racionalidade (as ideologias). Compreenderemos, enfim, por que razão a filosofia moral de Kant — à parte alguns dos seus temas (liberdade, pessoa, humanidade), susceptíveis de serem consumidos pelas filosofias e ideologias dos séculos XIX e XX — tinha de ficar na sombra, quando não era mesmo declarada como contraditória e como incapaz de passar da fundamentação do agir segundo a liberdade a efectivas acções livres.

Fizemos uma segunda pergunta: não terá a filosofia prática kantiana nada a dizer numa reflexão contemporânea acerca do modo ético da existência humana?

Que melhor resposta poderemos dar a esta questão do que remeter para um pensador contemporâneo bem conhecido, desde o início aguilhoado pelas questões de natureza ética e que, após ter experimentado as soluções dos dois mais importantes substitutos da ética no pensamento contemporâneo — a Psicanálise⁽¹⁹⁾ e o Marxismo⁽²⁰⁾ —, coloca, num diálogo publicado a escassas semanas da sua morte (e que, por isso, bem pode considerar-se o seu testamento filosófico), o problema ético com traços que, dada a sua urgência, radicalidade e formulação, só sugerem os fundamentos da própria filosofia moral de Kant?

Falamos de Sartre e do seu diálogo com Benny Levy, publicado em 10, 17 e 24 de Março de 1980 por *Le Nouvel Observateur* sob o título *L'Espoir, maintenant...* A última mensagem filosófica do pensador francês foi, na verdade, uma verdadeira palavra de ordem de «retorno a Kant» na moral e no que, tal como em Kant, esta implica como lugar onde se decide e fundamenta a possibilidade da existência humana enquanto tal, individual, política e historicamente falando. E, não por acaso, ela é igualmente a palavra da *esperança ainda* possível, vislumbrada por quem esteve sempre perto dos homens, da sua angústia e dos seus projectos, por quem frequentou os horizontes da «terra prometida» e os descreveu com inigualável poder analítico (*Critique de la Raison Dialectique*) mas não viu por lá senão os simulacros da esperança. Sartre vai agora às fontes mesmas da esperança, que não estão fora, nem além, mas

brotam do próprio agir humano, da dimensão de transcendência que o caracteriza e o estabelece no plano da universalidade e da finalidade. «A acção humana é transcendente, isto é, ela visa sempre um objecto futuro a partir do presente em que a concebemos e pretendemos realizar (...) A esperança é uma característica essencial da acção (...) faz parte da própria natureza da acção». À pergunta de Benny Levy — «Que entendes hoje por 'moral'?», Sartre responde: «Por isso entendo que cada consciência, seja ela qual for, tem uma dimensão que eu não estudei nas minhas obras filosóficas e que aliás poucos estudaram enquanto tal, a dimensão da obrigação. (...) Entendo por isso que em cada momento em que eu tenho consciência do que quer que seja, e em que eu faço o que quer que seja, há uma espécie de requisição que vai além do real, e que faz com que a acção que eu quero fazer comporte uma espécie de coacção interior que é uma dimensão da minha consciência. Toda a consciência deve fazer o que ela faz, não porque o que ela faz seja assim tão válido, mas pelo contrário porque seja qual for o objectivo que ela tem, apresenta-se nela com um carácter de requisição, e isso para mim é o ponto de partida da moral.»

Quere-se mais luminoso comentário ao conceito kantiano de lei moral e de imperativo categórico, tal como foram elaborados na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*? Diríamos que falta aqui a dimensão da universalidade que caracteriza as formulações do imperativo kantiano? Mas é Sartre quem, autocriticando-se, uma vez mais se aproxima, no espírito e na letra, da posição kantiana do problema. Diz ele: «Nas minhas primeiras investigações, como aliás a imensa maioria dos moralistas, eu procurava a moral numa consciência sem recíproco ou sem outro (...) Actualmente, toda a consciência me parece ao mesmo tempo como constituindo-se a si mesma como consciência e como consciência do outro e como consciência para o outro. E é essa realidade, este eu-próprio que se considera como eu-próprio para o outro tendo uma relação com o outro, que eu chamo a consciência moral.»

Diremos que falta ainda o princípio da valorização moral da acção (que Kant coloca na *bondade* da vontade ou na *intenção*) e o horizonte que dá sentido às acções dos indivíduos e as unifica (aquilo a que Kant chama o «reino dos fins»)? Mas é também Sartre que nos vem agora reconduzir a esse desusado discurso da radicalidade e absoluto da intenção e do fim último trans-histórico que dá sentido não só às acções de um indivíduo mas também às acções de todos, não se esgotando nelas. Não será esse «trans-histórico» a tradução sartriana do «transcendental» ou do «mundo inteligível» kantianos? Citemos uma vez mais o filósofo francês, que, desta vez nos reenvia expressamente para a moral kantiana. Eis as suas palavras: «Uma acção deve fazer-se, mas vem um momento em que pode acontecer que, por pressão do exterior ou de outras acções, ela não possa continuar na sua direcção a não ser modificando-se um pouco, isto é aceitando o concurso doutras pessoas, de outros actos que não são originalmente da mesma proveniência que a sua (...) Então, diremos que a radicalidade não está tanto no fim perseguido como na

intenção de perseguir esse fim; é a intenção, como teria dito a moral kantiana, que é primeira, é a intenção que deve ser radical. (...) Ela é trans-histórica. (...) E, neste sentido, não pertence à história. Ela aparece na história mas não lhe pertence.»

Tal como em Kant, a urgência da moral é em Sartre determinada pela questão do sentido da existência humana colectiva e histórica. O fim último que se pretende é aquele momento em que a «moral seja apenas a maneira de viver dos homens uns com os outros, a maneira de formar os pensamentos, de formar os sentimentos», «a extensão da ideia da fraternidade até que ela se torne relação única e evidente entre todos os homens». Este «desejo de sociedade» ou de «fraternidade» não parece ser senão a tradução sartriana do «desejo de humanidade» que percorre a moral kantiana. É obviamente no espaço político que este «desejo de sociedade» sartriano ou o «desejo de humanidade» kantiano se têm que realizar, não apenas negativamente, como pacto de sobrevivência mínima e de gestão calculada da recíproca voracidade dos homens (Hobbes), mas positivamente, como pessoas livres e responsáveis numa comunidade política e ética, no avanço lento, ou mesmo nos retrocessos momentâneos, da história. E, citando Kant uma vez mais, Sartre, que rejeita o princípio da «revolução terrorista», propõe como forma de intervenção extrema do moral no político, o princípio da revolução regida pelo «desejo de sociedade». Diz-nos ele: «Se Kant tem razão em ligar o ideal dum comunidade ética ao ideal da totalidade dos homens, então a sublevação é uma chamada à ordem ética: os esquecidos fazem-se ouvir». Mas um tal princípio, não menos do que o imperativo categórico kantiano, «interdiz que se use o homem como matéria ou como meio para obter um fim».

Podíamos prosseguir o confronto dos textos e das ideias, mas para o nosso propósito, que era o de mostrar a pertinência da filosofia moral kantiana para a reflexão filosófica sobre os problemas éticos e políticos contemporâneos, os pontos citados são suficientes, se não mesmo eloquentes. Apesar de invocar dois tópicos do pensamento moral e político de Kant, Sartre não parece ter consciência do quão próximo está da problemática essencial e da linguagem da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, ao ponto de termos a impressão de que a está a comentar. Expressamente declara que a moral que urge e de que traça o esboço deve estar para além do cristianismo, do hegelianismo, do humanismo, para além do seu próprio pensamento anterior. Ora, é essa autonomia e alheamento em relação ao texto kantiano e ao mesmo tempo a espontânea coincidência na formulação dos problemas, o que nos parece ser particularmente significativo dum inequívoco «retorno a Kant» que se ignora enquanto tal.



Seja finalmente dita uma palavra acerca da tradução portuguesa da *Crítica da Razão Prática*, cuja leitura deu motivo para esta reflexão.

Bem consciente dos problemas específicos da tradução de textos filosóficos em geral e do texto kantiano em particular e sensível aos proble-

mas de interpretação que se prendem com determinados conceitos, A. Morão conseguiu, de uma maneira geral, aquilo que se propôs: dar «sabor português» ao texto da tradução, sem descuidar a fidelidade ao texto kantiano original. Ele conseguiu assim mostrar que, apesar da inegável profundidade especulativa do texto kantiano e das particularidades semânticas de cada uma das línguas, não é absolutamente impossível fazer Kant falar em português.

A tradução é mesmo generosa, pois, além de oferecer em nota a tradução das citações latinas (que Kant, tirando-as espontaneamente do seu profundo conhecimento da poesia clássica e, aliás, sempre com grande sentido de oportunidade, semeia pelo seu texto e que ora constituem o mote de um intrincado desenvolvimento, ora o condensam num verso luminoso), justifica as opções de tradução de alguns termos de significado mais discutível e fornece, no final, um útil glossário com os termos fundamentais do texto kantiano e correspondente tradução adoptada. Trata-se, em suma, de uma tradução séria e digna, que não só não ludibria aquele que, acometido de curiosidade pela filosofia moral kantiana, queira satisfazê-la com a leitura (por certo exigente, mas agora possível) do texto do filósofo, como pode mesmo constituir uma base de trabalho para aqueles que, da simples curiosidade, queiram passar ao estudo mais aprofundado do pensamento de Kant. Ela deve, todavia, ser revista nas grafias e pode até ser melhorada em aspectos de pormenor. E, nesse sentido, sejam-nos permitidas algumas sugestões.

1. A. M. segue, como base da sua tradução, o texto da edição Weischedel, como declara, embora se proponha adoptar por vezes as variantes da edição da Academia Prussiana das Ciências. Não se compreende porque não adoptou a leitura desta última (embora a refira em nota) em dois casos concretos:

— na pág. 72, linha 32, onde se lê «que se limita a objectos individuais e à sua susceptibilidade», não seria melhor ler-se: «que se limita a sujeitos individuais e à sua susceptibilidade»? Está em causa o conhecimento sensível e os objectos não têm sensação nem susceptibilidade.

— na pág. 78, linha 20. A coerência e o contexto aconselham também aqui claramente a leitura da Academia: «no sentimento moral» (*im moralischen Gefühle*) e não «na lei moral». Caso contrário, a própria moral kantiana cairia dentro das acusadas de erro de princípio e de heteronomia.

2. Sugere-se a clarificação de pormenor, pelo menos nas três passagens seguintes:

— na pág. 139, linha 37, onde se lê: «apenas porque tal não causa realmente dano ao interesse da razão especulativa»; deveria ler-se, numa tradução mais correcta: «apenas porque isso realmente prejudica o inte-

resse da razão especulativa». O sentido é precisamente o inverso e estamos perante um ponto sensível do pensamento kantiano!

— na pág. 140, linhas 37-38, onde se lê: «todo o interesse é finalmente prático e mesmo o da razão especulativa só é condicionado e completo no uso prático»; deveria antes traduzir-se da seguinte maneira: «todo o interesse é finalmente prático e mesmo o da razão especulativa é apenas condicionado e só é completo no uso prático».

— na pág. 165, linhas 24-30, onde se lê: «o princípio que aqui determina o nosso juízo é (...) o fundamento de uma máxima do assentimento no propósito moral, isto é, uma *crença pura prática da razão*»; estaria mais claro da seguinte forma: «o princípio que aqui determina o nosso juízo é (...) o fundamento de uma *máxima* do assentimento numa perspectiva moral, isto é, um [princípio] *da fé pura prática da razão*».

3. O conceito de *Vernunftglaube* ou *Vernunftglauben*, que Kant usa com clara consciência da novidade que representa, é traduzido por A. M. (págs. 163-165) ora por «crença racional» ora por «crença da razão» (segundo a tradução francesa de J. Gibelin?). Como o conceito surge adjectivado duplamente (*Begriff ... eines reinen praktischen Vernunftglaubens ...; [Princip] ein reiner praktischer Vernunftglaube*), Morão traduz por «crença de uma razão pura prática» e por «crença pura prática da razão» (também aqui em acordo com a versão de Gibelin). Cremos que seria preferível traduzir qualquer dos casos por «de uma fé pura prática da razão». Em qualquer caso, o que se adjectiva não é a *razão prática*, mas a *fé da razão* que é puramente prática. Por outro lado, parece-nos que o conceito português *crença* é demasiado genérico e fraco para traduzir a intencionalidade da *Glaube* (ou *Glauben*) referida por Kant à razão. Na base do conceito kantiano de *Vernunftglaube* jogou por certo a analogia com o conceito teológico e luterano da fé e, nessa medida, parece preferível traduzi-lo por *fé*, e não por *crença*. Trata-se não de uma *fé racional* (= racionalizada) mas de uma *fé da razão* em si mesma, que nunca pode tornar-se um saber. Também o conceito de *Vernunftbedürfniss* deveria, na mesma linha, ser traduzido por «necessidade da razão» e não por «necessidade racional» (pág. 163, nota). *Schlussstein* é traduzido na pág. 12, linha 3, por «pedra angular», o que mantém o ambiente da metáfora arquitectónica envolvente do raciocínio kantiano. Kant parece, todavia, ter em vista aqui o *remate* do edifício, não as suas fundações (embora, por certo, a liberdade cumpra ambas as funções).

4. Uma vez que se apresenta o Glossário no final e que se adverte o leitor para os problemas de tradução de alguns conceitos mais discutidos, parece desnecessário fazer acompanhar, na tradução, cada conceito do seu correspondente original em itálico. Isso, que talvez pudesse ser útil num ou noutro caso, tal como está, além de desnecessário, sobrecarrega ainda mais um texto que é já por sua natureza excessivamente florestal.

5. As gralhas, raras na tradução, abundam na transcrição dos termos alemães, com especial incidência no Glossário.

Se fomos prolixos nesta recensão não foi para lhe apontar os defeitos, mas antes, porque dada a sua qualidade e dada a importância da obra, ela merecia que lhe déssemos toda a atenção. Com este seu trabalho o tradutor deu um precioso contributo à alfabetização filosófica e mental do país, a qual nunca se fará antes que os grandes clássicos do pensamento sejam facultados em dignas versões portuguesas. Enquanto tal não acontece, o «filosofar» em Portugal dificilmente consegue evitar a aparência de um *hobby* (por certo selecto) de um clube de «estrangeirados» mais ou menos residentes, que exibem, no rossió das letras, o luxo dos seus saldos obtidos nalgum *shopping-center* da moda intelectual, tão prontos à *porter* como a abandonar e a substituir pelos da estação seguinte.

Que Kant comece a ser divulgado, lido e estudado em Portugal, não um, mas dois séculos depois de terem sido escritas e publicadas as suas obras, é por certo um fenómeno demasiado serôdio para quem cronometre os acontecimentos especulativos pelo mesmo tempo que mede os movimentos exteriores dos corpos no espaço. Se pensarmos, porém (como aliás o próprio Kant parece ter pressentido), que um pensador pode chegar demasiado cedo com as suas ideias, quem sabe se, embora atrasados, não chegamos a tempo de entender o que queria dizer-nos, de um modo muito particular com a sua filosofia prática!

Lisboa, Fevereiro de 1985.

NOTAS

(¹) M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretationen von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Francoforte do Meno, Vittorio Klostermann, 1977, p. 1.

(²) Cf. G. W. F. HEGEL, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, in H. Nohl (ed.), *Hegels theologische Jugendschriften*, Tubinga, 1970, pp. 387 ss.

(³) Veja-se, entre as inúmeras ocorrências, *Der Antichrist* (1888), 10-12, in F. NIETZSCHE. *Werke*, 3 vols. ed. K. Schlechta, Munique, Hanser Verlag, 1969, vol. II, pp. 1171-1172.

(⁴) L. W. BECK, *Commentary on Kants Critique of Pratical Reason*, Chicago, University of Chicago Press, 1960.

(⁵) *Kants «Kritik der praktischen Vernunft»*, *Ein Kommentar*, trad. de Karl-Heinz Ilting, Munique, Wilhelm Fink, 1974, p. 9.

(⁶) Mesmo na escola neo-kantiana de Marburgo não esteve ausente o interesse pela moral kantiana, embora a preocupação fundamental incidisse sobre a filosofia teórica. Mas deve-se à escola neo-kantiana de Baden (Lask,

Rickert, Krüger...) o esforço por situar a filosofia prática de Kant pelo menos ao mesmo nível da filosofia teórica. Uma perspectiva sobre a sorte e as interpretações da filosofia prática de Kant e respectiva bibliografia pode ver-se em V. Gerhardt — F. Kaulbach, *Kant*, Darmstadt, WBG, 1979, pp. 57 ss.

(7) «Ursprung der kritischen Philosophie ist Moral» (Lose Blätter zu den Fortschritten der Metaphysik, *Kants Gesammelte Schriften* [ed. da Real Academia Prussiana das Ciências; reimpressão: Berlim, W. de Gruyter] vol. XX, p. 335).

(8) Cf. *Kants Gesammelte Schriften*, vol. V, pp. 167 ss.

(9) Cf. *Kants Gesammelte Schriften*, vol. III, pp. 538 ss.

(10) Cf. *Kants Gesammelte Schriften*, vol. V, pp. 176 ss.

(11) Cf. *ibidem*, p. 170.

(12) Onde a questão sistemática se exprime na explicitação do «mais elevado ponto de vista (*Standpunkt*) da filosofia transcendental» e na procura de um fundamento das mediações entre os diferentes domínios (*Übergang*). Cf. *Kants Gesammelte Schriften*, vol. XXI.

(13) Cf. trad. port. pp. 116-118.

(14) Cf. *ibidem*, p. 14, nota.

(15) Cf. *ibidem*, pp. 121-122.

(16) Cf. *Kants Gesammelte Schriften*, vol. VIII, p. 403; vol. XX, p. 46.

(17) Cf. *Crítica da Razão Prática*, tr. port., pp. 163-165; cf. *Kants Gesammelte Schriften*, vol. VIII, p. 142.

(18) Cf. *ibidem*, p. 147. Nietzsche foi sem dúvida um dos poucos que captaram a radicalidade, o risco e a vertigem da posição kantiana. Ele verte a conhecida questão rectora da filosofia transcendental — «Como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?» (Wie sind synthetische Urteile *a priori* möglich?) na questão — «Porque é necessária a fé em tais juízos?» (Warum ist der Glaube an solche Urteile nötig?), a que responde, dizendo que a fé na verdade de tais juízos é necessária a seres como o homem na perspectiva da conservação (*Erhaltung*) da vida (*Jenseits von Gut und Böse* (1886), *Werke*, II, p. 576).

(19) Em *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943, pp. 720-722, Sartre apresenta como uma espécie de «moral provisória», descritiva e não imperativa, aquilo a que chama a «psicanálise existencial», que teria por função revelar a consciência a si própria e desmascarar todas as formas que esta inventa para fugir à angústia e à responsabilidade de se saber a única fonte de todo o valor.

(20) Cf. *Critique de la Raison Dialectique*, Paris, Gallimard, 1960. O propósito declarado desta obra é um debate com o marxismo, considerado como a filosofia do nosso tempo. Trata-se de um debate que decorre a um nível transcendental e, por isso, não é de admirar que ele se estabeleça, não directamente sobre os textos de Marx, mas, para além deles, ao nível dos seus respectivos supostos.

ENTREVISTAS

BARAHONA FERNANDES

Entrevista

de ISABEL MARNOTO

O Professor Barahona Fernandes é uma figura demasiado conhecida para que se torne necessário apresentá-lo ao público leitor desta publicação. Recorde-se, no entanto, que é Professor Jubilado da Faculdade de Medicina de Lisboa, que de 74 a 77 foi Reitor da Universidade Clássica e que tem uma vasta obra publicada com mais de dez volumes e de trezentos artigos.

Mais importante, porém, do que indicar cargos e realizações será reconhecer uma personalidade pouco vulgar que soube sempre manter, ao longo dos anos, um interesse vivíssimo por todas as questões que ao homem mais importam e uma juventude de espírito que encanta e prende os que com ele convivem.

Poucos intelectuais portugueses terão conseguido a sábia aliança entre uma investigação rigorosa e fecunda no campo de uma especialidade e a visão alargada e humanizante pelos vários domínios da vida e da cultura. Bastaria esta faceta sua para que lhe concedêssemos um lugar especial entre os que à Filosofia se dedicam. Mas o seu interesse pelas questões filosóficas tem-se revelado de forma específica na publicação de obras dentro deste domínio, embora tendo sempre em vista a sua interligação com a problemática científica.

P. — *Investigador no campo da Medicina, com uma vasta obra publicada, tem-se interessado pela Filosofia. Como explica este interesse?*

R. — *Concebendo a Medicina como uma disciplina antropológica («Medicina Humana»), tornava-se irrecusável abordá-la nos seus diversos níveis categoriais complexamente inter-relacionados — desde o material e o biológico até ao psíquico e o espiritual. Tradicionalmente o estudo destes últimos pertencia à Filosofia, até que se tornaram ciências autónomas e se constituíram as ciências humanas. Em qualquer dessas «cama-*

das» se levantam múltiplos problemas filosóficos sobre a matéria, a vida, a mente e o espírito (sócio-histórico-cultural); em especial e cada vez mais problemas epistemológicos.

Nos princípios da minha carreira psiquiátrica, há mais de meio século, fui surpreendido pelas antinomias dos ensinamentos do psicopatologista Sobral Cid e do neurologista Egas Moniz, criador de uma intervenção material sobre o cérebro para tratar doentes mentais que lhe valeu o Prémio Nobel. Desde logo brotou a dialéctica entre os respectivos modelos e todos os difíceis problemas, incluindo *éticos*, que se levantavam.

Não deve ter sido pois por acaso que mais tarde, no meu estágio na Alemanha, trabalhei com dois grandes representantes dessas correntes opostas: K. Schneider (de inspiração jasperiana) e K. Kleist, o construtor da carta das localizações cerebrais, tida por Jaspers como pura «mitologia».

Em vez de me inibir — em perplexidade — com as aporias em que me envolvera, tentei, desde 1936, um «ponto de vista convergente» que interligasse os fenómenos biológicos, neuro-psicológicos, vivenciais e também espirituais (na ordem sócio-histórico-cultural). A crítica e a reflexão sobre tais problemas tem vindo a alimentar o interesse pelo vosso filosofar...

P. — Pelo nosso filosofar... Mas já que fala em correntes opostas no campo da Psiquiatria (acontece em todas as ciências): tem afirmado que a evolução histórica das ciências está ligada às mutações filosóficas fundamentais: pode concretizar?

R. — Entre nós o exemplo mais pregnante parece-me ser o do positivismo comteano. Deu o seu cunho peculiar a muitas correntes (naturalistas e outras) do século XIX, dominando assim, mais ou menos explicitamente, o espírito universitário até aos fins do primeiro quartel deste século. Na Psiquiatria destaca-se Júlio de Matos — «alienista-filósofo» — que chamei pela sua doutrinação positivista por vezes radical, por exemplo o apego à «teoria de degenerescência dos anormais psíquicos». Teve também influência na fase «positiva» do Direito Penal e em toda a investigação médica e biológica. Só com a antítese (fenomenológica e outras) ao positivismo se começou na Medicina e até em ciências não propriamente humanas a compreender o valor e a relevância das actividades psíquicas do viver da pessoa e tudo que lhe está ligado na complexa organização estrutural da personalidade em situação no ambiente ecológico e sociocultural.

Outro exemplo estaria na influência directa da ontologia heideggeriana nas modernas correntes da psiquiatria — a «Daseisanalyse» — e da fenomenologia antropológica, tão avessas ao naturalismo.

São bem conhecidas, de outra banda, a mutação dos paradigmas a que o neopositivismo e as revoluções científicas deram lugar.

A necessidade de reflexão dos problemas científicos tem levantado aliás, desde sempre, numerosas questões filosóficas — dentro das correntes

de cada época — as quais se vêm a repercutir recursivamente sobre a apreciação e valoração dos factos.

1P. — *Referiu a fenomenologia antropológica: recordo que cientistas actuais se interrogam sobre os perigos de uma ciência que se vai tornando cada vez mais desumanizante e alienante, ciência essa que não considera o homem na sua totalidade, antes se torna em instrumento da sua degradação. Qual a sua posição sobre o assunto?*

1R. — Nas ciências aplicadas como a Medicina clínica, o problema emergiu desde há muito — *primum non nocet* — em especial no que concerne a aplicação das técnicas. A ética é um referente necessário de todas as intervenções terapêuticas. Os próprios cirurgiões tomam cada vez mais consciência das condições humanas dos seus actos: a vida psicológica até o todo da personalidade, as ligações familiares e grupais, as estruturas sociais e institucionais. O timbre cultural dos homens enfermos, a relação médico-doente e o conjunto de relações do homem perturbado com o grupo terapêutico e as organizações assistenciais assumiram recentemente progressiva relevância.

O problema põe-se em relação a todas as técnicas científicas que afinal têm o homem, a humanidade como o seu objecto de investigação e de intervenção para melhores formas de vida e qualidade de existência.

Qualquer progresso científico e técnico, usado sem as devidas cautelas e limitações, se pode tornar des-humanizante. Também os valores têm de contar para um «modo humano» de utilização das técnicas. Tão «alienante» pode ser o abuso da engenharia genética, da eugenia, das técnicas biológicas na agricultura, etc.; como — noutro plano — o abuso dos psicofármacos, da psicoterapia..., como ainda — entre outras — na mecanização do viver quotidiano, a modelização do homem pela informática.

A *situação limite* (e em extremo ameaçadora) está no risco cada vez maior do uso das armas nucleares. Cabe também aos filósofos a reflexão e tomada de posição sobre a possibilidade de um caos planetário. Compete a todos os cientistas chamar a atenção para os perigos concretos e presentes de um holocausto atómico.

A já citada «Medicina humana» situa-se nesta linha de novas perspectivas do conhecimento e novas condições de utilização das ciências em favor do Homem e da Humanidade e não contra eles.

Propusemos, recentemente, chamar a esta perspectiva *Antropo-científica*: tomar o Homem em todos os seus aspectos, como referente comum da aplicação das ciências preservando os riscos da sua errada utilização até nos extremos da sua degradação e desintegração.

1P. — *Fala em valores, a propósito da utilização das técnicas: parece-lhe que ciência e arte estão mais próximas do que normalmente se pensa?*

Um professor americano de neuropsiquiatria e fisiologia, especialista de epistemologia experimental, Jerome Y. Lettvin, afirma que «não se

conhece nenhum avanço da ciência que seja devido ao método científico. Toda a grande descoberta é como uma revelação; verdadeiro poema, é pela beleza que ela se impõe.

Quer comentar?

R. — É todo o difícil e enigmático problema da criatividade científica.

O moderno desenvolvimento e planeamento da investigação científica insiste demasiado nas «verbas» e outras condições materiais de trabalho descurando a selecção dos indivíduos e a atenção às suas pessoas, cultivo da sua mentalidade, e a liberdade de invenção — pelo menos de novas hipóteses e modelos, e do posicionamento de novos paradigmas, de novos «problemas». Certo é, porém, que as «descobertas» não acontecem actualmente só por acaso, fora do ambiente científico, longe de um clima «cultural» adequado.

Não se pode negar, entretanto, que houve numerosos casos exemplares de criação científica intuitiva, quase alógica por súbita «inspiração».

Comparável a um acto especial de criação artística e literária, o belo e o verdadeiro encontram-se aqui e bem sabido é que até na matemática se prima pela «elegância» das demonstrações, nas ciências biológicas pela harmonia («adaptação») da vida, nas ciências humanas pela eurtmia do conjunto.

Pessoalmente, poderia citar a iluminação súbita de alguns problemas no decurso de um passeio pelo campo, ante a beleza da paisagem...

Não nos iludamos porém. Há o risco dos investigadores esperarem em vão (e ociosamente) pela «inspiração», quando na verdade esta parece ser o fecho de longos esforços, buscas ansiosas por novas vias, novos métodos e novas soluções, num trabalho árduo, sistemático e persistente e, paradoxalmente, em condições dialécticas muitas vezes opostas de ambiente cultural. O contrário, só aos «génios» é dado. De nossa experiência referimos o caso de Egas Moniz, «pioneiro de descobrimentos médicos».

P. — *Tem analisado frequentemente questões relacionadas com a saúde mental.*

Parece-lhe que vivemos hoje numa sociedade doente?

R. — Nos últimos anos tomou-se consciência que a Saúde mental é o problema número um da Saúde pública. Afecta maior número de pessoas que outros males em vias de mais eficaz combate. Com o problema dos idosos, dos drogados, dos desadaptados, dos conflitos intra e interpessoais, as perturbações do Homem atingem forte e penosamente a Sociedade e impõem a nossa acção — espécie de «maratona humana» pela Saúde da Mente.

Há certos modelos psiquiátricos («antipsiquiátricos») que põem o acento primário na «Sociedade doente» e não nos indivíduos perturbados que apenas seriam meros «sintomas» de um mal mais geral. É necessário, entretanto, não deixar de *relativizar* tal sociogenese das afecções da

mente, frente à pluridimensionalidade dos factores determinantes ou meramente condicionais.

A questão que se põe — bem pertinente — é ainda mais lata.

— Estarão as dificuldades históricas da humanidade dependentes de uma nova sorte de «psicose colectiva», da 'loucura' universal que sempre teria grassado entre as «desvairadas gentes»? Bastas vezes clamei pelo valor da «higiene mental no entendimento dos povos», pela falta de «saúde democrática» da nossa jovem organização estatal e das nossas gentes em perturbada e muitas vezes desvairada maturação política e inacabada formação comunitária.

Se não se trata propriamente de 'loucura', nem de neurose, nem de psicopatia — embora estes estejam, em muitos casos, na sua base — o que nos parece tomar maior relevância são as perturbações, desvios, melhor dito *desvários* da Pessoa cultural, em especial as errâncias do chamado «espírito pessoal» (no sentido de Nicolai Hartmann) afectando as normas e os valores de toda a ordem que regem os indivíduos e se entrelaçam nos grupos, comunidades e na sociedade.

P. — *E para terminar: que função lhe parece que uma Sociedade de Filosofia deve — em Portugal e neste nosso tempo — desempenhar?*

R. — Sabe-se que todas as sociedades científicas e culturais vão passando pelas suas crises, a começar pela Academia de Ciências de Lisboa. Têm tentado compensá-las por meio de Colóquios, Simpósia, etc., com assuntos de interesse genérico. As múltiplas sociedades médicas têm-se virado para aspectos profissionais, pedagógicos e sociais. À Sociedade Portuguesa de Filosofia caberia, além das funções básicas de comunicação de estudos originais e críticos, um papel de comunicação com a cultura e as comunidades, solicitando-as a compreender e cooperar nos seus problemas.

TEMAS EM DEBATE

A INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA EM PORTUGAL

ABERTURA DE UM INQUÉRITO

1. *Cómo descreveria a actual situação da investigação filosófica em Portugal?*
2. *É frequente a sobreposição das figuras do investigador e do professor de filosofia. Que consequências crê daí advirem para a investigação filosófica?*
3. *Quais os quadros institucionais que crê estarem, ou poderem vir a estar, especialmente vocacionados para apoiar a investigação filosófica?*
4. *Que papel julga que uma Sociedade de Filosofia ou similar pode desempenhar no desenvolvimento da investigação filosófica?*

Com a propositura do precedente questionário a um conjunto de pessoas ligadas à reflexão filosófica tendo experiências diferentes e posições, digamos 'institucionais', também muito variadas, *Filosofia* abre um inquérito, que pareceu oportuno, sobre o que constitui, obviamente, a razão de ser desta publicação e da Sociedade que é a sua matriz. Aliás, uma das perguntas propostas põe directamente em questão o papel da S. P. F. (mas não só). É que interrogar o estado da investigação filosófica em Portugal equivale a interrogarmo-nos sobre o sentido do nosso esforço, dos motivos que o determinam, das finalidades que deve perseguir.

Dois dos membros da redacção de *Filosofia* completam os depoimentos coligidos com textos de responsabilidade pessoal, respeitantes a aspectos que a actualidade portuguesa põe circunstancialmente na ordem do dia: um, o mais geral, das condições institucionais que envolvem a investigação filosófica entre nós; outro, emergente nos últimos anos, é o que decorre da criação e intensificação dos mestrados.

Filosofia reserva para fase mais adiantada no prosseguimento do inquérito a reflexão de balanço que os materiais reunidos propiciem.

(Para já, cumpre agradecer a imediata disponibilidade das pessoas que, não estando ligadas à elaboração deste primeiro número de *Filosofia*, quiseram no entanto colaborar connosco.

E de antemão se agradecem todas as mais colaborações que nos cheguem sobre o tema em debate.

Pois esta abordagem inicial não pretende ser senão, como se anuncia, o despoletar de uma indagação que permanecerá aberta nas nossas páginas.

