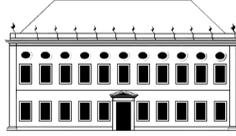


Diogo Ferrer  
Coordenação



étodo  
e Métodos  
do Pensamento Filosófico

(Página deixada propositadamente em branco)



D O C U M E N T O S



COORDENAÇÃO EDITORIAL

Imprensa da Universidade de Coimbra

URL: [http://www.uc.pt/imprensa\\_uc](http://www.uc.pt/imprensa_uc)

CONCEPÇÃO GRÁFICA

António Barros

PRÉ-IMPRESSÃO

Victor Hugo Fernandes

EXECUÇÃO GRÁFICA

Inova – Artes Gráficas

ISBN

989-8074-02-7

ISBN DIGITAL

978-989-26-0361-2

DOI

<http://dx.doi.org/10.14195/978-989-26-0361-2>

DEPÓSITO LEGAL

257236 /07

© Março 2007, Imprensa da Universidade de Coimbra

OBRA PUBLICADA COM O APOIO DE:

Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos

**FCT** Fundação para a Ciência e a Tecnologia

MINISTÉRIO DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA

Diogo Ferrer  
Coordenação



étodo  
e Métodos  
do Pensamento Filosófico

(Página deixada propositadamente em branco)

## SUMÁRIO

Diogo Ferrer	
APRESENTAÇÃO .....	5
Mário Jorge de Carvalho	
Μέθοδος Ε υπόθεσις – O PROBLEMA DO PRESSUPOSTO NA FUNDAÇÃO PLATÓNICA DA FILOSOFIA .....	9
Amândio Coxito	
O MÉTODO EM PEDRO DA FONSECA E NO CURSO CONIMBRICENSE .....	71
Jacinto Rivera de Rosales	
EL MÉTODO TRANSCENDENTAL. SU DESARROLLO EN EL FICHTE DE JENA .....	79
Diogo Ferrer	
MÉTODO E EMPIRIA EM HEGEL .....	101
Henrique Jales Ribeiro	
NÃO HÁ MÉTODO NEM MÉTODOS DA FILOSOFIA ANALÍTICA: NÃO HÁ «FILOSOFIA ANALÍTICA» .....	119
Maria Luísa Couto Soares	
TERAPIA E TRANSFIGURAÇÃO. NOTAS SOBRE O FILOSOFAR EM WITTGENSTEIN .....	135
Pedro M. S. Alves	
FENOMENOLOGIA: A METAFÍSICA DO MÉTODO .....	157
Maria Luísa Portocarrero	
HERMENÊUTICA: QUESTÃO DE MÉTODO OU FILOSOFIA PRÁTICA? .....	181

Edmundo Balsemão Pires

METAFÍSICA E CONSTRUTIVISMO ..... 201

Olivier Feron

HISTÓRIA E MUDANÇA DE ÉPO-KH-A – A SUSPENSÃO DOS CONCEITOS DE UMA ÉPOCA  
PARA OUTRA ..... 229

## APRESENTAÇÃO

O Colóquio da *Revista Filosófica de Coimbra*, «Método e Métodos do Pensamento Filosófico» realizou-se em 27 e 28 de Abril de 2006, no Instituto de Estudos Filosóficos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Este número especial da *Revista Filosófica de Coimbra*, que inicia uma série especial sem periodicidade regular, recolhe as comunicações dos autores que delas quiseram fazer textos para publicação.

O espírito do Colóquio, de grande unidade temática na diversidade das abordagens, mantém-se nas Actas. As diferentes sessões do Colóquio reuniram abordagens muito distintas sobre um tema fundamental para todo o pensamento filosófico, quer se posicione este na observância de um qualquer método, quer reivindique a sua autonomia frente ao próprio conceito do método.

No que toca aos *Métodos*, a unidade temática deste volume permite alcançar uma noção histórica representativa dos métodos da filosofia, desde Platão até ao Séc. XXI, a par de uma confrontação com diferentes concepções teóricas acerca da questão. A par de aspectos históricos, que abrangem Platão, os Conimbricenses, o Idealismo Alemão, a Filosofia Analítica, a História Conceptual, a Hermenêutica ou o Construtivismo, ressaltam igualmente aspectos sistemáticos fundamentais caracterizadores, por exemplo, dos métodos dialéctico, transcendental, fenomenológico, hermenêutico, analítico ou da teoria dos sistemas.

No que concerne ao *Método*, por seu lado, o volume confronta-nos com diversas reflexões acerca de como este se articula com o pensamento filosófico. Tanto na aceitação de um método específico quanto na sua recusa, ou ainda

na necessidade de uma reapreciação do que significa e significou em geral o método para a filosofia, todos os estudos questionam, a partir de diferentes correntes filosóficas, o significado teórico do tema.

O confronto entre diferentes modos de pensar, e mesmo concepções de filosofia, bem como com o próprio conceito de método em geral, propiciou a unidade na diversidade, e ocasionou a reflexão — plural e singular — sobre o tema. Pensar *o que se faz* quando se filosofa, ou *como se* persegue o nosso objecto, quando sistematicamente se pensa numa questão, i.e., o próprio «conhece-te a ti mesma» da filosofia é, não obstante a diversidade teórica, o objecto geral dos textos aqui reunidos. Para além de uma reflexão conceptual sobre o tema, estes textos permitem ligar claramente as posições teóricas acerca do método com a consideração particular e histórica de diversos métodos filosóficos e momentos sistemáticos do método em geral. Pode observar-se de que modo a reflexão sobre o *como* se pensa marca substancialmente os percursos, os resultados, e até mesmo o *quid* da filosofia, na sua diferença bem como na sua unidade.

O primeiro agradecimento é aos autores, Profs. Doutores Amândio Coxito, Edmundo Balsemão Pires, Henrique Jales Ribeiro, Jacinto Rivera de Rosales, Luísa Couto Soares, Maria Luísa Portocarrero, Mário Jorge de Carvalho, Olivier Feron e Pedro Alves — agradecimento que se estende também a todos os participantes do Colóquio. O reconhecimento é devido ainda à Imprensa da Universidade de Coimbra, nas pessoas do Prof. Doutor José Faria e Costa, que aceitou incluir o presente volume na Série Documentos, e da Dra. Maria João Castro, que cuidou da edição, aos Conselhos Científico e Directivo da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, que apoiaram o Colóquio, e à Fundação para a Ciência e Tecnologia, que patrocina esta publicação.

*Diogo Ferrer*

Mário Jorge de Carvalho

*Universidade Nova de Lisboa*

ΜΕΘΟΔΟΣ Ε ΥΠÓΘΕΣΙΣ – O PROBLEMA DO PRESSUPOSTO NA FUNDAÇÃO PLATÓNICA  
DA FILOSOFIA

## 1. Introdução

Uma análise suficientemente fundada das questões que vamos considerar requereria que se examinasse, ponto por ponto, pelo menos toda a sequência dos livros V a VII da *República*. Mas não cabe aqui fazer nada de tão longo. Limitar-nos-emos a considerar alguns aspectos da escala apresentada no final do livro VI e que é comumente conhecida como «alegoria da linha». Mas, por outro lado, também não poderemos analisar detidamente esta escala, determinar como se integra na referida sequência, examinar os seus princípios formais de construção, seguir em pormenor como é que a aplicação de tais princípios acaba por se traduzir numa escala com aquele traçado concreto (aquelas duas secções e quatro subsecções e aquela definição do que corresponde a cada uma). De facto, limitar-nos-emos a considerar dois aspectos precisos a respeito da *terceira subsecção*: o sentido dos conceitos de μέθοδος e υπόθεσις, as determinações que introduzem na caracterização desta terceira subsecção e o papel decisivo que lhes cabe na fixação das respectivas fronteiras. E a razão por que consideraremos em especial estes dois conceitos é a de que há uma tendência para os resolver ou «arrumar» de forma sumária, porque esta tendência dá azo a equívocos e à intervenção de «falsos amigos» e porque tais equívocos distorcem o

sentido destes dois conceitos e, por via disso, fazem perder de vista aquilo que propriamente define a terceira subsecção. Assim, procuraremos focar os conceitos de μέθοδος e ὑπόθεσις, tal como são usados na *República*, contrariar a tendência para os interpretar do modo mais óbvio, arredar os equívocos que perturbam a sua compreensão e, a partir daí, redefinir o traçado das fronteiras da terceira subsecção. Mas, se é isto — e apenas isto — que se pretende levar a cabo, por outro lado, a correcção de tais equívocos, a neutralização da sua influência e a redefinição da terceira subsecção, naquilo que a distingue das secções limítrofes, lançam também luz sobre a *segunda* e a *quarta* subsecções. De tal modo que, em última análise, os aspectos que vamos examinar põem na pista de uma reconsideração de grande parte do traçado da escala e de uma reavaliação global do seu significado e da interpelação que traz consigo. Isto por um lado. Pois, por outro, o exame destes aspectos de incidência bastante circunscrita permite, ainda assim, seguir alguns momentos fundamentais da fundação platónica da *filosofia*, designadamente no que diz respeito à compreensão do seu cabimento, do «lugar» que lhe pertence e daquilo a que a tradição posterior veio a chamar o seu «método».

## 2. μέθοδος

Na exposição da escala do final do livro VI, recorre-se repetidamente ao conceito de μέθοδος. Por um lado, a 4.<sup>a</sup> subsecção caracteriza-se pela forma peculiar como realiza e orienta isso a que Platão chama μέθοδος.<sup>(1)</sup> Por outro lado, a 3.<sup>a</sup> subsecção é caracterizada a partir daquilo que, em diferentes ἐπιστῆμαι, se passa καθ' ἑκάστην μέθοδον.<sup>(2)</sup> Também na discussão do contraste entre as diferentes ἐπιστῆμαι e a διαλεκτική, no livro VII, onde

---

(1) 510b8.

(2) 510c5.

se recapitula e tenta precisar a descrição do final do livro VI, a noção de μέθοδος volta a aparecer em posição de destaque.<sup>(3)</sup> Um mínimo de atenção a estes passos põe claramente em evidência, em primeiro lugar, que a noção de μέθοδος designa qualquer coisa com relevância quer para a 3.<sup>a</sup>, quer para a 4.<sup>a</sup> subsecções (de tal modo que *toda* a 2.<sup>a</sup> *secção* da escala tem como denominador comum este nexo), mas, em segundo lugar, também que a noção de μέθοδος está associada às ἐπιστήμαι e parece corresponder a um elemento decisivo daquilo que constitui uma ἐπιστήμη enquanto tal.

Ora, sendo assim, tende a compreender-se a noção de μέθοδος a partir do conceito homónimo da tradição posterior — e esta tendência é reforçada pelo próprio contexto (i. e. pela circunstância de se tratar de algo que tem que ver com a constituição das ἐπιστήμαι, das «disciplinas científicas»). Por outras palavras, entende-se μέθοδος como se significasse pura e simplesmente «método». E o que se associa a este último conceito é, no fundamental, a ideia de um modo de proceder, estruturado numa sequência ordenada de passos, que constitui ou a única possibilidade de aceder a algo (de chegar a um determinado objectivo), ou, em qualquer caso, a forma *mais expedita, segura, controlada e directa* de o fazer. Muitas vezes, em tiradas de explicação etimológica, o conceito de «método» é referido a μέθοδος, como se esta última palavra significasse propriamente «caminho», «via» (o «caminho» ou a «via» «para») e a própria noção de «método» radicasse em última instância no significado «natural» da palavra grega que está na sua origem. Mas, de facto, tudo isto radica num equívoco. Pois, como foi posto em evidência nos trabalhos de Schwegler, Verrall, Jaeger, Natorp, Becker, Burnet e Classen, entre outros, μέθοδος tem em comum com outros compostos de ὁδός (ἔξοδος, πρόσοδος, σύνοδος, ἄνοδος, κάθοδος, ἔφοδος, περίοδος, etc.) a propriedade de ter sido utilizado para suprir a falta de um *substantivo verbal* derivado de ἴεναυ. Por outras palavras, de raiz, μέθοδος tem o significado de um *nomen actionis*. E, assim como ἔξοδος serve de substantivo verbal

---

(3) 531d1,533b3, 533c7.

para ἐξιέναι e significa propriamente o êxodo (o acto de sair), πρόσοδος serve de substantivo verbal para προσιέναι e significa propriamente o acto de aceder ou de chegar, σύνοδος serve de substantivo verbal para συνιέναι e significa propriamente a junção ou união, ἄνοδος serve de substantivo verbal para ἀνιέναι e significa propriamente a subida ou ascensão, κάθοδος serve de substantivo verbal para κατιέναι e significa propriamente a descida ou o retorno – assim também μέθοδος é o *nomen actionis* correspondente a μετιέναι (μετέρχεσθαι) e significa propriamente a acção de *perseguir, ir no encalço* de qualquer coisa que *foge* ou se *subtrai*.<sup>(4)</sup> Para se perceber bem a carga da expressão e a sua peculiaridade, convirá ter presente que o