DEPOIMENTOS

FERNANDO BELO *

Tratando-se de um inquérito a várias pessoas, pareceu-me que deveria evitar repetir menos bem o que outros dirão certamente melhor do que eu e pegar como fio das quatro questões o que se me vem impondo cada vez mais, quase obsessivamente: *para quê fazer investigação e reflexão filosóficas neste final de século em Portugal?*

1. É inegável que há, de alguns anos a esta parte, suficientes sinais de optimismo: traduções, (raros) livros, revistas, uma nova geração que começa. Há uma reflexão filosófica que começa a sair do casulo e que necessariamente se apresenta como percursos singulares, em geral (salvas raras excepções) taceantes, em busca do que querem ser, de definição de trajectória. Pegando num tema que, por duas vezes, Eduardo Lourenço aflorou em artigos de jornal, em termos gerais de 'intelectuais após o 25 de Abril', eu diria que começa já a ser possível *ouvir o silêncio* da nossa reflexão filosófica. Se falei de casulo, foi para insinuar que estamos ainda antes do que se promete: não há debate filosófico entre nós que nos diga respeito, não há intervenção no que se poderia chamar o campo português que pede reflexão e debate filosóficos. A nossa primeira tarefa será a constituição, como esboço, desse campo, desses campos quiçá.

Julgo não errar se disser que não nos lemos ainda uns aos outros. Cada um escolhe os seus autores, os textos a que se refere, as suas problemáticas, enxertando-se quer em debates do historial da Filosofia, quer nos que vingam ou nas França, ou nas Américas, ou nas Alemanhas, ou..., atentos uns ao mais tecnicamente filosófico, outros (poucos?) às questões epistemológicas levantadas pelas ciências exactas e pelas ciências humanas, como se diz, outros ainda a questões de direito, de ética, de religião, políticas. O leque dos possíveis é imenso, cada um tem que seleccionar as suas leituras, os percursos têm que ser necessariamente

* Assistente na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Prepara uma tese de doutoramento.

singulares. Mas terão que vir a cruzar-se, suscitando debates *em que nos reconhecamos* como filosofadores portugueses no final do século XX, sob pena de estagnação mais ou menos erudita a médio prazo.

Todas as ciências são modernas, têm uma história recente e estão abertas ao futuro, mesmo as que têm história antiga (matemáticas e gramáticas, por exemplo) se reformularam como modernas. Ao contrário, a Filosofia tem um *corpus* histórico imenso e fundamental cuja releitura incessante, face às questões modernas, faz parte essencial da nossa tarefa. Quando, no Teeteto, Sócrates, filho de parteira, se definiu como um parteiro de saber, estaria longe de saber o alcance da metáfora: a Filosofia pariu toda a civilização ocidental, a sua indústria, as suas ciências, as suas instituições, os seus regimes políticos, os seus modos de vida, mesmo o significado de boa parte das palavras das línguas do quotidiano. Se temos de reler o *corpus* filosófico, é para interpretar e avaliar os discursos que hoje nos tecem o viver, para criticar o que nos embaraça, para promover as linhas de fuga de um melhor viver.

3. As Universidades, pois claro, revistas, associações, como, por exemplo,

4. a Sociedade Portuguesa de Filosofia. O seu papel fundamental é pôr-nos em contacto uns com os outros, a escutarmo-nos, a debater, a abrir-nos aos outros campos com que a Filosofia está conectada. Temos uma tradição de ensino da Filosofia e uma outra que se poderia dizer, em sentido lato, 'existencial', misturada com a poesia, com a experiência religiosa e mística. Falta-nos uma tradição de debate filosófico teórico, mesmo que tenhamos tido alguns bons autores, que em geral hoje ignoramos.

Correlativamente, não temos, creio, nenhuma tradição no campo da epistemologia das várias ciências, mormente no das ciências sociais e humanas. Temos um *corpus* constituído e/ou a constituir-se em história portuguesa, em antropologia ou etnologia, em geografia, em direito, em economia, em linguística e crítica literária, etc., etc. Creio que nele a Filosofia joga um papel, digamos, não explicitado, em surdina, a ser epistemologicamente avaliado. O debate que é urgente instaurar, como tarefa específica da nossa geração, situa-se aí, cruzando as leituras dos debates que se fazem lá fora com os que houve e não houve no tecer-se dos discursos e das práticas portuguesas. Um exemplo: porque não temos tradições teóricas? Que tem isso a ver com o destino que foi o nosso, com as navegações e o comércio, com o colonialismo, com a tenebrosa Inquisição, com a perseguição secular dos judeus, com o catolicismo e as missões, com o atraso industrial, com a inoperância do empreendimento capitalista, com o domínio da política pela burocracia e pelos homens do direito, com a estrutura do parentesco e as relações homens/mulheres, com a ineficácia proverbial do Estado em governar? Não haverá uma correlação intrínseca entre a tradição dum Estado burocrático inoperante e um povo de individualistas e aventureiros anárquicos,

por um lado, e, por outro, a duma camada intelectual silenciosa ou desiludida e a desconfiança, por parte dos 'dirigentes' e dos 'activos', por tudo o que cheira a teoria? Uma Sociedade portuguesa de Filosofia não deveria sentar filósofos, historiadores, antropólogos, psicanalistas, teóricos da literatura, etc., em torno duma mesa, para inventariar algumas questões destas e tentar discernir, no *corpus* português, lugares fortes onde tentar, interdisciplinarmente, encontrar respostas para estas questões?

2. A segunda questão também é imensa. Para já, ela põe-se de maneira diferente consoante as cadeiras e o nível (ano da licenciatura ou da pós-graduação) em que elas são leccionadas, consoante se trate duma cadeira de História da Filosofia ou duma opção, por exemplo. Uma boa parte do incómodo que se sente em conciliar ensino e investigação resulta justamente da ausência de debate filosófico em Portugal, mesmo de debate institucionalizado minimamente entre docentes duma mesma Escola. O ensinador encontra-se só diante de alunos a que tem de fornecer bases elementares, como se ilustra na tentação 'liceal' dos testes, por exemplo, exacerbada pela constatação do fraco nível, por regra, dos 'trabalhos finais' do sistema da avaliação contínua. Mas ceder ao lamento de tal incómodo, ao sonho de só investigar, será recusar uma parte da tarefa que acima se indicou: a questão é pois como ensinar de forma a fomentar investigadores? Dir-se-á que a maioria se destina ao ensino secundário, não serão investigadores; mas poderão ser gente que procure reflectir ao seu nível e, por aí, fomentar, em alunos que não ingressarão em cursos de Filosofia, um público potencial de leitores do debate que queremos promover, quer noutros campos de investigação, quer noutros campos de actividade e cultura. O mais que posso dizer é que estou tentando este ano, com interesse dos alunos mas resultados ainda em aberto, dar um curso (de opção, é certo) sob forma de uma grande questão que estou investigando e em que os alunos são convidados a colaborar, em seus trabalhos finais e aulas práticas, tratando tal questão a partir de textos e autores que eles escolhem. E também é bom que se tenha consciência de que, se não formos capazes, a breve prazo, de orientar para a instauração do debate de que aqui falei o nosso ensino e investigação, correremos o risco de, à semelhança de outros países, vermos um dia um qualquer governo mais impaciente de tecnocracia desenvolvimentista, decidir 'acabar' com a filosofia nos últimos anos do liceu, 'acabar' com o nosso 'mercado' e então, o que agora é promissor, será asfixiado no casulo e o silêncio continuará.

P.S. — Uma questão comezinha: após um período em que vários editores se arriscaram a ampla publicação de traduções de textos teóricos e de alguns originais portugueses, há indícios recentes de corte drástico em tal ousadia, devido à ameaça que é a pirataria das fotocópias. Se não houver meios de pôr cobro a esta, poderemos amanhã não dispor sequer de textos para fotocopiar, o feitiço virado contra o feiticeiro, e será outra maneira, ainda mais inglória, de continuar o silêncio.

M. COSTA FREITAS *

1. Salvo raras excepções, a investigação filosófica em Portugal é feita a partir das Faculdades de Filosofia e dos Institutos a elas ligados e obedece, frequentemente, a pressões de circunstância: preparação de teses de licenciatura, de doutoramento, participações em congressos, em comemorações, etc. Isto deve-se, em grande parte, à acumulação de tarefas e compromissos incompatíveis com uma investigação programada a longo prazo, para a qual não só se exige decidida vocação, mas também tempo e disponibilidade. A estes inconvenientes acresce a falta de estímulo e de suficiente apoio económico que permitam dedicações exclusivas à investigação. Por outro lado, o número demasiado restrito de pessoas interessadas na leitura de obras de índole estritamente filosófica reflecte-se negativamente nos encargos editoriais, o que conduz logicamente a um círculo vicioso.

2. A sobreposição das figuras do investigador e do professor de filosofia pode ter os seus inconvenientes, mas tem também as suas vantagens. Quanto aos inconvenientes, podemos apontar a dificuldade em harmonizar equilibradamente a leccionação com a investigação de modo que aquela seja o complemento natural desta. É óbvio que uma leccionação excessiva e, para mais, dispersa por várias disciplinas e exercida, muitas vezes, a contragosto, não só não deixa espaço e disponibilidade para a investigação, mas pode ainda retirar-lhe todo o atractivo e estímulo, tornando a própria leccionação enfadonhamente repetitiva. Ao contrário, uma leccionação equilibrada e exercida, quanto possível, segundo os gostos e preferências de cada um, pode contribuir para despertar e orientar o espírito de investigação. Isto torna-se sobretudo evidente quando se trata de trabalhos sobre fontes, de cursos monográficos, de hermenêutica de textos e, em geral, da orientação de seminários. No entanto, se o binómio investigador-professor corresponde à figura da universidade clássica, será sempre de desejar que se ensaiem e promovam novos modelos. Se a nível superior não se pode dissociar o professor do investigador, já a inversa é não só possível, mas até desejável, sobretudo quando estamos perante uma pessoa dotada para a investigação mas sem o mínimo de qualidades pedagógicas.

3. Julgo serem as Faculdades de Filosofia e os Institutos a elas adstritos os quadros naturalmente indicados para apoiar e estimular a investigação filosófica mediante a constituição de grupos de trabalho com programas bem elaborados e o fornecimento das indispensáveis infra-estruturas, como sejam, gabinetes, material bibliográfico, etc.

4. Qualquer Sociedade de Filosofia terá de pautar a sua actividade por critérios estritamente científicos. Uma das tarefas mais urgentes a que

* Director do Departamento de Filosofia da Secção de Lisboa da Universidade Católica Portuguesa.

naturalmente seria chamada a desempenhar seria a de sensibilizar as instâncias responsáveis e a opinião pública para a necessidade da cultura filosófica como parte integrante da formação humana. Caber-lhe-ia também a tarefa de promover e estimular a reflexão filosófica aos mais diversos níveis, organizando cursos, colóquios, conferências, etc., com particular incidência em autores e produções nacionais. Outras tarefas de que se poderia encarregar, juntamente com outras instituições, seria, por exemplo, a de elaborar ficheiros sobre o espólio filosófico existente nas principais bibliotecas do país, a de promover e garantir um serviço de intercâmbio de espécies bibliográficas entre as diversas bibliotecas de modo a facilitar a consulta por parte dos investigadores interessados, promover a tradução de textos e a edição de obras de reconhecido mérito, tanto nacionais como estrangeiras, etc.

CRISTINA GRÁCIO *

1. A investigação filosófica em Portugal é um fenómeno inexistente, portanto a sua descrição pertenceria ao domínio da ficção. Como não me proponho procurar indícios da existência de algumas investigações individuais, parece-me mais útil tentar indagar algumas razões, talvez aparentes, da inexistência da investigação filosófica.

A ausência de enquadramento legal da investigação na política de ensino é a manifestação visível de uma vontade já histórica de impossibilitar o aparecimento do fenómeno. A inexistência de uma carreira de investigação, a inexistência de instituições ou centros de investigação são apenas os corolários dessa vontade persistente e bem sucedida. O divórcio entre a filosofia leccionada no Ensino Secundário, ou filosofia «secundária», e a filosofia leccionada no Ensino Superior, ou filosofia «superior», e a identificação abusiva desta com uma prática de investigação, parecem-me ser efeitos (ou causas?) dessa situação.

Mas a ausência do enquadramento institucional da investigação não justifica tudo. É hoje impensável fazer investigação filosófica, e não só epistemológica, de um plano que se alheie do terreno científico e das frequentes convulsões que animam a vida da ciência. Criar condições para que a formação filosófica não dispense a informação científica e a possibilidade de actualizar esta, é um requisito imprescindível para a existência real de investigação filosófica. É claro que esta posição implica uma destriça nítida entre investigação filosófica e literatura filosófica. Também não vejo que a investigação científica em Portugal navegue em muito melhores águas do que a investigação filosófica, nem que haja possibilidades de, a médio prazo, tornar efectiva a prática interdisciplinar, a colaboração entre cientistas e filósofos. Não basta promover encontros onde pontualmente filosofia e ciência se relacionem, é necessário criar essa necessidade, esse hábito de convivência, o que implicaria a transfor-

* Professora do ensino secundário.

mação de mentalidades, científica e filosófica, forjadas ao longo dos tempos como portadoras de destinos diferentes. Por isso o que está em causa, quando nos pronunciamos sobre a situação da investigação filosófica em Portugal, é uma ideia de cultura e o processo a instaurar é à política/vida cultural deste país.

Embora me tenha proposto não procurar vestígios de investigações individuais, porque muitas vezes a sua existência só alimenta o pressuposto mítico de que há investigação filosófica em Portugal e de que é possível a investigação solitária, penso dever referir-me a alguns elementos que, nos últimos anos, têm feito mover o cenário da filosofia, podendo criar a ilusão de que o movimento dos actores e a posição do público é substancialmente diferente. A fundação da S.P.F. e algumas actividades por ela promovidas, a constituição de alguns «núcleos de investigação» que estão na origem de algumas publicações de carácter filosófico, as iniciativas editoriais dos últimos anos que se traduzem num número, embora muito insuficiente, crescente de traduções de obras filosóficas, etc., constituem dados que podem ser interpretados, sob muitas reservas, como manifestações da alteração da situação da investigação filosófica. Tenho a impressão de que essa alteração é demasiado epidérmica para que o corpo da instituição filosófica se transforme. Como se pode investigar sem a existência dos instrumentos de trabalho indispensáveis? Como se pode investigar sem o domínio mínimo de técnicas de investigação? A inexistência de bibliotecas especializadas, de centros de documentação filosófica, informatizados ou não, a ausência de formação em técnicas de investigação, constituem indícios seguros de que os requisitos indispensáveis à investigação não estão ainda criados e de que, por isso, o movimento do cenário talvez não traduza um entendimento da investigação, ao nível dos seus objectivos e estratégias, diferente do tradicionalmente assumido pela instituição universitária. Penso, contudo, que todas as práticas filosóficas que não sejam segmentos do discurso institucional, que não lhe sirvam de legitimação teórica nem lhe assegurem o seu futuro, contribuirão certamente para a criação das condições possibilitantes da investigação filosófica em Portugal.

2. A sobreposição das figuras do investigador e do professor de filosofia é a imagem que tem na sua origem a relação/sobreposição velha, pelo menos de meio século, da filosofia com a tradição universitária. Esse casamento para toda a vida tem imprimido o seu selo na «produção filosófica», sendo quase impossível falar de filosofia de outro lugar que não seja a instituição universitária, e inviável investigar sem ser a partir da posição docente. A completa indistinção entre docência e investigação insere-se coerentemente na política de ensino e legitima, de certo modo, a ausência de uma política de investigação. Esta situação não me parece favorecer o desenvolvimento da investigação, pois enquanto continuar, nem o professor tem condições para investigar, nem o investigador tem direito à existência sem ser professor. Penso que a ocorrência pontual, e nesse caso talvez salutar, da sobreposição de papéis: ensinar a investigar,

não deve impedir uma diferenciação clara de funções, isto é, que uma das figuras — a de investigador ou a de professor — assuma a dominância na relação com a prática filosófica.

Quando interrogamos a nossa memória, surgem-nos recordações de alguns, muito poucos, professores menos fiéis ao sistema de reprodução, ocupando posições mais excêntricas a partir das quais pareciam fazer advir a «novidade filosófica», com quem se aprendia apesar do ensino. E se nos permitimos até recordá-los como mestres, sentimos relutância em pensá-los na figura de investigadores. Esta apreciação não permite concluir que não investigassem, (todos os que — incluindo os professores do Ensino Secundário — queiram evitar o psitacismo investigam) mas reforça a inscrição da função docente num espaço onde só existe filosofia ensinável, onde a filosofia não é dissociável do seu ensino. É que no espaço institucional que o ensino/aula é, a questão pedagógica não se limita à problemática da transmissão de um corpo de conhecimentos (questão que o investigador também enfrentará) mas supõe uma ocupação geográfica diferente do próprio espaço por parte daqueles que mantêm, também por isso, uma relação dissimétrica com o saber filosófico: o docente e o discente. Mesmo que o discurso docente redistribua com engenho e arte esse saber, não se subtrai ao «determinismo» da reprodução nem à conversão do seu discurso em estratégia de dominação. A denúncia desta operação não subverte o sistema, mas pode gerar práticas capazes de desregular os fluxos do discurso institucional, capazes de fazerem com que o ensino seja mais do que a gestão da tradição filosófica.

Penso que é urgente equacionar a relação da filosofia com o seu ensino e com a sua investigação. É importante averiguar a representação que a filosofia faz de si própria quando a operação pedagógica se torna essencial à operação filosófica e pensar os efeitos dessa prática pedagógica da filosofia na produção/investigação filosófica. Talvez depois desta indagação, as consequências resultantes da sobreposição das figuras do investigador e do professor de filosofia para a investigação filosófica se tornassem mais evidentes e permitissem encetar uma transformação profunda do ensino da filosofia, tanto do interior como do exterior da instituição filosófica.

Nota: Tenho consciência que algumas das posições enunciadas nesta resposta e a forma da sua enunciação resultam do *peso* que a prática pedagógica-didáctica da filosofia no Ensino Secundário constitui, fazendo abortar todos os projectos de investigação, condenando o docente ao destino inelutável de gerir o saber em permanente revolta contra esse mesmo destino. Talvez se possa falar de outra maneira sobre a sobreposição das figuras do investigador e do professor de filosofia e perspectivar de forma diferente as consequências daí resultantes para a investigação filosófica, de outros lugares que não sejam o Ensino Secundário.

3. Nas respostas anteriores já sublinhei a importância que o quadro institucional poderia ter na implementação da investigação, até porque corresponderia a uma alteração radical das relações que o poder político tem mantido com a filosofia. A inexistência de uma via de investigação

em filosofia, a indistinção entre docência e investigação, a circunscrição da «investigação» ao espaço universitário, têm justificado e mantido a actual situação que não é idêntica à de nenhuma outra actividade com existência universitária. Mas não nos iludamos... a investigação não passa a existir pelo facto de assim ser decretada.

Tentando responder à pergunta só posso dizer que os quadros institucionais que conheço se reduzem à Instituição universitária que não me parece caracterizar-se por uma particular vocação para apoiar a investigação. A alteração deste estado de coisas passa, a meu ver, mais por práticas desencadeadas no exterior da instituição universitária do que por movimentos de renovação (da continuidade) exercidos a partir de dentro. De qualquer forma, penso que só uma modificação radical das relações da filosofia com o seu ensino, a todos os níveis, poderia mobilizar espíritos e vontades capazes de modificarem os quadros em que a actividade filosófica se exerce, capazes de não só alterarem o funcionamento interno da instituição, mas também conduzirem à criação de centros de investigação autónomos, em termos legais, em relação à Universidade, e autónomos em relação à consideração de que a operação pedagógica é essencial à operação filosófica.

Reportando-me apenas à situação existente, penso que alguns processos poderiam ser implementados a curto prazo, de forma a concorrerem a longo prazo para o desenvolvimento da investigação. É que, sem apoiar os que já «investigam» e bloqueando o acesso de outros à investigação, mais se reduz a «tribo» dos filósofos e mais se retarda o «aparecimento do fenómeno» da investigação. Assim, o apoio efectivo a grupos de trabalho que, entretanto, se criaram e produziram algumas publicações filosóficas; a criação de condições que assegurem aos licenciados, docentes do Ensino Secundário, a possibilidade real de fazerem a pós-graduação, pois se legalmente o seu acesso ao mestrado está contemplado, a não concessão de dispensa de serviço lectivo e/ou a não concessão de bolsas são obstáculos intransponíveis para quem encara, com seriedade, os dois anos de pós-graduação como investigação a tempo inteiro; constituiriam acções a realizar a curto prazo. As instituições oficiais e não oficiais, como o INIC e a Gulbenkian, podiam e deviam concorrer para a alteração da actual situação propiciando instrumentos de trabalho indispensáveis à investigação. A definição de uma política editorial que visasse a difusão de obras imprescindíveis à cultura filosófica, a criação de bibliotecas/centros de documentação especializados e a criação de centros de formação no domínio das técnicas de investigação, constituiriam processos que, seguramente, teriam reflexos quase imediatos na alteração da situação actual da investigação filosófica.

A luta tem que ser travada em várias frentes e perspectivada a partir de um contexto mais vasto que é o da alteração radical da política educativa. A defesa do direito à investigação é um objectivo prioritário que deve nortear essa luta. A S.P.F. tem um papel importante a desempenhar nesse campo.

4. Como está quase tudo por fazer em relação à investigação filosófica, a S. P. F. tem um campo de acção tão vasto à sua frente (o que só dificulta a sua própria acção) que se torna difícil definir o seu papel. Se é claro que esse papel será sempre político-cultural, já se vislumbra menos claramente a orientação da sua acção no campo filosófico de forma a ter incidência na alteração da política de ensino e investigação. Se a luta pela transformação do quadro institucional da investigação deve ser um alvo para a direcção da sua acção, considero no entanto que o caminho mais directo para desenvolver a investigação filosófica é... investigar, é impor o reconhecimento do direito à investigação pelo reconhecimento do trabalho que se desenvolve. É certo que os recursos são parcos, os apoios são escassos e a indiferença é total por parte do poder político. Mas esperar que o direito se antecipe ao facto, é perpetuar a vontade já histórica de impossibilitar o acesso à existência da investigação filosófica.

Pensar a relação entre docência e investigação, analisar o modo como esta relação é, actualmente, vivida nas Universidades e Escolas Secundárias, constituiria um trabalho de informação e crítica indispensável para a clarificação do próprio espaço de intervenção que a S. P. F. pode ocupar. Apoiar e divulgar o trabalho dos núcleos de investigação já constituídos e a constituir, no interior e no exterior da S. P. F., constitui outra linha de actuação recomendável. Como espaço de investigação não tem que reproduzir o «pequeno mundo fechado» da instituição universitária e, muito menos, ser uma «extensão de serviço» desta. Ser um centro de convergência de práticas múltiplas e opções filosóficas diversas, não impede que haja planeamento da investigação pois é este que permitirá à S. P. F. saber como, quando e onde intervir e assim definir o seu papel no desenvolvimento da investigação. O cumprimento deste papel passará certamente pelo empenhamento da S. P. F. na criação dos meios técnicos indispensáveis à investigação. Estabelecendo ou não uma acção comum com outras instituições oficiais e não oficiais, deveria trabalhar no sentido de progressivamente poder vir a facultar o acesso a obras filosóficas de difícil obtenção, a documentação variada, etc., e a possibilitar a formação no domínio das técnicas de investigação.

Se a S. P. F. não quiser ficar fechada sobre si própria não deve esquecer que o seu público potencialmente mais vasto é formado pelos docentes no Ensino Secundário, por isso deve tentar corresponder às necessidades que nesse campo se fazem sentir. A construção de meios que concorram para uma melhor formação científica e pedagógica do docente desse grau de ensino, a publicação de um boletim que contemple essa necessidade, a organização de colóquios sobre temas e problemas com que o professor se confronta na sua prática lectiva, não transformaria a S. P. F. em associação dos professores de filosofia do Ensino Secundário, mas imprimir-lhe-ia uma dinâmica que, certamente, concorreria para incentivar a investigação, modificar a própria relação da investigação com o ensino e melhorar a qualidade deste. E tudo começa por aqui.

Ponto prévio

As configurações institucionais desenham-se no seio de uma cultura e, por isso, a sua emergência expressa-se também pela leitura que, nas diferentes áreas culturais, é feita delas.

Intervir neste debate, pela explicitação de uma posição perante as questões formuladas, significa que considero que a imagem formada pelo profissional do ensino secundário sobre a problemática da investigação, tanto do ponto de vista da sua importância como das suas condições de possibilidade, não deve ser irrelevante.

Por isso, porque queria estruturar uma focalização do problema e não apenas expressar a minha visão dele, não organizei uma resposta pessoal mas compus um texto-resultado, texto de convergência de pontos de vista, para a constituição do qual recorri a algumas trocas de opiniões sobre a problemática em questão, opiniões que foram recolhidas no sector das humanidades mas em diferentes áreas teóricas⁽¹⁾.



Este texto reformula as questões colocadas estruturando-as nos três pontos seguintes:

- 1 A situação da investigação
- 2 A investigação e a comunicação pedagógica
- 3 O apoio à investigação

1. *A situação da investigação*

Em termos organizados, é difícil falar de investigação entre nós. No entanto, os últimos dez anos acusam um certo fervilhar que, de alguma maneira, expressa qualquer coisa que vai acontecendo. Esses acontecimentos podem-se agrupar em três tipos de actividades:

- os Mestrados
- a diversidade das publicações sob a figura de revista
- os debates-conferências mais ou menos sistemáticos

Todavia, esses actos culturais não parecem corresponder nem a um projecto organizado do lançamento da investigação, nem a uma investigação organizada.

— A que situação investigacional corresponde o aparecimento dos Mestrados? Terá ele sido pensado, dentro da orgânica do ensino, como o

* Professora do ensino secundário. Frequenta um curso de pós-graduação na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

princípio de algo — o trabalho de investigação propriamente dito — ou como o termo de um processo de aprendizagem, transportando consigo laivos de saudosismo?

Para alguns de nós que frequentamos os Mestrados, a resposta não se nos afigura clara. Pelo contrário. Sentimos bastante a indefinição subjacente ao projecto de Mestrado, sendo a ambiguidade — nomeadamente entre a dominância curricular dos seminários e a preparação do trabalho de tese — a única figura emergente tanto nos orientadores como nos mestrandos.

De qualquer maneira, a dinâmica da realidade é sempre, em última análise, determinante e os Mestrados, que já de si têm de proporcionar a revitalização interna da Academia, podem vir a ser, enquanto variáveis de circunstância, o lugar e o momento do surgir de um outro tipo de trabalho, mais generalizado, pelo menos.

— Quanto às revistas, por um lado, elas reflectem uma certa vitalidade e, nessa medida, é de lamentar que no Departamento de Filosofia da Universidade Clássica não haja uma publicação que integre os trabalhos, por exemplo, que estão a ser feitos no âmbito dos Mestrados; mas, por outro lado, elas espelham como a investigação é pontual e mais ou menos decorrente de uma decisão pessoal, não correlacionada com uma estrutura de investigação definida em termos organizativos.

— O mesmo sentido parecem ter os debates-conferências que se vão realizando. Eles parecem expressar mais desejos que movimentação investigacional efectiva, dando mais a noção de actividades fragmentárias que de constelações.

2. *A investigação e a comunicação pedagógica*

A questão proposta para o debate parece assentar na possibilidade de alternativa investigação-ensino. E, talvez que essa questão não tenha muito sentido em termos de alternativa.

Certamente que a ocupação pedagógica do professor lhe rouba o tempo e a disponibilidade requeridos para uma actividade investigadora não artesanal; no entanto, duas coisas parecem merecer ser realçadas:

- A investigação silenciosa, de acesso reservado a eleitos (eleitos como?), fechada sobre si mesma, não se comunicando em termos pedagógicos, parece estar condenada a ser uma estrutura separada da força real que o desenvolvimento social vivo encerra;
- Os espaços pedagógicos, nomeadamente a configuração que os seminários definem, podem ser, e são muitas vezes, lugares onde o investigador pode encontrar oportunidade para inflexões importantes no seu processo de investigação.

Donde, a questão talvez não se deva pôr tanto em termos de alternativa investigador-professor mas, sim, apontar para uma nova estruturação do

quadro da prática pedagógica que ressalve a possibilidade do diálogo intelectual que qualquer investigação, pensada dentro do contexto real de uma cultura, parece dever arrastar intrinsecamente.

3. *O apoio à investigação*

Este parece ser, em termos de imediatez, o ponto mais controverso. Falar dele pode tornar-se, apenas, o projectar de situações pessoais de desengano ou de projectos individuais frustrados. Todavia, talvez que a mudança de registo que leve à focagem do problema em si próprio permita ultrapassar o nível imediato de projecção.

Não parece fácil, num país como o nosso, onde não há uma política cultural global, falar de apoios possíveis à investigação, nem de estruturas financiadoras. Partindo, no entanto, da experiência já vivida por muitos, pode-se pensar que, depois de estabelecido um projecto de política cultural que contivesse claramente definida a importância da cultura no quadro social/institucional, talvez pudesse haver uma estrutura oficial única de apoio à investigação que permitisse a mesma óptica de financiamentos e de avaliação de projectos. Aqui poder-se-ia inscrever o papel das Sociedades e, neste caso, da Sociedade de Filosofia. Ela poderia ser a estrutura representativa dos investigadores junto da instituição oficial que, por um lado, avaliasse o real significado dos projectos e definisse as suas condições de viabilidade e, por outro lado, os defendesse, em termos de força representativa, junto do organismo oficial competente.

Talvez esta fosse uma forma de impedir alguns contra-sensos existentes hoje e de ultrapassar uma atribuição de subsídios cujo critério nem sempre é claro e altamente entravado pela burocracia.

(¹) Essas situações de debate ocorreram entre um grupo de mestrandos de Filosofia da Universidade Clássica de Lisboa e um grupo de professores da Escola Secundária n.º 2 de Vila Franca de Xira

M. COSTA LEITE *

1. Poderíamos radicalizar a resposta, fixando-nos na questão de saber o que será a investigação filosófica. Como seria uma tarefa tendencialmente interminável e, portanto, muito provavelmente estéril, vamos aceitar *discutivelmente* que sobre isso há consenso (não deixando de registar este pressuposto como uma dificuldade porventura fundamental).

* Assistente na Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade Nova de Lisboa, Prepara uma tese de mestrado.

Desconheço o que se passa em todos os presumíveis centros ou pólos de investigação, mas creio poder reconhecer-se :

- (1) a emergência de novos sinais, os quais não parecem ser meros indicadores de variação de quantidade; e
- (2) a alguma responsabilidade que, nesta situação emergente, parece poder atribuir-se aos cursos de mestrado em Filosofia nas universidades portuguesas.

Se esta leitura «não estritamente quantitativa» é adequada, os sinais supra-referidos (novas publicações, encontros, realizações diversas,...) serão naturalmente pólos aglutinadores de processos progressivamente mais qualificados.

2. Numa voluntariosa extensão do chamado «princípio de Fermat» ou ainda, se se quiser, numa aplicação descontextuada do «princípio (físico) da impenetrabilidade», poderíamos afirmar o óbvio: que a acumulação das duas funções é inconveniente.

Reconheçamos, no entanto, que em qualquer dos ramos da chamada «investigação fundamental», não é fácil obter um estatuto exclusivo de investigador (veja-se, como exemplo e complemento, a dificuldade em clarificar e aprovar definitivamente o estatuto da carreira de investigação). Nas actuais condições portuguesas, parece-me, portanto, de defender a concessão mais frequente de «equiparações», tendo em conta a qualidade dos projectos e a posição académica ou profissional dos interessados.

3. A investigação em Filosofia há-de situar-se, necessariamente, num contexto de diálogo entre conhecimentos disciplinares diversos. (E nem sempre o diálogo se inscreverá numa relação de simetria; no Conhecimento não há lugares de privilégio, muito menos de vitalidade, e a noção de «direito adquirido» não serve, de modo algum, este domínio).

Por outro lado, os mecanismos de controlo social da investigação (admitindo que existem e que são razoavelmente harmónicos) não-de exigir que a investigação (filosófica ou outra) se afirme em termos de qualidade, sob pena de soçobrem inapelavelmente os apoios institucionais.

Em Portugal, a situação filosófica nascente (e que referimos na primeira resposta) prenuncia a possibilidade de surgimento *natural* de estruturas intermédias que poderão, *naturalmente*, ligar-se às grandes estruturas de financiamento nacional da investigação.

«Anarquicamente», optaria pelo apoio a estes caminhos efectivos, mais que a qualquer mero fomento «por decreto».

4. Em casos pontuais poderá substituir-se a uma estrutura de tipo intermédio (cf. resposta anterior). Mas, na generalidade, as Sociedades com uma tão larga amplitude como as de Filosofia têm extrema dificuldade em assumir um papel *directo* e *eficaz* de incentivo à investigação.

O seu papel caracterizar-se-á mais como uma oportunidade institucional de confluência (eventual debate) das várias expressões filosóficas. Trata-se de um espaço que poderá, apenas pelo cumprimento deste desiderato, revelar-se de inestimável utilidade; e será certamente uma plataforma de apoio estratégico, indirecto, à investigação.

JOEL SERRÃO *

1. Portugal nunca foi terra especialmente propícia à prática da filosofia. Tentar compreender e explicar essa situação arrastar-nos-ia para muito longe do carácter específico deste inquérito. Mas sugira-se, pelo menos, que a prática filosófica portuguesa sempre se tem caracterizado por esforços individuais e quase sempre sem efectiva continuidade de mestre e discípulos. Amorim Viana, Antero de Quental, Sampaio Bruno, António Sérgio, Delfim Santos, José Marinho, por exemplo, bastariam para justificar a asserção, e para logo se entender que se tratou aí de esforços isolados sem qualquer suporte institucional adequado. E quando este existiu, como nos casos de Joaquim de Carvalho ou de Vieira de Almeida, condicionalismos vários (alguns dos quais conjunturais) impediram que tivesse havido «escolas» a partir de tão eminentes mestres. Curiosamente, só Leonardo Coimbra «fez» discípulos, mas é extremamente duvidoso que isso se devesse, fundamentalmente, ao facto de, durante alguns poucos anos, ter sido professor na Faculdade de Letras do Porto: com efeito, tudo indica que a sua influência se exerceu mediante uma acção bem mais personalizada do que institucional.

Conforme tendo a ajuizar, a actual situação da investigação filosófica em Portugal justifica uma expectativa no signo da esperança. Com efeito, sobretudo em Lisboa, existe uma plêiade de jovens filósofos que podem ir muito longe se forem amparados na continuação dos seus esforços, alguns deles, sem dúvida alguma, notáveis.

2. Desde Sócrates e Platão e Aristóteles, a efectiva investigação filosófica jamais se mostrou incompatível com o ensino daquilo que se foi averiguando, embora tal relação não seja intrinsecamente necessária tal como é comprovado pelos exemplos, entre outros, de Pascal ou de Leibniz.

Ora, no contexto português, diria ser extremamente desejável que ocorressem duas coisas, aliás profundamente interligadas: que o filósofo ensine; e que não «ensine» Filosofia quem não seja, pelo menos, virtualmente filósofo. Só por esse modo será possível efectivar o desígnio kan-

* Investigador, escritor e professor na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Administrador da Fundação Calouste Gulbenkian. Presidente da Sociedade Portuguesa de Filosofia e director de *Filosofia*.

tiano de ensinar a filosofar e não a papaguear qualquer «filosofia», não poucas vezes em segunda ou terceira mediação.

A relação com virtuais discípulos é extremamente fecunda para o filósofo. De outra forma, a procura filosófica, especialmente em Portugal, correrá o risco sempre iminente de uma dada sorte de «autismo», do qual todos nós conhecemos exemplos.

3. Antes de mais, como é tão evidente quanto, entre nós, difícil, a Universidade que ou é uma escola de *investigação* ou se reduz a um local onde, com alguma ingenuidade, se julga «transmitir» ou «receber» conhecimentos.

E, depois, ou na Universidade ou fora dela, centros de investigação providos de livros e, sobretudo, de pesquisadores dispostos a comunicarem entre si na definição de problemáticas e dos meios para a sua resolução ou esclarecimento.

Mas não se pense ou espere que o Estado invista muito na criação de instituições que, pela sua própria natureza, só a longo prazo são rentáveis. E daí que seja avisado não se esperar demasiado de qualquer quadro institucional se ele não for povoado, logo à partida, por investigadores de formação mais ou menos individualizada e solitária. É que o virtual encontro com os outros exige e postula o prévio descobrimento daquilo que, ao nível individual, pode ser considerado como vocação.

4. «Uma Sociedade de Filosofia ou similar» não tem realidade própria, independentemente dos «sócios» que a constituem. Logo, uma Sociedade de Filosofia desempenhará na promoção da investigação filosófica o papel que os seus membros lhe atribuíam mediante o seu empenho e a sua própria e efectiva reflexão.



ANTÓNIO MARQUES *

AS CONDIÇÕES INSTITUCIONAIS DA INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA

Tendo-me sido sugerido escrever algo sobre a investigação filosófica e o correspondente apoio institucional existente entre nós, esboçarei algumas considerações forçosamente incompletas sobre o tema. Desde já avançarei com a seguinte ideia: o enquadramento institucional e legal que formalmente condiciona a investigação em filosofia parece-me ser no geral satisfatório, estando em causa sobretudo a utilização que desse enquadramento é feita pelos agentes e responsáveis da actividade investi-

* Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

gadora. Trata-se talvez de uma ideia que surpreenderá muita gente, mas que tentarei defender seguidamente.

Quais são neste momento os lugares privilegiados em que decorre (ou deveria decorrer) a investigação filosófica e qual a avaliação que é possível fazer da forma como esta é levada a cabo? Tentarei responder a partir de 3 pontos que são outros tantos lugares em que a investigação privilegiadamente tomará corpo: 1 — os cursos de pós-graduação para obtenção do grau de mestre, 2 — as linhas de investigação organizadas em linhas de um centro e 3 — as instituições privadas.

1 — No nosso sistema escolar universitário, a criação, há bem poucos anos atrás, do grau de mestre e a conseqüente criação de cursos de pós-graduação, criou finalmente o espaço onde se desenvolverá aquilo a que chamaremos a «investigação de massa». É aqui que investigam todos aqueles que não seguem forçosamente a carreira universitária e pretendem simplesmente aprofundar este tema ou aquele autor predilectos. E esse caudal de trabalho é decisivo. Constitui mesmo o *back-ground* necessário à cumulativa progressão na qualidade dos filósofos do futuro e, por outro lado, é a via principal para melhorar o ensino no secundário. Digamos que são os cursos de pós-graduação que vão criar uma massa crítica, um público especializado de consumidores de filosofia, mas também de agentes de transmissão e reprodução da própria literatura filosófica (tradutores de outras filosóficas, por exemplo). Só assim se não perderá uma tradicional importância que a filosofia adquiriu no sistema português de ensino e haverá receptores e transmissores de uma filosofia de qualidade. Neste capítulo ainda mal começámos. E se já alguma coisa de válido foi feita, se a própria legislação que regula os mestrados é, no essencial, satisfatória, alguns perigos e bloqueios subsistem no respeitante à progressão da investigação pós-graduada, sendo curioso que aqueles têm origem nas entidades que a deveriam promover. Basta referir dois exemplos. A ausência de legislação que o Ministério deveria ter já feito sair há bastante tempo (simultaneamente à criação do grau de mestre) que definisse saídas profissionais *privilegiadas* para os mestres, nomeadamente no ensino secundário. Em termos de concurso, horários e vencimento deveria ser privilegiado em relação ao simples licenciado. Em qualquer sistema civilizado de competição segundo a qualidade, dão-se melhores condições aos melhores preparados e não há (tanto quanto sei) outro mecanismo de aferir a superior preparação que não seja o grau e decerto o *curriculum*, ainda que, para o problema em referência, aquele não possa, em princípio, contar. Ao não tomar decisões neste domínio, o Ministério fomenta o igualitarismo anquilosante, desvaloriza objectivamente o grau e, em consequência, a tal investigação fundamental de nível médio que é condição sem a qual não haverá evolução verdadeira.

Naturalmente, na falta de legislação adequada, torna-se possível que, em concursos públicos documentais para preenchimento de vagas de assistente estagiário, se coloquem licenciados à frente de mestres (com teses, portanto).

Dir-se-á que nada disto tem a ver com o problema da investigação filosófica. Pelo contrário, tem tudo. É que esta só será fomentada, os investigadores só se sentirão apoiados no seu trabalho, com actos concretos por quem detém a autoridade institucional, actos que reflectam correspondências lógicas entre grau, qualificação profissional, saber e situação hierárquica na instituição (universitária ou secundária). Deixemos, no entanto, este aspecto, merecedor de rápida regulamentação legislativa, pois que das actuais omissões dos documentos legais só nascerá a arbitrariedade.

Algumas medidas se poderiam entretanto tomar de apoio à investigação no domínio mencionado e que se afiguram de fácil execução. A criação de uma *comissão coordenadora de estudos pós-graduados em Filosofia*, formada por professores de várias Universidades que pensasse condições tendencialmente óptimas de enquadramento institucional da investigação. Sei que, por exemplo, no Brasil existe uma estrutura a nível nacional que coordena aspectos gerais da pós-graduação, estrutura que se tem revelado indispensável para o melhoramento das condições da investigação pós-graduada. Um *fundo especial* criado pelo Governo — eventualmente canalizado através da referida comissão coordenadora — destinado exclusivamente à compra de livros e revistas, segundo propostas dos docentes das pós-graduações, seria outra medida importante, sobretudo se pensarmos que a bibliografia para este nível de investigação merecia linhas de financiamento especiais e autónomas.

Exigir-se-á também aos professores um novo dinamismo, uma auto-organização que elimine disputas pessoais e o *fomento de contactos com investigadores e instituições estrangeiras*. Estes são um elemento essencial para a manutenção da qualidade e da actualidade da investigação entre nós. A experiência entretanto já adquirida neste domínio, permite concluir que será sobretudo desejável uma estadia prolongada desses investigadores, de modo a integrarem-se com alguma continuidade no trabalho a desenvolver. O modelo da conferência, sendo também importante, possui limitações que o esquema referido não tem. Penso que, enquanto estudante, um dos aspectos que mais me amargurava na vida universitária era a absoluta inexistência de contactos institucionais com o estrangeiro, ou, por outras palavras, a completa indiferença relativamente a tal questão. O espírito do «cá vamos trabalhando sòzinhos no nosso canto e até não somos tão maus como isso tudo» é a arma mortal com que uma instituição criada para a descoberta se vai suicidando.

Será preciso pois iniciativa e dinheiro. Este, sobretudo nas nossas actuais condições, não é geralmente dado, mas conquistado com muito esforço. Por ele terão que lutar os responsáveis pela investigação, assim como serão eles a tomar a responsabilidade de o administrar racionalmente. Em resumo: *coordenação dos estudos pós-graduados* como factor de pressão para a melhoria das condições materiais da investigação de nível médio, *bibliotecas actualizadas* (e p. ex. com um serviço de consulta informatizado, ligado a bancos de dados estrangeiros), estreitamento de relações internacionais e valorização dos graus a que a investigação deu

acesso, eis aqueles que se nos afiguram ser os mais importantes factores para que a «investigação de massa» seja uma realidade. Acrescentaria ainda que as Universidades deverão começar a encarar a sério o problema da inexistência de uma verdadeira imprensa universitária, que, nomeadamente, publicasse os jovens investigadores de qualidade. Se, por ano, aparecessem no País, imaginemos, 10 teses de mestrado em Filosofia publicadas pelas imprensas universitárias das respectivas Universidades, não nos parece que isso fosse catastrófico para as finanças públicas. No dia em que isso acontecesse algo de importante teria mudado nos nossos métodos. E, ao mesmo tempo, tão fácil seria consegui-lo.

2 — Outro lugar privilegiado da investigação é o das linhas integradas em centros de investigação. Refiro-me não só ao modelo que o INIC financia, mas a outros que poderiam ser fomentados no interior das Universidades e com pessoal não forçosamente integrado nos seus corpos docentes. O trabalho que aí se praticar terá forçosamente uma componente colectiva importante e distingue-se pelo facto de todos os investigadores trabalharem em função de um programa previamente definido. Certas investigações de grande fôlego (p. ex. a preparação de uma volumosa edição crítica de um actor clássico) e, em princípio, vedadas a uma só pessoa, serão realizadas precisamente neste âmbito.

Também aqui são imprescindíveis a iniciativa e a racionalização dos esforços, em função de objectivos traçados. Por outro lado, pareceria um excelente meio de enquadramento de jovens investigadores, a quem, por razões de ausência de vagas, estará vedado uma carreira docente universitária. Aliás, este assunto lembra-nos a existência de um Decreto-Lei, o 415/80, de 27 de Setembro, que cria a carreira de investigador dentro das Universidades. Perguntar-se-á se o facto de não haver consequências palpáveis da sua publicação é indício de uma revogação (de que não temos conhecimento) ou de pura falta de iniciativa dos próprios investigadores.

3 — Por último, e muito brevemente, referirei o outro lugar em que a Filosofia poderá, mais do que ser objecto de investigação, ser objecto de reflexão e revivescência. Refiro-me a sociedades ou associações que em prol da Filosofia e sem outro qualquer interesse congregam pessoas de formações várias. Não se trata propriamente de um «lugar de investigação» do mesmo tipo dos anteriormente citados, mas, ao afirmarem-se como locais de encontro para reflexão filosófica, funcionam como estímulo para a pesquisa. A Sociedade Portuguesa de Filosofia é o exemplo mais conhecido de uma actividade a favor do trabalho e da meditação filosófica e espera-se que outras iniciativas se desenvolvam neste campo. A insuficiência da vida universitária e os seus múltiplos bloqueios exigem mesmo a criação de espaços à margem dos oficiais e estamos em crer que essa alternativa crescerá no futuro.

PARA QUÊ TANTOS MESTRES ?

Temos verificado ao longo destes últimos anos uma intensificação de cursos de pós-graduação a todos os níveis. É raro ir-se a uma escola do ensino secundário na área de Lisboa, onde não haja uma série de professores empenhados no mestrado, atarefadíssimos com os trabalhos que têm que apresentar, lamentando-se do muito que têm que fazer, gastando horas e horas do seu tempo livre (por vezes até do tempo de leccionação) na preparação de comunicações a apresentar, de assuntos a debater, de temas que imprescindivelmente têm que ser aprofundados dentro de um certo período de tempo.

À primeira vista parece que nos deveríamos congratular com este fervilhar intelectual, com este acordar de uma classe adormecida, agora motivada para continuar os estudos. Porque de repente, num país em que qualquer um é professor, abrem-se perspectivas novas, ou seja, esboça-se uma via possível para a investigação. No entanto, com uma análise mais aprofundada, o optimismo inicial atenua-se. Porque no mestrado — tal como em quase tudo aliás — continuamos a ser o mesmo país de fachada onde a aparência não resiste a um segundo olhar. Vejamos pois a realidade que são os cursos de mestrado nalguns dos seus aspectos.

A admissão

Em princípio há condições de admissão. Os mestrados funcionam com um número limitado de vagas o que é compreensível e mesmo desejável. Trata-se de um curso de especialização que implica um trabalho de seminário, incompatível portanto com uma multidão.

Também pensamos aceitável que dentro dos princípios da autonomia universitária cada faculdade defina os seus próprios critérios de ingresso. O que nos parece altamente discutível e contestável é a ausência de critérios qualificáveis que reina em grande parte dos casos, ou então a sua flutuação, facto que dá azo às maiores arbitrariedades. De um modo geral a entrevista é determinante, o que torna justificadamente desconfiados os que ficam de fora. Há que ter cuidado em que pelo menos cada departamento defina os seus critérios de admissão de um modo unívoco. Certamente que é de atender à classificação obtida nos cursos. Mas é grave ignorar a inflação de notas ocorridas nos últimos dez anos. Há pois que encontrar compensações para aqueles que outrora suficientes, hoje facilmente se encaixariam na classe dos bons. É óbvio que, sobretudo para aqueles que se formaram há mais tempo, um critério centrado apenas na classificação final dos cursos é nitidamente insuficiente. É bom que se

* Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

atenda a trabalhos publicados, a actividades realizadas a nível lectivo, a contributo dado no âmbito dos estágios ou da profissionalização em exercício. Mas tudo isso deverá ser passível de quantificação, de modo a que os mais velhos não sejam constantemente ultrapassados pelas estrondosas classificações dos mais novos.

O caso dos licenciados com tese deveria ser considerado. Na verdade eles já produziram um trabalho escrito de «longo fôlego». Será necessário exigir-lhes uma nova tese? Não seria possível encontrar qualquer modo de serem compensados por um esforço passado que hoje não tem qualquer validade legal? Por que não aceitar-lhes a tese de licenciatura como trabalho de dissertação, exigindo-se-lhes apenas a frequência das cadeiras do curso?

Também parece absurdo que não se peça ao «mestrando» um projecto de investigação minimamente relacionado com o curso em causa. Frequentemente encontramos indivíduos inscritos em mestrados para os quais nunca se sentiram vocacionados aproveitando uma oportunidade que se lhes abriu e que não querem deixar perder, mas tantas vezes frustrados naquilo com que deparam. Esse projecto deveria ser determinante para o ingresso neste ou naquele curso de especialização e não uma mera chave possível de abrir todas as portas.

As condições de frequência

Se observarmos as condições em que concretamente as pessoas trabalham, a primeira conclusão que tiramos é a de uma tremenda injustiça. A Direcção-Geral do Ensino Secundário instituiu louvavelmente um sistema de equiparação a bolseiro. Mas também aqui os critérios não são uniformes. Num mesmo curso cujos alunos são quase exclusivamente professores do ensino secundário, há indivíduos que foram libertos totalmente do serviço lectivo sendo-lhes atribuída uma redução total de horas de serviço. Estes podem dedicar-se exclusivamente à investigação. Outros há a quem foi atribuída uma redução de serviço e que continuam obrigados a dar um certo número de aulas na escola. Finalmente há outros aos quais nada foi concedido e que portanto se vêm obrigados a acumular um horário completo com cursos de mestrado, fazendo uma ginástica terrível para tornar compatíveis os horários da escola e os da faculdade. É óbvio que só funcionam, quer à custa de um desgaste total com consequências que mais tarde se tornarão evidentes, quer de atestados médicos permanentes. O professor «saudável» se quer continuar a estudar, transforma-se num doente crónico, real ou fictício.

Um certo critério justifica a injustiça. De um modo geral aos professores efectivos é atribuída bolsa ou equiparação; aos eventuais e provisórios nada é dado. No entanto há excepções, há insistências que são premiadas, há um esforço constante de pedir que é por vezes recompensado. «Nunca damos equiparação à primeira. Peça para o ano que talvez resulte» foi a resposta de um funcionário zeloso a um desses tímidos recalitrantes que se insurgia a uma das muitas portas dos gabinetes do M. E.

Porque como em tudo o que é burocracia, o indivíduo não é recebido por quem concede as bolsas mas pelo secretário do secretário. Este é como o «epsilon» de Aldous Huxley, sempre treinado a debitar o mesmo discurso anestesiante do tipo tenha paciência. O diálogo torna-se impossível.

Assim, no final do ano, os alunos do mestrado transformaram-se num grupo de gente olheiranta, extenuada e absolutamente incapaz de qualquer esforço intelectual.

Conteúdos e processos

O trabalho é exigente e exaustivo. O que não quer dizer que seja sempre inteligentemente feito.

O objectivo do mestrado é a produção final de uma dissertação. Só ela determinará a obtenção do grau. Sem ela os dois anos de esforços tornam-se perfeitamente inúteis sob o ponto de vista legal. Um indivíduo que tenha frequentado com aprovação as cadeiras do curso, não fica por isso mais qualificado do que qualquer licenciado, visto que só a tese lhe dará acesso a outro escalão.

Pareceria portanto que a tese seria determinante na orientação dos trabalhos dos seminários, devendo estes ser escolhidos em função desta, com uma certa maleabilidade. O que na realidade acontece é não haver qualquer possibilidade de opção. O aluno que apresentou uma proposta de trabalho sobre filosofia da linguagem, vê-se obrigado a frequentar cursos sobre os pré-socráticos ou sobre Hegel, que em nada lhe interessam.

Admitimos que nem sempre é possível encontrar a cadeira óptima. No entanto torna-se indispensável uma certa maleabilidade, uma possibilidade de opção. Deveria haver um leque de disciplinas passíveis de escolha. E por que não um sistema de créditos que permitisse visitar certas cadeiras do curso de licenciatura, quando elas se verificassem de interesse para o projecto em causa? Por que não um acordo entre os vários departamentos no sentido de estabelecerem uma interdisciplinaridade curricular? A pobreza dos meios de que dispomos deve conduzir ao aproveitamento de recursos e valores e não à sua compartimentação.

Talvez que assim o fantasma da tese se tornasse menos obsessivo, já que durante dois anos ela seria assim progressivamente abordada e preparada. Pois um dos factores de desânimo é no fim de dois anos depararmos-nos com uma quantidade de trabalhos dispersos, sem qualquer utilidade que não seja a de ter contribuído para uma classificação. É um facto que se aprofundaram conhecimentos, que houve um investimento de trabalho numa certa direcção, investimento que é sempre rentável em termos de valorização pessoal. Mas poderiam poupar-se esforços se houvesse uma orientação geral a unificar os trabalhos produzidos. A parcimónia de publicações periódicas a funcionar dentro das universidades leva-nos a que esses trabalhos acabem por se reduzir, em última instância, a uma resma de fotocópias que ao fim de alguns anos se acabam por deitar fora. É esse o preço da autonomia total com que geralmente funcionam as cadeiras do currículo.

A tese é algo em que se pensou vagamente ao longo do curso mas que só no fim deste pode ser iniciada. E começa novo frenesim, dado que o tempo é pouco, de estruturar uma obra com um número de páginas que oscila entre as cem e as trezentas, que ainda mantém muito do carácter formalista e enciclopédico que caracteriza a maior parte dos trabalhos académicos e que os torna impróprios para consumo exterior.

Finalidades e perspectivas

É curioso que apesar de funcionar já há alguns anos e de haver sobre ele legislação, o mestrado tem um estatuto ainda ambíguo. Para uns ele é apenas uma simples prova curricular; para outros é um grau académico; para todos é algo cujas implicações práticas estão por definir. Aliás, se perguntarmos às pessoas que frequentam o curso as razões por que o fazem, as respostas são vagas. Falam-nos em valorização pessoal, em possibilidade de completar os estudos, em aprofundamento de temas, em reciclagem. Mas o facto é que o M. E. através da concessão de bolsas, da contratação de professores, etc., investe monetariamente (e não pouco) nos mestrados. É lógico que se proponham saídas para os mestres, que não seja o voltarem novamente para as escolas.

Em princípio, aquele que tem o grau de mestre (e poucos até agora são os que conseguem completar a tese) deveria ter acesso facilitado aos concursos para o ensino superior. Mas estes continuam a manter-se num certo secretismo. A quem não conheça por dentro as Faculdades, passarão desapercibidas as aberturas dos concursos, geralmente anunciadas em letra microscópica nas últimas páginas dos jornais. E tem já acontecido que indivíduos com o grau de mestre são preteridos nos concursos, a favor de simples licenciados. Nestes casos o mestrado funcionou como uma mera prova não determinante, algo que se acrescenta ao currículo a par de outros trabalhos.

Outro facto insólito é que as vagas abertas aos concursos se destinam geralmente a assistentes estagiários. O mestre só tem possibilidade de entrar se aceder em abdicar temporariamente das regalias a que tem direito. Para o indivíduo que fez o mestrado enquanto assistente estagiário numa faculdade, a posse do grau de mestre fá-lo passar a um escalão seguinte — ao de assistente. Para aquele que fez o mestrado enquanto professor liceal, a possibilidade de alguma vez concorrer para a faculdade, leva-o a que apenas possa concorrer à categoria de assistente estagiário, cargo próprio daqueles que não têm o grau de mestre.

Também é curioso analisar o caso dos professores efectivos do ensino secundário que depois de obtido o grau de mestre se abalançam a concorrer para o ensino superior. Aquilo que em teoria aparece como uma promoção, na prática surge como real descida de escalão em termos monetários. Um efectivo com alguns anos de serviço, vencendo pela letra D, ao concorrer para a Universidade terá que entrar como assistente estagiário baixando três letras no vencimento. É certo que pode optar

por um destacamento. Mas este é sempre passível de ser recusado e é sobretudo um processo moroso.

Impõe-se uma maior maleabilidade a nível de intercâmbio. Estamos ainda muito longe da proposta inteligente do Professor Magalhães Godinho onde se defende a permuta de professores dos diferentes graus de ensino (Cf. Vitorino Magalhães Godinho, *Um Rumo para a Educação*, Lisboa, cadernos República, 1974, p. 50).

Hoje um «mestre» que não esteja já ligado ao ensino universitário vê terminado o seu mestrado sem lhe encontrar saídas. O mestrado acaba por ser algo de excessivo, uma «hybris» que o torna insatisfeito no lugar que tinha mas que não lhe abre possibilidades para um outro lugar.

O imprevisto, que é uma constante nacional, levou mais uma vez a criar uma categoria sem que tenham sido pensados quer a função, quer o *status* correspondentes. O mestrado vale — e isso é indiscutível — pelas possibilidades de um estudo sério que abre, pelas perspectivas novas que oferece a quem se limitou a um curso de licenciatura, pelas oportunidades que suscita de aprofundamento de certos temas, pela actualização que proporciona a quem o frequenta. No entanto, a nível de uma valorização profissional oficialmente reconhecida, a sua validade é quase nula.

E se depois de tanto esforço nada é oferecido em troca, torna-se mais do que nunca pertinente a questão inicial — para quê tantos mestres?

MANUEL ANTUNES (1918-1985)

A morte de Manuel Antunes constituiu a Sociedade Portuguesa de Filosofia e, em particular, o núcleo de pessoas que tem a seu cargo a preparação de *Filosofia* numa obrigação a que não poderiam, nem quisessem, deixar de corresponder: evocar apropriadamente um homem cujo trabalho de professor e de escritor ficou a assinalar, nos tempos difíceis que lhe couberam viver, um sulco, pouco comum, de «humanismo dialógico» (L. F. Barreto).

A notícia chegou quando a organização deste primeiro número de *Filosofia* se encontrava praticamente concluída. Mas, graças à pronta e disponível colaboração da revista *Brotéria*, empreendimento de cultura a que Manuel Antunes esteve intrinsecamente ligado durante algumas décadas, tornou-se possível reunir já neste número: um artigo do próprio Manuel Antunes, sobre «a situação da filosofia», que, além do interesse, digamos, histórico (lembre-se o contexto cultural, social, político, que o envolveria nos anos sessenta), representa uma boa aproximação à sua maneira de ver e de praticar a reflexão filosófica; um texto de João Maia, amigo e colaborador de muitos anos, que recorta o perfil do homem e do intelectual; uma nota biobibliográfica, elaborada pela redacção da *Brotéria*, que dá a panorâmica do vasto e plural labor desenvolvido por Manuel Antunes.

Agradecemos a *Brotéria* as indicações que permitiram seleccionar o artigo de Manuel Antunes aqui reproduzido e a autorização de o publicar; e aos seus colaboradores que nos proporcionaram os outros textos consagrados à memória de Manuel Antunes a amável deferência e cordial espírito de cooperação que esse trabalho significa.

SITUAÇÃO DA FILOSOFIA (1)

Hoje, a filosofia «faz questão». Hoje, a filosofia é questão. Como nunca, talvez, na sua história de vinte e cinco séculos. Questão fundamental que toca nas suas próprias raízes. Questão essencial que a atinge no próprio ser, visando o seu objectivo, o seu método, a sua finalidade. Dividida dentro do seu próprio campo, nela parece cumprir-se, à letra, a palavra: «Todo o reino dividido consigo mesmo será destruído». Realizada, através da ciência, — e da técnica, complemento da ciência — a sua própria realização dá o aspecto de pedir um atestado de óbito.

Decerto, a filosofia subsiste no mundo actual: o seu estado parece próspero e o seu estatuto sólido. A filosofia continua a ser ensinada nas escolas médias e superiores; a filosofia continua a ser largamente promovida em grandes e pequenos congressos, em colóquios e simpósios, em conferências, em sociedades regionais e internacionais, em milhares de publicações de toda a ordem, desde o livro de grande formato ao simples artigo de jornal, em palestras radiofónicas e em emissões televisonadas; a filosofia continua a ser apontada, num texto célebre da Unesco, como «da maior importância ainda hoje — directa ou indirectamente — para a instituição da democracia, para o fortalecimento dos direitos do homem e para a salvaguarda da paz».

Mas — dizem-no de muitas maneiras os profetas do seu declínio ou da sua morte próxima — tudo isso não passa de mera sobrevivência de outras eras: persiste apenas pela força de um hábito longamente enraizado. Como os hábitos da mesma espécie, a filosofia não resistirá, porém, à universal transmutação de valores a que estamos assistindo. Em concreto: não resistirá ao impacto da ciência e da técnica; não resistirá ao ímpeto da dinâmica social e da aceleração da história; não resistirá, uma vez que não é de natureza acumulativa, à exaustão da sua longa existência.

Neste cruzar de perspectivas, aquilo que um simples historiador do fenómeno cultural pode dizer, a um primeiro relancear de olhos, é que a situação da filosofia, no mundo de hoje, é ambígua. Ambígua quanto ao presente e ambígua quanto ao futuro que o presente dentro de si traz. Ambiguidade posta em relevo ou, pelo menos, subentendida por não poucos dos oitenta e seis testemunhos, vindos da Europa, da Ásia e da América, recolhidos no último número de 1965 do *Giornale di Metafisica*. O seu director, M. F. Sciacca, para lhe celebrar os vinte anos de existência, propôs o seguinte questionário, em duas perguntas: «Qual a posição que no mundo de hoje ocupa ou deveria ocupar a filosofia?» (primeira pergunta). «O problema filosófico fundamental é ainda o problema meta-

físico, e em que sentido se pode falar hoje de metafísica?» (segunda pergunta). O facto de tal questionário, tão amplamente respondido, dentro de um certo sector, é só por si bem significativo. Não antecipemos, porém. Digamos apenas que a mesma ambiguidade surge, com brutal franqueza, no livrinho de Jean Piaget, *Sagesse et illusions de la philosophie* (Paris, 1965), escrito por quem, tendo passado da filosofia à ciência, se sente na obrigação, que não raro assiste aos convertidos, de dizer todo o mal que pode daquilo que antes adorara.

Mas não podemos contentar-nos com tal declaração de facto, tão imperfeitamente corroborada. Importa deter-nos, com a demora que as páginas de dois artigos consentem, na análise daqueles que nos surgem como os dois aspectos capitais do problema: a *contestação* e a *promessa*. As razões da contestação actual da filosofia e as razões da sua promessa futura. Foquemos hoje apenas o primeiro.

Questão académica e ociosa? Talvez não. Antes: questão de fundo que, cedo ou tarde, se porá aos responsáveis pela decisão educativa; questão crucial envolvida na pergunta crucial: que espécie de homens queremos nós formar?

As páginas que se seguem não pretendem ser, isoladamente, nem um ensaio de sociologia, nem um ensaio de história contemporânea, nem uma sondagem prospectiva. Pretendem apenas contribuir para uma certa tomada de consciência. Tão habituados temos estado a que as coisas vão por si e tão contagiados começamos a estar pela epidemia infantil do «ultrapassadorismo» que uma chamada serena à razão se impõe.

É ela — a razão — que nos permite o distanciamento do tumulto, aliás, necessário e fecundo, em que o progresso científico e técnico lançou o mundo. É ela que, emergindo acima das torrentes numerosas do irracional, que hoje tendem a inundar os homens, possibilita uma existência integrada na possível harmonia das tendências. É ela que, falando na filosofia, compreende os seus próprios limites. É ela que, descendo das academias à vida e do privado ascendendo ao público, procura diminuir o desgaste que a nossa civilização, fatalmente reificante, opera nas relações entre as pessoas. É ela que, consciente de si mesma e do destino do homem, sabe escolher os meios em relação aos fins e sabe quebrar, na lucidez, os vínculos de todos os conformismos: éticos e estéticos, culturais e sociais, económicos e religiosos.

NO REINO DA CONTESTAÇÃO

Partamos dos factos. De muitas maneiras a filosofia é hoje posta em causa. A grande questionadora vê-se questionada. A grande destruidora de mitos e de crenças vê-se corroída em muitos dos seus membros. A grande contestadora vê-se contestada.

1. *Contestada pela dinâmica social.* Muitos factores, nas sociedades de hoje, deixaram de favorecer o cultivo da filosofia. Filosofia implica

reflexão em profundidade, implica retirada à ipseidade contemplativa, mesmo quando, com Sócrates, ela passeia pelas ruas, pelas praças, pelos ginásios e pelas palestras de Atenas, implica, aparentemente pelo menos, um certo aristocratismo de conduta. Ora tal exigência não parece compadecer-se nem com o ritmo ofegante que a vida assumiu, nem com o seu pragmatismo activista, nem com a realidade, irrecusável, da socialização, nem com as vastas aspirações à igualdade, nem com a ampla quebra de quadros, de estruturas e de significações, que está a verificar-se em toda a parte em todos os domínios, nem com a permanente metamorfose e a ruidosa proliferação de objectos, formas, produtos e subprodutos culturais, nem com o predomínio avassalador da imagem. Todos estes factores constituem, como já se disse, outras tantas poderosas máquinas de assalto à unidade, à identidade e à continuidade do «ego», indispensável à grande meditação filosófica. Se olharmos para o passado, veremos que tal meditação, de Heraclito a Heidegger, nunca saiu nem de falanstérios uniformistas, nem de espíritos totalmente ocupados pela presença do presente, nem de corações ávidos de sentirem no prazer do instante tal ou qual vislumbre de eternidade, nem de homens dispersos em qualquer forma de «divertissement» pascaliano. Tal meditação exige — parece exigir — um certo grau de memória e de esperança, uma certa tensão, na serenidade, entre o passado e o futuro, uma certa folga e um certo espaço interiores em que a reflexão pessoal possa expandir-se, uma certa libertação das muitas tiranias que podem pesar sobre o espírito — tiranias que hoje, e vindas do exterior, facilmente assumem as designações de «activismo», «cientismo», «tecnologismo», «sociologismo», «psicologismo», «logicismo» e «ideologismo», além das tiranias tradicionais, claro —, uma funda experiência e uma vasta capacidade da sua própria universalização.