<sup>(4)</sup> Veja-se A. Schwegler (ed.), *Die Metaphysik des Aristoteles*. Grundtext, Übersetzung und Commentar. vol. III, Tübingen, Fues, 1847, reed. Frankfurt a. M., Minerva, 1960, 25, A. W. Verrall (ed.), *The Seven against Thebes of Aeschylus*. London, Macmillan, 1887, ad 37, W. Jaeger, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*. Berlin, Weidmann, 1912, 150, P. Natorp, Kant und die Marburger Schule, *Kant-Studien* 17 (1912), 193-221, 199s., *Idem*, *Philosophie*. Ihr Problem und ihre Probleme. Einführung in den kritischen Idealismus. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1921<sup>3</sup>, 16s., J. Wackernagel, *Vorlesungen über Syntax mit besonderer Berücksichtigung von Griechisch, Lateinisch und Deutsch*. Basel, Birkhäuser, 1920-24, vol. II, 244, A. Debrunner, Das weibliche Geschlecht von ὀδός, *Indogermanische Forschungen* 48 (1930), 71, O. Becker, *Das Bild des Weges und verwandte Vorstellungen im frühgriechischen Denken*. Berlin, Weidmann, 1937, 18ss. em especial 22, J. Burnet (ed.), *Plato's Phaedo*. Oxford, Clarendon Press, 1911, ad 79e3, 97b6, E. Schwyzer, *Syntaktische Archaismen des Attischen* (Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften der Philosophisch-historische Klasse 1940. 7). Berlin, de Gruyter, 1940, 10ss., E. Ritsch, Griechische Determinativkomposita, *Indogermanische Forschungen* 59 (1949), 1-61, 45, J. B. Skemp, *Plato's Statesman*. London, Routledge & Kegan Paul, 1952, 121s., C. J. Classen, *Untersuchungen zu Platons Jagdbildern*. Berlin, Akademie-Verlag, 1960, 33-35, 39s, 44ss., 47, 48s., 52ss., 55s., R. Driesch, *Platons Wegbilder*: Untersuchungen zur Funktion der Wegbilder und -metaphern im Aufbau der Dialoge Platons. Diss. Köln, 1967, 43s., 66s., 73, 86, B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975, 4.<sup>a</sup> ed. aum., 221, 316, nota 18, *idem*, *Der Weg zum Denken und zur Wahrheit*. Studien zur frühgriechischen Sprache. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, 85s., W. Wieland, *Die aristotelische Physik*. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1970<sup>2</sup>, 55, G. Picht, *Aristoteles De anima*. Stuttgart, Klett-Cotta, 1992<sup>2</sup>, 101s., 228s. Há passagens do *Corpus Platonicum* onde a ligação entre μέθοδος e μετιέναι se expressa de forma particularmente nítida — veja-se em especial *Soph.* 218d5ss., 235c6ss. Mas são também significativos aqueles passos onde μέθοδος tem como sinónimo ζήτησις (*Polit.* 266d), πορεία, (*Phaedr.* 270d), πορεύεσθαι (*Phaedr.* 269d, *Resp.* 510b, 533c, *Soph.* 264e), διερευνήσασθαι (*Soph.* 243d) — cf. L. Méridier, Le mot ΜΕΘΟΔΟΣ chez Platon, *Revue des études grecques* 22 (1909), 234-240, em especial 239. O estudo de Méridier produz um levantamento sistemático do uso de μέθοδος no *Corpus Platonicum* e chama a atenção para alguns aspectos relevantes. Mas Méridier deixa-se influenciar pela compreensão de «método», na acepção para nós mais familiar, e projecta-a na interpretação de numerosas passagens, onde nada indica que tenha pertinência. Por outro lado, embora registre também o sentido de μέθοδος como «marcha em direcção a» («marche vers») e o reconheça até como «sentido primitivo», não lhe dá a devida

emprego da palavra μέθοδος e o recurso ao campo semântico de μετιέναι no *Corpus Platonicum* traduzem precisamente a utilização de metáforas de caça.<sup>(5)</sup> Ou, dito de outro modo: na palavra μέθοδος, aquilo que corresponde a ὁδός não tem fundamentalmente que ver com um caminho, no sentido de qualquer coisa que está aberta ou rasgada, e que se pode trilhar ou não trilhar. Pois, na verdade, o caminho aqui em causa é aquele que se faz *por meio do caminhar* (i. e., qualquer coisa que só se constitui a partir do momento em que nos movemos ou mudamos de lugar). E, por outro lado, o que se acha expresso no prefixo μετά não tem que ver apenas com a direcção do caminho (o destino a que este leva), mas antes com o próprio movimento de perseguição: o ir *na peugada, atrás* de algo.<sup>(6)</sup>

---

importância e deixa escapar o seu papel em passos onde, de facto, parece ser dominante e decisivo.

(5) Os passos do *Corpus Platonicum* onde aparece μέθοδος são os seguintes: *Phaed.* 79e3, 97b6, *Theaet.* 183c3, *Soph.* 218d5, 219a1, 227a8, 235c6, 243d7, 265a2, *Polit.* 260e8, 266d7, 286d9, *Phaedr.* 269d8, 270c4, 270d9, *Resp.* 435d1, 510b8, 510c5, 528d8, 531d1, 533b3, 533c7, 596a6, *Leg.* 638e4, 965c6, *Epist.* 314d3. Para o uso de μετιέναι cf. *Men.* 74d3, *Phaed.* 68a5, 88d9, *Theaet.* 187e2, *Soph.* 218d8, 235c6, 252b9, *Polit.* 257b8, 263b2, *Prot.* 322a2, 350d 6, 7, *Symp.* 210a2, *Phaedr.* 263b6, 252e7, 270e2, 276d4, *Resp.* 502e2, 528e5, 7, 530b7, *Tim.* 50c6, *Leg.* 754e5. Sobre as metáforas de caça, além do já citado estudo de C. J. Classen, veja-se também G. A. Berg, *Metaphor and Comparison in the Dialogues of Plato*. Berlin, Mayer & Müller, 1904, 38s., P. Louis, *Les métaphores de Platon*. Paris, Belles Lettres, 1945, 53ss., 214ss., E. des Places, *Études platoniciennes* (1929-1979). Leiden, Brill, 1981, 39ss.

(6) Veja-se, por exemplo, E. Schwyzer/A. Debrunner, *Griechische Grammatik*. vol. II. München, Beck, 1950, 482, J. Humbert, *Syntaxe grecque*. Paris, Klincksieck, 1954, 313s., 339s., A. C. Moorhouse, *The Syntax of Sophocles*. Leiden, Brill, 1982, 118. No que diz respeito ao sentido de μέθοδος, convém lembrar as objecções formuladas por R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*. Oxford, Clarendon Press, 1953<sup>2</sup>, 67s. Robinson sustenta que no *Corpus Platonicum* não há qualquer vestígio da evolução de μέθοδος a partir de um núcleo original ligado à ideia de caminhada, marcha, perseguição, etc. Isso parece-lhe significar que, na verdade, não se deu nenhuma progressiva transferência de um sentido literal («físico») para um sentido metafórico e técnico do termo. Em seu entender, μέθοδος aparece *logo desde o início* como *terminus technicus*, para designar uma determinada forma de diligência intelectual (no fundamental caracterizada por determinações já muito próximas das da ideia de «método»). De sorte que, embora haja passos do *Corpus Platonicum* onde a palavra μέθοδος surge posta em relação com a ideia de caminhar, etc., essa conexão é estabelecida *já a partir do próprio sentido «técnico» do termo* — com ele inteiramente adquirido. Ou seja, a ordem seria, por assim dizer, a inversa daquela que aqui se sugeriu: o nexa com o «caminhar», a «perseguição» em sentido «físico», só teria sido estabelecido num desenvolvimento *ulterior* — quando a ideia de um determinado tipo de procedimento intelectual (e mais precisamente a ideia de «método», numa acepção muito próxima daquela que nos é familiar) recorre às noções de caminhada, de «perseguição» etc. como «metáforas» ou meios de explicitação de si. Robinson reconhece que Platão usa muitas vezes vocabulário da caça, etc. para caracterizar as iniciativas de investigação referidas nos diálogos. Mas sustenta que o vocabulário de caça surge habitualmente dissociado da palavra

Nada disto quer dizer que, na antiguidade, a palavra μέθοδος nunca tenha adquirido um significado próximo daquele que veio a traduzir-se no conceito de método, ou que o emprego platónico de μέθοδος como *nomen actionis* para μετιέναι não tenha já associados elementos próximos da noção de método e que desempenharam um papel relevante na sua génese. Pretende-se vincar apenas que não é esse o significado fundamental desta palavra no seu uso platónico (como aliás também não na maior parte das ocorrências do *Corpus Aristotelicum*). Nesta fase inicial da sua utilização como termo que exprime a relação com objectos de investigação, μέθοδος designa ou a própria *procura* de algo, enquanto tal (a ζήτησις, o φιλοσοφεῖν, i. e., se se quiser, o *oposto da condição de posse*: o estado de «mobilização» ou *esforço*, marcado pela *fuga* ou *recusa* de um objecto, já em

---

μέθοδος, salvo no caso do *Sofista* (onde realmente não há como negar o nexos — que Robinson, no entanto, considera absolutamente excepcional e devido ao carácter especialmente esquivo, «fugidio» da figura do «sofista», que é objecto de inquérito nesse diálogo). Robinson critica também a interpretação do único texto onde μέθοδος aparece a designar uma perseguição no sentido literal («físico») do termo — um passo, aliás tardio, do Suda, cf. A. Adler (ed.), *Suidae lexicon*. Leipzig, Teubner, 1928-1935, reed. Stuttgart, Teubner, 193-67-1971, Z 33: «Ζεῦγος ἡμιονικὸν ἢ βοεικὸν ζεῦξαντες, τὴν λεγομένην κλινίδα, ἣ ἐστὶν ὁμοία διέδρω, τὴν τῆς νύμφης μέθοδον ποιεῖται.(...)» Segundo Robinson, esta formulação deve ser entendida *cum grano salis*. Ou seja, ao contrário do que pode parecer à primeira vista, a palavra μέθοδος não é usada, neste passo, num sentido exclusivamente «físico», sem nenhuma ligação com o significado intelectual, «metódico», do termo. Em seu entender, o emprego de μέθοδος neste texto tem uma intenção irónica e alude justamente a esse significado. Por outras palavras, o autor do texto usa propositadamente, para exprimir uma perseguição «física», um termo comumente utilizado apenas numa acepção intelectual (de tal modo que a transposição ou a metáfora se dá no sentido inverso daquele que desprevenidamente poderia supor-se). Mas os argumentos de Robinson não parecem convincentes no que diz respeito ao cerne da questão. É verdade que não estão documentadas ocorrências de μέθοδος num sentido literal (de perseguição «física») e que o próprio passo do Suda (o único onde se poderia encontrar tal acepção) admite a interpretação proposta por Robinson. E também é verdade que, como observa, nas ocorrências do *Corpus Platonium*, μέθοδος parece ter sempre já o carácter de qualquer coisa como um *terminus technicus*, destinado a designar os procedimentos de indagação próprios das τέχναι — tudo sugerindo que o termo foi cunhado *já com esse carácter*, talvez mesmo por Platão. Mas nada disso impede que esse *terminus technicus* tenha sido introduzido *por analogia com o uso de ὁδός e derivados como nomina actionis de ἰέναι e seus compostos*. De tal modo que o *terminus technicus* em questão reflecte exactamente o mesmo que se exprime nas «metáforas de caça», ou seja: remete para μετιέναι, alude àquele que seria o significado «literal» de μέθοδος e tem precisamente como ideia-força aquela que aqui apontámos, a ideia de mobilização, de busca — de *ir atrás de* (no rasto de) algo. Sendo tão corrente, tão óbvia e tão vincado o uso de ὁδός e seus compostos como *nomina actionis para a «família» de ἰέναι*, não tem nada de especial que assim seja. Tanto mais que a «experimentação linguística», a exploração de cruzamentos, analogias, ligações etimológicas (ou pseudo-etimológicas) constitui um traço típico da formação de terminologia «técnica» nesta época e, em especial, no *Corpus Platonium*.

decidida *tensão para captá-lo*, mas ainda *aquem* de o conseguir alcançar) ou então uma determinada ocorrência, um «caso» concreto disto mesmo — quer dizer, a busca, a «caça» ou investigação de tal ou tal objecto e, por consequência, também cada uma das diferentes iniciativas de busca (cada uma das diferentes investigações ou «caçadas» de objectos determinados) — de sorte que, para dar um exemplo do livro VII, a investigação geométrica das superfícies é uma μέθοδος, a investigação estereométrica (ou das figuras tridimensionais) é outra μέθοδος, etc.<sup>(7)</sup> Aquilo que mais tarde veio a traduzir-se no conceito de método já encontra expressão nesta altura, sim, mas por meio de outros termos: muito significativamente, por exemplo, através da noção de τρόπος τῆς μεθόδου, que aparece no *Phaedon*<sup>(8)</sup>, ou também em locuções adverbiais como ἐξῆς<sup>(9)</sup>, καθ' ὁδόν<sup>(10)</sup>, ὁδῶ<sup>(11)</sup> (expressão onde, como bem foi acentuado por Cope, a palavra ὁδός não significa um caminho, mas o caminho — o *melhor* caminho, aquele que mais segura e expeditamente levará à meta proposta).<sup>(12)</sup> Em suma, não se pretende dissociar inteiramente μέθοδος da ideia de procedimento metódico, a que o termo também pode estar ligado.<sup>(13)</sup> Importa é perceber de onde vem a ligação e que o núcleo ou, por assim dizer, a tónica não se situa nessa

(7) Cf. 528d8. Por outras palavras, o que faz a diferença entre μέθοδοι (aquilo que define fundamentalmente cada μέθοδος) não é outra coisa senão o respectivo *objecto*.

(8) *Phaed.* 97b6.

(9) Ou ἐφεξῆς, veja-se, por exemplo, *Men.* 82e12, *Gorg.* 454c1, *Polit.* 259d6, 281d5, *Symp.* 210e3, 215a3, *Phaed.* 100c3, *Phaedr.* 228d4, *Resp.* 449a7, *Tim.* 23d4, 24a1, *Leg.* 796e8.

(10) Cf. *Tim.* 20c8, *Resp.* 435 a, *Crat.* 425 b, também *Leg.* 688e3.

(11) Cf. *Phaedr.* 263b e veja-se, em especial, a significativa combinação de *Resp.* 533b («ὡς αὐτοῦ γε ἐκάστου πέρι ὃ ἔστιν ἕκαστον ἄλλη τις ἐπιχειρεῖ μέθοδος ὁδῶ περι παντὸς λαμβάνειν»), onde μέθοδος denota a própria investigação do objecto em causa e ὁδῶ é que designa o *modo* como é feita. Todas as citações de Platão seguem o texto de Burnet: J. Burnet (ed.), *Platonis opera*. Oxford, Clarendon Press, 1902, 1967<sup>2</sup>.

(12) M. Cope, *The Rhetoric of Aristotle*. vol. I, Cambridge, University Press, 1877, reed. Hildesheim/N.Y., Olms, 1970, 4s., veja-se também R. Driesch, *op. cit.*, 75.