Mas quem não vê, se se distanciar um pouco do geral ruído ensurdecador, que tais condições sofrem hoje uma drástica redução? Há muito de verdade na célebre sentença proferida por Heidegger na *Gelassenheit*: «A marca mais profunda do homem contemporâneo consiste na fuga diante do pensamento». Dominado pela massa gigantesca de informação, encadeado pelo imperativo da investigação e condenado pelo ritmo da história à acção incessante, não lhe resta nem disponibilidade nem tempo para contemplar, no sentido forte desta palavra. Por isso, nunca o homem conheceu tanto de si mesmo mas, talvez, desde que se constituiu a filosofia, nunca o homem se ignorou mais a si mesmo.

Uma confirmação de que a dinâmica social contemporânea — sem dúvida, na convergência com outros factores — interveio na situação actual da filosofia podemos, talvez, encontrá-la neste facto: desde 1945, nenhuma nova corrente filosófica, de importância, surge no horizonte da cultura. As que se apresentam como mais activas limitam-se a continuar movimentos nascidos entre as duas guerras ou mesmo antes; a fenomenologia existencial, o neo-positivismo, a filosofia da linguagem, para nada dizer do marxismo e da neo-escolástica. Os grandes nomes invocados, embora alguns deles vivam ainda, pertencem ao passado: Wittgenstein, Carnap, B. Russell, Moore, Whitehead, Husserl, Heidegger, Jaspers, Or-

tega, Unamuno, Marcel, Maritain, Sartre, Lukacs. Sim. Combate-se actualmente nos arredores de Tebas, combate-se, mesmo, em Tebas. Tempo dos que vieram depois, tempo de epígonos.

Tempo do fim de uma cultura? Tragédia do declínio de uma civilização? Falta-nos o recuo necessário para proferir um juízo sem vacilações. Mas a possibilidade afirmativa não pode ser simplesmente eliminada, seja a que pretexto for. Seja como for, a paradoxal e estranha situação em que hoje se encontra a filosofia surge-nos ainda no facto de ela parecer.

2. *Contestada pela dinâmica mundial.* Afirma-se com frequência, ser a filosofia criação tipicamente ocidental. Mas, qualquer que seja a verdade dessa afirmação, é certo que a filosofia teve na história e no destino do Ocidente uma importância incomparável com a de outras áreas culturais.

Ora, actualmente, estamos a assistir à «explosão» da essência do Ocidente. Explosão que se dá de muitos modos: pelo alargamento do Ocidente à escala mundial; por um certo masoquismo doentamente auto-punitivo; por uma vasta miragem de engano, versão hodierna do clássico «mundus vult decipi»; pelo desejo — tão humano! — de ampliar conhecimentos e de preencher lacunas anímicas que a civilização moderna, excessivamente objectivista e racionalista, não tem satisfeito, desejo que está a conduzir a um formidável processo de sincretismo de consequências incalculáveis.

Todos estes fenómenos, designadamente o último, não constituem decerto, na sua essência, novidade absoluta. Encontramo-los, por exemplo, no declinar do mundo helénico quando os gregos, cansados de especulação filosófica e científica, se entregam, ávidos e numerosos, ao turbido misticismo da Ásia e do Egipto. Encontramo-los em Roma quando a sua sociedade de generais, de administradores, de técnicos e de juristas desvia o curso do Orontes fazendo-o «desaguar sobre o Tibre». Encontramo-los na China medieval que no budismo indiano procura saciar, com sofreguidão, certas tendências recalçadas pelo seu mundo de tradições, de regras e de minúcias de toda a ordem. Encontramo-los mais tarde, no Renascimento europeu, quando uma insaciável curiosidade de tudo ver, de tudo saber, de tudo experimentar se apodera dos espíritos, avançando como a mais destruidora máquina da «ordo» e da «ratio» medievais.

Mas se todos estes fenómenos não são novidade, na sua essência, são-no, sem sombra de dúvida, nas suas dimensões. E as dimensões podem arrastar consigo uma transmutação para outro género ou, pelo menos, podem, em princípio, ter consequências muito diferentes das que tiveram fenómenos semelhantes em épocas passadas. Em concreto: o domínio da filosofia ao longo dos chamados tempos modernos, domínio indiscutível na ordem dos factos se não, sempre, em teoria, domínio esse que se substituiu ao da teologia, na Idade Média, e que se encontra muito longe de estar garantido na próxima grande fase do mundo que começa.

Daqui e à escala mundial só enxergamos, à vista desarmada, um vastíssimo império, tecnológico e científico, com províncias riquíssimas e

províncias miseráveis, império que, na sua vertiginosa mobilidade, é sulcado e atravessado por correntes religiosas e místicas, tão diferentes na sua origem como na intensidade do seu fervor e no grau da sua adaptabilidade, a tenderem, no limite, para uma certa unidade.

Porém, neste horizonte, vasto como o mundo e profundo como o destino, uma voz parece varar o espaço e proclamar: *Passagem da filosofia aos «bárbaros»*. Voz que é, em si mesma, uma possibilidade: voz que rememora certas situações análogas, no passado; voz que alguns, a medo, prolongam num voto, numa aspiração, numa promessa. Mas, de novo, quem poderá garantir o seu cumprimento? Na dinâmica que hoje conduz e, por vezes mesmo, arrebatada as «totalidades humanas» ou para um caótico atomismo ou para um desconfiado equilíbrio ou para um gigantesco mundialismo, ou para o nada, o lugar à filosofia reservado parece mais reduzido do que aquele que separa entre si duas vias férreas paralelas por onde incessantemente passam, num e noutro sentido e a uma velocidade cada vez mais elevada, composições cada vez mais gigantescas, mais carregadas e mais uniformes, transportando toda a espécie de produtos e subprodutos de uma civilização, inquieta e atormentada, que satura sem saciar, que informa sem convencer e que dá sem amar.

3. *Contestada pela ciência*. É aqui, sobretudo, que se origina a crise actual, externa, da filosofia. Derivando dela a sua raiz genealógica, a ciência olha hoje para a filosofia como filha, rápida e fabulosamente enriquecida, para mãe pobre. Como filha que, tendo sofrido durante demasiado tempo a tutela de minorene na casa paterna, uma vez emancipada, se revolta, com fervor e energia desusados, contra a anterior situação de dependência. Ou então, como certas nações modernas, outrora colonizadas, que se tornam por sua vez colonizadoras das velhas metrópoles.

Do seu lado, a filosofia tem tendência a estadear a antiga grandeza e a antiga magnificência. Como certas pessoas e certas famílias que, vindas a menos, procedem ainda como se conservassem, em idênticas circunstâncias, o antigo estatuto hierárquico. Ou como certos formalistas — jurídicos ou outros — para quem aquilo que, porventura, deve ser funciona como aquilo que é.

Dito sem metáforas: as relações entre a filosofia e a ciência — ou as ciências — revestem hoje uma enorme complexidade e uma enorme incomodidade. Complexidade e incomodidade originadas da divisão do trabalho, que levou a um portentoso desenvolvimento das ciências, não menor que das orientações e das opções concretas de filósofos e cientistas.

Simplificando e estilizando não pouco, essas relações podem reduzir-se a três tipos:

- a) mútua ignorância, mútua hostilidade ou mútuo desprezo;
- b) mútua consideração e mútua implicação na relativa autonomia consentida;
- c) mútua absorção da ciência pela filosofia ou da filosofia pela ciência.

a) Para alguns cientistas, a própria palavra «filosofia» não passa de sinónimo de todas as indeterminações e vacuidades, de aventurosas exegeses, de abusiva legitimação de toda a sorte de incongruências. Para outros, a filosofia fez o seu tempo. Necessária, porventura necessária, em épocas passadas, para dar origem a outros seres — as ciências — ela é hoje apenas uma sombra. Mãe esgotada, como a Hécuba de Homero, essa outrora grande senhora ou tem de desaparecer ou tem de curvar-se à lei dos aqueus vencedores. Para outros, finalmente, as pretensões da filosofia em conservar-se como ciência constituem um entrave ao progresso da verdadeira ciência. Como tal, esse entrave deve ser suprimido. Não sem ironia — da história ou do destino — a filosofia está a sofrer actualmente a mesma acusação que ela um dia lançou à face da religião e da crença.

Por sua vez, certos filósofos — cultores de uma filosofia literata ou aliteratada ou ruminadores de inócuas abstracções intemporais — persistem em exprimir-se na total ignorância da maior revolução da época submoderna que é, não a implantação do marxismo no espaço que abriga um terço da humanidade, não a emergência de várias dezenas de novos Estados, mas a revolução tecnológica e científica. Persistem em exprimir-se como se não existissem ainda as ciências humanas — a linguística, a etnologia, a psicologia, a sociologia, a epistemologia genética — e como se a história, de há século e meio para cá, não tivesse dado passos de gigante. Ora o «facto científico» vem invadir, quando não pôr em questão, categorias tradicionalmente filosóficas: espaço e tempo, substância e energia, determinismo e indeterminismo. Daí a anomalia de semelhante atitude, em directa correspondência com a atitude dos cientistas que, de tão absorvidos no seu mundo particular, nem sequer pressentem que há mais mundos.

b) Frente a esta atitude de mútua incompreensão — a cordialidade e o respeito com que certos cientistas e certos filósofos de hoje se tratam só encontra paralelo no desprezo e nos anátemas que certos grandes artistas do presente e do passado uns aos outros dirigiram, por tal nos instruindo grandemente sobre os limites da natureza humana — frente a esta atitude situa-se a atitude daqueles que, prolongando uma linha que ascende aos maiores dos gregos e se continua ao longo dos tempos modernos, desde Descartes, preconizam uma «metafísica aberta à experiência» e uma ciência aberta à metafísica. Por tal, o que se visa é, a um tempo, a inteligibilidade do real em totalidade, pelo menos em princípio. e a eficácia de um conhecimento que, demiurgicamente operatório, não se quer, com rigor, compartimentado entre científico e não-científico, abstracto e concreto, universal e particular.

Semelhante atitude, porém, não vai sem riscos e sem grandes dificuldades. Riscos e dificuldades tanto da parte do filósofo como da parte do cientista.

Da parte do filósofo, há o perigo de ele encarar o cientista ou como rival da luta pelos prestígios, ou como ameaça ou como obstáculo. Em

certas respostas dadas ao *Giornale di Metafisica* esse perigo surge larvar ou manifesta-se mesmo claramente. Depois, há o perigo, contrário, de ele confiar demasiado na informação científica do tempo construindo sobre ela teorias de ordem geral que, breve, se podem revelar caducas, tão frágil é a sua base. É o que acontece, para darmos um exemplo ilustre e relativamente recente, com uma parte da obra de Bergson. Finalmente, há o perigo, mortal para a metafísica, de ele aceitar como critério da verdade a verificabilidade e de reduzir esta à verificação e à mensuração experimentais.

Da parte do cientista surge o risco de fazer da ciência — da *sua* ciência — uma filosofia, quando não, porventura, a filosofia. Até há pouco, o homem europeu tinha feito da literatura, das artes, da história e da filosofia a fonte principal da sua formação. Quando depois se dedicava às ciências, ou a um ramo peculiar delas, o lastro humanístico impedia-o de se precipitar nos baixios que todo o excessivo e prematuro especialismo traz consigo. Hoje, porém, está a ganhar terreno a tendência para substituir a história pela sociologia, a filosofia pela matemática, e a de ir eliminando a literatura e as artes como expressões da era pré-científica. A sair completamente vitoriosa tal orientação, a ciência ganhará com certeza em alargamento, rigor e precisão, a ciência que tem como condição primeira do seu progresso a divisão do trabalho. Ganhará a ciência mas é duvidoso que ganhe igualmente a humanidade. E, no limite, talvez nem a própria ciência ganhe. Pelo menos, em inventividade.

c) Estamos diante de um duplo imperialismo: um imperialismo que quer manter-se, e é o da filosofia; um imperialismo que quer impor-se, e é o da ciência. Dois imperialismos que, como todo e qualquer imperialismo, terminam por revelar-se injustos nas suas pretensões. De facto, se a filosofia é injusta, alimentando a vontade de continuar a legislar sobre o concreto de certos domínios que fugiram ao seu mando, a ciência não o é menos quando, saindo do seu espaço próprio, pretende saturar todo o desejo e toda a capacidade que o homem tem de conhecer.

Ora é esta pretensão que, como toda a pretensão jovem, hoje mais altamente se proclama. Cada época da história, sem que por vezes mesmo os seus filhos disso se apercebam, vive os seus mitos, as suas preocupações próprias, os seus preconceitos fundamentais. Quem negará que os mitos de hoje, as preocupações próprias de hoje, os preconceitos fundamentais de hoje giram em torno do fenómeno científico? Com razão, sem dúvida. Com aquela parte da razão que encarna profundamente em qualquer época histórica vivida com sentido criador. Mas, para além dessa parte de razão, que é grande, estende-se a terra sobre a qual a ciência, com os seus métodos actuais, não tem nem pode ter jurisdição.

4. *Contestada pela técnica.* Ante os êxitos espectaculares da técnica, transformadora do mundo e modificadora do homem, a famosa «Tese oitava de Feuerbach» parece ter passado do domínio dos sonhos proféticos e dos imperativos da acção para o domínio dos factos. A filo-

sofia, realizada, teria na sua mesma realização a sua auto-supressão. E, a cerca de um século de distância, as seguintes palavras de Heidegger, em *Der Satz vom Grund*, respondem como em eco: «Este último acontecimento — o das máquinas electrónicas de pensamento e cálculo — vai conduzir a técnica e a ciência contemporâneas a métodos inteiramente novos e a êxitos imensos, métodos e êxitos que, provavelmente, porão um termo ao pensamento meditativo, como a coisa inútil da qual, por conseguinte, se pode muito bem prescindir».

Tanto o optimismo de Marx, «pensador da técnica», como o pessimismo de Heidegger, filósofo do pensamento pensante, coincidentes em quase idêntica afirmação, podem parecer exagerados e são-no de facto. A natureza e a razão humanas terminam sempre, astuciosamente, por fabricar os antídotos para os próprios venenos. Não há dúvida, porém, que, frente à eficácia da técnica, a filosofia dá a impressão de uma terrível ineficácia; frente à operosidade e ao rendimento do operário especializado, do engenheiro, do tecnocrata, da máquina electrónica, ela parece constituir a própria imagem da gratuidade e da inutilidade; frente à preocupação por erguer indefinidamente o nível de vida, a começar pela simples base de subsistência, frente a essa preocupação que é, hoje, uma das grandes determinantes da história, a filosofia pode parecer fomentadora tanto de imobilismo contemplativista como de conservadorismo social. E isto, mesmo em contraste com certas ciências humanas, de formação recente — por exemplo, a psicologia e a sociologia.

5. *Contestada pelas ideologias.* Ainda vivas e activas, embora já um tanto desacreditadas e arruinadas, as ideologias constituem ainda hoje, apesar disso, um dos maiores obstáculos à existência autêntica da filosofia. Pela sua mesma natureza, pela sua enorme extensão e fácil propagação, pelo apoio que lhes advém do braço secular.

Uma ideologia vem sempre depois. Como tal, ela recusará sempre, integrada por três elementos fundamentais: um elemento de redução e simplificação de uma filosofia; um elemento realizador, como de simbólica operatória, que, no seu domínio e com finalidade completamente outra, conserva certa longínqua analogia com a simbólica operatória de algumas ciências; um elemento de afectividade que a converte em ponto de apoio para a radical insegurança do homem que carece de outros pontos de apoio.

Uma ideologia vem sempre depois. Como tal, ela recusará sempre, também, o primado do pensamento pensante e fundante. Produto de fabrico e de consumo — mais frequentemente, só de consumo — de larga circulação em países subdesenvolvidos e semi-evoluídos, uma ideologia — qualquer que ela seja — assume necessariamente carácter dogmático. Daí a sua força e daí a sua fraqueza. É o seu dogmatismo que possibilita e torna eficiente o seu imperialismo; é o seu dogmatismo que a torna fechada ao verdadeiro pensamento, de natureza essencialmente dialógica e dialogal e, desde essa base, criador.

Por isso, a ideologia é aliada natural, tanto do conservadorismo egoísta como do revolucionarismo simplista. Este, não raro, fruto daquele. A filosofia, pelo contrário, quando surge no seu espaço e na sua dimensão própria — o mundo da razão — só pode mostrar-se, hoje por hoje, aliada da reforma. É a reforma que, porque «lectio difficilior», é a fórmula a escolher. Só ela parece revelar-se compatível com as exigências, simultâneas, do espírito e da liberdade, do real e do possível, da humanidade e da racionalidade.

Decerto, no passado, grandes filósofos houve dentro dos quais viveram outros tantos ideólogos. Citemos apenas: Platão, no mundo antigo, Marx, no mundo moderno. Actualmente, porém, pelo menos enquanto durar a memória das monstruosidades a que levaram, precisamente, as ideologias representadas por Platão e Marx, tal coexistência, no mesmo homem, não parece provável. Com isso, claro, não fica excluída a possibilidade de certos ideólogos natos — lembremos apenas, para concretizar, em casos acontecidos, Saint-Simon, Comte e Lukacs — se apresentarem com aspectos de verdadeiros filósofos. Mas isso é outra história. É história ligada ao destino de certas filosofias que, com o tempo, se transformam nos seus próprios venenos. Tal o caso do estoicismo convertido na ideologia popular do império romano. Tal o caso do pensamento dialéctico de Marx convertido na cartilha que dá pelo nome — em parte ainda real, embora já não oficial — de marxismo-leninismo-estalinismo. Tal o caso do complexo pensamento de Nietzsche reduzido à loucura frenética do nazismo. Tal o caso de certas ideologias menores derivadas, por vezes mesmo, de filosofias maiores: por exemplo, do tomismo ou do hegelismo.

Religião secular e mitologia artificial, a ideologia sofre, com relação à filosofia, todos os inconvenientes de uma e de outra. Dirigindo o pensamento, elidindo ou reduzindo as linhas médias e mediadoras das estruturas do real, esquematizando o que é complexo, sem a consciência de tal esquematização, ela entrava o exercício concreto do pensamento.

Da extensão, hoje, das ideologias podemos deduzir a imensa perda de terreno que ela implica para a autêntica indagação filosófica. Extensão muito maior do que podem fazer supor os espaços por elas oficialmente ocupados e que, por esse mesmo facto, as desacreditam. Há as ideologias rígidas e há as ideologias difusas. As primeiras são as dos militantes, as segundas são as dos preguiçosos ou as dos relativistas. Porque também estes as podem ter. O que não contradiz o que acima ficou dito do carácter dogmático de toda a ideologia. Pode muito bem dar-se, e dá-se de facto, um dogmatismo do relativismo.

6. *Contestada pela própria filosofia.* Em 1929, Edmund Husserl, falando aos membros da Sociedade Francesa de Filosofia no Anfiteatro Descartes da Sorbona, descrevia assim a situação contemporânea da filosofia: «O estado de divisão em que se encontra actualmente a filosofia, a actividade desordenada que ela manifesta dão que pensar. Do ponto de vista da unidade científica, a filosofia ocidental vive, desde meados do

século passado, num estado de clara decadência com relação às idades anteriores. Por toda a parte, a unidade desapareceu: tanto na determinação do fim como na posição dos problemas e do método [...] Em vez de uma filosofia una e viva, que possuímos nós? Uma produção de obras filosóficas que cresce até ao infinito, mas à qual falta todo o liame interno. Em vez de uma luta séria entre teorias divergentes, cujo antagonismo prova assaz a sua solidariedade interna, a comunidade de bases e a fé inquebrantável dos seus autores numa filosofia verdadeira, nós temos aparências de exposições e de críticas, uma aparência de colaboração verdadeira e de entreatajuda no trabalho filosófico. Esforços recíprocos, consciência das responsabilidades, espírito de cooperação séria tendo em vista resultados objectivamente válidos, quer dizer, purificados pela crítica mútua e capazes de resistir a toda a crítica ulterior, — nada disso existe. De resto, como é que há quase tantas filosofias quantos os filósofos?»

Quem ousará dizer que, de então para cá, a situação melhorou? Pelo contrário: tudo parece dar a entender que ela foi a pior. Acentuou-se a impressão de esgotamento; acentuou-se a impressão de ineficácia; acentuou-se a impressão de divisão.

Esta última, sobretudo. Que comunidade existe, por exemplo, entre os propagadores da «diatribe» existencialista e os cultores do neopositivismo? Ou entre os nostálgicos — ou assertores — dos sistemas da Totalidade e os micro-analistas da linguagem? Ou entre os infatigáveis defensores da metafísica e aqueles que, para qualquer fórmula que se avance, exigem como prova a sua verificação experimental? Ou entre os que fazem da filosofia uma espécie de arte — ou de literatura — e os que para ela exigem o rigor e a precisão do método axiomático? Ou entre aqueles que a utilizam loquazmente em todos os domínios e aqueles que repetem interminavelmente o preceito de Wittgenstein: «Aquilo que se pode dizer em absoluto pode exprimir-se claramente: e aquilo de que se não pode falar deve-se, por consequência, guardar em silêncio»? Ou entre os que a aproximam da história e os que a aproximam da matemática?

O leitor sabe bem que tal comunidade ou não existe ou é tão ténue e difusa que quase não se chega a dar por ela. Pluralismo sim, mas um pluralismo que não logra constituir-se em sociedade global.

Simplex questão de linguagem? Decerto, tudo hoje é questão de linguagem. De hipertrofia ou de atrofia desse fenómeno fundamentalmente humano. Da sua preponderância ou da sua retirada ao espaço hermético de uma simbólica só para iniciados. Mas, por debaixo da linguagem, está uma questão de fundo.

É então o fim da filosofia? Não. É antes o fim de uma época da filosofia.

(¹) Artigo publicado em *Brotéria*, V. LXXXII, 6, Junho de 1966, pp. 737-749.

A DESCALCEZ FILOSÓFICA

É sabido. Sócrates que representou os incícios, ou, pelo menos, uma volta de leme decisiva na filosofia europeia, encheu as ruas e as praças de Atenas com uma fêrvida discussão a que Platão deu asas nos seus diálogos imortais. E parece que andava descalço! Esta descalcez do filósofo ligam-na alguns à extrema limpidez de poucos princípios com que a *razão*, que acabava de descobrir o seu estatuto, se punha em exercício e bulia. Era a primavera da razão que se adentrava na devassa do íntimo, depois dos Jónios se terem entretido com a decifração do cosmos.

O problema que queríamos aludir com lembrar a descalcez de Sócrates é o seguinte: poderá a filosofia, hoje, prescindir ou desvestir-se, de todo, da cultura, e pôr-se em exercício, socraticamente, com meia dúzia de princípios tão-somente?

Aqui há uns anos, veio a Portugal o célebre filósofo existencialista Gabriel Marcel. Alguém lhe perguntou, em Coimbra, que vinha a ser o existencialismo, como se a coisa coubesse numa definição de duas linhas. O filósofo sorriu e disse: «Olhe, o povo português é que o sabe. Ele anda descalço, em contacto com a terra, junto às coisas simples e elementares, longe dos cozinhamentos da cultura que nos envenena com muitos requentados!».

Cá está outra vez o problema: Cultura a rodos ou pé descalço e um fio de ironia pelas ruas de Atenas a desbaratar os sofistas?

Descartes, do seu límpido e exíguo *Discurso do Método*, igualmente nos avisa que «importante não é ter o espírito bom... o que importa é aplicá-lo bem!» Com aquele «espírito bom» devia querer significar um espírito bem atochado, bem munido de noções e saberes, semelhante aos camelos de que fala Nietzsche que apoelham nos desertos da cultura como quem deseja plena carga!

Uma última sugestão ainda sobre descalcez e erudição frondosa: Karl Popper começa a sua admirável *Unended Quest* com a invocação enternecida do seu mestre, um humilde marceneiro de estantes e cadeiras, e parece querer atar com um vencelho a sua bem complexa filosofia à simplicidade confiada do artífice que lida, corpo a corpo, com a matéria e logra descobrir-lhe os segredos e amoldá-la a seu talante.

Tendo de escrever umas considerações sobre a obra e a actividade cultural e filosófica do P. Manuel Antunes, a questão que se me pôs foi essa: — se a sua enorme cultura teve o emprego cartesiano, quero dizer do optativo cartesiano formulado no *Discurso*, se foi bem aplicada e não constituiu a rémora embaraçante de tanta erudição morta, de tanta sabença sem préstimo nenhum.

Perante os inúmeros artigos e bons ensaios que escreveu, perante os livros publicados e três ou quatro ainda inéditos, perante o seu magistério universitário aplaudido sem fanfarras mas com eficácia pelos milhares de alunos que o ouviram e com ele dialogaram, creio bem podermos dizer que a cultura aligeirou com uma virtude socrática, com algo de descalcez que estuga e varia os passos pelas ruas de Atenas...

Quando o vezo de um espírito é para assimilar saberes de variados sectores, ou para abranger amplos mundos culturais distanciados no tempo e nos assuntos, há-de haver, para se não frustrar a criatividade ou sequer o rendimento, uma virtude inata ou adquirida que se imponha à mole imensa e a fermente e fecundize. Perante a obra de Vitorino Nemésio, tão díspare e multímoda, não custa a crer que foi a poesia que atou os vimes e deu coração ritmado e unidade ao acervo.

O Prof. Lindley Cintra, grande amigo do P. Manuel Antunes, encontrou a palavra justa para definir a característica da obra cultural e filosófica do seu colega universitário: disse que a sua cultura era «uma sageza» — admirável palavra medieval a traduzir a sabedoria contraposta ao muito e esparramado saber, à ciência sem flâmula humana, sem cordial sentido nem justa finalidade.

A obra escrita do P. Manuel Antunes é claramente respaldada pelas preocupações de mestre universitário e pelo ímpeto interventor de um homem que se preocupava com a Cidade tal um grego do século de Péricles. Eu diria que foi um homem da torre de marfim onde estudava como um mandarim teórico de Mao Tze Tung, e da rua lamacenta onde passava o pé descalço, não já de Sócrates, mas o que viu Gabriel Marcel levando na palmilha a definição de existencialismo!

É certo que a filosofia cursada a sério em anos de formação e aprendido deu ossatura e firmeza aos ensaios deste *Scholar* modelar. Mas a sua enorme cultura abriu-lhe horizontes e sintonizou-o com os problemas da nossa época. Viu que só com dois ou três princípios esquipáticos se não pode, hoje, arvorar filosofia procedente. E viu também que erudição a monte, desossada e sem aplicação, seria só vaidade e aflicção do espírito. A «sageza» iluminou-o para ser um homem dialogante e interventor, um sábio ao rés das multidões carecidas.

Finalmente, direi ainda, pois o conheci de perto, que a sua cultura e filosofia tinham uma raiz portuguesa que ele alimentava de contínuo. Não só foi Amigo e se carteceu, num tom de afecto mútuo, com altos expoentes do Pensamento e da Arte, como António Sérgio, Vitorino Nemésio, José Régio, Jorge de Sena, mas a cada passo o via a arredar os mestres de Oxford e Cambridge para ler Camilo, Eça de Queirós, Raul Brandão, Trindade Coelho, Teixeira de Pascoais, Fernando Pessoa. De António Sérgio há, no seu espólio, uma carta importante sobre Congressos de Filosofia, que talvez ainda um dia comentaremos.

Entre a descalcez filosófica a que só os génios, como Sócrates, dão exercício e produtividade, e a cultura avulsa sem aplicação e sem costas, há lugar para uma cultura activa e fervente dos problemas actuais,

lugar para uma filosofia ampla, cheia de «sageza», que em seu espírito de diálogo só tenha por alvo a Verdade e o Bem. Ecos de Platão que ainda continuam a repercutir...

BIOBIBLIOGRAFIA DE MANUEL ANTUNES

O Padre Manuel Antunes nasceu na Sertã a 3 de Novembro de 1918 e faleceu em Lisboa a 18 de Janeiro de 1985. Em 1936 entrara na Companhia de Jesus e, depois de seguir a carreira académica própria dos Jesuítas, licenciou-se em Filosofia, no então Instituto Superior de Filosofia B. Miguel de Carvalho — hoje Faculdade de Filosofia — em Braga, com a tese «Panorama da filosofia existencial de Kierkegaard a Heidegger». Matriculou-se mais tarde na Faculdade de Teologia de Granada (Espanha) onde obteve a Licenciatura em Teologia. Completou a seguir a sua formação em Namur (Bélgica).

Leccionou durante sete anos História da Literatura Grega e História da Literatura Latina aos estudantes da sua Ordem que frequentavam o Curso Superior de Letras. Em 1955 veio para Lisboa como redactor da revista *Brotéria* de que haveria de ser director desde 1965-1983, com breve interrupção de pouco mais de dois anos. Foi sobretudo nesta revista que Manuel Antunes concentrou o seu trabalho de escritor nos domínios da crítica literária, da temática cultural, filosófica, sociológica, teológica, eclesial e política.

A partir de 1957, a convite do Prof. Vitorino Nemésio, iniciou a sua notável docência na Faculdade de Letras de Lisboa, primeiramente nas cadeiras de História da Cultura Clássica e História da Civilização Romana, e, mais tarde, na cadeira de História de Filosofia Antiga. Após o 25 de Abril, orientou na mesma Faculdade vários cursos monográficos: Pensamento político de Platão e Aristóteles, Problemas e métodos da História da Cultura, Platão e o platonismo, Aristóteles e o aristotelismo, O pensamento filosófico em Portugal do séc. XIV ao séc. XIX e no séc. XX. Em 1978 foi-lhe confiada a regência da cadeira de Ontologia que exerceu até 1980.

A Faculdade de Letras galardoou os seus méritos conferindo-lhe, a 15 de Fevereiro de 1981, o grau de Doutor *Honoris Causa*. Em 1983, o Senhor Presidente da República, General Ramalho Eanes, conferiu-lhe também o grau de Grande Oficial da Ordem de Santiago da Espada.

Era sócio correspondente da Academia de Ciências de Lisboa desde 1967.

Pensador de fundamental inquietação filosófica, Manuel Antunes colaborou na *Brotéria* a partir de 1940 e, assiduamente, desde 1952, quer com nome próprio quer sob vários pseudónimos; foi basicamente a partir

desta revista que ele exerceu influência no movimento de ideias em Portugal. Entretanto colaborou também largamente, de 1952-1955, na secção crítica da *Revista Portuguesa de Filosofia* nos domínios da História da Cultura, da Filosofia da Estética e da História da Filosofia. Com um total de 240 artigos, colaborou na *Verbo — Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, de que foi um dos directores, nas secções de Filosofia, História da Cultura e História da Civilização Grega e Romana. Colaborou ainda na *Enciclopédia Focus*, na revista *Euphrosyne*, na *Revista da Faculdade de Letras* e em *Defesa e Nação*. Contribuiu para o vol. colectivo *Idéia e Matéria*, comunicações ao Congresso Hegel-1976, com o texto «A filosofia do trabalho na Filosofia do Direito de Hegel», Livros Horizonte, Lisboa, 1978, pp. 389-408. Anuncia-se para breve a publicação de 4 livros coligindo diversos escritos seus, a serem editados pela Imprensa Nacional / Casa da Moeda.

Grande parte, porém, dos artigos da *Brotéria*, refundidos e integrados com novos elementos e acompanhados de outros inéditos, foram coligidos nos seguintes livros: *Ao Encontro da Palavra* (Morais, Lisboa, 1960); *Do Espírito e do Tempo* (Ática, Lisboa, 1960); *Indicadores de Civilização* (Verbo, Lisboa, 1972); *Grandes Derivas da História Contemporânea* (Brotéria, Lisboa, 1972); *Educação e Sociedade* (Sampedro, Lisboa, 1973); *Grandes Contemporâneos* (Verbo, Lisboa, 1973); *Repensar Portugal* (Multinova, Lisboa, 1979); *Occasionalia* (Multinova, Lisboa, 1980).

ACTIVIDADES DA S. P. F.

CICLO DE SESSÕES SOBRE HEGEL

Por ocasião da passagem do 150.º aniversário da morte de Hegel, a S. P. F. promoveu um ciclo de conferências de que foi possível reunir as sinopses que seguidamente se publicam.

OSWALDO MARKET *

HEGEL NO SEU CONTEXTO HISTÓRICO-FILOSÓFICO

O conferencista começou por aludir às grandes correntes de interpretação do espólio teórico legado pelo filósofo morto em 1831, quando atingira o apogeu de prestígio e a sua cátedra berlinense se tornara um dos principais pólos de referência de toda a Alemanha pensante.

O período inicial foi alimentado pelos trabalhos da primeira edição sistemática da *Obra de Hegel*, compreensiva não só de textos do punho deste como de abundantes registos do seu ensino oral, recolhidos por assistentes e alunos. Este surto inaugural da exegese hegelianista em que participou uma notável plêiade de discípulos e colegas de Hegel nas lides académicas veio desde logo manifestar orientações antagónicas na aferição do pensamento do mestre — emergindo linhas de «direita», de «centro» e de «esquerda», isto segundo a catalogação de um contemporâneo, David Strauss, ele próprio interveniente na polémica — e pode considerar-se encerrada em 1870 (não por acaso uma data chave na formação do Estado alemão) com a publicação do livro de Rosenkranz, intitulado expressivamente *Hegel como filósofo nacional*.