(13) Até mesmo porque há como que uma «continuidade» entre a ideia de procura, perseguição, caçada, etc. e a ideia de *via mais expedita*, de aproximação *por etapas ordenadas* (ou seja, de algo de *metódico*, no sentido para nós mais comum). Por sua própria natureza, a procura ou a perseguição de algo tende a não se fazer «ao calhas». Quer dizer: por sua própria natureza, a procura ou a perseguição de algo tende a «organizar-se», a desenvolver «estratégias», a escolher «caminhos» — a tentar encontrar formas de garantir que o objecto não escapa e de chegar o mais depressa, segura e economicamente possível à sua captura.

determinação derivada, mas sim na ideia de *busca, mobilização, indagação*. Ou seja, μέθοδος designa fundamentalmente a peculiar possibilidade, que temos, de deixar o «porto» do acesso de cada vez já constituído, de nos *fazermos à procura*. Tal possibilidade radica, por um lado, no facto de não estarmos numa situação de acesso sem limite, mas antes onde há coisas que nos escapam: *indisponibilidade, fuga, subtracção*. Mas, por outro lado, radica também no facto de não estarmos inteiramente contidos nos limites do acesso disponível. De tal modo que somos capazes de *tensão* contra esses limites, i.e. de nos pormos em relação com o para-lá deles — com o nosso «ver» na extrema de si mesmo, se assim se pode dizer, a «empurrar» os limites para ver mais. Numa palavra, μέθοδος designa este ver «a caminho», este trânsito (ou, como se indica na alegoria da caverna, este «ir», este contrário do θᾶκος, do «olhar sentado»): esta perspectiva *em tentativa de expansão*. E, de facto, se examinarmos a esta luz toda a descrição da 2.<sup>a</sup> secção (sc. da 3.<sup>a</sup> e 4.<sup>a</sup> subsecções) da escala, verificamos que μέθοδος está muito longe de ser o único termo que fala disto. É apenas um entre muitos (ζητεῖν e ζητησις, ἰέναι, διεξιέναι, πορεύεσθαι, ἐκβαίνειν, ἐπιβάσεις, ὄρμαί, ἀνελεθεῖν, etc.), numa insistente multiplicação de referências à ideia de *não sedentariedade* ou *deslocação* do olhar.<sup>(14)</sup>

Ora, não se trata aqui de uma questão puramente terminológica, mas de algo que é importante para se perceber a partição que divide a escala em dois. Toda a 2.<sup>a</sup> secção (quer dizer, a totalidade da 3.<sup>a</sup> e 4.<sup>a</sup> subsecções) pertence à esfera de μέθοδος neste sentido — i.e. de *mobilização, de esforço de procura, de indagação*. Isso não significa que tudo quanto se situa na secção superior da escala tenha necessariamente de se achar retido ainda *em busca* de algo que lhe escapa, *aquém* da respectiva posse. A secção superior inclui também os próprios *resultados* do esforço de procura, quando este alcança o seu objectivo e se converte em «*posse*» do procurado. Pois essas

---

(14) Cf. *Resp.* 510b5, e3, 511a4, 510b7, 511a5, 511b7, 510d2, 510b6, 533c8, 511a6, 511b6, 511d1. É quase ocioso referir que essa ideia central de *não-sedentariedade* ou *deslocação do olhar* domina toda a construção da chamada «alegoria da caverna», no princípio do livro VII.

formas de «posse» ou acesso estável não se constituem independentemente da tensão de procura, mas antes só por meio dela. De sorte que também elas representam algo que se tem de *ir buscar*. Em suma, o decisivo é que a divisão fundamental da escala tem que ver com a diferença entre a situação de acesso em que de cada vez nos achamos *já depositos* (o acesso que se constitui *espontaneamente*, sem que tenhamos de fazer nada para o efeito) e tudo aquilo que se situa *para lá* desse acesso: tudo aquilo que só nasce de *não pararmos nele* e tem de ser «conquistado» «a pulso», por iniciativas de procura, em pressão sobre os limites desse primeiro acesso.

### 3. Amplitude da μέθοδος

Mas, sendo assim, resta ainda esclarecer um ponto decisivo. A mobilização de busca (o ter de *ir buscar* que a palavra μέθοδος designa) pode ter diversas amplitudes e resultar de falhas ou limitações do acesso disponível com diferentes graus de gravidade. Mas a escala do final do livro VI não deixa isso por definir. Não fala pura e simplesmente de μέθοδος, sem mais indicação. A μέθοδος ou mobilização de busca que põe no seu centro corresponde a uma forma de falta ou imperfeição do acesso *particularmente grave*.

Para o perceber, importa ter presente o traço distintivo da 2.<sup>a</sup> subsecção: o facto de dar acesso a algo que se apresenta como sendo já *as coisas elas próprias* (αὐτά), por contraste com a 1.<sup>a</sup>, enquanto esta corresponde à esfera das *imagens* (e do mero acesso a imagens).<sup>(15)</sup>

(15) A 2.<sup>a</sup> subsecção abrange tudo quanto se apresenta no acesso habitualmente disponível (τά τε περὶ ἡμᾶς ζῶα καὶ πᾶν τὸ φυτευτὸν καὶ τὸ σκευαστὸν ὄλον γένος), *excepto as imagens*. Resulta imediatamente claro que esta forma de divisão tem que ver com o contraste de estatuto entre as imagens e «as próprias coisas» de que há (ou pode haver) imagens. Ou seja, a 2.<sup>a</sup> subsecção define-se por oposição à 1.<sup>a</sup>, como domínio dos «originais» ou «modelos» das imagens: daquilo «com que as imagens se parecem» (ὃ τοῦτο ἔοικεν, 510a5) — ou, como se diz em 510a10, τὸ ὅμοιότη (τὸ ὁμοιωθέν).

Vejamos o que é que isto significa — antes do mais tomando como ponto de partida o nexó entre a 1.<sup>a</sup> e a 2.<sup>a</sup> subsecção. No livro VI só se fala muito brevemente disso, porque a relação entre as imagens e os αὐτά já se acha claramente desenhada no final do livro V. Mas, de facto, para se entender o fundamental do que aí está em causa, é preciso ter presente a análise da natureza da *imagem* que se acha feita no *Corpus Platonicum* (e, em particular, aquilo que essa análise põe em foco relativamente às relações entre a *imagem* e a *própria coisa*).<sup>(16)</sup> Não cabe aqui seguir detidamente esses desenvolvimentos. Mas é preciso ter presente pelo menos o essencial. A referência ao αὐτό, à própria coisa, não é algo de superveniente à imagem (que tenha de lhe ser acrescentado «do exterior»). Não. A referência ao αὐτό ou à «própria coisa» constitui uma *componente intrínseca* da imagem, que, por sua própria natureza, menciona isso *de que o é* — e *de que difere*: a «própria coisa» (αὐτό). Ou seja, uma imagem distingue-se pelo facto de nela não aparecer apenas *o que ela mesma é*, mas sim *algo de outro* — e de tal modo que a imagem como que *atira para lá de si*, para esse *outro* de que difere. A imagem só é imagem (o que quer que seja só começa a ser imagem) justamente a partir do momento em que consegue produzir uma *transgressão da identidade* (uma transgressão tal que o que aparece na imagem já não é apenas ela mesma, mas esse *outro*: a «própria coisa» que a imagem refere, o seu «objecto»). Numa palavra, a imagem tem o seu foco e aquilo que define a sua identidade *fora de si*. Por um lado, enquanto imagem, caracteriza-a a circunstância de ficar *aquém* desse *outro* de que é imagem (de *não ser verdadeiramente isso*). O *outro* que aparece na transgressão da identidade constitutiva da imagem não é, de facto, a *própria coisa* em causa (e a imagem *não consegue* ser aquilo que aparece nela e que pretende ser).<sup>(17)</sup> Mas, por outro lado, nada disso impede que a imagem

(16) Veja-se em especial *Soph.*, 240 a ss. *Crat.* 430ss., *Phaed.* 74ass., *Resp.* 595css.

(17) Uma imagem do mar não é o mar, a imagem de alguém ausente não é a pessoa ausente, a imagem de um homem a fazer a barba do outro lado do espelho não é um homem efectivamente a fazer a barba do outro lado do espelho. E o modo-de-ser da imagem define-se por aquilo que tão incisivamente se acha expresso nas fórmulas do *Crátilo* (432d1: «ἴσθου

remeta sempre já para isso que ela mesma não consegue ser e, como se disse, só se constitua como imagem a partir do momento em que *remete para isso*. De tal modo que tem como momento fundamental e indispensável do seu modo de ser a remissão para «*as próprias coisas*» (para algo *mais que a imagem* — para algo que é *efectiva e plenamente* aquilo para que a imagem remete). Numa palavra, o «próprio» (a «própria coisa») constitui uma *componente estrutural da imagem* — um «para-lá-dela» a que sempre faz referência. É assim quando a imagem se acha claramente percebida como tal e há consciência da diferença que a separa do αὐτό. Mas é também assim quando não temos a noção dessa diferença e *confundimos* a imagem com a *própria coisa* — de tal modo que *perdemos de vista* a própria coisa, na sua diferença relativamente à imagem (mas justamente apenas porque *já julgamos ter a própria coisa*). Em qualquer dos casos, não há imagem sem «interferência» do αὐτό, da «própria coisa»: o fenómeno da imagem refere sempre o *outro* — o *mais do que ela*. Essa remissão para o plano das «próprias coisas» é, aliás, tão constitutiva da imagem e tão inerente a ela que se produz mesmo quando pura e simplesmente *não há* a «própria coisa» (como no exemplo clássico da imagem de centauro) — ou melhor, quando a «própria coisa» não existe senão como o «outro» para que a imagem, precisamente porque é tal, sempre remete.

Mas, sendo assim, nada disto significa que a 2.<sup>a</sup> subsecção se defina apenas por contraste com a 1.<sup>a</sup> e em relação a ela. Não. É justamente o inverso que sucede. A 2.<sup>a</sup> subsecção tem uma *implantação própria*. Ela é, por assim dizer, o *padrão de si mesma* — constitui o plano em que ela mesma e a 1.<sup>a</sup> subsecção estão *ancoradas*.

---

ἐνδέουσιν αἱ εἰκόνες τὰ αὐτὰ ἔχειν ἐκείνοις ὧν εἰκόνες εἰσίν»), do *Sofista* (240b12s.: «οὐκ ὄν ἄρα [οὐκ] ὄντως ἐστὶν ὄντως ἢν λέγομεν εἰκόνα;») e do *Fédon* (74d9ss.: «βούλεται μὲν τοῦτο (...) εἶναι οἷον ἄλλο τι τῶν ὄντων, ἐνδεῖ δὲ καὶ οὐ δύναται τοιοῦτον εἶναι οἷον ἐκεῖνο, ἀλλ' ἔστιν φαυλότερον»; 75a2s.: «ὀρέγεσθαι μὲν εἶναι οἷον» τὸ δεῖνα, «ἔχειν δὲ ἐνδεεστέρας»). Por outras palavras: o modo-de-ser característico da imagem é o *pretender-ser*; a imagem «*quer ser*» aquilo que *não é* — todo o seu ser *reduz-se a isso*.

Que assim é resulta de um aspecto posto em relevo no final do livro V, onde se fala do «conhecimento» («γινώσκειν», «γνώσις») e da correlação que há entre o «conhecimento» e «aquilo que é» («τὸ ὄν»). Por força dessa correlação, o conhecimento define-se como captação *daquilo que é* como algo que o põe a descoberto «tal como é» («ὡς ἔχει», «ὡς ἔστι τὸ ὄν»). De tal modo que se constitui como *conhecimento* precisamente em virtude da sua «transparência» relativamente àquilo que é (poderíamos dizer: da sua «adequação»).(18) Observe-se que não se trata aqui de uma «doutrina» filosófica sobre os requisitos do «verdadeiro conhecimento» (e a forma como implica a ideia de *adequação* à realidade, etc.). Pois o que Platão põe em evidência nesses passos é um *fenómeno*, um fenómeno perfeitamente *trivial* — a até mesmo uma *componente fundamental e permanente* do acesso em que nos achamos constituídos. Com efeito, o que define esse acesso não é apenas um determinado conjunto de apresentados, no indispensável testemunho da sua presença, mas, para além disso, também a atribuição de um *estatuto* (de um estatuto do próprio *acesso* e de um estatuto *daquilo a que se acede* nele), estatuto esse que contribui decisivamente para a determinação ou o aspecto de que se reveste o apresentado e sem o qual seria muito diferente. Ora, esse estatuto é precisamente aquele a que se faz referência no livro V da *República*: a ideia de *conhecimento e adequação* (o estatuto *cognoscitivo*) para o próprio acesso e a ideia de *realidade* (o estatuto de «entidade», de «αὐτὸ τὸ ὄν», de «coisa ela própria») para aquilo a que se acede.(19) Por outras palavras, independentemente do que se possa apurar

(18) *Resp.* 476e6-a1: «ἀλλ' ἡμῖν εἰπέ τόδε· ὁ γινώσκων γινώσκει τί ἢ οὐδέν; σὺ οὖν μοι ὑπὲρ ἐκείνου ἀποκρίνου· Ἀποκρινοῦμαι, ἔφη, ὅτι γινώσκει τί. Πότερον ὄν ἢ οὐκ ὄν;» Ὀν· πῶς γὰρ ἂν μὴ ὄν γέ τι γνωσθεῖη;», *Resp.* 477b10-11: «Οὐκοῦν ἐπιστήμη μὲν ἐπὶ τῷ ὄντι πέφυκε, γινῶναι ὡς ἔστι τὸ ὄν;», *Resp.* 478a.6: «Ἐπιστήμη μὲν γέ που ἐπὶ τῷ ὄντι, τὸ ὄν γινῶναι ὡς ἔχει;»

(19) O estatuto cognoscitivo está de tal modo *fundido* com o teor concreto daquilo que se apresenta que se perde, por assim dizer, o seu «rasto». Mas a presença deste fenómeno de atribuição de estatuto e a função decisiva que desempenha manifestam-se com nitidez a partir do momento em que se percebe a *dissociabilidade* entre o *conteúdo* concreto do acesso e o *estatuto* de que habitualmente se acha revestido: a possibilidade de ter exactamente os mesmos «conteúdos», mas com um *outro estatuto*. É o que sucede, por exemplo, se se admitir que a apresentação de que se dispõe não passa de um *sonho* (ou se sofre qualquer outra forma de *desqualificação* correspondente). Pois, nesse caso, a despeito da identidade do «conteúdo»,

sobre o seu fundamento, a correlação enunciada por Platão (a correlação γνώσις/ὄν, a categoria da adequação, do «ὅς ἔχει», a pretensão de alcançar «as próprias coisas») constitui um ingrediente *natural* — e, de facto, uma *trave mestra* — da apresentação em que nos temos. Considere-se como reagiríamos, por exemplo, se nos tentassem convencer de que a situação em que efectivamente nos encontramos quando nos vemos num lugar, na presença de determinadas pessoas, no ano de 2006, não é de facto essa, mas uma outra, muito diferente, não posta a descoberto pela apresentação de que se dispõe. Verifica-se então que a própria apresentação *não* se mantém *neutra* em relação a tal possibilidade, *reage* a ela, *despedindo-a*, opondo-lhe *resistência* — e manifestando desse modo que não consiste pura e simplesmente na disponibilização de um apresentado, antes está dominada pela presença do referido *estatuto cognoscitivo*. E, por outro lado, considere-se como a mesma apresentação ficaria *esvaziada e desprovida de significado* (quer dizer, reduzida a um *resíduo* do que de outro modo a constitui) se efectivamente nos deixássemos convencer daquele modo e a dêssemos por incapaz de revelar o que se passa, qual é a situação em que efectivamente ocorre.<sup>(20)</sup>

---

o «resultado» da apresentação (aquilo em que depõe, o seu «aspecto», *o que se tem ao tê-la*) passa a ser algo completamente diferente.

(20) O reconhecimento deste fenómeno (de que o *modelo cognoscitivo*, a *ideia de adequação*, etc., *não são constructos supervenientes*, mas sim *elementos da própria apresentação naturalmente constituída*) não significa, de modo nenhum, uma adesão a ele (ou, em geral, ao *modelo da adequação*) — como se, então, não houvesse alternativa e se tratasse de qualquer coisa de *absolutamente inerente*, em relação à qual nunca poderia produzir-se a mais pequena «folga». Na verdade, só com o *reconhecimento* do fenómeno e do seu profundo arreigamento ficam criadas condições para uma efectiva *distanciação* ou *emancipação* relativamente a ele. É assim no caso de Platão. É também assim no caso de Kant: só a plena consciência disso a que chama «modo natural de pensar» («natürliche Denkart» — i. e, da convicção natural de que aquilo que se tem apresentado «se regula» pelos próprios objectos) abre caminho para a «revolução do modo de pensar» e para a admissão da possibilidade de a relação de «*regulação*» ser a inversa, de tal modo que tudo quanto temos apresentado se regula por um mero modo de representação (*Vorstellungsart*), é apenas o correlato desse modo de representação e nada tem de equivalente às “próprias coisas”. E é *igualmente assim no caso Nietzsche* — veja-se designadamente *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*. Nietzsche isola *precisamente a ideia de conhecimento e de verdade* como *forma* aplicável aos mais diversos conteúdos — forma susceptível de se fundir com eles e de os transfigurar (ou, como diz, de os fazer «inchar»), por pouco que em si mesmo justifiquem a assunção de semelhante estatuto. Por outro lado, dizer que o *estatuto cognoscitivo* (o estatuto γνώσις/ὄν) *já faz sempre parte do acesso*

Ora, sendo assim, isso tem consequências no que diz respeito à margem de *procura* (quer dizer, ao tipo de μέθοδος) que é admitida. Um acesso marcado por esta pretensão ao estatuto cognoscitivo pode reconhecer-se limitado e constituir o ponto de partida para iniciativas de procura. Mas não prevê nada que modifique o estatuto cognoscitivo (o carácter de γνῶσις/ᾧν) daquilo que já tem. Por outras palavras, um acesso com estas características compreende toda a procura possível como um *alargamento* desse *património cognoscitivo que já há* (e que parece totalmente insusceptível de significativa revisão do seu estatuto). Mas a perspectiva que se exprime na escala do livro VI e na noção de μέθοδος aí utilizada colide frontalmente com esta óptica. Na descrição de Platão, a 2.<sup>a</sup> subsecção dá lugar a uma 3.<sup>a</sup>, porque aquilo que na 2.<sup>a</sup> subsecção aparece revestido do estatuto γνῶσις/ᾧν se vê *desapossado* desse estatuto. A abertura da 3.<sup>a</sup> subsecção vem da descoberta de ainda não estarmos num plano de efectivo *conhecimento* (quer dizer nesse plano em que parecíamos já estar) e de que, ao contrário do que se inculcava, o apresentado com que estamos em contacto de facto ainda não é *a própria* coisa (o ᾧν) para que remete a notícia ou apresentação a que pertence. Por outras palavras: a 3.<sup>a</sup> subsecção só passa a ter lugar mediante uma *transferência de estatuto*, por *destituição* ou *degradação* do acesso e do apresentado na 2.<sup>a</sup>, quando (e se) esta *dá de si* e faz situar *fora do seu âmbito* (quer dizer, faz aparecer como algo que ainda se mantém *fora de acesso* e a ter de ser procurado — ou seja, como objecto de μέθοδος) isso mesmo que «desde sempre» já parecia adquirido.<sup>(21)</sup>

---

*habitual* também não significa excluir que o estatuto em causa envolva grandes *dificuldades*, seja questionável e, ao limite, até algo de puramente *inventado* (como diz Nietzsche — a «invenção da verdade», de que fala, não é apenas a invenção de determinados conteúdos, a que é conferido o estatuto de «verdade», antes tem como seu momento fundamental a invenção *do próprio estatuto*). Não. Dizer isso significa apenas que, se há todos esses problemas com o estatuto γνῶσις/ᾧν, eles são introduzidos pela forma como a própria apresentação habitual recorre a (ou, se se quiser, *inventa*) estas categorias fundamentais de fixação do seu estatuto e as põe no seu centro.

(21) Neste sentido, se tivéssemos de exprimir, na linguagem da chamada «alegoria da linha», a auto-compreensão do acesso que habitualmente temos (o estatuto que reclama para si), a linha ou o diagrama não passaria da 2.<sup>a</sup> subsecção: não haveria lugar para nada acima dela. Isso não significa que não compreendamos o acesso de cada vez já constituído

Para formular esta *destituição e transferência de estatuto*, Platão recorre à noção de *imagem*. Como vimos, a 2.<sup>a</sup> subsecção contrasta com a 1.<sup>a</sup> precisamente porque corresponde ao plano das *próprias coisas*, para que as imagens, enquanto tais, remetem. Segundo a óptica natural, encontramos sempre já *para além* do que seria estar fechado num plano de mera apresentação *de imagens*, sem acesso ao domínio das próprias coisas (como aconteceria, por exemplo, num prolongado e ininterrupto *sonho*). Assim, a 1.<sup>a</sup> subsecção não corresponde a um estágio inicial na sequência de desenvolvimento da apresentação que temos (como se partíssemos sempre de uma perspectiva fechada no seu âmbito). A 1.<sup>a</sup> subsecção corresponde a uma parte da apresentação habitualmente disponível, a qual «desde sempre» está marcada pela sua pretensão cognoscitiva e inclui “sempre já” não apenas a 1.<sup>a</sup>, mas também aquilo que corresponde à 2.<sup>a</sup> subsecção. Mas mais: na óptica natural estamos de tal modo passados para lá do plano da mera posse de imagens que todo o nosso *ter de imagens* as vê *na óptica de quem tem acesso ao plano das próprias coisas*. É assim, em primeiro lugar, na situação de acesso «normal», onde as imagens constituem como que «bolsas» de âmbito muito circunscrito, marchetadas, aqui e ali, no «mundo» das «coisas elas mesmas» (e perfeitamente situadas no meio dele). Mas é também assim quando a amplitude da retenção em meras imagens (o não-ter-mais-do-que-imagens) *alastra* e se torna *abrangente*, como sucede no fenómeno do *sonho*. Vendo bem, a nossa perspectiva sente-se sempre orientada por um contacto alegadamente eficaz com as *próprias coisas* — de tal modo que até se pode dizer que isso constitui a sua *forma permanente*. Pois é assim

---

como perfectível (ponto de partida de busca, etc.) Sucede simplesmente que concebemos a respectiva margem de perfectibilidade de tal modo que ela corresponde a qualquer coisa como um *alargamento* do *património cognoscitivo já constituído*. Pode até reconhecer-se a «heterogeneidade» das formas de conhecimento a que não se chega (por exemplo, que as ciências produzem conhecimento *de outro tipo*, muito mais exacto, mais complexo, etc.). Mas tal não impede que se compreenda esse conhecimento de outro tipo como *expansão do conhecimento que de todo o modo já se tem*: quer dizer, como a mera *continuação* disso por outros meios. Em suma, na linha ou no diagrama que corresponderia à nossa óptica habitual, não há 3.<sup>a</sup> nem 4.<sup>a</sup> subsecções. O que significa que também não há nenhuma noção do tipo de μέθοδος em causa na escala do final do livro VI.

no estado de vigília. E, por outro lado, é também *a partir de um estado vígil* (com a pretensão ao estatuto γνῶσις/ᾧν) que habitualmente atribuímos a representações nossas o estatuto de *sonho* (por reconhecimento retrospectivo de que uma parte das apresentações anteriormente tidas não passava disso). Mas, além disso, é também assim *no próprio sonho* — enquanto se está nele. Pois o que caracteriza o sonho é precisamente *não ter nenhuma consciência de ser tal* e sustentar, pelo contrário, a falsa pretensão de ser vigília (ou seja, de constituir um acesso com o estatuto γνῶσις/ᾧν). A única circunstância em que a nossa perspectiva *actual* não reclama para si mesma o estatuto γνῶσις/ᾧν ocorre quando *percebemos que estamos a sonhar e, todavia, não conseguimos acordar, sair do sonho*. Trata-se de uma circunstância na verdade *excepcional e muito rara*. Mas, mesmo aí, vendo bem, não se dá total *perda de pé* num plano de mera apresentação de imagens, sem qualquer pretensão de acesso às *próprias coisas*. Pois, mesmo nessas circunstâncias, sabe-se (ou, de todo o modo, *julga saber-se*) onde se situa e o que contém o plano de γνῶσις/ᾧν — que ele é justamente aquele com que sempre se esteve em contacto no estado de vigília e corresponde a realidades como aquelas que esse contacto tornou familiares. De sorte que, mesmo nesse caso, a perspectiva que se tem não está inteiramente fechada na posse de imagens — vai para além dela, inclui uma componente fundamental com o estatuto γνῶσις/ᾧν e compreende toda a esfera das imagens a partir desse «cordão umbilical» de ligação «cognoscitiva» ao ᾧν.<sup>(22)</sup>

Convém ter clara noção de tudo isto, para se perceber, em todo o seu alcance, aquilo que está em causa quando Platão fala de limites da 2.<sup>a</sup> subsecção e estende o horizonte para lá dela. Tal como Platão a descreve, a passagem da 2.<sup>a</sup> para a 3.<sup>a</sup> subsecção ocorre quando esse acesso, que parecia dar já *as próprias coisas* e estar perfeitamente *ancorado na sua posse*, é descoberto como não proporcionando mais do que *imagens* delas

---

(22) Para uma análise mais detida, v/ A., *Problemas fundamentais de fenomenologia da finitude*. Lisboa, 1996, vol. II, 1063ss.

e deixando as *próprias coisas* (o conhecimento daquilo que é) *para lá de si* (e ainda a ter de ser procurado).<sup>(23)</sup> De tal forma que a 2.<sup>a</sup> subsecção sustenta com esse para-lá-de-si, que assim se descobre, exactamente *a mesma relação* que a 1.<sup>a</sup> subsecção tem com ela — como se o próprio estado de vigília da experiência natural se achasse prisioneiro de uma insuspeitada forma de *sonho*.<sup>(24)</sup>

(23) Cf. 510b4: ἤτι τὸ μὲν αὐτοῦ τοῖς τότε μιμηθεῖσιν ὡς εἰκόσιν χρωμένῃ (...),» 510e1ss.: «αὐτὰ μὲν ταῦτα ἂν πλάττουσιν τε καὶ γράφουσιν, ὧν καὶ σκιαὶ καὶ ἐν ὕδασι εἰκόνες εἰσίν, τοῦτοισ μὲν ὡς εἰκόσιν αὐτὸ χρωμένοι (...).»

(24) A *forma* deste complexo de relações corresponde àquilo a que H. Fränkel, tendo em vista vários fragmentos de Heraclito (entre outros, os fragmentos DK B 79, 82 e 83, onde se refere que um *homem feito* é para o *δαίμων* o mesmo que uma *criança* é para um *homem feito* ou se estabelece o mesmo tipo de analogia entre um *macaco* e um *ser humano* e um *deus*) chama esquema heraclítico ou forma-de-pensar heraclítica. Cf. H. Fränkel, *Eine heraklitische Denkform*, in: *idem, Wege und Formen frühgriechischen Denkens*. Literarische und philosophiegeschichtliche Studien. München, Beck, 1968 3.<sup>a</sup> ed. corr., 252-283, em especial 257ss. *idem, Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*. Eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts. München, Beck, 1962, 1976, 3.<sup>a</sup> ed. rev., 434ss., (onde se chama atenção para o papel que esta figura também desempenha no *Corpus Platonium*, em particular na *República*). Veja-se também, por exemplo, A. Rivier, *Un emploi archaïque de l'analogie chez Héraclite et Thucydide*. Lausanne, F. Rouge, 1952, em especial 23ss., E. Tagliaferro, Tipologia del paragone eracliteo, in: L. Rossetti (ed.), *Atti del Symposium Heracliteum* 1981. Roma, Ed. dell'Ateneo, 1983, 169-180, O. Regenbogen, Eine Forschungsmethode antiker Naturwissenschaft, *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik* 1 (1930), 131-182 (= *idem, Kleine Schriften*. München, Beck 1961, 141-194), H. Diller, ὄψις ἀδήλων τὰ φαινόμενα, *Hermes* 67 (1932), 14-42, reed. in: *idem, Kleine Schriften zur antiken Literatur*, ed. H.-J. Newiger/H. Seyffert. München, Beck, 1971, 119-143, P. Grenet, *Les origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon*. Paris, Boivin, 1948, P.-M. Schuhl, *La fabulation platonicienne*. Paris, Vrin, 1968, 2.<sup>a</sup> ed. rev. aum., 24s., 29s., 34ss., R. Joly, *Le Renversement platonicien. Logos. Episteme Polis*. Paris, Vrin, 1974, 1996, 258ss., R. Merkelbach, Eine Interpolation im Liniengleichnis und die Verhältnisgleichungen. Mit Bemerkungen zu zwei anderen Stellen der Politeia, *Rheinisches Museum* 135 (1992), 235-245, em especial 237ss., M. Esposito, Esempi di analogia matematica come struttura argomentativa in Platone, in: G. Casertano (ed.), *La struttura del dialogo platonico*. Napoli, Loffredo, 2000, 238-252. De facto, também na alegoria da caverna se desenha algo semelhante — uma relação entre três termos, tal que o nexo entre o segundo e o terceiro corresponde exactamente àquele que articula o primeiro e o segundo. Pois o que se descreve em relação aos prisioneiros da caverna é uma forma de acesso marcada por uma quantidade de *restrições* quantitativas e qualitativas (diminuições da *amplitude* do acesso e diminuições *do estatuto* do acesso e daquilo a que se acede nele) produzidas por defeito em relação ao acesso de que dispomos normalmente. Ora, na alegoria da caverna, o acesso confinado dos prisioneiros, que resulta de um considerável número de *passos de subtração* relativamente ao acesso de que em regra dispomos, é usado para conceber, por analogia, a nossa própria situação de acesso como resultante de uma *correspondente* série de passos de diminuição quantitativa e qualitativa relativamente a um *outro* acesso (e a um correspondente plano de realidade) de que, tal como os prisioneiros da caverna, não fazemos a mais pequena ideia. Ou seja, a caverna no sentido *literal* (em que não estamos presos, porque o acesso de que dispomos não se acha confinado dessa forma) é usada para sugerir a possibilidade de uma *outra* caverna (uma caverna *não literal*, de constituição inteiramente analógica), a que corresponde também um *outro* «atrás de nós», uma *outra* possibilidade de

Mas não basta ter presente a analogia ou a similitude. Importa também atentar numa diferença que só se torna nítida a partir do que acabámos de ver sobre a experiência habitual da imagem e o seu «cordão umbilical» de ligação cognoscitiva ao ōv. Pois o que está em causa na perda de estatuto da 2.<sup>a</sup> subsecção corresponde, de facto, nem mais nem menos do que à perda desse «cordão umbilical» — e à possibilidade de descobrir o acesso que se tem não só como um acesso a meras imagens, mas, para além disso, como um acesso a imagens que, ao contrário daquelas que correspondem à 1.<sup>a</sup> subsecção, *não estão ancoradas* na posse de um acesso às próprias coisas, mas antes ainda «perdidas» dele. De sorte que não está em causa apenas a possibilidade de a 2.<sup>a</sup> subsecção corresponder de certo modo à 1.<sup>a</sup>. Está em causa a possibilidade de corresponder não à 1.<sup>a</sup> subsecção como habitualmente a temos (a 1.<sup>a</sup> subsecção *no quadro de um acesso que já vai além dela*), mas a uma 1.<sup>a</sup> subsecção *em total isolamento, fechada nos limites de si mesma, ainda sem contacto com o que quer que seja para lá dela*.