* Universidade Complutense de Madrid.

Seguiu-se um relativo apoucamento da influência de Hegel no campo filosófico europeu, até ao renovo de interesse em princípio do séc. XX, por efeito do celebrado estudo de Dilthey *Die Jugendgeschichte Hegel* (1.ª ed. 1905), coincidente com a divulgação dos escritos juvenis por Herman Nohl, colatorador de Dilthey nas suas investigações sobre o «jovem Hegel». Toda a anterior imagem de Hegel, projectada a partir das componentes lógico-sistemáticas do seu pensamento, é revista à luz de textos de juventude que abrem caminho a reinterpretações de pendor existencial-vitalista. Podem apontar-se Richard Kröner (*Von Kant bis Hegel*, 1921) e Jean Wahl (*Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, 1929) como expoentes de considerável influência nesta corrente de leitura.

Uma terceira vertente, paralela à anterior, foi a das interpretações marxizantes (frequentemente imbricadas em releituras «hegelianizantes» de Marx) que se desenvolveram sobretudo desde a divulgação do caderno de notas de Lenine sobre a *Ciência da Lógica* hegeliana, redigidas durante o exílio de Berna, em 1914.

Mas, acentuou o conferencista, observa-se nos grandes textos de comentário de qualquer destas correntes ou fases interpretativas e mesmo no âmbito da impressionante massa de trabalhos sobre Hegel publicados desde o fim da guerra, uma singular omissão, ou, quando menos, subestimação: a do estudo sistemático, em termos rigorosos de história da filosofia, do subsolo cultural em que teve lugar a germinação do pensamento hegeliano. A saber: o grande movimento do *romantismo alemão*, que nasce e se desenvolve no decurso do período temporalmente curto mas culturalmente densíssimo que vai de Kant a Hegel. E, no entanto, quer os temas teóricos da filosofia hegeliana, quer as preocupações epocais que consubstancialmente a atravessam, quer o seu substrato vocabular e conceitual, são incompreensíveis se se abstrair desse subsolo. Foi, pois, para o contexto histórico-filosófico do pensamento de Hegel (um contexto cuja investigação em profundidade aparece diminuída por consideráveis lacunas, e não só na área das pesquisas hegelianistas) que o conferencista visou chamar as atenções e, se possível, estimular interesses de estudo, dentro dos naturais condicionamentos de uma exposição desta natureza.

Passando ao apontamento de alguns marcos cronológicos e ocorrências mais significativas no plano da especulação filosófica, recordou, como fenómeno significativo das ideias-força que então motivavam o pensamento de expressão alemã, a circunstância de a publicação da 1.ª edição da *Crítica da Razão Pura* em 1781 ter passado despercebida: o evento que nesse ano mobilizava as atenções da intelectualidade alemã e fomentava apaixonadas polémicas era um panfleto de Frederico, o Grande, que punha em causa, de maneira deliberadamente provocatória, a viabilidade na Alemanha de uma literatura com relevância universal. Obviamente esteve subjacente a este episódio toda a problemática da *correlação orgânica entre língua, manifestações literárias e aspirações de emancipação política nacional*. O que, sendo um tópico por excelência romântico, virá a converter-se em tema influente no interior do pensamento de Hegel.

Outro grande acontecimento cultural da época, e que muito repercutirá nas orientações da especulação hegeliana, foi a polémica Jacobi/Mendelsohn, em 1783. O efeito de transcendente importância dessa polémica consistiu em que fez entrar Espinosa na cena filosófica alemã.

Consecutivamente, quando as cartas de Reihnold activaram e popularizaram o interesse por Kant, o terreno da filosofia alemã já fora laborado em profundidade por aquele episódio cultural. Assim, é por exigência da *sistematicidade fechada* que caracteriza a filosofia de Espinosa que os primeiros leitores alemães de Kant irão submeter o criticismo kantiano à prova do sistema.

Foi uma exigência a que o próprio Kant não conseguiu responder. Outros, porém, o tentarão, em última instância o projecto de sistematicidade do saber filosófico condensará em Hegel, com trânsito por Schelling, mas quem efectivou o primeiro grande esforço de levantamento de um sistema geral do saber a partir da profilaxia crítica de Kant foi Fichte, verdadeiramente o pensador de charneira neste momento histórico-cultural.

Fichte que passara tempestuosamente pela Universidade de Iena, deixando fundos sulcos aí onde Hegel inaugurará pouco tempo depois a sua carreira de docente universitário. O conferencista lembrou, em grandes linhas, a questão fulcral que despoletou o enfrentamento de Fichte com o *establishment* ideológico de Iena: *a distinção entre ser e existir* que comanda crucialmente todo o pensamento fichteano. O eu transcendental segundo Fichte *é*, mas *não existe*, Deus *é*, *não existe*. Tese ousada na expressão como nos colorários «teo-lógicos», a entrar em choque com a teologia ortodoxa (e Fichte pagou-o pessoalmente muito caro), tese que introduz na ribalta filosófica alemã *a questão do ateísmo*, reformulada em termos modernos, i.e. em termos pós-kantianos. Aqui tem origem um dos grandes temas do romantismo, um dos grandes temas de Hegel, tema que continua a denunciar uma questão em aberto e de muito problemática decisão no âmbito da exegese que se exerce sobre o pensamento hegeliano. Na verdade, o ateísmo efectivo ou virtual de Hegel ou, mais precisamente, da filosofia hegeliana (pois a sinceridade da fé luterana do homem Hegel parece não consentir grandes dúvidas) permanece hoje como tópico controverso de interpretação.

Outro veio fundamental do pensamento de Hegel que se revela indissociável da nascente romântica é o da *historicidade dos destinos do homem*. O conferencista referiu, a este propósito, a importância epocal de Friedrich Schlegel na afirmação da ideia de que os instrumentos de compreensão do humano se devem indagar ao nível da historicidade. Trata-se de um tema muito influenciado pelos trabalhos de Kant acerca da espécie e da história, aliás de certo modo injustamente minimizados pelo relevo que ganharam as grandes Críticas no painel dos estudos kantianos. Em que decisiva medida este tema da historicidade actua constitutivamente no cerne do sistema de Hegel é, pode dizer-se, lugar comum das investigações hegelianistas; mas muito menos trabalhada se mostra a prospecção das suas fontes próximas.

Quanto ao projecto hegeliano de uma *hermenêutica do mundo* — suas possibilidades, seus meios, suas estruturas conceituais — um nome de primeira grandeza deve ser mencionado como referência de Hegel e, de modo mais geral, de toda a especulação romântica: Novalis, cuja relevância poética tem obnubilado injustificadamente os contributos do filósofo.

Na opinião do conferencista, o papel fulcral da intuição, da *poesis* que condensa a *praxis* na *Fenomenologia do Espírito*, decorre da influência directa e decisiva de Novalis. E quando Schelling, na carta a Hegel de 2.11.1807, comentando o prefácio da *Fenomenologia*, lhe declara que tudo pode ser conciliado entre ambos salvo a oposição hegeliana conceito/representação que ele, Schelling, não consegue apreender, pois por conceito Hegel não poderia senão designar o que um e outro, na fase das suas investigações conjuntas, tinham nomeado *Ideia*, que por um lado é conceito, por outro lado é representação, perpassa neste testemunho privilegiado um dos temas dominantes do pensamento de Novalis.

A encerrar a sua exposição, o conferencista salientou, por último, que, ao insistir na relevância do subsolo romântico do pensamento de Hegel, de nenhum modo punha em causa a originalidade da reformulação a que é submetida essa matéria-prima cultural. A novidade teórica, relativamente às suas fontes contextuais, do contributo hegeliano é indimentável e profunda. Só que Hegel — como de resto todos os grandes filósofos, antes e depois dele — pensa sempre em relação íntima com o contexto histórico-filosófico que é o seu, e os contornos da novidade a que esse pensamento dá expressão são incidíveis do campo de cultura em que se produz. Foi para este imperativo de história da filosofia, que em nada afecta a grandeza original de Hegel mas tem sido algo obliterado nos estudos hegelianistas, que, repete-se, o conferencista se propôs reorientar as atenções.

(Sinopse organizada pela redacção de *Filosofia*)

EDUARDO CHITAS *

À MARGEM DA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO

I. *Entre Ulisses e Wilhelm Meister*

Sinal de perplexidade e de múltiplas dificuldades de interpretação, o recurso persistente a figuras e a modos argumentativos, a abreviaturas semânticas, a símbolos culturais diversos no estudo da *Fenomenologia*,

* Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

terá começado, na realidade, com o próprio Hegel. O seu mais antigo biógrafo, Karl Rosenkranz, informa-nos de que Hegel ainda considerava, no final da vida, a obra de 1807 como o livro das suas viagens de descoberta. Acrescenta o biógrafo que o espírito da humanidade examina aí todo o seu passado e faz de Hegel

«o seu Dante filosófico, que conduz a consciência do inferno da natureza, através do purgatório da acção humanamente ética, ao paraíso da conciliação religiosa e da liberdade científica» (1).

Hegel, um Dante filosófico: porque não? A cada um as suas metáforas. Mas, tratando-se neste caso de uma grande imagem situada historicamente *ao centro* (2), a rota mundial do tempo bem pode ser daí observada, consoante se quiser: a) de diante para trás, transmutando espectros em espectros até à Grécia antiga, como acontece na *Commedia* do poeta florentino; b) entre a direita e a esquerda hegelianas, onde o *filósofo*, representante vivo de uma categoria sociocultural — por outras palavras, de uma forma histórica da divisão social do trabalho — se transfigurou em homem abstracto. Como puro ser pensante que se pensa a si mesmo? Sim, mas não menos como sombra especulativa de uma sombra epopeica! Foi precisamente Friedrich David Strauss quem viu no Hegel da *Fenomenologia* o Ulisses que, pela primeira vez, largou com embarcação própria para a viagem de circum-navegação do mundo dos espíritos (3).

Movido por alguma Nemesi trágico-marítima, o Odisseu, no regresso à pátria, *al tornar della mente, che se chiuse*, poderia com sérias razões ter declarado, como uma alma penada do Dante: *non uomo, uomo già fui...*

Não faltam termos de comparação modernos, trajectórias e conteúdos de pensamento comparados (não comparáveis por igual), mediante os quais se tem pretendido encontrar, não tanto um impossível género mas uma caracterização, por analogia, com a obra de 1807: *Vico e os Princípios de uma ciência nova em torno da natureza das nações*, que Hegel parece não ter conhecido; Rousseau e o romance pedagógico, largamente difundido e imitado na *Aufklärung* tardia; Herder, Lessing, Schiller e a educação do género humano, esboço fecundo da descoberta que se avizinhava — o processo de autocriação dos homens na sua própria história; Goethe, o *Meister* e a dura prosa da aprendizagem da vida real.

Também Kant, Fichte e Schelling, sem contar outros propedeutas hoje considerados como de segundo plano, não podiam andar longe da fonte baptismal da *Fenomenologia*. Mas não foi obra destes últimos, numa parte determinante, a demiúrgia lexical da *Aufklärung*? Não o foi a *Begriffschöpfung* da teoria da ciência na Alemanha do século XVIII? Não pertenceu a um Johann Heinrich Lambert a criação do nome e da primeira concepção de «Fenomenologia ou doutrina da aparência» (4)?

Um comparatista das ideias e dos sistemas como Johannes Hoffmeister, ainda que confiante de maneira temerária na plena autonomia das

formações espirituais, pôde estabelecer com algumas fundadas razões a rede de precedências, de parentescos e de filiações da obra (*). É verdade que entre «os pressupostos filológicos e históricos» invocados por Hoffmeister não se vislumbra sequer a Revolução francesa. Convenhamos, em todo o caso, que para esta diacronia universal das obras e dos seus resultados, a que Hegel nos força, contribuiu em muito a própria *Fenomenologia*, onde o «Espírito», sujeito humano universal, se compraz na sucessão das suas figuras e apenas se dá a reconhecer na totalidade da experiência das formações da consciência.

II. *Primeiras reacções públicas e privadas à Fenomenologia*

Um estudo recente sobre as «Primeiras recensões contemporâneas da *Fenomenologia do Espírito*» (6) veio mostrar que os ânimos se agruparam em dois campos contrapostos, nos meios culturais alemães onde a obra encontrou eco. Pelo que se sabe de mais de século e meio de *Hegel-Rezeption*, não admira que logo entre 1807 e 1810 a perplexidade, a disparidade crítica tenham sido notas dominantes, só pouco a pouco temperadas por um entendimento mais cabal da significação e da novidade da obra.

Munique em 1807, Halle e Leipzig em 1809, Heidelberg em 1810: esses os lugares onde ocorreram as primeiras tomadas de posição conhecidas, perante a *Fenomenologia*, em periódicos culturais de expressão oficial e, nalguns casos, de forte audiência. Na primeira recensão em data, a obra é considerada um resultado entre os omnipresentes resultados da Revolução francesa. Hegel, sem a originalidade dos clássicos, teria sabido chamar a si as teses de Kant e de Fichte tão engenhosamente como a Revolução francesa — «nos seus dias de furor» — terá sabido exercer a sua sedução na Alemanha. Entretanto, o autor da recensão não deixa de recomendar a leitura do livro, «que não pode faltar em nenhuma biblioteca filosófica que deva documentar o curso do espírito do tempo» (7).

Noutro caso, em que o crítico se declara favorável a Hegel (mas a partir de posições que Schelling iria julgar, pouco depois, comprometedoras da sua própria reputação), prevalece uma interpretação religiosa da obra: a dialéctica do senhor e do servo, por exemplo, é assimilada a um trecho de exegese bíblica. Mais tarde, em carta a Hegel, o crítico queixava-se de cortes arbitrários no texto da sua recensão e afirmava:

«O estudo do vosso *Sistema da ciência* (8) convenceu-me de que um dia, quando vier o tempo da compreensão, esta obra será considerada como o livro elementar da libertação do homem, como a chave do novo Evangelho vaticinado por Lessing» (9).

Uma terceira recensão verbera com vigor polémico as infracções, numerosas e graves, ao código invisível de uma ortodoxia filosófica não respeitada pela *Fenomenologia*; entre elas: opção pelo entendimento ra-

cional em desfavor da intuição; reconhecimento da contradição face às leis da lógica clássica; abandono da concepção de subjectividade defendida antes, nos escritos do período da colaboração com Schelling; ausência, no método de exposição adoptado por Hegel, de «todos os termos médios entre os opostos» — observação que bem poderia significar, para o crítico anónimo, retorno de Hegel a tempos anteriores aos do *Neues Organon*, de Lambert, se se tiverem em conta as finalidades expressamente atribuídas por este último à sua própria doutrina fenomenológica (1º). «De qualquer modo, segundo o crítico, sendo o mundo conceptual da *Fenomenologia* «um mundo de contradições, por isso mesmo não é um mundo pensado e, em suma, não é mundo algum».

A quarta recensão vincula a obra àquele tempo, pouco antes vivido na Alemanha, em que

«contra toda a boa lógica, a lógica era tratada com tal desprezo que se evitava a sua clareza, se escrevia obscuramente para se parecer profundo, se enaltecia até todo o ininteligente [*alles Unverständige*] como inteligência suprema e se tomava a contradição lógica por carácter da verdade».

Como podia, pois, um ex-detractor da lógica, pretender agora fazer da lógica a essência mesma da filosofia? Pensar a contradição como tarefa da filosofia? Intrometendo, porém, reminiscências do seu modo de pensar anterior, Hegel tornava «muito desagradável a leitura do seu livro, o que não traz à ciência benefício algum».

Última desta série de recensões, publicou-se em Heidelberg a que terá sido, na opinião de Hoffmeister, a mais importante destes anos. Incompleta, não se encontra transcrita no estudo que estamos utilizando e só escassas linhas lhe são aí dedicadas. Auditor de Hegel em Jena, o crítico parece ter sido um dos primeiros a reconhecer a importância programática do prefácio da *Fenomenologia* e a contribuir para a difusão do paralelo, mais tarde cálebre:

«(...) se em certa medida se pode chamar a Schelling o Platão moderno, as qualidades que Hegel possui em raro grau [permitem] chamá-lo com maior justiça o Aristóteles alemão, presumindo que não se tem em vista a grande quantidade dos escritos mas a particularidade do espírito aristotélico».

Hegel conheceu pelo menos algumas destas recensões. A sua *Correspondência* nem sempre o mostra insensível ao que pode ter considerado como incompreensão ou trivialidade da crítica proveniente dos meios filosóficos adversos. Amigos e antigos alunos de Jena testemunhavam-lhe apreço e solidariedade; um deles, o oficial na reserva K. L. von Knebel,

dirigindo-se-lhe em nome de um grupo, considera-o «um dos primeiros pensadores do nosso tempo». Permeável às observações sobre a obscuridade da sua linguagem e sobre a dificuldade do seu livro, Hegel, embora sucintamente, explicou-se em geral de bom grado aos correspondentes. De particular interesse para o estudo da sua primeira influência fora da Alemanha é a correspondência com o holandês Peter van Ghert e, nesse intercâmbio continuado ao longo dos anos, o lugar da obra de 1807. Como justamente faz notar Wolfgang Bonsiepen, Hegel nunca respondeu a van Ghert sobre uma questão: a da bibliografia relativa à *Fenomenologia*! Ou antes, respondeu de modo evasivo, diferindo *sine die* a resposta precisa a essa e a outras interrogações do holandês⁽¹⁾. Muito mais tarde, este ainda informará Hegel sobre a importância da *Fenomenologia* como antídoto para o acesso de misticismo em certos meios culturais do seu país.

Alargada e reconhecida, pouco a pouco, a influência das ideias de Hegel, a obra de 1807 não deixou de ser matéria de juízos muito diferenciados. Repetidamente condenada entre os corifeus do romantismo político e literário, um Franz von Baader (teólogo ultramontano, politicamente próximo daquilo a que Marx chamará «socialismo feudal»), não perdoando embora à *Fenomenologia* o sarcasmo sobre o «dom da profecia», vê Hegel como o primeiro que ali

«acendeu com mão audaz o processo de auto-cremação [*Selbstverbrennungsprozess*] da filosofia moderna (o seu auto de fé)»⁽²⁾.

Sentença exaltada, que nem Schelling nem Hegel, por razões muito diversas, teriam podido aceitar! Poderia o primeiro ter replicado:— Hegel? Limitou-se, não sem talento, a roubar-me as ideias, a colher o que eu semeiei. E com as minhas ideias construiu um novo dogmatismo da razão. Mas, criticando-me por eu ter pretendido, segundo diz, demonstrar a filosofia da identidade com provas defeituosas, só mostra ele próprio que me compreendeu mal e mal, também, o legado de Fichte. Hegel, que tanto fala da imanência, acaba afinal por retirar-se para dentro do puro pensar... É isso o auto de fé da filosofia moderna?

¶ Hegel: — Quem fala de incêndio do espírito moderno? A substância espiritual não é um combustível, é historicidade absoluta. Revolucionar os resultados da revolução kantiana não é destruir pelo fogo, é rectificar e prosseguir o que outros (Fichte e Schelling!) não souberam fazer com a força da necessidade, com a livre força do conceito, num todo científico organizado. Quanto ao resto, que evoquem autos de fé do pensamento aqueles que se acolhem à sombra do velho despotismo!

*
**

¶ Menos inflamados que o romântico Baader, outros, com o andar do tempo, discerniam em profundidade as mútuas implicações da *Fenomenologia* e da *Ciência da lógica*, de ambas com a *Filosofia do direito*, e a

implicação de todas elas no processo de culminação do idealismo clássico burguês na Alemanha. *Outros*: um Eduard Gans, um Ludwig Feuerbach, os jovens Arnold Ruge, Friedrich Engels e Karl Marx — esses mesmos que estiveram entre os primeiros a compreender que tal culminação se situava «acima» da zona de fractura social determinante e tinha nela as suas raízes mais vivazes. Fractura entre restauração feudal e liberalismo, entre absolutismo político e democracia, mas também: entre renúncia à razão e reivindicação da razão, entre irresponsabilidade aristocrática do filósofo e avanço burguês do «espírito mundial», entre vinculação da filosofia à mitologia e mútua vinculação da filosofia e das ciências.

Nos seus traços essenciais (não apenas na multiplicidade das circunstâncias biográficas, dos factos acessórios, das contradições e limitações secundárias), essa foi também a linha de separação entre a filosofia de Schelling e a filosofia de Hegel, tal como a história das ideias a vem modelando e fixando desde a maturidade de ambos, sobre o pano de fundo da história social dos primeiros decénios do século XIX alemão e europeu. Assim, no necrológio de Hegel, Gans relembrava apenas um facto elementar, mas essencial, quando escrevia:

«sob o trovão da batalha de Iena, completou Hegel a sua *Fenomenologia do Espírito* e com ela se despediu para sempre do modo de pensar filosófico de Schelling» (13).

III. «Das Wahre ist das Ganze»

«O verdadeiro é o todo. Mas o todo é só a essência que se completa através do seu desenvolvimento» (14).

Admitida e reconhecida, no estudo da *Fenomenologia*, a perspectiva monográfica nas suas variantes e componentes, assim como nas suas questões internas em aberto, subsiste a já velha pergunta, que ficará aqui apenas reformulada: que é, pois, a *Fenomenologia do espírito*? Limitemo-nos a converter a pergunta numa outra, como balizagem da primeira: qual a função desta obra no pensamento de Hegel, cuja acção multiforme vive, se desdobra e prolonga até aos nossos dias?

Uma vez integradas no contexto e examinadas todas as tomadas de posição de Hegel, conhecidas, sobre a *Fenomenologia*; uma vez constituído, com o abundante material documental disponível, o drama político-militar e filosófico que enquadrou o fim da redacção e as condições de impressão e publicação da obra, — vasto e não destituído de interesse seria o exame metódico do entrecho tecido: não só de Hegel com amigos, adversários, protectores, críticos e discípulos, mas com outros e entre outros porta-vozes e testemunhas da causa julgada. Não só de Iena a Munique ou de Weimar a Heidelberg, mas entre essas e outras cidades-

-mães. Noutras e entre outras configurações nacionais da cultura filosófica e científica, das lutas sociais e políticas. E desde logo: em todos os grandes focos europeus entre 1830 e 1848/1849, onde se ateava a chama da emancipação e da unidade nacional, da Constituição ou da República, onde crescia ou já declinava o socialismo utópico, onde o proletariado conhecia os seus primeiros baptismos de fogo, onde germinavam e se desencadeavam outras «contaminações internacionais» (15).

¶ Para cada jornada do gigante do progresso, em particular «quando calça as suas botas de sete léguas» (16), há sem dúvida uma leitura correlativa, epocal, das múltiplas leituras da *Fenomenologia*. O outro nome dessa correlação (não necessariamente cronológica) é o desenvolvimento da compreensão histórica e crítica da filosofia de Hegel como um todo. A leituras de expectativa favorável (Goethe) e de manifesta desconfiança (Schelling) sucederam-se leituras amargas (Stirner) ou de cínica baixaza (Schopenhauer), assim como leituras superficiais (Cousin) ou de resumos (Proudhon) ocorreram simultaneamente; outras acompanharam ou precederam leituras de vasta descoberta e de pedagogia esclarecida (Herzen), leituras obstinadas, entre exílios e prisões (irmãos Spaventa), leituras da fenomenologia do erro como história ideal da verdade (Croce), leituras integradas num processo de revolucionamento do pensar e do agir (Marx, Engels, Plekhánov, Gramsci, Lénine) — para nada dizer aqui dos dias que correm e abstraindo das tendências e escolas de pensamento cuja referência a Hegel chegou já a ser matéria de arrumação tipológica.

«A chaque aurore, voici Hegel qui se relève
et, à nouveau, qui change» (17).

Através de Hegel, que margem de equívocos e de obstáculos culturais se manifesta, perdura e se esclarece entre os rumos da interpretação, entre os ritmos da maturação de novas necessidades teóricas, entre os conteúdos e as formas da criação filosófica — de classe para classe social, de país para país, de leitor para leitor? Se cada obra capital de Hegel é, a este respeito, um caso exemplar, a *Fenomenologia* continua a ser, entre eles, *eine der vielbewundertsten Erscheinungen* do pensar filosófico.

NOTAS

(1) *G. W. F. Hegels Leben*, Berlin, 1844, p. 206.

(2) Na universal relatividade das coisas, observe-se com ironia que Dante e Rosenkranz, cada um por sua parte, se acharam situados *ao centro* de múltiplas maneiras! Foram sólidas convicções do poeta: a Terra no centro do universo, a Itália no centro do mundo civilizado, Roma no centro dos destinos humanos, a fala toscana no centro da herança clássica e no centro de novas tarefas de centralização — *nell' Impero e nel concetto della patria italiana*.

Quanto a Rosenkranz, centrista hegeliano de estrita obediência nas querelas da Escola, teve mesmo o bom gosto de escrever sobre estas uma sátira filosófica, que intitulou *Das Centrum der Spekulation. Eine Komödie* (Königsberg, 1840).

(³) *Gesammelte Schriften*, Bd. 10, p. 224. Cit. por J. Hoffmeister na Introdução à sua edição da *Fenomenologia* (Hamburg, 1952, p. XVI).

(⁴) J. H. LAMBERT, *Neues Organon*, Leipzig, 1764, 2 vols; II, p. 217. A obra consiste de quatro partes. Vol. I: «*Dianoilogie* oder Lehre von den Gesetzen des Denkens»; «*Alethiologie* oder Lehre von der Wahrheit»; Vol. II. «*Semiotik* oder Lehre von der Bezeichnung der Gedanken und Dinge»; «*Phänomenologie* oder Lehre von dem Schein».

Para a concepção de fenomenologia em Kant, como doutrina dos fenómenos empíricos da natureza, ver: *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, em: I. KANT, *Werke*, hrsg. v. W. Weischedel, Bd. V, Wiesbaden, 1957, p. 22 e pp. 122-135. Sobre a ideia de fenomenologia na Correspondência científica trocada entre Lambert e Kant, nos anos de 1765 a 1770, ver: KANT, *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe), Bd. X, Berlin/Leipzig, 1922.

(⁵) Na Introdução citada, *passim*.

(⁶) W. BONSIEPEN, «Erste Rezensionen der Phänomenologie des Geistes», em: *Hegel-Studien*, Bd. 14, Bonn, 1979, pp. 9-38.

(⁷) *Ibid.*, p. 13.

(⁸) *Sistema da ciência* foi o título principal da primeira edição da *Fenomenologia* (subtítulo: *Primeira parte, A Fenomenologia do espírito*).

(⁹) Carta de K. I. Windischmann a Hegel, de 27 de Abril de 1810, em: *Briefe von und an Hegel*, hrsg. v. J. Hoffmeister, Bd. 1, Hamburg, 1952, p. 307.

(¹⁰) De facto, a aparência, na fenomenologia, é termo médio entre o verdadeiro e o falso. Fundada no pressuposto da *adaequatio* e na legitimidade da aparência (sensível, psicológica e moral) como via de acesso à essência dos fenómenos, esta «ciência instrumental», como escreve Lambert, visa tornar «cognoscível a aparência e penetrar no verdadeiro» (*Neues Organon*, Vorrede, p. 3). Mais longe, no § 1 da «Phänomenologie», acrescenta: «Não temos que opor simplesmente o verdadeiro ao falso, mas no nosso conhecimento ainda se encontra uma coisa intermediária [*Mittelding*] que nomeamos aparência e que faz com que muitas vezes nos representamos as coisas sob outra figura (...). Os meios para evitar este engano e para penetrar no verdadeiro através da aparência são, pois, para um sábio que busca conhecer o verdadeiro em si, tanto mais indispensáveis quanto são múltiplas as fontes de onde emanam os deslumbramentos da aparência» (*Ibid.*, II, pp. 217-218).

(¹¹) Carta de P. van Ghert a Hegel, de 12 de Abril de 1812, em *Briefe*, I, p. 399.

(¹²) Carta de F. v. Baader a F. Schlegel, de 6 de Fevereiro de 1821, citada por W. Bonsiepen, *art. cit.*, p. 37.

(¹³) Reimpresso na íntegra em: E. GANS, *Vermischte Schriften*, II. Theil, Berlin, 1834, pp. 242-252.

(¹⁴) G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* (Vorrede), *ed. cit.*, p. 21.

(¹⁵) J. D'HONDT, *Hegel secret. Recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel*, Paris, 1968, p. 183 e segs.

(¹⁶) Carta de Hegel a F. I. Niethammer, de 5 de Julho de 1816, em: *Briefe*, II, p. 86.

(¹⁷) J. D'HONDT, «Présence de Hegel», em: *Revue Internationale de Philosophie*, 91, Wetteren, 1970, p. 13.

LINHAS DE FORÇA DO PENSAMENTO POLÍTICO DE HEGEL

Apontou-se como propósito da exposição um levantamento das ideias-mestras que substantivam a filosofia política de Hegel, tal é condensada nos *Princípios fundamentais* [Grundlinien] de *Filosofia do Direito*, de 1820, admitindo como hipótese a testar que, pelo trabalho exegético sobre essas ideias, se pode fazer o reconhecimento de questões crucialmente ainda em aberto no campo da política. Os limites de tempo levaram a que se renunciasse a qualquer abordagem do fundo histórico e biográfico do pensamento de Hegel, pelo que se chamou a atenção para o carácter forçosamente esquemático e muito aproximativo de uma exposição condicionada a esta economia de tratamento.

Abriu-se a exposição temática com a afirmação de que a filosofia política de Hegel se imbrica organicamente na arquitectónica conceitual da filosofia hegeliana no seu todo. Rejeitou-se, por conseguinte, o erro simétrico dos que lêem Hegel cindindo o que seria o «progressismo» latente da sua dialéctica histórico-filosófica do pretenso «reaccionarismo» insito no retrato do «Estado racional» que os *Princípios ...* de 1820 delineiam (uma leitura de certo modo aparentada da célebre oposição método/sistema que Engels rastreou no pensamento hegeliano), ou o daqueles, como por ex. Pelczynski, que entendem dever fazer a Hegel o favor de lhe emancipar o «realismo» político dos seus «preconceitos» metafísicos. Procurou-se demonstrar que qualquer destas posições, tal como o precedente da oposição método/sistema, falha o correcto entendimento do hegelianismo: discurso intrinsecamente global na sua intenção e na sua realização.

Ainda como preliminar salientou-se o alcance, em termos de ajuizamento da filosofia hegeliana, do modo de exposição «mostrativa» que a suporta e do propósito de fundo que a anima, sintetizado incisivamente por Eric Weil: o filósofo Hegel quis apenas compreender, nada mais do que compreender, mas compreender tudo. E mencionou-se que este «querer» não deve ser avaliado como projecto, ou desejo, mas realização efectiva no plano teórico: a filosofia hegeliana só subsume os problemas que é capaz de resolver, ou, melhor dito, só os subsume na medida em que os resolve.

Passando ao traçado das linhas de força dos *Princípios ...* — e depois de se aludir aos pressupostos e consequências do tema de charneira do célebre prefácio (todo o real é racional, todo o racional é real), principalmente quanto à significativa mudança de horizontes na filosofia política que manifesta: a procura do «dever-ser» da ordem política mais justa dá lugar à exposição do «ser» racional da Eticidade — estabeleceu-se a cor-

respondência entre os fundamentos da razão hegeliana e a noção de que a ciência especulativa da política, domínio privilegiado de objectivação da praxis humana, é a *ciência da vontade*, na ampla perspectiva hegeliana de acção pensada dos homens no mundo. Daí que a sua exposição do 'real racional' do 'político' abra com um capítulo introdutório sobre o conceito de vontade que desdobra como que a representação algébrica dos paradigmas da acção humana. Ou seja: do processo de objectivação ou concretização da *liberdade humana*.

Comentou-se de seguida os três grandes «momentos» desta álgebra da vontade:

- a «vontade imediata natural», ou manifestação originária da vontade na sua relação apropriativa perante a natureza como mundo externo;
- a «vontade reflectida», que a si mesma regressa das expedições à natureza externa quando se reconhece na faculdade de emancipação virtual de todos os investimentos do «ter», i.e. quando se reconhece na sua faculdade de os poder «negar»;
- a «vontade em-si e para-si» que se efectiva como projecto plenamente realizado e consciente do sentido das suas realizações.

Deste comentário se transitou para a identificação das «figurações» históricas e «comutações» jurídicas de cada um dos «momentos» da vontade. A saber:

- A) a esfera do Direito Abstracto, que inscreve no contexto hegeliano o essencial da homologia entre *personalidade* e *propriedade*, típica daquele «individualismo possessivo» (MacPherson) que teve em Locke a teorização mais consistente e é o traço distintivo do pensamento sociopolítico da época moderna;
- B) a esfera da Moralidade, ou dos infinitos direitos da subjectividade soberana ou plenamente *autónoma*, um trecho da construção conceitual hegeliana que subordina as categorias morais de Kant ao serviço do sistema de Hegel;
- C) a esfera da Eticidade [*Sittlichkeit*] ou o domínio no qual a vontade ganha a actualização consciente de si dos seus compromissos mundanos enquanto objectividade intersubjectiva constituída pelas «positivações» do poder de «negar», consubstancial à acção dos homens no mundo.

Por isso que a liberdade humana assim se actualiza e reconhece como con-vivente, como *vida ética*, o objecto da ciência hegeliana é fazer ascender ao plano do conceito os tipos de convivência que se revelam *actualmente* à razão teórica — uma «revelação» fundada em que esses núcleos típicos «configuram» *resultados* da razão à obra na dimensão prática que a exterioriza pelo mundo.

Que núcleos? Em primeiro lugar (ordem simplesmente *expositiva* do trânsito de compreensão do «mais abstracto» para o «mais concreto», não reflectindo, portanto, qualquer sucessão de genealogia histórica), a *família*, comunidade quase-natural que «recupera» e fixa em termos de «eficácia» social as pulsões do sexo, garantindo as condições de base da convivialidade humana (Hegel realça aqui a decisiva importância para o «plano» da razão que detêm as funções de aprendizagem da criança asseguradas pela família).

Mas este núcleo ético primário revela-se destinado à *transitoriedade dispersiva* decorrente da necessária emancipação dos filhos como pessoas livres que saem da matriz familiar para a atomização fenomenal da esfera que Hegel, seguindo a terminologia da época, denomina *bürgerliche Gesellschaft* (a «sociedade civil» dos teóricos setecentistas). Estamos no mundo das relações de produção material dos bens da vida, ou do «sistema de necessidades», o mundo *diferenciado* das actividades produtivas e dos ofícios que as «corporizam», um mundo que, diz Hegel, é o elemento caracterizador dos tempos modernos. Mundo da divisão social do trabalho, das classes que a activam, das tarefas que a manifestam, das éticas particulares que a enformam (os usos e costumes «corporativos»), das interdependências conflituais que a anatomizam, eis onde se actualiza a «astuciosa» racionalidade que a nova ciência da economia política veio desvendar, uma astúcia traduzida pela comutação da irredutível conflitualidade dos interesses particulares na universalidade insciente das leis do mercado.

Assim, o *was ist* do mundo ético revela a coexistência dos «altruismos particulares» da esfera familiar e do «egoísmo universal» da sociedade civil. Num campo e noutro a realização dos fins universais da *razão-de-ser* do que é processa-se fora da área de consciência dos agentes da acção: estes não querem o que fazem e fazem o que não sabem. Ora isto só acontece, *só pode acontecer*, se e enquanto vigorar uma instância superior da sociabilidade humana que, essa sim, se organiza nos seus elementos estruturais de modo a poder saber o que quer e a poder querer o que sabe, e o que quer e sabe é o Universal: o *Estado*, potência de «superação» (*Aufhebung*) das desarmonias no tenso, precário, conflitual arranjo sinfónico das dissonâncias que especificam a sociedade contemporânea.

Não o Estado como ideia transcendental aos quadros da experiência humana do «político», não o Estado como uma qualquer modalidade histórico-empírica de actualização do «político», mas o Estado-Conceito, ou reprodução pensada dos elementos estruturais da esfera superior da Eticidade tal deve ser compreendida na sua razão possível (e do impossível pode curar a imaginação ou o sentimento mas não cura a razão), agora que o condensar das experiências históricas permite à ciência especulativa — isto é, à filosofia de Hegel — o *resultado* de plena transparência da «razão que é consciente de si mesma como do seu mundo e do seu mundo como de si mesma» (*Fenomenologia*).

Trata-se de uma cons-ciência — uma «comunidade de consciências» — que autoriza Hegel a «superar» a ilusão nostálgica das «belas totalidades»

de comunitarismo orgânico dos antigos, mas também as mistificações modernas de um como que «capitalismo utópico» (Rosanvallon) onde a harmonia social, obediente à smithiana «mão invisível» do mercado, flúisse da concorrência dos egoísmos humanos. A concepção hegeliana do Estado como potência *autónoma* que é concomitantemente «garantia externa» e «necessidade imanente» do Universal nas sociedades modernas, tanto se afasta dos organicismos éticos do mundo antigo como das ilusões modernas de consecução automática do interesse geral pela concorrência dos interesses particulares. Hegel reconhece que no mundo de irreduzíveis cisões da eticidade moderna o Universal *possível* é sempre «una faticosa conquista, ed un incerto equilibrio» (Claudio Cesa). Daí que faça depender as arbitragens racionais necessárias a tal «equilíbrio» da emergência social e da supremacia no aparelho de Estado de um poder tecnoburocrático apoiado, digamos «sociologicamente», nas vanguardas da burguesia ilustrada. Daí também que procure justificar em plano apenas pragmático a monarquia hereditária constitucional como forma jurídico-política da soberania em última instância, por permitir a fixação simbólica do Universal-Estado numa zona protegida dos ventos cruzados que assolam a sociedade civil (um conceito que tende a esvaziar o monarca de poderes efectivos e cuja modernidade se situa nos antípodas das justificações ideológicas do monarquismo de *ancien régime*).

Apontou-se depois que esta razão arbitral do «político» na ordem interna do Estado-Nação não é, segundo Hegel, extensível às relações inter-Estados: aqui, contrariamente ao projecto de paz perpétua de Kant, parece persistir, sem superação possível, um «estado de natureza» de guerra perpétua, de «luta pelo reconhecimento», latente ou declarada consoante as vicissitudes da força.

Pode dizer-se assim que o universal «objectivo» da política se esgota ao nível dos Estados-Nação, chamados a «figurar» no teatro do mundo o insuperável confronto de singularidades — geográficas, étnicas, históricas — que é desta esfera do «Espírito» o seu tecido conjuntivo. Equivale isto a reconhecer que o Absoluto hegeliano não é realizável pelo «racional» da política mas nos mundos outros da Arte, da Religião e da Filosofia, aí onde a razão se descobre a Mesma na Alteridade das suas manifestações naturais e histórico-políticas.

A fechar, foi lembrado um comentário de Fleischmann sobre a filosofia política de Hegel: «ces considérations, bien entendu, sont devenues entre temps d'une banalité ahurissante, mais qu'a-t-on trouvé de mieux de nos jours?». É verosímil que Hegel ficasse encantado com esta banalização dos seus conceitos, índice seguro de que a «lógica» da razão por ele exposta reflectiria a «verdade» que efectivamente circula no mundo. Sabemos que não pretendeu mais do que isso mesmo: o além não era o seu forte, mas em todo o rigor do que quis dizer-nos também não foi a sua fraqueza. Quanto a encontrar-se algo de melhor não será, como Hegel igualmente nos disse, assunto de «ciência do mundo» mas do próprio mundo como *futuro*. Que o sistema hegeliano comporte ou não essa dimensão de esperança, para usarmos a linguagem do grande leitor de

Hegel que foi Ernst Bloch, trata-se de problema de interpretação em aberto; mas, disse-o o mesmo Bloch, ainda quando Hegel tenha querido «negar» o futuro, o futuro não negou Hegel e por isso aqui estamos falando dele.

JOÃO ESTEVES DA SILVA

SOBRE A REALIDADE DA ABSTRACÇÃO

O tema indicado pelo título da exposição é abordado fundamentalmente através de uma análise do alcance do conceito de valor de Marx, tal como é construído na 1.ª secção de *O Capital*.

Esta análise representa, no entanto, apenas uma ilustração paradigmática da tese cuja defesa se propõe: a de que a abstracção não se reduz a um processo mental que se produz no seio do pensamento humano e só aí; é na própria realidade social, na trama das relações que os homens estabelecem entre si e com a Natureza que vem a instaurar-se um mecanismo reductor objectivo, através do qual o universal se incarna nas coisas e a abstracção se torna uma realidade efectivamente operante ao nível do concreto. E vamos ainda mais longe, na medida em que se sustenta que é esta *realidade da abstracção* que constitui a nota distintiva da realidade social como nível ontológico específico e só por isso irreduzível, quer à pura materialidade das coisas, quer à consciência psicológica dos agentes históricos.

Porque julgamos que foi precisamente a apreensão mistificada daquilo que constitui a especificidade do *ser social* que permitiu a Hegel a construção da sua filosofia dialéctica do Absoluto (e ao mesmo tempo lhe confere, ainda hoje, uma eficácia explicativa verdadeiramente misteriosa e muito superior à de qualquer sociologia empírica), pensamos que é justamente o tema da realidade da abstracção que permitirá solucionar o famoso problema da relação Hegel/Marx, identificando o célebre núcleo racional da dialéctica hegeliana e permitindo compreender a possibilidade de recuperação dos seus mecanismos de posição e superação no seio de um universo de discurso completamente descolocado em relação ao discurso hegeliano.

Como atrás se indicou, o tema é ilustrado pelo conceito de valor que constitui o fundamento de toda a articulação teórica da crítica da economia política de Marx; começa-se por mostrar como e porquê o valor de Marx não é o valor dos economistas clássicos; enquanto para estes — mesmo para Ricardo —, o valor é um *conceito* constituído por comparação e generalização mentais e que, nessa sua qualidade de *universal abstracto*, há-de ser identificável ao nível dos fenómenos a partir dos quais foi abstraído (da mesma forma por que o universal abstracto

«*mesa*» é reconhecível em qualquer *mesa* real por mais retorcida que seja a sua forma), para Marx o valor é, antes de mais, uma *objectividade social* específica constituída no processo das trocas, um *universal concreto* efectivamente presente no seio da vida social onde, no entanto, só surge incarnado nas mercadorias, no dinheiro, no capital, sob múltiplas formas transformadas.

O ponto básico reside na compreensão de que o valor não se reduz à sua *substância* (o trabalho abstracto) e só existe — mas existe mesmo —, no circuito das suas múltiplas *incarnações*.

Após um pequeno excuro económico em que se procura mostrar como esta concepção ilumina o famoso problema da formação da taxa média de lucro e da transformação dos valores em preços de produção, tenta-se uma abordagem mais directa do processo de constituição do valor como *abstracção real*.

Aí se procura mostrar que a análise do valor a que Marx procede, nomeadamente quando trata da constituição da *forma-valor*, não é uma análise meramente lógica, mas simultaneamente lógica e ontológica. O que Marx procura determinar é o *ser* de que as categorias económicas são expressão. É por isso que o discurso de Marx é, antes de mais, como diz J. A. Gianotti, «a *história categorial* da produção capitalista», discurso que reconstitui conceptualmente todos os passos e mediações necessárias da *posição* do capital, desde as suas formas mais elementares até às suas manifestações mais imediatas que se oferecem aos olhos de toda a gente (note-se como, exactamente tal como em Hegel, é o imediato que é mediato).

A análise de forma-valor é o desvendar de um *mecanismo de posição* constitutivo de uma substância social que só existe nas formas da sua manifestação, sendo certo que cada forma de expressão constitui a *posição* de uma nova entidade social.

É por isso que o problema do qual a análise do valor constitui a solução não é o da determinação dos preços na economia capitalista, nem o da explicação global do desenrolar dos fenómenos económicos, mas um problema muito mais geral que se poderá enunciar nestes termos: como se efectiva a *síntese social* nas sociedades onde opera o modo de produção capitalista?

O grande mérito científico de Marx consiste em ter posto em evidência como se opera, ao nível da realidade social, uma síntese (que não é, como a kantiana, uma síntese mental) mas uma trama que se tece entre os homens e os seus produtos e onde o *universal* se mostra efectivo ao nível do *concreto*, o qual, só por isso, pode ser reconstituído, à maneira hegeliana, como um resumo de múltiplas determinações abstractas.

O que há de característico nas sociedades mercantis e *a fortiori* naquelas em que domina o modo de produção capitalista, é que o pressuposto da sociabilidade do trabalho que deixa de operar ao nível da actividade produtiva vai ser repostado como *sociabilidade do produto*. É esse processo de socialização pela abstracção que constitui o *rationale*

da teoria do valor trabalho e o célebre «núcleo racional da dialéctica hegeliana».

Quando o produto do trabalho se transforma em mercadoria, toda a referência directa aos outros parceiros sociais é abolida; em vez disso, é cada produto-mercadoria que se reporta a outras mercadorias como expressão de uma *identidade posta* que subjaz aos dois membros da equação de troca. A comparação dos trabalhos úteis, particulares e concretos, deixa de fazer qualquer sentido. O trabalho abstracto não resulta, por isso, de qualquer comparação exterior e da sua redução mental a um elemento comum. É, pelo contrário, a troca efectiva que opera praticamente essa redução.

O valor não constitui um padrão de medida absoluta, como supunha Ricardo. Ao contrário do que acontece em relação à constituição dos atributos naturais — como o peso, p. ex. —, o valor não é um padrão absoluto de referência, mas um padrão sistematicamente descentrado no processo vicariante das trocas: basta uma alteração da produtividade de qualquer dos produtos outros a que o valor de uma mercadoria se reporta, ou um simples excesso ou insuficiência em relação à massa das necessidades sociais em questão, para que a expressão numérica do valor seja alterada, muito embora o valor permaneça inalterado, em termos de *tempo* de trabalho incorporado na *quietude* da mercadoria.

Daí advém a extrema dificuldade, experimentada pela generalidade dos economistas, em descortinar a própria existência do trabalho abstracto ao nível da forma-valor da mercadoria. Para tanto é preciso aceitar que na própria mercadoria vigora uma contradição especificamente hegeliana: a mercadoria contém, no seu seio, uma *oposição polar*, em que cada termo só é aquilo que é mediante a sua reflexão no outro, com total exclusão do aspecto da indiferença recíproca dos opostos que caracteriza a *oposição* real kantiana. A forma natural da mercadoria apresenta-se na relação de troca como forma de manifestação do seu contrário, o valor, o que significa que o trabalho concreto se converte no modo de aparecer do trabalho abstracto. É aí que reside todo o segredo da *socialização pela abstracção*: o trabalho privado, ao socializar-se pela mediação do mercado assume uma forma de permutabilidade imediatamente social: ou seja, o trabalho social é agora o trabalho abstracto de que as mercadorias representam a incarnação. Qualquer trabalho concreto, seja qual for a sua natureza, só vale socialmente como parte aliquota do trabalho abstracto socialmente necessário. *A abstracção funciona agora como medida da existência social do concreto.*

Hoje — após a obra de Marx —, é inclusivamente possível, como faz José Arthur Gianotti, radicalizar a sua análise da abstracção real e mostrar que as próprias coisas naturais só adquirem a sua perdurabilidade de coisas no interior do contexto do mundo, a partir das relações que os homens tecem entre si e com a Natureza. Deste ponto de vista — que põe radicalmente em causa a concepção corrente de objecto —, pode sustentar-se que a objectividade das coisas é sempre social e que todo o discurso, e no fundo toda a representação, assenta sobre um *logos prático*,

um solo semântico permanentemente cultivado por uma prática transformadora. Desta perspectiva, em vez de aceitar a identidade como dada e os objectos já prontos a assumir o papel das variáveis de uma qualquer função proposicional, reconhece-se que há uma *prática muda* por detrás da loquacidade da linguagem e que só a partir dos complexos de comportamento se desenha um *jogo de identificações* que não escapa a processos circulares em que os objectos já se exprimem uns aos outros e onde a *identidade* não se separa da demarcação da *diferença*.

A própria constituição de um atributo nominalizado, como o peso, supõe um processo efectivo de mensuração em que um objecto-padrão empresta o seu corpo a título de identidade pressuposta afim de que o objecto cujo peso se trata de medir se determine por ela. Isto significa que este processo não é independente das acções de medida e que a própria *predicação* supõe uma *sócio-lógica* que lhe garanta a multiplicidade onde possa engrenar-se.

Mas isto tudo não apaga a diferença em relação ao caso do valor: ao passo que, no caso do peso, existe uma *medida antecipada* que garante a referência do atributo universal (resolúvel embora, uma antecipação temporal de operações concretas de medida), no caso do valor o *universal antecipado* configura, sem outra determinação, uma condição de existência social deste ou daquele trabalho particular. E esta diferença é essencial: em vez de constituir uma antecipação social de operações sobre concretos existentes, é agora a abstracção que serve de medida para a existência social do concreto.

Por isso, mesmo que, no fundo, se possa considerar que toda a objectividade acaba por ser social, o valor e as categorias que dele decorrem adquirem uma objectividade muito particular, na medida em que o valor, exactamente como as categorias hegelianas, possui um *princípio interno de diferenciação* que falta totalmente no caso dos atributos naturais, como o peso ou a cor. É muito possivelmente exacto (e isso é suficiente para desbancar toda e qualquer abordagem positivista) que, por detrás da identidade lógica e ontológica da coisa natural — que permite a referência dos nomes próprios —, se oculte um processo de mensuração e transformação efectivas que a linguagem tende a esquecer, mas o certo é que jamais uma coisa natural aparece transmutando-se em virtude do princípio de diferenciação interna que Hegel postulava a partir da sua filosofia do Absoluto.

Em contrapartida, é precisamente isso que acontece no caso do valor: quando, ao longo do processo de desenvolvimento da *contradição insita* na mercadoria entre a forma relativa e a forma equivalente se autonomiza para se colocar como dinheiro (signo que passa a funcionar como mediador da troca efectiva) ocorre, no seio da realidade social, um processo de *autonomização da forma* dotado de uma dinâmica própria.

Ao contrário do que acontece nos processos de produção pré-mercantis, as formas adquirem uma autonomia até então desconhecida e como que se desprendem dos comportamentos sociais em que assentam.

Este processo é justamente o processo de constituição da realidade dos *seres sociais*, como nível ontológico autónomo, irreduzível tanto à biologia como à psicologia.

É no plano de transmutação das formas que adquire plena vigência a dialéctica hegeliana da negação da negação.

Quando o mecanismo da abstracção real confere autonomia a uma parte do logos prático, onde as coisas sociais adquirem como que uma sintaxe própria, pode entrar em cena a *boa infinidade* hegeliana, onde tudo o que é natural e espontâneo passa a ser trespassado pela história, onde todas as condições naturais têm que ser repostas, como manifestação que, tal como o Absoluto hegeliano, se põe a si mesma.

A exposição termina procurando mostrar que diferentemente, porém, do que se passa em Hegel, não é a História que se desdobra segundo as articulações do bom infinito, mas, pelo contrário, o modo de produção capitalista que o introduz, iluminando retrospectivamente o passado histórico que a si conduziu. A dialéctica de Hegel ganha, então, plena vigência e torna-se indispensável como modo de apresentação crítica das formas em que cristalizam as relações sociais de produção. Mas trata-se de uma dialéctica que conhece os seus próprios limites, porque *a história jamais se identifica com a lógica*.

As intenções objectivas postas pelas estruturas formalmente definidas no processo de exposição categorial permanecem simplesmente visadas enquanto não se efectuarem na própria prática social. E esta prática social — mesmo após a autonomização da forma valor — continua a ser um *processo de trabalho* que por muito que seja *aspirado* pela forma jamais é *devorado* por ela.

Mesmo quando a mistificação atinge o seu cúmulo, quando o processo de desenvolvimento das formas se autonomiza até ao ponto de reflectir dentro de si a totalidade das determinações materiais (o que só acontece com a universalização do modo de produção capitalista) o processo de trabalho, na sua qualidade de invariante funcional de todo o processo histórico, permanece sempre como pressuposição fundamental, reposta seja qual for o *sistema de determinações formais* através do qual se socializa.

Como atrás sugeri — embora sem nenhum aprofundamento — o movimento reflexionante que está na base da *dialéctica das formas* pode radicalizar-se. É possível: inclusivamente que, no limite, não possamos *pensar* senão no interior dum círculo reflexionante, e tenhamos que desistir de qualquer ponto de partida absoluto — que só pode ser um *Eu transcendental* ou uma *multiplicidade primária* de objectivos físicos ou abstractos. Nesse sentido, a dialéctica corresponde à vigilância crítica que procura inquirir constantemente *como é que o dado se constitui*, pondo em questão todos os factos e todas as identidades prontas e acabadas. Mas, a menos de assumir, como Hegel, uma concepção da *infinidade da teoria*, teremos de reconhecer que, mesmo quando, através da *autonomização da forma*, capaz de se diferenciar por um movimento interno, se constitui um domínio onde os mecanismos de posição da dialéctica passam a vigorar

praticamente, essa dialéctica tem limites, que no fundo se reconduzem a um só — a *irreductível facticidade do real*, e a impossibilidade da sua total reabsorção pelo espírito, postulada pelo hegelianismo e, no fundo, por toda a metafísica ocidental.

CICLO DE SESSÕES DO 2.º SEMESTRE DE 1984

◊ Afim de promover a divulgação dos resultados de trabalhos de investigadores portugueses (teses universitárias, livros de edição recente, etc.), realizou-se na S. P. F., no decurso do 2.º semestre de 1984, um conjunto de sessões de que se publicam as seguintes sinopses preparadas pelos conferencistas.

JOSÉ TRINDADE SANTOS *

TERMINOLOGIA E CONTEXTO. ESTUDO DE FILOSOFIA DA LINGUAGEM NO *EUTIFRON* DE PLATÃO (1)

◊ Pareceu-me que, para uma audiência de não especialistas, mais do que resumir uma tese já feita, seria interessante contar como efectivamente chegou a ser feita.

◊ A investigação foi iniciada em 1980, pela tradução do diálogo *Eutifron*, de Platão. Na altura, a intenção era completar este trabalho com um comentário do texto, que focasse as suas maiores dificuldades (particularmente a refutação da terceira definição). Mas logo na tradução se levantaram problemas, motivados por terminologia que refere as «Ideias» e faz pensar na possibilidade de uma primeira versão da Teoria das Formas. No entanto, como a Crítica consensualmente sustenta, uma Teoria das

* Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

Formas não é evidente antes dos diálogos do 2.º período (nomeadamente, o *Fédon* e a *República* II-IX).

Estas interrogações abriram a porta a dois problemas irresolúveis. O primeiro foi o da cronologia dos diálogos. (Se a T. F. emerge num período posterior do pensamento de Platão, isso indicará que houve *evolução* do filósofo. Como verificá-la, sem conhecer a *ordem* pela qual os diálogos foram compostos? Na impossibilidade de adiantar algo de sério, ou de novo, nesta matéria, como proceder? Seguir uma cronologia qualquer? Depressa se tornou evidente que se estava diante de um círculo vicioso: inventar uma cronologia para sustentar uma interpretação, fundamentando a interpretação na cronologia).

O segundo problema foi o da figura do Sócrates histórico. (Se há diferenças entre os diálogos dos 1.º e 2.º períodos, estas residem na metodologia. Como encarar então a metodologia dos 1.ºs diálogos? Atribuí-la à influência do Sócrates histórico? Supor uma evolução *dentro* do pensamento de Platão? Porquê? Sobre que evidência? Esta estratégia implica definir, provisoriamente que seja, uma unidade dos 1.ºs diálogos; fundada em que ponos de apoio?). A questão da historicidade de Sócrates é, por outro lado, um problema histórico e não filosófico. Levantar dúvidas sobre a fidelidade de Platão é pôr em causa o próprio texto com que se trabalha. Ora, tal questão não é suportável numa tese de mestrado.

Foi decidido, perante a enormidade das dificuldades postas pela investigação, ignorar os dois problemas. Em matéria de cronologia a tese devia ater-se ao estritamente consensual, sem avançar hipóteses, o que implicava a suspensão de palpites sobre o sentido de qualquer transformação do contorne metodológico dos diálogos. Quanto a Sócrates, transformou-se na personagem dos diálogos e as referências a Xenofonte, Aristóteles ou Aristóteles só confirmariam algum tópico indisputavelmente platónico.

Ultrapassados estes dois obstáculos, o trabalho voltou-se para a análise da terceira definição do *Eutifron* («A piedade é o que os deuses amam», que Sócrates refuta demonstrando a desigualdade definicional de 'Piedade' e 'Ser amado pelos deuses'). A exploração de todas as exigências expostas pelo raciocínio de Sócrates mostrou, contudo, que aquilo que a pergunta visa não é o que o interlocutor toma como *definiendum*, nas suas sucessivas respostas (e por isso é que ele é sempre refutado). As exigências expostas em 5 d, 6 c — e, além dos critérios adicionais introduzidos pela refutação da terceira definição, apontam nada menos que uma Forma como objecto da pergunta «O que é?» (no *Eutifron* e possivelmente em todos os diálogos comandados por esta pergunta).

Daqui derivaram dois planos de trabalho independentes e coincidentes em certos pontos: 1.º estudar a metodologia dos diálogos «do 1.º período» (na realidade, dos diálogos comandados pela pergunta «O que é?»); 2.º estudar a formulação da T. F. nos diálogos do 2.º período. O primeiro ponto conduziu ao estudo da pergunta «que é?» (de que a noção de 'Forma se tornou um pressuposto), da estratégia da refutação (*elenchos*) socrática e da indução (*epagôgê*). Esta metodologia deverá corresponder à activi-

dade que Sócrates designa pelo nome de 'filosofia' e expõe programaticamente nos diálogos, a partir da *Apologia* (20 c — 23 c).

Todavia, ao fazer incidir o estudo sobre o contexto das investigações socráticas, logo se tornou patente que a questão em debate não era a de uma procura de conhecimento(s), mas de um genuíno conflito epistémico entre os contendores. Examinadas a esta luz, as inquirições de Sócrates revelam um carácter naturalmente aporético (a refutação do adversário e a aporia «heurística» ou «maiêutica» eram precisamente o resultado desejado). Mas cedo se terá tornado claro a Platão que este modelo da prática filosófica não será satisfatório. É pois compreensível que os diálogos abandonem o estilo elênquico e se voltem para intenções polémicas (*Protágoras* e *Górgias*), onde Sócrates sugere, afirma e prova, além de perguntar apenas. Contudo, este programa deverá também considerar-se transitório, perante o decidido enfoque dos pressupostos da metodologia dos 1.ºs diálogos, que constitui a T. F. e os diálogos do 2.º período.

Conseguiu-se assim «explicar» a transformação da metodologia dos diálogos (sem postular cronologias), preparando a abordagem da T. F.

Neste ponto (que é na realidade o primeiro capítulo da tese) é evidente a preocupação de Platão com o tema do conhecimento, que problematiza de vários ângulos (no *Fédon*, a partir da *psychê*; na *República*, a partir da análise da *psychê* e visando a constituição de um objecto do saber; no *Fedro*, a partir da problemática do amor, determinante do programa da *filo-sofia*; no *Banquete*, como revelação e iniciação mística; no *Timeu*, em torno da questão cosmológica). Em todos os diálogos a T. F. é postulada como condição do conhecimento, mas estritamente a equação *epistêmê* → Formas é incompatível com aquilo que temos por 'conhecimento' (se mais não for, porque o conhecimento visa a Verdade e a *epistêmê* é uma operação necessariamente infalível: *anamartêton, apseudes*).

Qual é a este respeito a doutrina dos diálogos do 3.º período? Aqui a tese limita-se a sugerir (o que em boa parte se poderá dizer também do capítulo anterior, pois só os diálogos do 1.º período são cabalmente analisados) que visam estabelecer o «conhecimento» como faculdade unificadora da actividade cognitiva (em termos não muito diferentes dos de Aristóteles, na *Metafísica* A 1), introduzindo modificações capitais na T. F. e reabilitando a *doxa* (opinião), que *podrá* passar a ser uma actividade cuja finalidade se descreve pela procura da verdade e rejeição da falsidade (*Sofista* 263-264).

Esta «refrescada» interpretação do platonismo (quase tudo o que aqui se disse se encontra explícita ou implicitamente na Crítica, mas não de uma forma ordenada e, pretende-se, coerente) nunca poderia ter sido esboçada, sequer, se não se tivesse dado conta de que a quase totalidade dos problemas de interpretação interessantes são suprimidos por qualquer tradução (mas, para que é que servem as notas?). A questão pode, portanto, pôr-se em termos do platonismo como uma genuína Filosofia da Linguagem. Mas a este respeito há a considerar duas posições complementares: o interesse de Platão pela Filosofia da Linguagem é nulo

(*Crátilo* 439 b ou, pelo contrário: *Taeteto* 57b-c). Todavia, talvez o saldo mais positivo das suas investigações se ache no modo como formou e transformou o grego corrente, para com ele formular e tentar resolver os problemas do conhecimento.

NOTA

(¹) Apresentação das linhas gerais da tese de mestrado defendida na Universidade Nova de Lisboa.

ANA LUÍSA JANEIRA *

O NOVO E O VELHO NA FILOSOFIA E NAS CIÊNCIAS

Reflexões em torno das condições de possibilidade da produção (discurso inovador) e da reprodução (discurso repetitivo) na Filosofia e nas Ciências, e das formas como a tradição e a criação se materializam no pensamento filosófico e no pensamento científico.

REPRODUÇÃO — REPETIÇÃO

Nas Ciências

Durante o primeiro período de formação, o predomínio do manual e do protocolo («receita») de uma experiência, nas aulas práticas, ajudam a criar-se uma unidade na comunidade de transmissores e aprendizes, pressuposto básico para a entrada na cidade científica, cuja porta iniciática, requerendo um trabalho original, se situa no doutoramento.

Na Filosofia

Durante o mesmo período, os livros de História da Filosofia, o abuso de comentários-glosas e de hermenêuticas intermediárias, quando montados sob o imperialismo da mesmidade, peso do histórico que se traduz

* Faculdade de Ciências da Universidade de Lisboa.

na permanência e continuidade, servem uma tradição que importa seguir, embora se acabe por sugerir fortuitamente que se pense por si mesmo.

Em qualquer dos casos, começa-se por desenvolver práticas de dependência e o reconhecimento da autoridade, deixando para mais tarde a intervenção pessoal.

Prática comum da investigação ou prática da investigação comum

Aceitação de modelos teórico-experimentais dominantes que, desde que definidos e aceites, propulsionam mecanismos à volta do testar.

Prática comum da Filosofia ou prática da Filosofia comum

Sujeição ao problema visto por..., à questão segundo um tal... Enfeudamento a escolas e sistemas, ausência de pensamento crítico, inteligibilidade marcada geralmente pela filiação não-questionada.

Nos dois casos, a criatividade mantém-se um tanto ou totalmente abafada, geram-se situações onde se torna difícil impor desafios aos bloqueios para se avançar sem medo.

Neste contexto como é que cada uma olha o seu passado?

As Ciências prezam o sancionado e desprezam o ultrapassado: erros passados, impasses e teses abandonadas. Há uma denegação do processo inerente ao produzir, porque só se atende ao produto hoje aceite. Os resultados equivalem a avanços, do que resulta uma sensação de eficácia e certos complexos de superioridade.

A Filosofia deslumbra com a continuidade. Espanta-se com a pergunta que pergunta perdida no tempo. Cimentam-se situações que dificultam a morte do pai, o estado adulto protelado, a recusa da maturidade. Aparece a angústia inconsequente, que se abraça com orgulho, e faculta camuflagens de superioridade.

Que modelo de Ciência, que ideia de Filosofia se esconde por detrás de tudo isto?

A Ciência é um acúmulo linear, uma marcha triunfante, um sistema exclusivamente racional, um conjunto de produtos acabados, um sujeito apagado. Logo, o primado recai sobre os resultados.

A Filosofia é um processo contínuo, uma permanência na(da) pergunta, sob o impacto das influências e na vertigem pelas origens. No implícito, no intencional, no escondido, no não-dito, a presença soberana do mesmo, em última instância um duo gerador reconfortante: Platão-Aristóteles.

PRODUÇÃO — INOVAÇÃO

Nas Ciências

A procura da hipótese nunca antes proposta, a descoberta da achega teórica pela primeira vez concebida, porque criar em Ciência é romper com os modelos teórico-experimentais vigentes e desafiar o real com uma nova abordagem.

Na Filosofia

A ousadia de se fazer a pergunta de um modo jamais formulado, porque pensar é pensar a partir de... e contra... Assumir a diferença. Desafiar pela diferença. Afirmar-se com força.

A postura de inovação na investigação científica, o detectar de discontinuidades na História das Ciências, e a atitude pessoal que produz um pensamento novo, a interpretação em termos de reconhecimento de novidades no passado da Filosofia, implicam um método capaz de descobrir
o sem passado

a crise

a ruptura

O OUTRO

O novo é perturbante. O novo provoca reacções

No próprio: a surpresa-receio, o espanto-medo. A necessidade de um escudo defensivo que se traduz, comumente, na procura de precursores ou no abuso da citação protectora.

Nos outros: o simples ignorar, o combate pela incompreensão-recusa. A guerra-fria. A couraça do dogmatismo perante o desconforto. O apelo à tradição adulterada ao serviço de mecanismos do hábito.

QUE HÁ A ESPERAR DA SOCIEDADE PORTUGUESA DE FILOSOFIA ?

Um espaço que quebre o isolamento das nossas desconfianças. Um espaço que ajude à emergência do diferente e do novo. Um espaço de intervenção que ouse combater as nossas defesas (nunca houve uma tradição de Filosofia em Portugal...) e altere formas de individualismo doentio (estar isolado é o mais seguro...) em ghettos anquilosados. Um espaço de abertura e de encontro que interrogue a *polis* envolvente, sem complexos nem receios.