Não cabe aqui examinar mais detidamente os fundamentos deste passo decisivo para a construção da escala, que degrada o estatuto do acesso habitualmente disponível, reduzindo-o a uma mera apresentação de *imagens, sem acesso às «próprias coisas»*. Mas temos de tentar seguir esse passo decisivo pelo menos o suficiente para despedir os equívocos mais grosseiros e pôr na pista daquilo de que se trata.

Em primeiro lugar, importa ter presente que tal destituição não resulta da *comparação* com instâncias *exteriores* (como se tudo proviesse de o acesso habitual e os seus conteúdos serem postos em confronto com *outras formas*,

---

*percurso ascendente* de graus de acesso e realidade, um outro *exterior*, etc. — todos eles não literais, mas *analógicos*. A alegoria é isso mesmo — *alegoria*. E o que a alegoria da caverna propriamente diz é que o máximo de desconfinamento ou libertação alcançável em relação à forma de prisão literal nela descrita (máximo esse que é igual à situação de acesso em que sempre já damos connosco) constitui, por sua vez, o ponto de partida para um *outro processo de desconfinamento* em tudo análogo àquele que a alegoria apresenta. Numa palavra, o resultado do processo de desconfinamento descrito na alegoria *equivale ao seu ponto de partida*. A escala construída por *defeito em relação ao acesso de que dispomos* repete-se por correspondente *defeito do nosso próprio acesso*. Ou, como Platão diz, mesmo que não estejamos *literalmente* presos na forma que é descrita, os prisioneiros da caverna *somos nós*.

*superiores, especialmente qualificadas*, de acesso ou de «supra-realidade» ou o que quer que seja desse género). Não. A destituição resulta de qualquer coisa como uma crise *imane*nte daquilo que corresponde à 2.<sup>a</sup> subsecção, por tensão ou verificação de incompatibilidade entre o *estatuto cognoscitivo* que a si mesmo se atribui e as características do acesso que efectivamente proporciona. Por outras palavras, a destituição tem como motor a própria auto-compreensão do acesso naturalmente disponível e produz-se por meio da descoberta de que este só aparentemente cumpre o seu programa — e de que o conhecer alegadamente sempre já constituído não é, afinal, pelo menos no que diz respeito a algumas das suas componentes, mais do que um *judgar conbecer* (como se diz no *Sofista*, uma forma da ἀμαθία, de οἶεσθαι εἰδέναι).<sup>(25)</sup> Numa palavra, a destituição nasce de *colapsos* do regime habitual de pretensão, em resultado da estranha possibilidade de apurarmos que, de facto, ainda *ignoramos* isso mesmo que tínhamos toda a evidência de conhecer.

Em segundo lugar, importa vincar bem que, se o colapso do regime natural de pretensão equivale a qualquer coisa como a descoberta de que a vigília da experiência natural se acha prisioneira de uma insuspeitada forma de *sonho*, a noção de *sonho* que aqui está em causa tem determinações muito precisas, não inteiramente coincidentes com aquelas que desprevenidamente tende a evocar.

Vendo bem, isso está já claramente enunciado no livro V (476c4-d4): «(...) σκόπει δέ. τὸ ὄνειρώττειν ἄρα οὐ τόδε ἐστίν, ἐάντε ἐν ὕπνῳ τις ἐάντ' ἐργηγοῦσ τὸ ὅμοιον τῷ μὴ ὅμοιον ἀλλ' αὐτὸ ἠγῆται εἶναι ᾧ ἔοικεν; Εγὼ γοῦν ἄν, ἧ δ' ὄς, φαίην ὄνειρώττειν τὸν τοιοῦτον». São três os principais aspectos a reter para não perder de vista o essencial. 1) Por um lado, há ὄνειρώττειν, no sentido que Platão tem em vista, sempre que se produz a peculiar forma

<sup>(25)</sup> Cf. *Soph.* 243b9. Sobre o οἶεσθαι εἰδέναι (ο οἶεσθαι εἰδέναι ἃ οὐκ οἶδεν, como se diz *Apol.* 29b1, ou, como se diz no *Sofista* 229c5, τὸ μὴ κατειδότα τι δόξεῖν εἰδέναι), veja-se, por exemplo, *Apol.* 21b-22a, 23a-e, 29a-b, *Soph.* 229c, 230a-b, 231b, 268a, *Leg.* 732a, 863, *Alc1*, 117b-118b, *Symp.* 204a, *Theaet.* 210c, *Phaedr.* 275b, *Polit.* 302a-b, *Phil.* 48d-49b.

de confusão em virtude da qual o que quer que seja de *parecido* com a *própria coisa* (αὐτό), mas diferente dela, é tomado pelo *próprio*, com que se parece. Ou seja, um acesso que não dá *senão imagens* — algo que *parece* e *pretende* ser (mas de facto *não é*) X — passa por ser esse X de que difere. Desta confusão resulta uma peculiar modalidade de aparecimento, que se distingue pelo facto de *esconder precisamente em virtude da forma como mostra* (e de levar ao extremo essa intromissão de escondimento, a *desvirtuar* e como que a *frustrar a mostra*ção ou o *aparecimento* que há). Pois a confusão em causa esconde a própria coisa (αὐτό) com que o parecido ou a imagem se confunde. De tal modo que — justamente porque parece já dá-la, acompanhá-la — *faz perder o rasto dela*. Mas, por outro lado, a confusão em causa produz também escondimento ou ocultação *até disso mesmo que aparece* (disso que se mostra: da *imagem*). Pois «tapa» a imagem com a pretensão de ser o que não é e não a deixa ver naquilo em que efectivamente consiste (na sua diferença em relação à própria coisa).

2) Mas, em segundo lugar, esta peculiar forma de acesso *desvirtuado*, *esvaziado*, a que Platão chama ὄνειρώττειν, não tem, ao contrário da nossa noção de sonho, *nenhum nexa com o estado de sono*. Define-se única e exclusivamente pelo tipo de acesso a que corresponde e pode ter lugar *quer se esteja a dormir, quer acordado*. Toda a consideração que não tenha em conta esta peculiaridade da noção platónica de ὄνειρώττειν passa ao largo do decisivo. E perde ainda a pista de um outro aspecto essencial, a saber:

3) que o *oposto* do ὄνειρώττειν que está em causa no livro V também não tem as características do oposto da noção vulgar de sonho. Com efeito, o oposto do sonho no sentido vulgar é o estar acordado, o estado de vigília (entendido nos termos da nossa tese habitual sobre o estatuto cognoscitivo, segundo a qual, se não estamos a dormir, o acesso de que dispomos é, automaticamente, um acesso na forma αὐτὸ τὸ ὄν/γνώσις). Mas o oposto do ὄνειρώττειν de que se fala no livro V (desse ὄνειρώττειν que consiste fundamentalmente na referida «*confusão*») não se define desse modo. Por um lado, não tem nenhuma ligação essencial ao estado de vigília (sendo de

admitir — e é precisamente esse o contexto em que a noção é introduzida — que o próprio estado de vigília também padeça da confusão em causa e corresponda, por isso, a uma forma de ὁνειρώττειν). Mas, além disso, o oposto do ὁνειρώττειν que consiste fundamentalmente na confusão entre imagens e «as próprias coisas» *não é apenas o estado de acesso directo ao αὐτό* — às «*próprias coisas*». Pois, vendo bem, já não é de ὁνειρώττειν, nesse sentido, aquela situação de acesso que, conquanto não disponha senão de imagens (e continue «presa» nelas), *as percebe justamente apenas como imagens*, com plena consciência da sua diferença relativamente às *próprias coisas*. Por outras palavras, se, no sentido habitual, se sonha (se está retido numa situação de sonho, não se conseguindo sair dela), mas, por outro lado, *já se percebe o sonho como mero sonho*, então isso ainda corresponde a um estado de sonho, no sentido vulgar, *mas já não é sonho no sentido de que fala Platão*. Pois já *não confunde* a imagem com o próprio (e é nessa confusão que consiste o ὁνειρώττειν). De facto, dado que já não envolve confusão, o acesso que se tem numa situação desse tipo, mesmo que não consiga libertar-se do domínio das imagens e chegar às próprias coisas, já está, de todo o modo, *voltado para o αὐτό*, para esse plano da realidade a que ainda não consegue chegar — já tem, por assim dizer, a sua *sede* nele. Um sonho que se percebe como tal é uma *apresentação que «expulsa» de si mesma* e não faz outra coisa senão atirar para fora de si — para o plano do αὐτό que ainda lhe escapa.

Tudo isto, porém, parece tropeçar numa dificuldade fundamental: a de continuar por esclarecer como é que a apresentação habitualmente disponível pode alguma vez ser desapossada do seu estatuto cognoscitivo — como é que aquilo que tão manifestamente é «as próprias coisas» pode alguma vez revelar-se muito menos do que isso (e, na verdade, algo de equivalente a *imagens ainda perdidas daquilo para que remetem* — de tal modo que a própria convicção de se tratar já das próprias coisas converte o acesso que se tem numa forma de *sonho*).

Para esclarecer pelo menos o fundamental desta dificuldade, importa ter presente que Platão identifica diversas modalidades de constituição do *julgar conhecer* ou *julgar saber* (οἶεσθαι εἰδέναι), a que correspondem outras tantas possibilidades de crise imanente ou «implosão» do acesso correspondente à 2.<sup>a</sup> subsecção e de redução do seu estatuto à condição de sonho. Mas atribui especial importância àquela modalidade que sempre de novo aparece posta em cena nos diálogos: o fenómeno da *pseudo-evidência de compreensão* (ou seja, daquilo a que, para usar também uma fórmula do *Sofista*, se pode chamar οἶεσθαι συνιέναι).<sup>(26)</sup> Vejamos, pelo menos de relance, em que consiste.

Relativamente a diversas determinações, mesmo as mais triviais, as mais permanentes, as mais fundamentais, verifica-se o seguinte: enquanto desprevidamente se recorre a elas (e constituem, por assim dizer, o «alfabeto» em que está escrito o texto da apresentação habitual), são perfeitamente evidentes e parece haver total domínio daquilo que consignam; e esse estado-de-coisas também não se altera se as pusermos em foco e as submetermos a um exame sumário. Mas já não é assim, se forem sujeitas a pressão e procurarmos dar conta (λόγον διδόναι) delas.<sup>(27)</sup> Pois,

(26) Cf. *Soph.* 243b9.

(27) Não cabe aqui analisar detidamente o sentido e as implicações da fórmula «λόγον διδόναι» (ou de fórmulas equivalentes) a que repetidamente se recorre no *Corpus Platonicum* e que está também no centro da caracterização da 3.<sup>a</sup> subsecção (cf. 510c7, 533c2). Importa, em todo o caso, ter presente que, na linguagem comum, a expressão dizia respeito à prestação de contas a que os magistrados atenienses estavam obrigados no termo dos respectivos mandatos. A expressão sugere, portanto, qualquer coisa como um voltar atrás, em que se é «chamado à pedra» e obrigado a uma *explicação*, a um *exame*, a uma *justificação* do que se fez. Trata-se, assim, no que diz respeito ao nosso olhar, de um *voltar atrás* (de uma interrupção do seu curso normal, que tende sempre a *seguir adiante*), para examinar e prestar contas do que a nossa própria perspectiva «fez» — de como está fundada, das determinações a que recorre, do respectivo valor e solidez, etc. Veja-se, por exemplo, R. Jebb (ed.), *Sophocles The Plays and Fragments I The Oedipus Tyrannus*. Cambridge, University Press, 1883, ad 583, E. S. Thompson (ed.), *The Meno of Plato*. London, Macmillan, 1901, ad 75d, P. Shorey (ed.), *The Republic*, vol. II. London, Heinemann, 1935, 195, nota, H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*. Eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts. München, Beck, 1976, 3.<sup>a</sup> ed. rev. 423s., H. Gauss, *Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platons*. Bern, Lang, 1952-1967, vol. I, 99, 105, II, 1, 126, 155, II, 2, 105, III, 1, 48, 102, 105, III, 2, 76, 89, 110, H. Boeder, *Der frühgriechische Wortgebrauch von Logos und Aletheia*, *Archiv für Begriffsgeschichte* 4 (1959), 82-112, (=idem, *Das Bauzeug der Geschichte*. Aufsätze und Vorträge zur griechischen und mittelalterlichen Philosophie,

se tentamos identificar precisamente em que consistem, assiste-se a uma peculiar *reviravolta*: a compreensão da determinação em causa *obscurece-se* — e *obscurece-se* ao ponto de deixarmos de saber a que é que propriamente corresponde e descobriremos que isso se mantém de facto escondido da própria apresentação que para ele remete e constitui nem mais nem menos do que uma absoluta *incógnita*. É esta a experiência que sempre de novo se faz nos diálogos de Platão: a verificação desta peculiar *reversibilidade* de determinações a que recorre (e em que assenta) o acesso naturalmente disponível. Antes de se proceder ao seu exame, as determinações em causa parecem perfeitamente dominadas, como se estivesse inteiramente descoberto