QUE ELA SIRVA A MUDANÇA

DA EMOÇÃO AO PENSAMENTO : PRINCIPAIS ASPECTOS DE UMA TESE

Na minha tese apresentada em 4.4.84 à Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação de Lisboa proponho a seguinte definição de emoção;

1) Do ponto de vista biológico e clínico, a emoção é um estado psicofisiológico tendente a estabelecer o relacionamento entre dois ou mais seres humanos. No caso de não existirem emoções, como acontece no síndrome do autismo infantil, há paragem no estabelecimento das relações interpessoais.

2) As emoções têm importantes funções motivadoras e são capazes de activar todo o comportamento e organização psicológica. Este ponto de vista tem incidência na polémica muitas vezes travada entre aqueles que acentuem o aspecto ordenador das reacções emocionais e aqueles que vêem nelas apenas um factor desorganizador da actividade psíquica normal. Será fácil demonstrar que o aspecto desorganizador apenas deve ser ligado a uma intensidade excessiva dos fenómenos emocionais.

3) As emoções têm um aspecto polarizador de carácter objectivo e subjectivo. Na vertente objectiva as emoções levam a fenómenos comportamentais de atracção ou evitamento, que chamaram a atenção dos investigadores desde sempre. Na vertente subjectiva as emoções tendem a apresentar uma tonalidade de prazer ou desprazer. Graças a estas tonalidades de base foi possível estabelecer a teoria hedónica do comportamento e mais tarde distinguir entre as emoções primárias dois grandes grupos: emoções positivas e negativas.

Os aspectos hedónicos e os aspectos de atracção e repulsão permitem avaliar a intensidade das emoções e a sua complexidade. Quanto à complexidade, esta depende da mistura de elementos de várias emoções primárias, muitas vezes contraditórias, e é demonstrada (entre outros factores) por uma atenuação das respostas positivas ou negativas. De acordo com a complexidade crescente das emoções, assim se distinguem emoções primárias, emoções complexas, sentimentos, paixões, estados de humor, etc.

4) Finalmente as emoções permitem-nos uma avaliação dos estados internos e das circunstâncias exteriores, o que lhe confere um importante

* Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação da Universidade de Lisboa. Presidente da Sociedade Portuguesa de Psicanálise.

papel cognitivo. Esse papel cognitivo é reforçado pela capacidade de revivência e/ou persistência das emoções, depois de cessarem os estímulos que lhes deram origem. Esta capacidade de reverberação das emoções é mais viva do que sucede por exemplo para as percepções. A avaliação cognitiva emocional é, porém, de discriminação menos fina do que a das percepções: dão-se assim assimilações emocionais, do ponto de vista histórico ou semântico, dos objectos apresentando similitudes. Daqui resultam os importantes fenómenos clínicos da transferência, do deslocamento, etc.

As emoções embora omnipresentes na obra de arte (poesia, tragédia, artes plásticas, etc.) não obtêm um tratamento adequado na psicologia pré-científica e na filosofia. Assim, antes do século XIX só Aristóteles (no *De Anima*) e Descartes (*Traité des passions de l'âme*) encaram as emoções com alguma profundidade. Tanto Aristóteles como Descartes referem nas emoções a existência de uma mistura de manifestações físicas e psíquicas. Para Aristóteles a zanga é uma efervescência do sangue (matéria). Mas essa efervescência tem um objecto, que queremos atacar e que está presente no nosso espírito (forma).

Na moderna psicologia as emoções têm conhecido vicissitudes várias. Foram tratadas de modo inovador por Darwin no seu livro sobre *A Expressão das Emoções no Homem e nos Animais* (1872), em que além dos três princípios dos hábitos associados, da antítese, da difusão, introduz a noção do valor comunicativo das emoções, de modo bem claro. William James, com menos felicidade que Darwin, propõe a teoria da origem periférica das emoções; McDougall sugere a sua ligação aos instintos; etc.

Os comportamentalistas ignoram quase completamente as emoções, procurando basear as suas investigações apenas sobre a reflexologia. A psicanálise embora consagrando grande parte da sua prática a uma tentativa de modificação das emoções (diminuindo a angústia e a depressão, fortalecendo as emoções de autoconfiança, alegria, etc.), não construiu uma teoria das emoções digna das riquezas até agora recolhidas.

Seguidamente é feito um estudo diacrónico e sincrónico das emoções. Do ponto de vista diacrónico o autor distingue um período de autismo normal (1.º e 2.º mês) em que as emoções ainda não apareceram. Este autismo normal gera o autismo patológico, caso continue para além destes primórdios da vida.

As primeiras emoções aparecem no período simbiótico de Mahler, como fenómenos de natureza congénita, de valor transcultural e transmissão filogenética. O autor estuda a evolução da personalidade e paralelamente a transformação das emoções primárias através dos vários mecanismos indicados pela psicanálise (deslocamento, recalçamento, agregação ou fusão, etc.).

Termina a primeira parte da Tese uma abordagem sincrónica das emoções, classificadas em negativas (angústia, depressão, vergonha, cólera-agressividade, desprezo) e positivas (interesse-curiosidade, alegria).

A segunda parte da Tese diz respeito aos fenómenos do pensamento. Apenas salientaremos aqui as inter-relações das emoções com o pensamento.

As emoções são capazes de gerar representações afectivas (existentes paralelamente às representações epistémicas e verbais) que são representações que, de acordo com Schachtel, poderemos chamar de autocêntricas. No modo autocêntrico de perceber e de representar há uma espécie de fusão entre a qualidade sensorial e as tonalidades de prazer-desprazer, muitas vezes com predomínio dos aspectos hedónicos sobre a sensação. O modo contrário de perceber e representar (alo-cêntrico) implica uma concentração muito maior sobre o objecto, uma objectificação.

As emoções influenciam o pensamento de um modo decisivo, e vice-versa. As emoções intervindo por mecanismos de clivagem, recalçamento, etc., podem modificar o curso do pensamento ou mesmo a possibilidade de pensar.

Pelo contrário, pensar, porque significa renunciar às qualidades concretas ou sensoriais dos objectos (substituídas por conceitos e palavras), pode ser sentido como perigoso. Os mitos, do Paraíso Terrestre, da Torre de Babel, assinalam os perigos que ameaçam os que, através do pensamento, procuram o conhecimento ou a verdade (Bion).

Ultimamente os dados da psicanálise acerca do Inconsciente foram submetidos a uma interpretação em termos de lógica formal (Matte Blanco). A lógica que dominaria no inconsciente seria uma lógica que não obedece ao princípio da não-contradição, levando a uma generalização crescente, à simetria (de elementos na origem assimétricos), à formação de conjuntos infinitos. Ao pensamento dominado por esta lógica poderíamos chamar — pensamento emocional.

NUNO NABAIS *

O PROBLEMA DO INSTANTE NA FILOSOFIA DE NIETZSCHE : UMA ABORDAGEM GENEALÓGICA

Na medida em que na dissertação subordinada ao título *O problema do instante na filosofia de Nietzsche: uma abordagem genealógica* (*) adoptámos o estudo monográfico das diferentes concepções de instante surgidas ao longo da obra de Nietzsche, perseguindo desse modo, fundamentalmente, um novo fio de Ariana para a compreensão da ideia de Eterno

* Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

Retorno — que tem precisamente no problema do instante o centro daquilo que pensa —, na sessão de 6 de Junho de 1984 na S.P.F., em lugar de expor essa mesma dissertação à luz das suas conclusões, preferimos discutir a pertinência hermenêutica da perspectiva adoptada pois, se a ideia de Eterno Retorno continua a constituir o enigma fundamental colocado à interpretação do pensamento de Nietzsche, tal facto deve-se não apenas a factores internos à própria obra mas, fundamentalmente, segundo cremos, aos procedimentos hermenêuticos praticados pelas mais importantes investigações de que tem sido objecto. Como condição prévia à exposição das linhas principais da dissertação importava pois começar por fazer o levantamento desses obstáculos que tinham constituído o horizonte de problemas ao qual ela tinha procurado responder.

Com a ideia de Eterno Retorno, Nietzsche, tal Esfinge da civilização ocidental, coloca à humanidade um enigma de cuja decifração depende a redenção ou perdição da existência de cada ser humano: ou a ideia de uma infinita repetição de todos os acontecimentos é interpretada como a promessa de reafirmação cósmica de cada instante da vida individual fazendo-a desse modo participar da eternidade, ou, pelo contrário, como o agrilhoamento prometeico a um passado doloroso que infinitamente regressa para a si mesmo se condenar.

Mas o enigma colocado pela ideia de Eterno Retorno, se existencialmente provém da sua irreduzível ambivalência existencial, hermenêuticamente é agravado, também, por factores internos à própria obra de Nietzsche no seu conjunto. Em primeiro lugar, pela clara contradição existente entre, por um lado, os principais temas éticos e ontológicos da filosofia da Vontade de Poder que exprimem uma projecção no devir, como movimento de superação infinita de si e de todos os valores, e, por outro, a concepção de uma temporalidade fechada que a ideia de Eterno Retorno implica. Em segundo lugar, não deixa de ser enigmático o progressivo desaparecimento de textos referentes à ideia de Eterno Retorno a partir de 1885, data das primeiras sistematizações da teoria da Vontade de Poder e do projecto de Inversão dos Valores, sem que nunca deixe de ser considerada a ideia suprema desse mesmo projecto. Em terceiro, a ambiguidade da função desempenhada pelas ideias de Eterno Retorno na luta contra os valores morais: nos textos do período de 1881-1885 ela é apresentada como a ideia que liberta o homem da revolta contra o tempo, abolindo desse modo aquilo que Nietzsche considera constituir a condição de possibilidade de todos os valores, enquanto que, em textos posteriores a 1885, ela surge como o pensamento extremo do nihilismo, isto é, levando às suas últimas consequências a própria lógica dos valores morais. Em quarto lugar, como compreender a súbita emergência no interior da filosofia nietzscheana — que é desde o início, e por marcada influência de Schopenhauer, uma metafísica da vontade — de uma ideia que vem estabelecer laços tão contraditórios com essa mesma metafísica, além do mais num momento da sua perfeita maturidade, isto é, nove anos após a publicação de *A Origem da Tragédia* e unicamente sete anos antes da interrupção abrupta da sua produção filosófica? Em quinto e último, é

necessário referir a inexistência de uma teorização explícita do problema do tempo que pudesse constituir o horizonte sistemático de compreensão do alcance real da ideia de uma circularidade infinita de todos os acontecimentos.

Segundo cremos a metodologia adoptada pelas principais obras de comentário da ideia de Eterno Retorno não tem sido adequada à natureza do enigma que se intenta decifrar. Por um lado, considera-se o período de 1881 a 1883 — que tem como marcos a inspiração de Sils-Maria e o delírio no qual Nietzsche sossobra — como um todo homogéneo que adoptasse os mesmos paradigmas éticos e ontológicos. Porque desse modo se esquece a coincidência entre o progressivo apagamento das meditações sobre o Eterno Retorno, a partir de 1885, e a emergência da teoria da Vontade de Poder, fica vedada a compreensão não só da natureza da incompatibilidade entre as intuições ontológicas fundamentais de Nietzsche — Eterno Retorno e Vontade de Poder —, mas também da raiz da ambiguidade que afecta o projecto de inversão dos valores. Além do mais, explicitar a teoria do tempo subjacente à concepção de uma circularidade temporal tomando indiferentemente por base textos anteriores a 1885 ou a ele posteriores, é ignorar a diferença profunda que separa a meditação sobre a temporalidade antes e depois da formulação da teoria da Vontade de Poder e desse modo impedir-se de interrogar a génese quer desta teoria fundamental de Nietzsche, quer da ideia de Eterno Retorno.

A nossa dissertação, pelo contrário, adoptou como *princípio* a fidelidade à genealogia do pensamento de Nietzsche, ou seja, tomar o carácter tardio da ideia de Eterno Retorno, a sua natureza de súbita inspiração e a sua anterioridade cronológica face à emergência da teoria da Vontade de Poder, da crítica do Nihilismo e do projecto de inversão dos valores, como uma rigorosa indicação metodológica contida no próprio texto de Nietzsche. Como *hipótese hermenêutica* que permitisse explorar essa genealogia, considerámos a ideia de Eterno Retorno, não como uma contemplação do Ser auto-fundada, pura inspiração poética que, enquanto tal, dispensasse a interrogação da sua génese, mas como uma solução a um problema que teria ocupado o pensamento de Nietzsche nesse ano de 1881. Enquanto solução a ideia de Eterno Retorno foi então interpe-lada a partir das três questões seguintes: Quanto ao objecto: qual o problema essencialmente pensado com a ideia de Eterno Retorno, isto é, qual o campo sistemático e unitário que orienta e subsume as interrogações de Nietzsche no início dos anos de oitenta e em relação ao qual ela terá constituído um caso de solução? Quanto ao método: de que modo alcança a ideia de Eterno Retorno uma nova resposta ao problema que a mobiliza? Qual a compreensão do tempo, do ser, da existência, de repetição, etc., que ela convoca? Quanto ao alcance: em que medida ela responde ao problema que a suscita? Em que medida condensa o maior número de possibilidades contidas no espaço do problema?

Enquanto as duas primeiras questões sublinham a dependência da ideia de Eterno Retorno face às reflexões anteriores de Nietzsche e

o modo como as engloba e supera, a última questão introduz uma outra dimensão à luz da qual a ideia de Eterno Retorno poderia surgir como um novo problema doravante colocado a Nietzsche. Neste caso, isto é, supondo a ideia de uma infinita repetição de todos os acontecimentos como um novo problema colocado à meditação nietzscheana — não só pela sua ambivalência ética mas principalmente pelo modo paradoxal como ela responde ao problema que a suscitara —, seria possível avançar a hipótese segundo a qual o progressivo desaparecimento de reflexões sobre a inspiração de Sils-Maria a partir de 1885 teria sido consequência do facto de a teoria da Vontade de Poder (que, como já dissemos, começa a mobilizar os textos de Nietzsche a partir desse período), ter constituído um novo caso de solução, mais global e coerente, para esse mesmo problema que, em Agosto de 1881, conduziu Nietzsche à contemplação estática de uma nova imagem da eternidade. A comprovação desta hipótese permitiria não só repensar a natureza da incompatibilidade entre as duas intuições ontológicas fundamentais de Nietzsche (fazendo surgir Eterno Retorno e Vontade de Poder, não como dois modos convergentes de pensar uma mesma realidade, mas como diferentes soluções, cronologicamente distanciadas, de um mesmo problema fundamental), mas também, porque introduz uma importante descontinuidade no interior da evolução do pensamento de Nietzsche entre 1881-1888, anular a ambiguidade do projecto de inversão dos valores, na medida em que as diferenças de sentido nele condensados correspondem precisamente a diferentes momentos desse último período — de facto os textos nos quais a inversão dos valores é concebida como abolição da condição de possibilidade dos valores actuais situam-se no período de 1881-1885, enquanto datam do início de 1886 os primeiros fragmentos sobre o nihilismo onde a inversão dos valores surge como a extremização do próprio processo de interpretação moral da existência.

Que problema teria suscitado a ideia de Eterno Retorno e encontrado uma nova solução à luz da teoria da Vontade de Poder, permitindo assim considerar o ano de 1885 como o de uma importante clivagem na meditação de Nietzsche? Segundo procurámos demonstrar, teria sido a tentativa de pensar a existência humana de um modo absolutamente imamente, ou seja teria sido a procura de uma nova compreensão do instante enquanto instância própria de um agir não determinado arqueológica ou teleologicamente, que constituiria o problema orientador das principais intuições éticas, físicas e metafísicas de Nietzsche.

Ora, só através do estudo da totalidade da sua obra à luz das meditações (umas vezes fragmentárias e implícitas, outras sistemáticas) sobre o tempo e o instante, se poderia determinar até que ponto elas pressupõem, reformulam e engendram de facto as linhas mestras do pensamento de Nietzsche. Foi essa tarefa que preencheu a parte analítica da dissertação.

Ela permitiu então evidenciar a existência de quatro diferentes modos de compreender o instante, e de como correspondem a outros tantos momentos do pensar nietzscheano. Um primeiro no qual, partindo da tese

kantiana (por intermédio da leitura que dela fizera Schopenhauer) da natureza subjectiva da forma do tempo e aceitando a incidência dessa tese no interior do sujeito prático pela distinção que nele opera entre um carácter inteligível (incondicionado perante a sucessão dos acontecimentos no tempo) e um carácter empírico (esquema sensível daquele), Nietzsche pensa o instante como a manifestação pontual do intemporal no tempo, ou seja, como o ponto de comunicação da natureza individualizada e imutável de cada sujeito e o seu modo de agir empírico no contexto das suas circunstâncias históricas. Nesse período, Nietzsche considera que a existência só alcança a sua justificação ética quando o agir empírico se transforma na exacta expressão da individualidade intemporal do sujeito prático.

Depois de 1878, momento em que se torna manifesta a ruptura com Schopenhauer, Nietzsche considera o postulado de uma instância prática intemporal como uma simples «ilusão metafísica». Assim, e porque continua a pensar a temporalidade empírica como Kant e Schopenhauer — sucessão absolutamente condicionada de todos os acontecimentos físicos — ao considerá-la como a única real, dissolve o instante no contínuo do devir. O instante, anterior centro do tempo porque ponto de eclosão do incondicionado, é agora apenas o limite infinitesimal do tempo que já não é tempo. Privado de qualquer lei universal ou individual incondicionada face à série do tempo que conferisse eticidade ao seu agir, só resta ao sujeito prático dissolver-se no contínuo fluir das suas vivências, de modo a impedir o falso distanciamento perante o próprio agir o qual conduz ao remorso e à condenação moral da existência empírica.

Com a ideia de Eterno Retorno, Nietzsche recupera o estatuto privilegiado do instante. Em lugar de se prolongar indefinidamente em direcção ao passado e ao futuro, a série dos acontecimentos eternamente retorna sobre si. Desse modo, cada instante torna-se, não só o centro do tempo (equidistante do princípio e do fim do anel da eternidade) mas também o ponto onde a eternidade se manifesta, pois nele se actualiza uma série infinita de ocorrências anteriores de acontecimentos exactamente idênticos, série essa que mergulha as suas raízes num passado infinito. O sujeito prático reencontra uma lei individual que vem conferir um modelo eterno a cada instante da sua existência. Pelo *amor fati* ele faz de cada acto seu a exacta expressão da sua individualidade eterna, pensada agora esta como o número infinito de actos idênticos que nesse acto se re-actualizam.

Ora, a ideia de Eterno Retorno supõe uma distinção, não entre uma esfera intemporal e uma outra temporal, mas entre forma e conteúdo do tempo, entre a totalidade *infinita* do tempo e a totalidade *finita* dos acontecimentos que eternamente se repetem no seu seio. Como concebe Nietzsche a relação entre a forma e o conteúdo do tempo, entre cada instante e cada acontecimento? Paradoxalmente, não é a plenitude do acontecimento que é considerada determinar a amplitude do instante, mas o inverso: Nietzsche supõe a existência de unidades mínimas de tempo, com uma amplitude fixa e absoluta, que, não só discretizam a

série dos acontecimentos, como constituem o horizonte de possibilidade da sua eclosão.

Nos textos contemporâneos à emergência da ideia de Eterno Retorno surge expressa uma clara substancialização do instante e do tempo em geral. É pela realidade infinita do tempo que se produz a eterna repetição de todos os acontecimentos e é pela consistência do instante como unidade mínima de tempo que cada indivíduo, ao desejar absolutamente o acontecimento que no seu seio se produz como reactualização, comunga da eternidade.

A dimensão temporal do instante ocupa igualmente o centro da teoria da Vontade do Poder, surgida em 1885. À luz desta teoria, que pensa o mundo como uma pluralidade de forças em conflito na luta pelo contínuo aumento de poder, Nietzsche retoma todas as anteriores determinações conferidas pela ideia de Eterno Retorno ao instante. Cada acontecimento continua a ser pensado como absolutamente necessário, não como consequência da sua inclusão na longa cadeia da repetição, mas como determinismo local e instantâneo resultante da composibilidade das forças em conflito na luta pelo aumento de poder. Se o agir encontra em cada instante o seu princípio e fim, não é porque o instante seja o centro do tempo ou porque a repetição exacta de um acontecimento anterior esgote a sua finalidade no acto de se repetir, mas porque, sendo pura espontaneidade, cada indivíduo é autoposição absoluta que começa a agir em cada instante e em cada instante alcança a sua finalidade no conflito com as outras vontades que se constituem a um tempo como seu objecto e obstáculo.

Ao condensar no dinamismo interno e instantâneo de cada acontecimento as anteriores determinações éticas e metafísicas do agir humano, a teoria da Vontade de Poder opera uma reformulação importante da teoria do tempo. Inverte-se a anterior relação entre a forma e o conteúdo, entre o instante e o acontecimento. Porque aquilo que acontece em cada instante já não é pensado como uma totalidade estática cujo dinamismo resultasse exclusivamente da contínua sucessão do ciclo temporal, mas, pelo contrário, como dotado de um dinamismo interno absolutamente imanente, o tempo torna-se a pura consequência desse dinamismo e o instante deixa de ser o receptáculo substancial do acontecimento, unidade mínima indivizível de tempo, para ser apenas a simultaneidade das forças em presença em cada conflito.

Assim, ao tomar a ideia de Instante como o fio de Ariana da obra de Nietzsche, considerando as doutrinas do Eterno Retorno e Vontade de Poder como diferentes tentativas de solução dos problemas por essa ideia colocados, os principais enigmas hermenêuticos que envolvem a inspiração de Sils-Maria — a concepção de tempo nela implícita, a sua incompatibilidade com a teoria da Vontade de Poder e a ambiguidade que introduz no projecto de Inversão dos Valores — perdem, segundo cremos, algum do seu mistério.

(¹) Tese de mestrado defendida na Universidade Nova de Lisboa em 3.10.1983.

ACTIVIDADES EM CURSO

Constituiu-se recentemente na S. P. F. um Núcleo de Estudos de Filosofia e Direito, com coordenação de João Lopes Alves. No âmbito das actividades deste núcleo foi programado para o primeiro semestre do ano corrente o seguinte ciclo de sessões polarizado no tema geral *Justiça e Razão*: em 17 de Janeiro, exposição de Carlos do Carmo Silva sobre «*Da virtude intelectual à ineligência prática em Aristóteles*», comentada por José de Sousa e Brito; em 31 de Janeiro, exposição de José Lamego sobre «*Panorâmica dos estudos tópicos na actualidade*», comentada por José de Sousa e Brito; em 21 de Fevereiro, exposição de José de Sousa e Brito sobre «*Utilidade, razão e direito*», comentada por António Franco Alexandre; em 14 de Março, exposição de João Lopes Alves sobre «*A teoria do contrato social no pensamento moderno e a sua reelaboração em 'A theory of justice' de John Rawls*», comentada por António Braz Teixeira; em 11 de Abril, exposição de António Franco Alexandre sobre «*A teoria da justiça nos primeiros empiristas britânicos*», comentada por José de Sousa e Brito; em 2 de Maio, exposição de João Esteves da Silva sobre «*Teoria da justiça e economia política*», comentada por João Lopes Alves. Uma exposição de Nuno Espinosa Gomes da Silva sobre «*Tópica: verdade e probabilidade nos séculos XVI e XVII*» teve de ser adiada por impedimento do conferencista, aguardando-se uma próxima oportunidade de data para nova marcação.

No seguimento da prática, iniciada no ano passado, de se promover na S. P. F. conferências por autores de teses de doutoramento ou mestrado que viabilizem o conhecimento alargado dos resultados das suas investigações, já se realizaram este ano sessões conduzidas por António Marques, sobre «*Organismo, natureza e sistema na 2.ª Crítica de Kant*» (tema da tese de doutoramento apresentada na Universidade Nova de Lisboa) e por Luísa Ribeiro Ferreira, sobre «*A prática da mediação em Espinosa. Itinerário de leitura para o livro V da Ética*» (tema da dissertação de mestrado apresentada na Universidade Nova de Lisboa).

À data em que se encerra esta notícia previa-se a marcação para Maio do encontro-debate com Agostinho da Silva que, primitivamente marcado para Janeiro, teve de ser adiado por impedimento temporário de saúde.

RECENSÕES

VASCO DE MAGALHÃES-VILHENA

O Problema de Sócrates — O Sócrates histórico e o Sócrates de Platão

Lisboa, Fundação C. Gulbenkian, 1984, 596 pp.

A obra propõe-se fazer «uma introdução histórica ao estudo do problema de Sócrates». Mais precisamente «examinar as possibilidades de saber que existência histórica convém reconhecer a Sócrates» (prefácio). Uma tal investigação impõe o exame crítico das fontes a partir das quais se pode reconstituir o Sócrates histórico. Mas em que medida essa reconstituição se aproxima de Sócrates «tal como ele foi» continua a ser a questão fundamental, matéria inesgotável de controvérsia.

A referida obra consta de uma introdução em que o autor delimita os termos em que se põe o chamado «problema de Sócrates» e faz um levantamento exaustivo dos dados e perspectivas do tema. Aborda depois o seu estudo em duas amplas dimensões: a da discussão do valor dos principais testemunhos (Platão, Xenofonte, Aristóteles) relativos à vida e personalidade de Sócrates e sua doutrina (I Parte); a da discussão do valor histórico do Sócrates platónico (II Parte).

A respeito de Sócrates «somos hoje infinitamente mais sábios do que o éramos há algumas dezenas ou centenas de anos: nós sabemos tão bem o que ignoramos de Sócrates que quase atingimos a autêntica sagesa» (p. 23). As nossas ignorâncias radicam na complexa problemática em relação à qual podemos destacar as seguintes interrogações: dado que Sócrates nada escreveu, os que escreveram sobre ele até que ponto o inventaram? Se a doutrina filosófica de Sócrates se liga, de um modo indissociável e muito particular, à sua personalidade, poderemos confiar na possibilidade do conhecimento da personalidade do Sócrates histórico? Se privilegiamos Platão como fonte para saber o que Sócrates ensinou, que critério seguro nos permite destrinçar a doutrina platónica da genuinamente socrática?

Sócrates foi exaltado por uns e denegrido por outros. Nos vários «retratos» que os seus admiradores e detractores delinearão são muito diversificados os traços que se acentuam. Magalhães-Vilhena percorre algumas das mais significativas interpretações de Sócrates e versões do

que constituiu o seu ensino, e essa retrospectiva, bem como a análise da questão na actualidade, são apoiadas em ricas bibliografias, incluídas em extensas e esclarecedoras notas. Sócrates foi apresentado como sendo «um representante típico do ideal racionalista de cultura, uma espécie de personificação lógica e científica do espírito ético e o defensor exemplar de uma ética baseada na razão autónoma» (p. 57) ou como um espírito predominantemente religioso (p. 61); como um pensador interessado sobretudo pelas virtudes morais e éticas, tendo como principal preocupação «a busca da lei interna das acções e dos móveis humanos» (p. 75) ou como o primeiro filósofo a evidenciar o princípio da *episteme* ou do conhecimento científico. Criador da filosofia do conceito, precursor de Platão na descoberta da Forma ou defensor da subjectividade e do espiritualismo mediante o conhecimento de si próprio — as diferentes concepções foram sendo argumentadas com base nas fontes disponíveis. Sobre os múltiplos aspectos do socratismo e questões afins — como, por exemplo, as relações de Sócrates com a tragédia ou com a comédia, com a investigação científica ou com a lógica, com os sofistas, com os assuntos respeitantes à educação, o sentido da *arete* ou o papel do *erós*, e muitos outros — são-nos indicados, nas atrás referidas notas, títulos seleccionados, abrangendo o que para cada tema se publicou, desde o século passado até à data (1952), na literatura da especialidade.

Perante a questão socrática, «todas ou quase todas as posições possíveis parecem ter sido já assumidas, de tal maneira que não será demasiado difícil acreditar (...) que em tal matéria tudo já foi dito por alguém» (p. 105). O que não obsta a que o problema se mantenha em aberto. «O exame das peças incluídas no *dossier* socrático pelo enorme labor dos eruditos faz hoje parte dos dados essenciais do debate» (p. 112). Ao de-frentarmo-nos com as reconstituições modernas do socratismo, damos conta de que são «construções»; mas «as narrações antigas de Platão ou de Xenofonte, de um Aristófanes ou de um Aristóteles não o são menos. (...) Aristóteles, Platão ou Antístenes também construíram as suas imagens de Sócrates» (p. 123). O que contribui para a dificuldade da tarefa.

O autor analisa os problemas que no plano metodológico se põem ao historiador de Sócrates e anuncia a orientação que se propõe seguir: encarar sucessivamente cada um dos testemunhos, e criticá-lo «de maneira a determinar o seu valor do duplo ponto de vista das fontes de informação de cada autor, e das intenções que presidiram à sua própria reconstrução do socratismo» (p. 135). O controlo da historicidade dos dados fornecidos pelos testemunhos só pode ser determinado a partir da respectiva comparação.

A crítica das fontes é levada a cabo na I Parte, sendo examinados os testemunhos de Platão, de Xenofonte e de Aristóteles. Magalhães-Vilhena mobiliza para esse estudo os recursos do seu vasto domínio dos autores antigos e da historiografia contemporânea.

Começa por considerar o testemunho de Platão. Nas primeiras décadas do séc. XIX, sentiu-se a necessidade de rever o problema de Sócrates

passando por uma revisão do valor do testemunho de Platão. Para os que haviam sido influenciados pelos pontos de vista de Hegel acerca da história do pensamento grego, a Platão cabia apenas o mérito «de melhor nos informar sobre a pessoa de Sócrates, pois Xenofonte reproduz o socratismo de um modo mais preciso e mais verdadeiro do que Platão» (p. 212) e o Sócrates de Platão não seria senão o próprio Platão.

Schleiermacher revalorizou o testemunho de Platão de um modo determinante, mas isso não impediu que a crítica continuasse a decidir-se «por vezes exclusivamente ou por uma preferência manifesta por Xenofonte (...) ou por Aristóteles (...) ou por uma muito prudente e muito conciliadora combinação dos testemunhos de Platão, de Xenofonte e de Aristóteles» (p. 211), subalternizando a importância do contributo platónico. Em relação ao testemunho de Platão devia-se, pois, inquirir das possibilidades que este teve de conhecer o verdadeiro Sócrates, e apurar se o Sócrates platónico é o Sócrates real ou uma ficção de Platão. As polémicas teses de Burnet e de Taylor defendendo que as doutrinas expostas nos diálogos platónicos eram criações socráticas, nomeadamente a teoria das ideias, mais premente tornaram a delimitação, no contexto desses diálogos, do que pertencia a Sócrates em Platão e do que pertencia a Platão em Sócrates. A análise do valor do testemunho platónico será retomado na II Parte, sendo então demonstrado que as restantes fontes têm uma dependência, maior ou menor, em relação a Platão.

No que respeita ao testemunho de Xenofonte, o autor refuta a coincidência entre o Sócrates de Xenofonte e o Sócrates histórico. Depois de analisar a data da redacção das «composições socráticas» de Xenofonte (em confronto com: a da morte de Sócrates) e as circunstâncias que condicionaram a elaboração desses escritos, conclui que «as *Memoráveis* não são um documento de valor excepcional nem o testemunho mais seguro e mais exacto sobre o socratismo. Não possuindo capacidades filosóficas meritórias, Xenofonte não era tão-pouco suficientemente dotado para nos dar, no domínio de história das ideias, uma exposição rigorosamente objectiva» (p. 223); a autoridade do testemunho de Xenofonte «não serve como garantia ao valor histórico dos diálogos de Platão e também não tem valor como testemunho independente» (p. 223).

Quanto ao testemunho de Aristóteles, considera que há três problemas a examinar: o do valor desse testemunho, o das suas fontes de informação, o de uma presumível distinção aristotélica entre Sócrates e o Sócrates de Platão. O primeiro desses problemas leva o autor a consagrar todo um capítulo a Aristóteles como historiador do pensamento filosófico. As digressões históricas de Aristóteles «não são puramente históricas e desinteressadas: têm um interesse doutrinal manifesto» (p. 263); são «uma discussão da sua própria doutrina com os filósofos anteriores» (p. 264). Depois de abordar os textos em que Aristóteles se refere a Sócrates, discute minuciosamente os referidos textos e as respectivas fontes de informação. E conclui, concordando neste ponto com a pesquisa de Taylor: «quaisquer que tenham sido as fontes às quais Aristóteles teve

recurso o seu testemunho nada acrescenta de essencial ao que sabemos de Platão» (p. 329).

Finalmente, na II Parte, Magalhães-Vilhena debruça-se sobre a questão da historicidade do Sócrates platónico. Os progressos das investigações sobre Platão, determinando uma reordenação cronológica mais rigorosa dos diálogos, vão influenciar o estudo das relações entre o socratismo e o platonismo. Os diálogos perspectivados no âmbito das «composições socráticas» são uma forma de «imitação» sem pretensões a uma reprodução histórica da realidade. «A história com a sua fidelidade material é uma ciência; a imitação, expressão da vida subjectiva, uma arte» (p. 380). No entanto, esses textos são uma valiosa fonte de conhecimentos históricos.

No último capítulo, Magalhães-Vilhena mostra detidamente as limitações do «retrato» aristotélico de Sócrates. Do seu ponto de vista, o testemunho de Aristóteles não só é parcial como incompleto e indirecto. A conclusão a que chega é a de que a significação que se deve atribuir ao testemunho de Aristóteles «não consiste em nos fornecer os elementos de que carecíamos para poder fixar o ponto em que as doutrinas de Sócrates e de Platão se separam, mas antes em ajudar-nos a melhor compreender o que uma leitura atenta dos diálogos platónicos pode revelar-nos quanto ao carácter, às linhas essenciais e à significação do socratismo» (p. 473). Para o autor «o Sócrates de Platão é o Sócrates da história, ou pelo menos o mais histórico dos Sócrates que nos chegaram...» (p. 475).

A obra contém um apêndice sobre «os socráticos» e ainda 95 páginas de bibliografia.

Esta dissertação foi apresentada em 1949 por Vasco de Magalhães-Vilhena na Faculdade de Letras da Universidade de Paris (Sorbonne) como tese de Doutoramento de Estado e publicada em 1952 (*Le Problème de Socrate*, Paris, PUF, 1952). Ainda nesse ano, o autor publicou na mesma editora uma tese complementar daquela: *Socrate et la légende platonicienne*. As duas obras converteram-se em «clássicos» e ponto de referência obrigatório para os que se interessam pelas questões socráticas. Em boa hora «*O Problema de Sócrates*» é traduzido entre nós, tornando acessível aos estudiosos do nosso país uma obra a tantos títulos importante.

Passados mais de trinta anos sobre a data da publicação da tese de Magalhães-Vilhena, o problema de Sócrates continua em discussão. As tendências actuais vão no sentido de evitar as soluções extremas: Platão e Aristóteles são os testemunhos mais valiosos sobre as doutrinas filosóficas de Sócrates mas valoriza-se também a restante literatura socrática. A investigação recente inclina-se a aproximar Sócrates da sofística e a estudá-lo à luz das grandes polémicas do séc. V, no que se demarca naturalmente de Platão cuja vida decorreu em grande medida no séc. IV, marcado por um clima espiritual diferente. Tal é, por exemplo, o ponto de vista sintetizado por Guthrie: Sócrates é um homem do séc. V e Platão alguém que no séc. IV teve tempo e talento suficiente para inven-

tar uma resposta aos sofistas mais completa e mais compreensiva do que a que Sócrates lhes conseguira dar, no calor do contacto pessoal e da sua argumentação com eles (cf. W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge Univ. Press, 1969, III, p. 350).

Maria José Vaz Pinto

EDGAR MORIN E OUTROS

O Problema Epistemológico da Complexidade

Lisboa, Publicações Europa-América, 1984, 135 pp.

Se nem todos podemos participar num debate directo com Edgar Morin, muitos de nós gostaríamos, certamente, de o fazer. E, de algum modo, é isso o que nos acontece com este livro. Somos espectadores privilegiados, pois ao invés dos participantes — muito a propósito especialistas nalguma área das ciências humanas ou da natureza — a quem não foi possível, *in loco*, uma reflexão sobre o próprio debate, a converter ele mesmo em objecto final de análise, isso é-nos facultado. Mas outro aliciante deste livro, para além dessa lacuna, aliás apontada por Morin, está no facto de nos enfrentarmos com as suas teses, sermos talvez seduzidos pela forma brilhante como apresenta algumas delas, para, de seguida, acompanharmos as críticas ou mesmo mal-entendidos (segundo Morin) com que são confrontadas. Volta este processo a repetir-se, isto é, nova intervenção-resposta de Morin, nova resposta dos seus interlocutores, para se terminar com uma intervenção do autor do pensamento objecto deste debate, cujo tema nuclear — o problema epistemológico da complexidade — interessará a um sem número de investigadores, seja ele físico, biológico, sociólogo, linguista, historiador, epistemólogo ou, é claro, filósofo.

Porquê? O problema da complexidade coloca-o aqui Morin como uma dificuldade, a de «permanecermos no interior de conceitos claros, distintos, fáceis, para concebermos a ciência, para concebermos o conhecimento, para concebermos o mundo em que estamos, para nos concebermos a nós na relação com este mundo, para nos concebermos a nós na nossa relação com os outros e para nos concebermos a nós na nossa relação com nós mesmos, que é afinal, a mais difícil de todas» (p. 34). Esta dificuldade afirma-a sobretudo como uma recusa do modelo teórico da simplificação na procura de uma teoria explicativa da ciência, o qual deverá ser substituído pelo modelo da complexidade. Evitar-se-á, assim, o uso de um pensamento empobrecedor, reducionista e mutilante da realidade.

Será conveniente recordar ⁽¹⁾ que a expressão metodológica do paradigma da simplificação recorre ao duplo princípio da disjunção e da redução. A disjunção e a distinção não são sinónimos. O processo, aqui, consiste em não considerar como importantes para o conhecimento quer o ambiente quer o observador, devendo o objecto ser considerado isoladamente. Só assim se poderão alcançar as ideias claras e distintas. A redução, decompondo o objecto nas suas partes constituíntes, ignora o papel que as interacções entre elas possam ter, interessando-se apenas por aquilo que é mensurável e quantificável.

Se aquele modelo funcionou com eficácia, permitindo o progresso científico, isso deve-se ao facto da sua adequação a uma visão determinista, própria da concepção clássica da ciência dos sécs. XVIII e XIX em que a ideia de ordem era central. Supunha-se a possibilidade de encontrar na natureza regularidades, traduzíveis em leis, o que dava a reconfortante segurança de se obterem conhecimentos definitivos, certos e seguros. Além disso, a tentativa de encontrar um elemento último simples, fundamento de toda a realidade, falhou, já que se vai avançando de complexidade em complexidade à medida que a ciência progride. O átomo é citado como exemplo disto. Torna-se então necessário, para dar conta da complexidade do real, a aceitação de um novo paradigma: que «ao mesmo tempo disjunta e associa, que concebe níveis de emergência da realidade, sem reduzi-los às unidades elementares e às leis» (p. 219 C.c.C.). Em suma, capaz de superar a redução do múltiplo ao uno, ao dar conta simultaneamente da unidade e da multiplicidade, e de ter em consideração não apenas a ordem, mas também a relação conjunta da ordem / / desordem / organização, com todas as suas interacções. Se nos reportarmos ao programa, atrás citado, da necessidade de um conhecimento integrador do homem, do mundo, de si mesmo e dos outros, a constituição do paradigma da complexidade apresenta-se como uma etapa necessária para a sua execução. No fundo a visão complexa para Morin consiste, sem que seja fácil defini-la, numa tentativa de perspectivar sem depreciar nenhum deles, os aspectos físico, biológico e antropológico do conhecimento. A este esquema não é estranha uma concepção do sujeito com forte acentuação da componente da sua implantação sociocultural. O sujeito não é asséptico. Note-se que o sujeito do conhecimento científico pertence a uma comunidade, ponto para o qual Popper chamou a atenção, com os mesmos interesses e aptidões similares, funcionando como garante da objectividade das teorias explicativas ou da solução de um dado problema. A comunidade é a intersubjectividade controlando, testando a fiabilidade das teorias, já que não se podem isolar os aspectos de rivalidade e conflituais no interior dela. Não que os critérios de validação não sejam aqueles que decorrem da tradição crítica e não estejam libertos de qualquer coacção das directrizes teológicas ou políticas. Não, mas reforçar o papel, a importância da subjectividade, é chamar a atenção para uma ideia ou problema que lhe é caro, o do determinismo situacional. Nele se postula que todo o conhecimento é determinado pela sua situação sócio-histórica de formação (p. 27).

Não parece, todavia, de concluir que Morin reduza o conhecimento a estas condições, dado que, nesse caso, como ele o diz, «se o conhecimento for totalmente determinado pelas suas condições sociológicas de formação, então não haverá possibilidade de um conhecimento verdadeiro...» (p. 23). Esta valorização do espírito humano, do sujeito individual, da cultura e da sociedade não será então incompatível com critérios de objectividade. A chamada de atenção para este facto vai no sentido de uma visão integrativa. Com ela não procura abarcar a totalidade. Repetidas vezes cita Adorno a esse respeito: «a totalidade é a não verdade», e, com efeito, trata-se de afirmar a complexidade do real com a sua parte de incerteza, de mistério e de abertura.

Sendo compreensivelmente contra a fragmentação dos campos do saber, não pretende, no entanto, unificar o conhecimento, o que seria sempre redução e significação, mas sim fazer comunicar. Tem consciência de que não basta dizê-lo, não basta apontar a necessidade de substituir a simplificação pela complexidade. Numa entrevista (*Nouvel Observateur*, Maio de 1977) diz ter este método de se elaborar com esforço e na dureza do trabalho. Isto supõe que Morin anuncia um modelo de complexidade que está em vias de elaboração.

Para além de todos estes problemas, nomeadamente o da crise dos fundamentos da ciência, isto é, da noção que a ciência deixou de ser sinónimo de certeza para se tornar fiabilista, com tudo o que, neste ponto, significa de adesão às concepções popperianas de ligação do progresso do conhecimento a uma aproximação gradativa da verdade, aflora ainda o problema da sistematologia das ideias e o problema epistemológico-chave, retomado no contexto situacional actual, da averiguação das condições, possibilidades e limites do conhecimento.

Todas estas questões, colocando o leitor perante respostas que não os retomam explicitamente e suscitando outras que não estando em evidência partem, sobretudo, da posição cultural de cada um, quando não vão mesmo a uma contestação mais radical, indicam uma das dificuldades do projecto de Morin: o de realizar a transdisciplinariedade.

Conseguir dialogicamente ajustar os diferentes pontos de vista, conseguir sem perder a autonomia entrar no jogo paradigmático do outro, não parece tarefa fácil, se não mesmo acessível.

Em que lugar se coloca Morin? Entre ciência e não ciência como ele mesmo diz? (p. 100). Terá alguém que fala do exterior da ciência, isto é, que não é produtor de conhecimentos científicos, legitimidade para propor à ciência um método novo e antever para ela um novo paradigma?

Não por acaso, as diferentes intervenções partindo de sujeitos epistémicos diferenciados em várias áreas do saber, vão da recusa radical à afirmação da importância efectiva e influente da reflexão baseada e aplicada aos domínios científicos, passando por posições intermédias mais mitigadas.

Ilustrando a primeira destas atitudes, J. M. Gago concede, é certo, ao método da complexidade uma utilidade pedagógico-cultural de incen-

tivo à interdisciplinariedade, mas recusa-lhe qualquer capacidade de intervenção no interior das disciplinas científicas. Frontalmente lho diz — «... parece-me extraordinária a presunção de filósofos como o senhor que, após um contacto rudimentar com alguns cientistas e outros tantos livros, pretendem produzir ideias que irão revolucionar, ou sequer fazer avançar as disciplinas em questão, a pretexto de lhes trazer novos e mais poderosos paradigmas», (p. 126).

No pólo oposto desta controvérsia, M. M. A. Jorge considera os trabalhos de Morin relativamente à Biologia expressão exemplar de um particular uso cognitivo da Filosofia, ao qual a investigação biológica concreta não pode ficar indiferente (p. 126).

Ultrapassando este problema de fundo, Morin recusa-se a ser classificado como um mero vulgarizador e o seu lugar — coerentemente com os seus objectivos de trabalho — situa-o na zona intermediária entre ciência e não ciência: «... eu tenho de assumir esta espécie de interface entre a ciência e a filosofia, nem numa nem noutra, mas indo de uma para outra, procurando talvez estabelecer para mim, em mim, por mim, uma certa comunicação.» (p. 100).

Gosto cedo experimentado, o seu esforço de integração de «pensamentos diversos e adversos» traduz-se, a nível da investigação, num projecto de comunicação entre os diferentes conhecimentos. Não, como já foi dito, tendo como objectivo o abarcar da totalidade, mas procurando salvaguardar a possibilidade de enriquecimento — é o termo — abolindo fronteiras e tendo em consideração a necessidade de um intercâmbio que não é, de modo algum, apenas cultural. Esta aspiração para a concretização da qual a sua obra *O Método* contribui e a que falta ainda o último volume, *O Conhecimento do Conhecimento*, sugere-nos a pergunta, aqui sem resposta, se a considerará como uma das contribuições susceptíveis de nos fazerem entrar na fase da «história» do espírito humano. Com efeito, uma das suas intuições é a de que estamos ainda numa época de barbárie do espírito humano, na sua pré-história. Sofre aquele de várias doenças (p. 32), se bem que ainda não tenha utilizado todas as suas potencialidades.

Esta ideia da pré-história do espírito humano é veementemente contestada por A. Marques que vê nela uma das «grandes frases» de E. Morin. De resto, a história da racionalidade não permite concluir que os verdadeiros filósofos e epistemólogos não tenham considerado a complexidade. Também lhe parece difícil no que respeita à comunicabilidade entre as diversas disciplinas conciliar as exigências da troca de informações entre elas sem efectuar simplificações; dito de outro modo, dúvida que o modelo explicativo centrado na complexidade possa funcionar sem cair no «perigo reducionista», sem recurso à simplificação.

Pois bem, a complexidade é de facto difícil de circunscrever e Morin vai-nos acercando dela, como que retocando-a, ao longo das suas intervenções. Numa primeira oposição (C.c.C.), ela é o contrário do simples. Todavia, esta oposição não existe entre termos absolutos, ou seja entre a simplicidade absoluta e a complexidade perfeita. Não, a ideia de com-

plexidade não exclui, melhor é mesmo «a união da simplicidade e da complexidade» (p. 102). A simplificação que esta comporta é, por um lado, relativizada, excluindo a arrogância de quem se sente na posse da verdade última das coisas, e, por outro, diz respeito a processos de simplificação que ela integra, como sejam a selecção, a hierarquização, a separação e a redução. É a convivência do antagónico que se pretende complementar que torna diferente este novo modelo da complexidade. Modelo este, sobre o qual as diferentes intervenções, implícita ou explicitamente, se organizaram.

Para Resina Rodrigues, a ciência, nomeadamente a Física, reduz a complexidade, sem com isso querer significar que nela se mantém o desejo de certeza e de obtenção da verdade absoluta; ainda que ela seja eficaz, que coloque foguetões na lua.

É Prado Coelho descobre no pensamento de Morin uma «brutal simplificação» entre o paradigma da simplificação e o da complexidade, achando também que a noção de paradigma actua como charneira no binómio, que considera irónico, complexidade-barbárie.

Correia Jesuino, L. F. Barreto, M. Jorge, embora com posicionamentos e críticas necessariamente diferentes, parecem ter a uni-los o reconhecimento das suas respectivas áreas de interrogação, epistemologia genética, história da cultura e investigação biológica em geral, via teoria da informação e teoria da auto-organização complexa, como um lugar onde a complexidade é operante.

As intervenções neste debate têm origem, como foi assinalado, na especificidade científica de cada um dos participantes. Isso implica também o uso de uma terminologia própria frente a frente à terminologia muito pessoal de Morin. Se, por um lado, isso enriquece com certeza o debate, e todos o devem ter sentido, não deixa de evidenciar uma das dificuldades de execução no interior do modelo de pensamento complexo e que consiste em conseguir, no pluridialógico estabelecido, manter as tensões, as incertezas, a diversidade simultaneamente com a unidade de um discurso global. É esta uma opinião. Tal como o é dizer que, para além de uma troca de ideias, conseguida ou não, está qualquer coisa a meu ver muito importante, a recuperação implícita de uma certa forma de tolerância, que é aquela que resulta da atitude deliberadamente expressa (não interessa se obedecendo a um perfil psicológico determinante) de vontade de conciliação, de desejo de convivialidade entre ideias, de não submersão da actividade científica no conjunto da sociedade, mas também de não a isolar por completo. Todos estes pontos programáticos estarão então apontando para um futuro em que a sociedade tornada «viável» poderia enfim emergir no decorrer da evolução do «espírito humano».

Zaza Moura

NOTA

(¹) Veja-se *Ciência com Consciência*, ed. Europa-América, p. 236.

Mimésis e Negação

Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1984,
Col. Estudos Gerais, Série Universitária, 514 p.

Mimésis e Negação é, antes de mais, uma poderosa afirmação da vitalidade da filosofia e das suas virtualidades no tempo presente. Face ao modelo cumulativo do saber, no qual assentam as ciências modernas, cujo «regime temporal» (p. 16) consiste na ordenação dos conhecimentos ao longo da série antes/depois (cf. p. 19), arrastando cada uma resposta a anulação e o esquecimento das anteriores, F. Gil retoma e refaz todo um legado filosófico para vincar a existência actual de problemas.

F. Gil aproxima o tempo da ciência moderna do tempo lógico: «Então, o tempo lógico anula ontologicamente o presente. Este representará aí somente o hiato abstracto entre um momento e o seguinte, achar-se-á inteiramente contido no antes, em vista do depois. O efeito principal do tempo lógico é o de eclipsar a existência actual dos problemas...» (p. 22).

A ciência não anula o presente, mas reduz a sua «espessura» (*ib.*): «a opacidade do presente do problema com que o cientista se defronta é retrospectivamente anulada pela solução que se encontrará depois» (p. 23).

Tensão instante/duração. A ciência está ordenada à duração, ao poder, ao passo que a investigação filosófica, tal como F. Gil a entende, é uma fulguração no presente, uma afirmação do desejo.

A afirmação da existência de problemas no presente implica o assumir da temporalidade dos saberes: a existência de um estado actual das questões, implicando por isso num mesmo jogo «reapropriação do passado, contra-esquecimento» (p. 20) e antecipação do futuro.

Os quatro capítulos em torno dos quais se organiza a obra — Representar, Categorizar, Inventar, Conhecer — correspondem a um percurso: «Do sujeito (representação, categorização, invenção) ao saber sistematizado (conhecimento objectivo, disciplinas, ensino), esse será efectivamente o nosso percurso — problemático por excelência» (p. 15).

Percurso problemático, quer dizer, «através de problemas» (p. 243). O sentido desta opção metodológica é que, dentro do par invenção-normalização (convém ter presente o efeito normalizador de um trabalho que, pelo modo da sua textura, tem um público potencial constituído predominantemente por estudiosos e investigadores de filosofia como de outras áreas: a *validade transdisciplinar* do texto permite uma aplicação plurilocal, não limitada à filosofia), o autor privilegia a invenção. *Mimesis e Negação* refaz um percurso, uma experiência de investigação. A obra situa-se, pois, nos antípodas de uma qualquer retórica da linguagem, rom-

pendo com certos hábitos preguiçosos de leitura. Na ausência de uma filosofia geral ou de uma ideologia totalizadora, a obra de F. Gil *resiste ao resumo* e aos hábitos de leitura que ele subentende.

Mimésis e Negação apela a uma certa forma de olhar, a um modo de ler inventivo — *transversal* por excelência.

«A unidade do objecto *investigação* advém-lhe, antes do mais, de cortar transversalmente as regiões do pensamento, a filosofia, as ciências, as artes, as técnicas.» (p. 244).

Não pretendendo resumir o que por natureza é irresumível, o que aqui se propõe é o esboço de um corte transversal, tomando como referência a situação problemática da ciência actual tal como ela nos é apresentada no cap. IV.

«O conflito entre invenção e regra revelar-se-á a aporia constitutiva da ciência moderna; e o edifício disciplinar moderno é o resultante da oposição entre o poder inovador de uma ciência que suscita a proliferação sistemática dos objectos do saber e a homogeneização gradual dos diferentes domínios científicos. Tem-se assim — é a situação actual — uma expansão exponencial do saber, a multiplicação das disciplinas e das subdisciplinas e a criação permanente de ciências intermédias, nas fronteiras de outras, e, simultaneamente, um movimento de uniformização das linguagens e de reunião das teorias, que deixam de ser locais para se alargarem a várias disciplinas ou subdisciplinas. No conjunto das ciências, a especialização é acompanhada por projectos de sínteses sempre mais englobantes — os quais tendem, imediatamente, a ramificar-se em novas direcções que prosseguem caminhos independentes até outras sínteses.» (p. 434).

A ciência avança numa direcção «que é legítimo chamar categorial» (p. 435), ao mesmo tempo que é superada a inteligibilidade disciplinar, cujo erro consistiria em esquecer a afinidade de tudo com tudo. «*Qualquer objecto, é, por essência, sobredeterminado*, cada coisa, para ser o que é, representa e exprime uma rede de condições e de determinações, relevando de uma multidão de áreas disciplinares. Nestes termos, a inteligibilidade disciplinar — a *dilaceratio scientiarum*, a que a *pansophia* de Comenius queria remediar — não é apenas parcial e limitada: é intrinsecamente *errada*, porquanto ignora a «afinidade» (como diziam Leibniz e Kant) dos fenómenos, a concatenação de tudo para que cada coisa seja» (pp. 435-436).

Como veremos, o duplo movimento que opera na ciência contemporânea não exprime uma oposição irreductível, antes representa o jogo de duas tendências harmonizáveis.

A situação problemática da ciência contemporânea é entendida à luz de um pensamento categorial que a impregna e de uma concepção particular do objecto como remetendo para todos os outros, assim reenviando para os capítulos anteriores e apelando à doutrina da afinidade que, no seu jogo com a negação, baliza e forma a inteligibilidade do universo da *Mimésis*.

No cap. I, depois de assinalar o carácter genérico do termo «representação», apenas equiparável, na sua generalidade, a «real» e seus cognatos, o que se explica, segundo F. Gil, porque «é a associação do real com a «sua» representação que fornece o próprio *quadro* formal da pensabilidade do mundo» (p. 38), o autor analisa, à luz das filosofias do passado, o jogo interno à *ordem* de representação, para concluir pela necessidade de sair desse jogo para que o problema da adequação representante/representado tenha solução no quadro de «um *realismo da interpretação*» (p. 81), que aponta já no sentido de uma co-naturalidade da natureza e do pensamento (cf. pp. 82-85).

Por sua vez, no capítulo «Categorizar», F. Gil aponta a afinidade entre categorias e representação, entendendo o «registo categorial» como «os modos mais gerais da descrição da experiência» (p. 92).

O autor situa o pensamento categorial «entre a ontologia formal e os *entia* e a ciência destes entes.» (p. 101). Este lugar teria a ver com o carácter a um tempo subdeterminado e sobredeterminado das categorias, simultaneamente constituintes do pensamento e constituídas pelo exercício deste.

Mas o aspecto para nós mais interessante desta investigação categorial é a «*vocação* [das categorias] *para o concreto*» (p. 101). Com efeito, se as categorias «não contêm conhecimentos efectivos» elas «organizam na sua base os domínios do conhecimento e os modos do conhecer» (p. 101). O pensamento categorial revela a sua pregnância enquanto *instrumento de investigação*, revelando o seu vazio total, a sua esterilidade de cada vez que pretende passar por um conhecimento, substituir-se ao conhecimento científico (cf. p. 226).

F. Gil analisa a presença do pensamento categorial como constituinte da ciência grega, o seu abandono por filósofos como Descartes, Locke, Leibniz, Espinoza, e o regresso do movimento categorial através da ciência actual (p. 229). A presença do pensamento categorial na ciência actual seria atestado pela insistência em pares categoriais que designam simetrias, contradições, oposições. Insistência que encontra num antropólogo como Lévi-Strauss um exemplo muito característico, mas se estende a outras áreas e investigadores, enquanto tendência marcante da actualidade.

A reflexão empreendida situa-se, segundo o autor, a um nível *proto-epistemológico* (p. 16). Por tal entende-se a determinação das «condições de possibilidade» do conhecimento, só determináveis, por sua vez, através do exercício do conhecimento. A esta luz, o conhecimento surge-nos fundamentalmente como *harmonizador*: entre o pensamento, por natureza geral, e o universo dos objectos, necessariamente concreto e diverso, o conhecimento estabelece uma afinidade. A «doutrina da afinidade» é a região mais primordial e sedutora desta obra fascinante. Seria ela «o solo da objectividade a que é lícito aspirar» (p. 504), uma objectividade que se deve procurar não «na distância do sujeito ao objecto mas na cumplicidade da cognição com o mundo» (p. 505). O mesmo movimento da tota-

lidade em cada ponto (para usar a terminologia leibniziana) reflecte-se no domínio da Natureza como no do Sujeito, ambos entendidos como «espontaneidade e receptividade» (p. 506), pertencentes a «um mesmo sistema» (*ib.*)

O jogo harmonizador que a doutrina da afinidade designa seria, não um sistema de harmonia pré-estabelecida, mas de uma harmonia a estabelecer no quadro de uma concepção de conhecimento e objecto como antefactos. Uma *proto-estratégia*.

Adelino Cardoso

FICHEIRO DE REVISTAS

ANALISE, Lisboa, GEC Publicações, Vol. 1, n.º 2, 1984.

Tito Toniatti, *Quatro cartas de Edmund Husserl a Hermann Weyl*; Carlos Silva, *Dos signos primitivos*, Hervé Le Guyader, *A filotaxia ou o sonho do cristal vivo*; Nuno Nabais, *Indivíduo e individualidade em Nietzsche*; Valério Rohden, *Linguagem, jogo e autoconsciência*; Giulio Giorello, *Progresso pelo conflito: as controvérsias científicas*; José Gil, *Sobre o espaço do corpo*; René Passet, *Os paradigmas do incerto*; Fernando Gil, *Após Copérnico*; J. Trindade Santos, *Existência e sabedoria no Fédon*. Recensões: Peter Krausser, *Kants Theorie der Erfahrung und Erfahrungswissenschaft* (M. Jorge Carvalho); Giulio Carlo Argan, *Walter Gropius e o Bauhaus* (Irene Maria Ferreira); Guy Norel, *Histoire de la matière et de la vie: les transformations de l'énergie et l'évolution* (M. Costa Leite); Friedrich Kaulbach, *Ästhetische Welterkenntnis bei Kant* (António Marques).

ANALISE PSICOLÓGICA, Lisboa, Instituto Superior de Psicologia Aplicada, n.º 4, Série III, Abril-Junho 1984 (número monográfico sobre temas psicanalíticos).

J. Carlos Trincão, *Para uma introdução ao estudo do narcisismo*; A. Coimbra de Matos, *Textos sobre narcisismo, depressão e masoquismo*; J. Serpa Pimentel, *Freud e Florbela Espanca: dois discursos paralelos sobre a depressão e o narcisismo*; J. Azevedo e Silva, *Notas sobre a importância da analidade na histeria*; Francisco Alvim, *Perversão sexual, imagem do corpo e constituição do super-ego*; Jaime Milheiro, *Sobre a psicanálise nas psicoses*; Ginette Michaud, *Para uma introdução à noção de espaço metonímico na cura analítica dos psicóticos*; Roger Dorey, *Realidade da castração, que realidade?*; Jean Laplanche, *É preciso queimar Melanie Klein?*; A. Coimbra de Matos, *O desenvolvimento infantil na perspectiva psicanalítica*; R. Diatkine, *Considerações de um psicanalista sobre as psicoterapias de crianças*; Eurico Figueiredo, Manuela Fleming e Constança Paul, *Psicanálise e conflito de gerações*; Manuela Fleming, *A separação adolescente / progenitores*; Ghyslain Charrou, *Os discursos de / sobre o inconsciente: Psicanálise e filosofia*; G. Lanteri-Laura, *Fenomenologia e crítica dos fundamentos da psiquiatria*; Marcos Einis, *Destinos da autonomia*; Frederico Pereira, *Notas sobre Freud e a moral (1.ª parte)*.

BROTÉRIA. *Cultura e informação*, Lisboa, Vol. 120, n.º 3, Março 1985.

António Leite, *Padre Manuel Antunes, S. J. (1918-1985)*; João Maia, *Um grande contemporâneo*; F. Pires Lopes, *Sartre ao espelho de si mesmo*; Maria da Conceição Fidalgo Azevedo, *O problema educativo em Adler (II)*.

CULTURA — HISTÓRIA E FILOSOFIA, Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, II, 1983.

Fernando Gil, *Um caso de inovação conceptual. A formação da teoria kantiana do espaço (1746-1768)*; M. M. Carrilho, *O empirismo analítico de Condillac*; J. Sâágua, *O problema do fundamento nas Investigações de Husserl*.

EUPHROSYNE, Lisboa, Centro de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras de Lisboa, vol. XII, 1983-4.

P. A. T. da Silva Pereira, *A cosmogonia em Alcman e a génese da filosofia*; Joshua Mandel, *State religion and superstition as reflected in Cicero's Works*; Joël Thomas, *Étude de quelques images de l'Enéide dans leurs rapports avec une symbolique générale*; J. A. Segurado e Campos, *Notas para uma leitura da Phaedra de Séneca*; J. C. Davies, *Characteristics of Aristotle's political theory*.

LOGOS, Lisboa, Filosofia Aberta — Centro de Estudos e Divulgação, n.º 1, Junho 1984.

J. Lopes Alves, *Sentido(s) da filosofia hoje (um guião problemático)*; Luis Morais, *O carácter relacional do universo real. Uma abordagem do universo real a partir da categoria de relação*; Adelino Cardoso, *O poder a caminho do deserto. Um itinerário político proposto pela Antígona de Sófocles*; Nuno Nabais, *A des-sacralização do figurativo*; Olga Pombo, *Pedagogia por objectivos / Pedagogia com objectivos*.

REVISTA DA FACULDADE DE LETRAS, Lisboa, 5.ª Série, n.º 2, Dezembro 1984.

Ilídio do Amaral, *Que Faculdade? Que Universidade?*; M.ª Alzira Seixo, *Escrever a Terra*; Leonel Ribeiro dos Santos, *Nietzsche e o Renascimento*; A. Augusto Nascimento, *Das palavras às coisas: o percurso do livro através da terminologia bibliográfica*; P. A. T. da Silva Pereira, *A noção de limite no poema de Parménides*.

REVISTA DE FILOSOFIA E EPISTEMOLOGIA, Universidade Nova de Lisboa / Publicações Dom Quixote, n.º 5, Outubro 1984.

Enrique Villanueva, *As teses da unidade substancial nos escritos de Leibniz à volta de 1686*; João Sâágua, *Notas para uma reflexão sobre o todo e as partes (A propósito da teoria kantiana da constituição)*; D. Pires Aurélio, *Questões de método, questão de princípios*; Joel Serrão, *Nas origens do pensamento filosófico de Antero de Quental*; M.ª Filomena Molder, *O pensamento da forma: consentimento e louvor do caminho intermédio*; A. Bracinha Vieira, *Reflexão sobre*

o problema da técnica a partir da primeira indústria litica; B. Michael Scherer, *Categorias de Peirce na estrutura do seu pragmatismo*; Teresa Calvet de Magalhães, *Pragmatismo e pragmática. Aspectos da filosofia contemporânea da linguagem*; Claude Imbert, *História da lógica e filosofia; Da filosofia à pós-filosofia*; entrevista com Richard Rorty por W. Hudson e W. van Reijin (trad. de M.^a Filomena Molder). Notas críticas e recensões: *Gérard Lebrun, Kant et la fin de la métaphysique* (António Marques); *Gerasimos Xenophon Santas, Socrates, e Jon Moline, Plato's Theory of Understanding* (sem indicação de autor); *Kant, Prolegómenos a toda a Metafísica Futura*, trad. de Artur Morão (António Marques); *Amândio Coxito, Lógica, Semântica e Conhecimento* (D. Pires Aurélio); *Christiane Fremont, L'Être et la Relation, avec 35 lettres de Leibniz au R. P. Des Bosses* (Luís Martins); *Renée Bouveresse, Karl Popper ou le Rationalisme Critique* (M. Eugénio Fernandes); *Erwin Panofsky, Renascimento e Renascimentos na Arte Ocidental*, trad. Fernando Neves, rev. Wanda Ramos (M.^a Filomena Molder).

REVISTA PORTUGUESA DE FILOSOFIA, Braga, Faculdade de Filosofia, T. XLI, Fasc. i, Janeiro-Março 1985.

Alfonso López Quintás, *Significación actual del pensamiento zubiriano*; E. Abranches de Soveral, *Notas históricas e filosóficas sobre o conhecimento*; Ernesto Rüppel, *As provas da existência de Deus na filosofia neo-escolástica. Uma revisão*; Geraldo Pinheiro Machado, *Jacques Maritain, filósofo da inteligência*; Carlos Morais, *A crítica glucksmanniana do poder*. Notas: Gerard Radnitzky, *On the marxist's rejection of the distinction between pure and applied science, and its consequences for marxist science policy*; L. Craveiro da Silva, *História da Filosofia Espanhola por Alain Guy*. Bibliografia: *Rainer A. Bast e Heinrich P. Delfosse, Handbuch zum Textstudium von Martin Heideggers 'Sein und Zeit', B. I* (C. H. do Carmo Silva); *F. W. von Herrmann, Heideggers Philosophie der Kunst: Eine systematische Interpretation der Holzwege. Abhandlung 'Der Ursprung des Kunstwerkes'* (C. H. do Carmo Silva); AA. VV., *Systèmes symboliques, sciencce et philosophie. Travaux du Séminaire d'Epistemologie Comparative d'Aix-en-Provence* (Jorge Neves); *Alberto Capurelli, Metafísica del Trabajo* (J. César das Neves); *Antonio Pintor-Ramos, El deísmo religioso de Rousseau* (J. César das Neves); *Chaim Perelman, Le champ de l'argumentation* (Artur Araújo).