---

ed. G. Meier. Würzburg, Königshausen & Neumann, 1994, 1-30), H. Boeder, *Grund und Gegenwart als Frageziel der früh-griechischen Philosophie*. Den Haag, Nijhoff, 1962, 97, M. Untersteiner, *Studi Platonici*, *Acme* 18 (1965), 19-67, R. Marten, *Der Logos der Dialektik. Eine Theorie zu Platons Sophistes*. Berlin, de Gruyter, 1965, em especial 30ss., E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin, De Gruyter, 1967, 368, D. M. MacDowell (ed.), *Aristophanes Wasps*. Oxford, Clarendon Press, 1971, ad 102, M. Piérart, Les εἰθυνοὶ athéniens, *L'Antiquité classique* 40 (1971), 526-573, em especial 565ss., P. Kucharski, *Aspects de la spéculation platonicienne*. Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1971, 172s., L. Paquet, *Platon. La médiation du regard*. Essai d'interprétation. Leiden, Brill, 1973, 274, 457, H. Meissner, *Der tiefere Logos Platons*. Eine Auseinandersetzung mit dem Problem der Widersprüche in Platons Werken. Heidelberg, Winter, 1978, 190s., L. Tarán, *Academica*: Plato, Philip of Opus, and the Pseudo-Platonic *Epinomis*. Philadelphia, American Philosophical Society, 1975, 28s., 239, G. Pfafferoth, *Politik und Dialektik am Beispiel Platons*. Methodische Rechenschaftsleistung und latentes Rechtfertigungsdenken im Aufbau der Politeia. Saarbrücken, Univ.- u. Schulbuchverl., 1976, 11-28, et passim, J. Laborderie, *Le dialogue platonicien de la maturité*. Paris, Belles Lettres, 1978, 150, 156ss., T. Horowitz, *Vom Logos zur Analogie. Die Geschichte eines mathematischen Terminus*. Zürich, Hans Rohr, 1978, 101ss., G. E. R. Lloyd, *Magic, Reason and Experience*. Studies in the Development of Greek Science. Cambridge, University Press, 1979, 252s., K. Dover (ed.), *Plato Symposium*. Cambridge, University Press, 1980, ad 189b9, K. Held, *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft*. Eine phänomenologische Besinnung. Berlin/N.Y., de Gruyter, 1980, 6s., 122s., 194s., 472, 478, 574, W. Wieland, *Platon und die Formen des Wissens*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, 217, 240, 247, 306, O. Longo (ed.), *Sofocle. Edipo re*. Padova, Cleup, 1989, ad 583, P. Stemmer, *Platons Dialektik*. Die frühen und mittleren Dialoge. Berlin, De Gruyter, 1992, 101, 197ss., 202, 217s., J. Szaif, *Platons Begriff der Wahrheit*. Freiburg/München, Alber, 1996, 1998, 2. durchg. Aufl., 289, K. Sier, *Die Rede der Diotima. Untersuchungen zum platonischen Symposium*. Stuttgart/Leipzig, Teubner, 1997, 62s., G. Ferrari, Logos, in: S. Settis (ed.), *I Greci*, Storia Cultura Arte Società 2 Una storia greca II Definizione. Torino, Einaudi, 1997, 1103-1115, A. Nehamas, *Virtues of Authenticity*. Essays on Plato and Socrates. Princeton (N. J.), Princeton University Press, 1999, 224-248, F. Maiullari, *L'interpretazione anamorfica dell' Edipo Re*. Una nuova lettura della tragedia sofoclea. Pisa/Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 1999, 207, G. Böhme, *Platons theoretische Philosophie*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000, 100s., C. Austin/S. Douglas Olson (ed.), *Aristophanes Thesmophoriazusae*. Oxford, University Press, 2004, ad 471, P. Fröhlich, *Les Cités grecques et le contrôle des magistrats* (IVe-Ier siècle avant J.-C.). Genève/Paris, Droz, 2004, 68ss.

a que é que correspondem e não faltasse apurar nada a seu respeito. Porém, uma vez submetidas a exame, o caso muda de figura — e de tal modo que, para cada uma dessas determinações, o que se descobre fora de alcance é justamente *isso mesmo que ela é* (αὐτὸ ὃ ἔστιν), *isso mesmo de que se trata* em cada uma: a «*própria coisa*» para que remete.<sup>(28)</sup> De sorte que damos connosco *fora disso, sem acesso a isso*, quer dizer: na estranha condição de *ignorarmos* nada menos do que o próprio *sentido* das determinações presentes na notícia ou apresentação de que dispomos.

Em suma, Platão aponta uma forma peculiar de radical fragilidade ou inconsistência do acesso natural: aquela que resulta da possibilidade de, pelo menos em parte, nos faltar o domínio do próprio «alfabeto» em que se acha escrito, como se este estivesse *cifrado* e fosse ainda necessário descobrir-lhe a «chave»: ir ainda à procura nem mais nem menos do que do próprio «valor» real das suas letras. Tudo isto de tal modo que a clareza, a evidência de domínio que habitualmente experimentamos a respeito dessas mesmas determinações não se deve senão a qualquer coisa como um *deficit* de acuidade ou um condicionamento de *desfocagem* na relação com elas. Pois, a ser como tantas vezes se sugere no *Corpus Platonicum*, as fixações de determinação que consentem este tipo de crise não têm outro conteúdo senão essa mesma remissão para incógnitas que se manifesta quando são obrigadas a «explicar-se». *Seguir efectivamente* essas determinações leva à detecção de que não se consegue chegar àquilo que consignam. Quer dizer, para que a incógnita apareça como tal (para que a apresentação de que se dispõe revele *isso mesmo* que apresenta como algo que de facto não compreende, *não sabe* o que é), não é preciso mais do que *encarar, olhar de frente, tentar identificar* o sentido daquilo que se tem indicado. E, assim, pelo menos no que diz respeito a algumas das suas determinações, o acesso habitual está constituído de tal modo que, quando a relação com

---

(28) Para a fórmula αὐτὸ ὃ ἔστιν, veja-se, por exemplo, *Phaed.* 74b2, 75d2, *Crat.* 389b5, *Resp.* 532a7, 532b. Não cabe aqui analisar detidamente o sentido desta formulação e de outras fórmulas equivalentes, cujo exame poderia ajudar a fixar bem aquilo de que se trata.

ele deixa de ser distraída e se lhe «pedem contas», então perde a solidez e estabilidade de que parecia revestir-se: a sua apresentação daquilo que apresenta *cede, dá de si*, revela-se como não estando mais do que ainda *a caminho* de qualquer coisa que não é suficiente para esclarecer. De tal modo que *atira* para a *procura* disso — convertendo-se desse modo em μέθοδος.

Recapitemos. A chave da tese de Platão sobre o carácter não cognoscitivo da apresentação em que nos achamos constituídos é o fenómeno do οἶσθαι εἰδέναι (da infundada evidência de domínio). Mas, por outro lado, o decisivo não é propriamente o οἶσθαι εἰδέναι enquanto tal, mas sim uma *espécie*, uma *modalidade peculiar* deste fenómeno. O οἶσθαι εἰδέναι que se verifica em nós também pode resultar da *ilegítima exclusão de alternativas* para as teses que temos adoptadas. Corresponde, nesse caso, a uma *infundada certeza de adequação das teses*, que na verdade deixa aberta a possibilidade de elas virem a ser infirmadas. Ou seja, valem como absolutamente certas, na nossa óptica, assunções que na verdade não têm condições para valer como certas e podem muito bem não corresponder em nada a uma adequada apresentação daquilo que é. Mas o que parece constituir a chave das análises de Platão é uma *outra modalidade* de οἶσθαι εἰδέναι, que não tem que ver com a eventual *inadequação* das teses adoptadas (com a possibilidade de *erro* — de as coisas serem, de facto, *de outro modo*), mas sim com a *compreensão* das determinações — com a sua *inteligibilidade*. Uma determinação pode não ser adequada, mas, ainda assim, mostrar-se plenamente *compreensível, inteligível* — não oferecer qualquer dificuldade nessa matéria. Inversamente, uma determinação pode não ser errada (de tal modo que é ela — e não qualquer alternativa — que «pertence à coisa»), *sem que, no entanto, se consiga compreendê-la*. A inteligibilidade das determinações que compõem a apresentação é um elemento decisivo do estatuto cognoscitivo, uma condição *sine qua non* cuja perturbação põe esse estatuto seriamente em causa. Ora, como Platão se esforça insistentemente por mostrar, aquilo que se passa a este respeito é

que a impressão habitual de plena compreensibilidade de uma determinação é *reversível*: assenta, por assim dizer, em pés de barro. De tal modo que a dificuldade sempre de novo posta em cena nos diálogos de Platão fica muito longe de se reduzir a não conseguirmos *definir* bem esta ou aquela noção, que à partida parecia perfeitamente dominada. Trata-se, na verdade, de algo muito mais grave. Pois, por um lado, o que está em causa é a possibilidade nem mais nem menos do que de um verdadeiro *colapso da evidência compreensiva*, capaz de revelar o que parecia *óbvio e compreensível* como algo de verdadeiramente *inacessível, enigmático* ou *incógnito*. E, por outro lado, está em causa a possibilidade disto não em relação a uma ou outra determinação menos familiar, mas até no que diz respeito às determinações mais *triviais* e «*simples*» — de tal modo que, ao limite, é mesmo de admitir que o *núcleo* ou a própria *totalidade* das determinações com que lidamos padeça desta mesma *reversibilidade* e seja «*afundável*» desta forma. É esse o fenómeno central: ser possível que determinações perfeitamente familiares e a que constantemente recorremos pareçam evidentes e compreensíveis enquanto não se olha bem para elas (e não se tenta apurar em que é que consistem) mas venham a revelar-se totalmente *fora de alcance*, uma vez postas sob foco. De sorte que, se formos, como nos diálogos de Platão, sujeitos a exame sobre tudo aquilo que muito bem «compreendemos», o resultado será o implacável «chumbo» (o verdadeiro «espalhanço») de que os diálogos platónicos dão mostra.

Não podemos analisar mais detidamente nada disto. Mas, com a focagem deste ponto, passa a desenhar-se com alguma nitidez que é que Platão tem em vista quando fala da degradação do estuto cognoscitivo do acesso habitual e faz equivaler essa degradação ao reconhecimento de que este acesso, afinal, está preso em meras imagens, indevidamente confundidas com as próprias coisas. Ou seja, ganhamos de todo o modo alguma perspectiva sobre a questão fundamental, que é a de saber como é que aquilo que tão manifestamente já parece ser «as próprias coisas» pode alguma vez revelar-se muito menos

que isso — de tal modo que a própria convicção de se tratar já das «próprias coisas» torna o acesso que se tem em qualquer coisa como um *sonho*.

Por um lado, se efectivamente acontece que a evidência de compreensão que habitualmente reina na apresentação de que dispomos sofre da reversibilidade que se apontou, *cede* e dá lugar a *perplexidade* acerca das determinações em causa (deixando-as ainda *por revelar, fora de alcance*), então o acesso orientado por semelhantes pseudo-evidências de compreensão não tem, de facto, *nada de cognoscitivo* — dispor disso não é nem por sombras dispor da «própria coisa» (das determinações em causa), que um acesso desse tipo na verdade ainda *desconbece*.

*Por outro lado, se considerarmos a análise platónica da natureza das imagens* e aquilo que é próprio deste fenómeno de *pseudo-evidência de compreensão*, que acabamos de focar, salta à vista uma flagrante *afinidade* de natureza ou de estrutura. Também na pseudo-evidência compreensiva a *fixação de determinação já disponível* remete, tal como uma imagem, para o próprio (αὐτό: a própria coisa em causa em cada determinação). Mas também neste caso aquilo que já se tem difere do próprio (do αὐτό, da «própria coisa» para que remete) — tanto que *não chega a ela*, a deixa ainda *escondida, inacessível e incógnita*, como se descobre quando se tenta identificar precisamente a que é que corresponde. De sorte que vale para estas fixações de determinação aquilo que tão incisivamente encontramos expresso nas fórmulas do *Crátilo*, do *Sofista* e do *Fédon*.<sup>(29)</sup> O que se tem na pseudo-evidência de compreensão está como que «encalhado» a caminho da determinação para que remete e que ele mesmo ainda *não consegue ser*. Quer dizer: tal como a imagem, «*quer ser aquilo que não é*» (que não chega a ser) e todo o seu ser *reduz-se justamente a isso*. Mas, por outro lado, também no caso da pseudo-evidência de compreensão aquilo que *difere* do próprio (do αὐτό) presta-se a *ser confundido com ele*: embora na verdade ainda não se compreenda de que é que se trata e falte descobrir a sua determinação, parece que já se compreende perfeitamente e

---

(29) Cf. supra nota 16.

se está na *plena posse* disso (da «própria coisa»). De sorte que também aqui tal confusão oculta não só *o próprio* (a «própria coisa» em causa, desviando dela a notícia que de algum modo já se tem a seu respeito), mas, para além disso, também aquilo de que já se dispõe (isso que não é «o próprio» — a mera remissão para ele, que fica «tapada» na sua peculiaridade, na sua diferença relativamente à «própria coisa» para que remete). Numa palavra, também aqui a confusão com «a própria coisa» *desvirtua e frustra* a notícia que se tem, *permeando-a com escondimento ou ocultação disso mesmo para que já aponta*. E o julgar-que-se-compreende (ο οἶσθαι συνιέναι) corresponde a uma forma de ὄνειρόπτειν, no sentido anteriormente referido.

Em suma, o correlato da *pseudo-evidência de compreensão* constitui, para todos os efeitos, uma forma de *imagem* (uma imagem *na ausência de acesso à «própria coisa»*). É por isso que Platão lhe chama *imagem*, introduzindo desse modo um *uso alargado* do termo. E é a partir daqui que se tem de entender a possibilidade de a 2.<sup>a</sup> subsecção (que corresponde às «próprias coisas» para que remetem as imagens da 1.<sup>a</sup>) se ver, por sua vez, reduzida a um domínio de meras imagens — que, enquanto imagens, remetem para lá de si e têm para lá de si *aquilo de que o são* (as suas «próprias coisas»). Por outras palavras, o que faz que a apresentação habitual (sc. a 2.<sup>a</sup> subsecção) assuma, em relação a um para-lá-de-si, *a mesma posição que a 1.<sup>a</sup> subsecção ocupa em relação a ela* não tem que ver com aquilo que mais imediatamente reconhecemos como imagens, mas sim com esta peculiar forma de «imagem» (e de mera apresentação de «imagem» na ausência do próprio) que é a *pseudo-evidência de compreensão*. A 2.<sup>a</sup> subsecção tem um carácter de mera imagem porque está constituída no modo da pseudo-evidência de compreensão. E é este fenómeno, a pseudo-evidência de compreensão (e não a prisão em imagens *no sentido habitual*) que é fundamentalmente responsável por a

apresentação que temos não cumprir o seu programa cognitivo e não passar de um ὄνειρώπτειν, no sentido platónico do termo.<sup>(30)</sup>

Tudo isto tem um carácter sumário e fica ainda muito longe de uma análise minimamente circunstanciada dos fenómenos em causa. Mas proporciona, em todo o caso, já um vislumbre da natureza peculiar da μέθοδος de que se trata na saída da 2.<sup>a</sup> subsecção. Na passagem da 2.<sup>a</sup> para a 3.<sup>a</sup> subsecção, não está em causa pura e simplesmente μέθοδος — ou o trânsito do olhar «sentado» para iniciativas de procura. Pode haver procura na 2.<sup>a</sup> subsecção (e de facto é a esta que pertence a maior parte das iniciativas de procura que têm lugar no curso habitual da nossa vida). Tampouco se trata de uma forma de procura cuja especificidade já fica suficientemente circunscrita a partir do momento em que se refere a investigação promovida pelas ciências. Não. Trata-se da passagem a uma forma ainda mais específica de procura, que corresponde também a uma concepção muito peculiar da *falta de saber* cuja descoberta dá lugar (e serve de motor) às disciplinas científicas. Com efeito, quando na escala do final do livro VI se fala de μέθοδος, a noção implica tudo isto que acabámos de desenhar num rápido bosquejo: ou seja, uma forma muito particular de *não-sedentariade* ou *deslocação do olhar*, desencadeada por *esvaziamento* ou *afundamento* do estatuto do acesso já disponível (sc. por *colapso* da sua pretensão cognoscitiva) — quer dizer, porque se descobre que o património cognoscitivo de que se dispõe não resiste a exame, não justifica a sua pretensão ao estatuto γνῶσις/ῶν, colide

---

(30) Ou seja, é o fenómeno da pseudo-evidência de compreensão que *verifica, torna facto* a possibilidade enunciada no *Político* (277d2): «μινδυνεύει γὰρ ἡμῶν ἕκαστος οἷον ὄναρ εἰδὼς ἅπαντα πάντ' αὐτὸ πάλιν ὡσπερ ἕπαρ ἀγνοεῖν.» Como é óbvio, nada disto significa que, para Platão, só conte o fenómeno da pseudo-evidência de compreensão e a *fragilidade* ou o carácter *oco* que introduz na apresentação de que dispomos. Além disso, conta também o οἷεσθαι εἰδέναι na forma da *infundada exclusão de alternativas* para as teses que temos adoptadas (e o modo como a apresentação de que dispomos está, por causa disso, *exposta a erro*). Na verdade, aquilo para que Platão aponta é o facto de estarmos sujeitos ao *efeito conjugado* destas duas modalidades de οἷεσθαι εἰδέναι que «minam» a pretensão cognoscitiva do que temos. Mas Platão põe claramente a *tónica* no fenómeno da pseudo-evidência de compreensão, faz dele, por assim dizer, o seu «cavalo-de-batalha». A acentuação é, portanto, oposta àquela que predominou em grande parte da tradição posterior, especialmente na Filosofia Moderna — que, pelo contrário, pôs a tónica na questão do *erro* e em larga medida perdeu de vista o problema da pseudo-evidência de compreensão.

com os requisitos implicados nesse estatuto — e é, por isso, um património cognoscitivo *apenas aparente*. Dito de outro modo, a 3.<sup>a</sup> subsecção supõe que o acesso constituído na 2.<sup>a</sup> pelo menos em alguma medida fique desqualificado como *apresentação radicalmente desencontrada disso de que o é*. A 3.<sup>a</sup> subsecção só tem lugar quando e se nos descobrimos expulsos do plano de γνῶσις/ὄν, presos de qualquer coisa que difere dele e postos ante a evidência de que ele não se situa aí, onde o julgávamos, mas *albures*, ainda *fora de alcance*. De sorte que somos obrigados a procurar *justamente isso que parecia já inteira e definitivamente adquirido* — o *conhecimento e as próprias coisas*.<sup>(31)</sup>

---

(31) Porque as escalas apresentadas na *República* situam o acesso de que dispomos numa posição relativamente *inferior*, há tendência para se entender isso como se significasse que as etapas superiores das escalas correspondem a formas de qualquer coisa como um «*super-conhecimento*», a que corresponderia, como correlato, qualquer coisa como uma «*super-realidade*». Tal tendência vai, porém, ao arrepio das indicações dadas por Platão. Se considerarmos o acesso no modo γνῶσις/ὄν, de que se fala no livro V e que corresponde ao estatuto que a nossa situação de acesso habitualmente atribui a si mesma, *nenhuma etapa das escalas da República corresponde a o que quer que seja de superior a esse estatuto*. De facto, Platão expressamente diz que *não pode haver nada de superior a isso* — nada que exceda o *conhecimento* como forma de acesso, nada que exceda em grau de realidade a *própria realidade* (cf. 478c10). Assim, a multiplicação de estádios nas escalas da *República* não tem que ver com o cabimento de qualquer forma de *super-conhecimento* (de acesso ainda mais qualificado do que o conhecimento) ou de *super-realidade* (de realidade ainda mais radicalmente tal do que aquilo que efectivamente é). A multiplicação de estádios nas escalas da *República* resulta antes da verificação de que o acesso em que habitualmente nos encontramos fica muito longe de cumprir o seu programa e, ao contrário do que parece, não justifica a sua pretensão a ser já γνῶσις (nem o seu correlato justifica a pretensão de ser já ὄν). Por outras palavras, como já no livro V claramente se inculca, a multiplicação de estádios ou etapas dá-se *abaixo* do plano correspondente ao estatuto γνῶσις/ὄν — no âmbito disso a que Platão chama *acesso intermédio/realidade intermédia* (μεταξύ). O caso paradigmático da *imagem* e da *apresentação de imagem* põe na pista daquilo de que se trata. O que é característico desta forma intermédia de acesso e de realidade é, por um lado, o facto de se situar *acima do total desconhecimento e do nada* (da ἀγνοσία e do μὴ ὄν μηδαμῆ — da total ausência de apresentação e da total ausência de realidade). E, de facto, a *imagem* difere de nada, a *imagem* é. E ter só *imagens* não é o mesmo que estar na total ausência de apresentação. Mas, por outro lado, é também característico desta forma intermédia de acesso e de realidade *o situar-se alguém do plano γνῶσις/ὄν* (do acesso *adequado* àquilo que efectivamente é). E, de facto, ter só a *imagem* não é ter a própria coisa, mas antes algo que *não consegue ser efectivamente aquilo que pretende ser* (de sorte que, por exemplo, a *imagem* do homem a fazer a barba do outro lado do espelho *não chega a ser efectivamente* um homem a fazer a barba do outro lado do espelho). Ora, vendo bem, nas escalas desenhadas por Platão, só há etapas superiores ao nosso modo habitual de acesso na medida em que este pode ser *desapossado da sua pretensão ao estatuto γνῶσις/ὄν* e relegado para uma *posição intermédia* (*não-total-ausência-de-apresentação, não-nada*, mas também *não uma apresentação adequada daquilo-que-efectivamente-é*). Quer dizer, só há etapas superiores por *destituição* do estatuto do acesso habitual, por *redução* deste à condição intermédia (μεταξύ: quer dizer, a qualquer coisa equivalente a uma situação

#### 4. ΥΠΟΘΕΣΙΣ

Mas, se a 3.<sup>a</sup> subsecção corresponde a algo que só passa a ter cabimento a partir do momento em que se admita uma possibilidade desta ordem, importa agora tentar perceber por que motivo não é a *última* da escala — qual a forma de *limitação* que a faz situar numa posição *intermédia* (ou seja, que é que está em causa na fronteira entre a 3.<sup>a</sup> e a 4.<sup>a</sup> subsecções).

Dos textos resulta imediatamente claro que a resposta a esta pergunta passa pelo conceito de *ὑπόθεσις*. Platão indica com insistência que a procura ou *μέθοδος* característica da 3.<sup>a</sup> subsecção *parte de ὑποθέσεις*, tem-nas como *ἀρχαί* — ou seja é *sustentada, dominada, governada* por elas. Como se diz em 511a, as iniciativas de procura correspondentes à 3.<sup>a</sup> subsecção são incapazes de *sair, desembarcar* das *ὑποθέσεις* e de *remontar* acima delas

39

---

de acesso que não dispõe senão de imagens e está privada de qualquer acesso às próprias coisas). Numa palavra, só há etapas superiores *por transferência do estatuto γνώσις/ᾧν*, que o acesso habitual tem como programa, *para fora desse acesso* — como algo que não se realiza nele e que só se poderá obter noutras circunstâncias. A multiplicação de etapas superiores indica, por outro lado, que a distância a que o nosso acesso habitual se encontra de cumprir o seu programa é uma *distância longa* e que pode haver *diversos* passos de aperfeiçoamento ou aproximação ao efectivo cumprimento do programa cognitivo sem que este fique deveras cumprido (quer dizer, de tal modo que o resultado dessa aproximação é ainda μεταξύ — e não γνώσις/ᾧν). A tudo isto poderá ocontrapor-se que no livro VI, 509b 9 se fala de algo ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρῶβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχον — e que tal parece significar, sem margem para dúvidas, que Platão concebe qualquer coisa *para lá da própria realidade enquanto tal*. Não cabe analisar detidamente este aspecto. Mas, vendo bem, não muda em nada aquilo que se procurou vincar. Pois a referência ao ἐπέκεινα τῆς οὐσίας não significa que, de todo o modo, à partida já estejamos num plano γνώσις/ᾧν, a que já só caiba acrescentar um *super*-conhecimento de uma *supra*-realidade. Não. O quadro em que se situa a referência ao ἐπέκεινα τῆς οὐσίας tem como elemento central precisamente o reconhecimento de que ainda não dispomos de qualquer efectivo conhecimento — de que estamos *fora* do plano γνώσις/ᾧν, *abaixo* dele. O que acontece é que, segundo Platão, a passagem ao plano γνώσις/ᾧν tem como chave o ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, pois o próprio conhecimento da realidade só se poderá constituir a partir do Ἄγαθόν. Por outras palavras: há que distinguir o diagnóstico da situação em que se está (diagnóstico que tem como momento central a detecção de que *ainda estamos fora do plano γνώσις/ᾧν* — de que o conhecimento *ainda falta* e aquilo que se tem apresentado *não é a própria realidade*) e a solução concebida por Platão para ultrapassar essa situação de falta (quer dizer, o esboço, que Platão faz, do que será a própria estrutura da realidade e do conhecimento ainda por obter). Os dois aspectos são dissociáveis — e, para se ganhar a pista dos problemas com que lida Platão, tem de se partir do primeiro aspecto, sem cuja equacionação fica completamente distorcido o que está em causa no segundo.

(τῶν ὑποθέσεων ἀνωτέρω ἐκβαίνειν).<sup>(32)</sup> Tudo isto em contraste com aquilo que será próprio da 4.<sup>a</sup> subsecção: justamente a capacidade de elevação acima das ὑποθέσεις e a passagem ao plano do ἀνυπόθετον.<sup>(33)</sup>

Sucedo, entretanto, que também aqui se faz sentir o efeito de malentendidos. Pois tende a compreender-se a noção de ὑπόθεσις, tal como aparece nos livros VI e VII da *República*, a partir daquilo que espontaneamente associamos ao conceito, para nós familiar, de *hipótese*. Ora, este conceito sugere várias determinações que importa pôr em destaque. Por um lado, evoca a ideia de qualquer coisa que *expressamente* concebemos — uma determinada possibilidade ou conformação de sentido, para que a certa altura volvemos o olhar, de tal modo que a tomamos como *objecto explícito, temático* (como algo de que não só temos clara consciência, mas que, para além disso, se põe no próprio *foco* da atenção). Por outro lado, associamos a noção de hipótese à ideia daquilo que se pode descrever como fragilidade *modal*: uma hipótese é tal quando ainda não se acha *adquirido* que seja efectivamente assim como nela se formula — quer dizer, quando ainda não é seguro, *certo*, que corresponda aos factos (quando ainda falta testá-la, «validá-la»). Ou, dito de outro modo, a noção de hipótese tem que ver com *incerteza* (com a *possibilidade de as coisas serem de outro modo*) e com uma clara consciência dessa mesma incerteza, da limitação que introduz (de sorte que também isso, *a incerteza*, entra no próprio foco de atenção). A partir do momento em que se possa adquirir certeza a seu respeito (ou fique de algum modo *validada*, de tal forma que já não se conte com a possibilidade de ser de outro modo), a hipótese deixa de ser tal. Finalmente, se pusermos em relação estes traços fundamentais da concepção corrente de hipótese e aquilo que vimos sobre o papel da busca como elemento característico da 3.<sup>a</sup> subsecção da escala, parece resultar claro por que é que a 3.<sup>a</sup> subsecção

(32) *Resp.* 511a3-8: «τοῦτο τοίνυν νοητὸν μὲν τὸ εἶδος ἔλεγον, ὑποθέσει δ' ἀναγκαζομένην ψυχὴν χρῆσθαι περὶ τὴν ζήτησιν αὐτοῦ, οὐκ ἐπ' ἀρχὴν ἰοῦσαν, ὡς οὐ δυναμένην τῶν ὑποθέσεων ἀνωτέρω ἐκβαίνειν, εἰκόσι δὲ χρωμένην αὐτοῖς τοῖς ὑπὸ τῶν κάτω ἀπεικασθεῖσιν καὶ ἐκείνοις πρὸς ἐκεῖνα ὡς ἐναργέσι δεδοξασμένοις τε καὶ τετιμημένοις.»

(33) 510b7, 511b6.

não é a *última* e que espécie de limitação fica introduzida pelo facto de se manter presa a *hipóteses*. Uma vez que está presa a hipóteses, a terceira subsecção ainda não corresponde ao *termo* da busca: situa-se, por assim dizer, *no meio dela*. De tal modo que todo o *terminus ad quem* das suas iniciativas de procura é, por outro lado, ainda *terminus a quo* de buscas requeridas por aquilo que inclui de *hipotético*. Enquanto é hipotética, neste sentido, toda a 3.<sup>a</sup> subsecção ainda tem de ser ultrapassada em direcção ao anipotético (a que corresponderia justamente a noção de ἀνυπόθετον) — quer dizer, a uma forma de acesso (e a um tido) que já não comporta nada de meramente hipotético, já não depende de nenhuma averiguação ainda por fazer nem pode ser modificado pelo respectivo resultado, antes se situa para lá de todo o plano de interrogação ou de procura, numa esfera de *pleno encontro* e de resposta inteiramente acima de qualquer pergunta ou busca. Numa palavra, entendido a partir deste conceito corrente de hipótese, o defeito da 3.<sup>a</sup> subsecção viria de se manter *incerta* e, por isso, *ainda retida num plano de procura* (ou seja, de μέθοδος) — e a ultrapassagem desse defeito far-se-ia pela expansão do património de *certeza*.

Sempre de novo este conceito de hipótese influi na compreensão da escala do livro VI. E a legitimidade da sua influência até parece corroborada pela circunstância de haver diversos passos do *Corpus Platonicum* onde não sofre dúvida que a noção de ὑπόθεσις designa hipoteticidade neste sentido mais corrente.<sup>(34)</sup> Não cabe aqui analisar todos esses passos e o complexo de problemas que levantam. Nem isso é preciso. Pois, vendo bem, os enunciados da *República* são mais do que suficientes para mostrar com toda a clareza que, se a noção de ὑπόθεσις também podia ter um sentido muito próximo da nossa compreensão do hipotético, não é essa a acepção que está em causa no limite superior da 3.<sup>a</sup> subsecção.

---

(34) cf. *Euthyph.* 11c5, *Phaed.* 92d6, 94b1, 101d2, 101d3, 101d7, 107b5, *Theaet.* 183b3, *Soph.* 237a3, 244c4, *Polit.* 295c9, *Parm.* 127d7, 128d5, 136a1, 136a4, 136b2, 137b3, 142b1, 142c2, 142c9, 160b7, 161b8, *Gorg.* 454c4, *Men.* 86e3, 86e4, 87a2, 87d3, 89c3, *HpMa.* 302e12, *Resp.* 550c6, *Tim.* 26a6, *Leg.* 743c5, 812a4.

Assim, se considerarmos o enunciado decisivo de 510c, verificamos que a limitação que o conceito de *ὑπόθεσις* é chamado a traduzir tem uma raiz muito diferente. Ela radica na circunstância de a perda do estatuto cognoscitivo, a radical mobilização (a queda numa apresentação que ainda tem de procurar o seu objecto), que faz a diferença entre a 2.<sup>a</sup> e a 3.<sup>a</sup> subsecção, na verdade ser apenas *parcial*. De tal modo que deixa subsistir elementos inteiramente livres de qualquer problema, não obscurecidos, de carácter absolutamente *manifesto* — que por isso mesmo se subtraem à mobilização. Ou seja, a noção de *ὑπόθεσις* designa componentes de saber que atravessam incólumes a descoberta de falta de conhecimento e não são arrastadas nela. Os exemplos dados dizem respeito à geometria, aritmética e disciplinas afins. Estas disciplinas pressupõem o ímpar e o par, as figuras, as 3 espécies de ângulos e põem-nos na base das respectivas indagações, como algo inteiramente *manifesto, conhecido, óbvio*, de que não é preciso nem cabe prestar contas (*λόγον διδόναι*).<sup>(35)</sup> Por outras palavras: o âmbito da *μέθοδος* está limitado pela presença de um domínio já «*para lá*» (já «*a salvo*») *dela* e que, por outro lado, constitui a base, o «*solo*» sobre o qual assenta a própria mobilização de busca. Convém atentar simultaneamente nos dois aspectos: por um lado, a noção de *ὑπόθεσις* traduz o exercício de funções de *base* ou de *suporte* — trata-se de algo que *sustenta* tudo o mais. Por outro lado, essa capacidade de sustentação vem do estatuto *cognoscitivo* de que gozam as apresentações em causa (quer dizer, da forma como podem continuar a reclamar pertença ao plano *γνώσις/δῶν*). Em suma, a noção de *ὑπόθεσις* designa qualquer coisa como *pontos de apoio* que a mobilização não toca, deixa ilesos, componentes do «alfabeto» de determinações que mantêm intacta a sua validade: momentos *fixos* ou

(35) Cf. *Resp.* 510c1ss.: «Ἄλλ' αὖθις, ἦν δ' ἐγώ· ῥᾶον γὰρ τούτων προειρημένων μαθήσει. οἷμαι γὰρ σε εἰδέναι ὅτι οἱ περὶ τὰς γεωμετρίας τε καὶ λογισμῶν καὶ τὰ τοιαῦτα πραγματευόμενοι, ὑποθέμενοι τό τε περιττὸν καὶ τὸ ἄρτιον καὶ τὰ σχήματα καὶ γωνιῶν τριττὰ εἶδη καὶ ἄλλα τούτων ἀδελφὰ καθ' ἐκάστην μέθοδον, ταῦτα μὲν ὡς εἰδότες, ποιησάμενοι ὑποθέσεις αὐτά, οὐδένα λόγον οὔτε αὐτοῖς οὔτε ἄλλοις ἔτι ἀξιοῦσι περὶ αὐτῶν διδόναι ὡς παντὶ φανερῶν, ἐκ τούτων δ' ἀρχόμενοι τὰ λοιπὰ ἤδη διεξιόντες τελευτῶσιν ὁμολογουμένως ἐπὶ τοῦτο οὐκ ἂν ἐπὶ σκέψιν ὀρηθήσῃσι.»

*núcleos de estabilidade*, em que se continua a «ter pé» no meio da perda dele. Isso mesmo parece inequivocamente confirmado na recapitulação do livro VII, em 533, onde as iniciativas de indagação correspondentes à 3.<sup>a</sup> subsecção aparecem caracterizadas pelo facto de não *moverem*, não *abalarem* — deixarem *imóveis*, *firmes* e *intactas* — as ὑποθέσεις (τὰς ὑποθέσεις ἀκινήτους ἔἑν).<sup>(36)</sup> Em suma, se, como vimos, a 3.<sup>a</sup> subsecção se faz de μέθοδος, por outro lado, a μέθοδος que a constitui é uma μέθοδος *contida* — contida por um ἀκίνητον: por algo de *fixo*, *inabalado*, *imperturbado* (e que se mantém tal precisamente porque parece absolutamente *inamovível*, *inabalável*, *imperturbável* — i.e., porque parece absolutamente *certo*).<sup>(37)</sup>

O que, finalmente, não impede uma outra componente essencial da noção de ὑπόθεσις, tal como se acha desenhada na escala do livro VI: o carácter *injustificado* e *ilegítimo* da pretensão de saber que é mantida nesses núcleos de estabilidade. Este é, de facto, o aspecto decisivo: os momentos de alegado saber que atravessam incólumes as perdas de estatuto cognoscitivo a que se deve a abertura da 3.<sup>a</sup> subsecção também são *passíveis de obscurecimento e crise*. De tal sorte que a evidência de firmeza e estabilidade que lhes permite manterem-se subtraídos a qualquer afundamento ou perda de estatuto não tem nada de efectivo, não é sólida: resulta apenas, como nos restantes casos, de *inadvertência* e *insuficiente verificação*. Ou seja, quando as diferentes iniciativas de procura pressupõem esses núcleos e assentam neles (de tal modo que toda a indagação se realiza como que «a jusante» deles), fazem-no ὡς εἰδότες (*como se soubessem* muito bem o que aí está em causa — como

(36) *Resp.* 533b6ss: «(...) αἱ δὲ λοιπαί, ὅς τοῦ ὄντος τι ἔφαμεν ἐπιλαμβάνεσθαι, γεωμετρίας τε καὶ τὰς ταύτη ἐπομένας, ὁρῶμεν ὡς ὄνειρώπτουσι μὲν περὶ τὸ ὄν, ὕπαρ δὲ ἀδύνατον αὐταῖς ἰδεῖν, ἕως ἂν ὑποθέσει χρώμεναι ταύτας ἀκινήτους ἔἑσι, μὴ δυνάμεναι λόγον δίδόναι αὐτῶν.»

(37) Na tradição antiga, as fórmulas usadas por Platão, quando fala de τὰς ὑποθέσεις ἀκινήτους ἔἑν, estão associadas a determinadas cargas de sentido, em grande parte confirmadas pelo próprio emprego que lhes está dado no *Corpus Platonicum*. De sorte que não é plausível imaginar que o recurso a esta formulação não seja intencional e destinado a evocar precisamente tais associações. Mesmo que não caiba analisar detidamente todos os aspectos pertinentes, é, em todo o caso, indispensável chamar a atenção pelo menos para os mais importantes. De outro modo, pode ficar despercebido o significado destas formulações e aquilo que se destinam a evocar. Dado que um exame, ainda que sumário, do problema não cabe no espaço de uma nota, reserva-se a sua exposição para o *Apêndice I*.

se, ao menos aí, já se dispusesse de algo digno do estatuto cognoscitivo).<sup>(38)</sup> Mas isso é, de facto, apenas mais um caso do fenómeno fundamental que dá lugar à queda da 2.<sup>a</sup> subsecção: o julgar que se sabe, o οἶσθαι εἰδέναι (ou, mais precisamente, οἶσθαι συνιέναι). Pois, como Platão faz questão de acentuar, se tivessem de prestar contas (λόγον διδόναι) desses núcleos, não conseguiriam fazê-lo. Por outras palavras, a limitação que está em causa na fronteira superior da 3.<sup>a</sup> subsecção e que se acha expressa na noção de ὑπόθεσις reside precisamente naquilo a que chamámos o carácter *contido* da μέθοδος. A terceira subsecção sofre do defeito de ο κινεῖν (a mobilização, a perturbação e migração do olhar) ser *incompleto*. Porém, aqui «incompleto» não significa apenas que a mobilização deixa algo imóvel (poderia fazê-lo por boas razões: por haver qualquer coisa *absolutamente inamovível*, que tivesse de ser deixado intacto). Mas Platão procura pôr em evidência precisamente que *não é* assim: a mobilização é incompleta porque há uma margem de οἶσθαι εἰδέναι (e, portanto, uma margem de cabimento de μέθοδος) que permanece indetectada; a mobilização é incompleta porque deixa incólume uma parte daquilo que poderia e deveria ser mobilizado, ou seja porque sofre exactamente do mesmo tipo de defeito que habitualmente fecha a nossa perspectiva na 2.<sup>a</sup> subsecção. Em suma, a 3.<sup>a</sup> subsecção é constituída ao mesmo tempo pelo *abandono* da 2.<sup>a</sup> e por *continuidade* relativamente a ela — faz-se simultaneamente de mobilização (μέθοδος, no sentido referido) e falta de mobilização (θᾶκος: olhar «sentado» na posse imaginária de γνῶσις/δῶν).

Não cabe aqui examinar mais detidamente tudo isto. Mas, por sumário que seja, este esboço já permite vislumbrar como as ὑποθέσεις em causa na 3.<sup>a</sup> subsecção estão longe de corresponder à noção corrente de *hipótese*. Atenhamo-nos ao mais essencial: a compreensão da 3.<sup>a</sup> subsecção como meramente hipotética leva a situar o seu defeito ou limitação no facto de se manter em última análise sempre *incerta* — e a supressão desse defeito

---

<sup>(38)</sup> A formulação a que Platão recorre (ὡς εἰδότες) sublinha a convicção dos próprios (que é assim *segundo o seu ponto de vista*) mas ao mesmo tempo também que essa convicção carece de fundamento, resulta de uma ilusão, é irreal.

passaria, como se disse, por um aumento do património de certezas e pela correspondente diminuição da amplitude do que ainda tem de ser procurado. Mas a caracterização platónica da ὑπόθεσις na escala do livro VI aponta precisamente no sentido contrário: o defeito associado à ὑπόθεσις tem que ver com um excesso de certeza que limita indevidamente o âmbito da mobilização (o campo de μέθοδος). E a superação de tal defeito passa pela *redução desse excesso de certeza* e pelo aumento da amplitude da mobilização, da μέθοδος — até esgotar inteiramente a margem da mobilização possível (quer dizer, até à completa eliminação da ilusão de saber — do οἶεσθαι εἰδέναι — e à integral capacitação de quanto se está fora do plano de γνῶσις/ᾄδν. (39)

Percebido este aspecto nuclear, a sua detecção põe, por sua vez, na pista de outras diferenças significativas entre as ὑποθέσεις que limitam a 3.<sup>a</sup> subsecção e aquilo que tendemos a associar à noção de hipótese. Foquemos em especial uma diferença cuja não consideração pode contribuir para fazer perder o rasto dos fenómenos em causa.

---

(39) Naturalmente que esse aumento da margem de mobilização (e tanto quer dizer: de *crise*) não constitui um fim em si mesmo. A μέθοδος tende para a supressão da falta que lhe dá lugar. E isto de tal modo que, em última análise, aquilo para que tende envolve também a componente da *certeza*. Mas isso não altera nada o que aqui está em causa. Pois o decisivo é que de maneira nenhuma se está num plano *em que já falte só a certeza*, mas antes a uma *distância muito maior* — a uma distância que fica justamente *tapada, mascarada* quando se supõe que o defeito é já só um defeito de certeza. Importa ter presente que vale aqui aquilo de que se fala no *Sofista*, em 228a-230e, particularmente 230: a distância a que a nossa situação se encontra do pleno cumprimento do seu programa cognitivo é uma distância *dupla*. Pois não há apenas falta de saber (εἰδέναι). Há também o fenómeno do οἶεσθαι εἰδέναι, que cria *distância adicional* relativamente à própria situação de falta em que nos encontramos (distância, por assim dizer, *da própria distância*), fazendo parecer que já se está onde de facto *ainda se tem de ir*. Daí resulta que o caminho a percorrer em direcção a um efectivo cumprimento do programa cognitivo implique *duas etapas*: em primeiro lugar uma etapa de *desobstrução* (supressão ou neutralização do οἶεσθαι εἰδέναι) e só depois, num segundo momento, uma vez realizada a desobstrução, uma segunda etapa de *aquisição do εἰδέναι*. É isso que claramente se expressa no *Sofista*, quando diz que, dada a condição em que nos temos, não basta haver pura e simplesmente *expansão de perspectiva* (aquisição — ou, como aí se diz, «ingestão» — de conhecimento). A expansão tem de ser precedida por uma «purga» (κάθαρσις, ἐκβολή) ou eliminação do οἶεσθαι εἰδέναι: por uma espécie de *emagrecimento* do património pseudo-cognoscitivo, que devolva cada um de nós à situação em que efectivamente está («καὶ ταῦτα ἡγούμενος ἅπερ οἶδεν εἰδέναι μόνα, πλείω δὲ μή», como se diz no *Sofista*, 230d3).

Se considerarmos o uso que Platão faz da noção de ὑπόθεσις na *República*, verificamos o seguinte: ao mesmo tempo que dissocia ὑπόθεσις da noção de precariedade ou fragilidade modal e lhe atribui, pelo contrário, um carácter totalmente assente e óbvio, Platão dá mostras de que as ὑποθέσεις em causa na 3.<sup>a</sup> subsecção também não se prendem com um outro aspecto que o nosso conceito de hipótese tende a evocar: o carácter *consciente*, *expresso* da assunção. Pois, naquilo que escreve, não está de modo nenhum implicado que os assentamentos aparentemente óbvios e inquestionáveis que atravessam a pé enxuto o trânsito da 2.<sup>a</sup> para a 3.<sup>a</sup> subsecção tenham de ter um carácter *consciente*. Tude sugere que possam não o ter — que sejam justamente *tão óbvios que nem se dá por eles*. De sorte que constituem pontos de apoio *inexplícitos* — com que se opera, segundo os quais se vê, mas sem que se chegue a ter qualquer consciência distinta da sua presença e das funções que desempenham como esteios da nossa perspectiva. Pois vale aqui, dado o carácter óbvio (παντὶ φανερόν) e inteiramente adquirido das ὑποθέσεις, aquilo que podemos exprimir de forma abreviada, recorrendo a palavras de S. Butler, segundo as quais a consciência «is a vanishing quantity and (...) as soon as we know a thing really well we become unconscious in respect of it — consciousness being of attention and attention of uncertainty (...)».<sup>(40)</sup> Não cabe discutir aqui o uso de ὑπόθεσις, ὑποτίθεσθαι, etc. noutros passos do *Corpus Platonicum* e muito menos o uso destes termos nos textos mais antigos e coevos (o papel que desempenharam como *termini technici* no *Corpus Hippocraticum*, etc.).<sup>(41)</sup> Mas parece claro que, nos livros VI e VII da *República*, Platão compreende a noção de tal modo que o seu significado se prende fundamentalmente com o desempenho de funções de *fundamento*, *sustentação* ou *apoio* (teses ou assentamentos que fornecem a base para outros), sem que seja condição *sine qua non*

<sup>(40)</sup> Carta a T. W. G. Butler, 18.2.1876, in: S. Butler, *The Note-Books of S. Butler*, ed. H. F. Jones. London, A. C. Fifield, 1919, 53.

<sup>(41)</sup> Não podemos fazer mais do que apresentar, como Apêndice II, um conspecto da bibliografia pertinente.

para o uso da noção qualquer dos outros aspectos com que pode ser (e em outros passos do *Corpus Platonicum* aparece) associada. De certo modo, a despeito de todas as diferenças, este núcleo central da noção de ὑπόθεσις encontra correspondência na forma como também nós usamos os termos supor/suposição, pressupor/pressuposição/ pressuposto e afins. Pois estes termos podem significar assunções de possibilidades, feitas a título «experimental» («a ver o que dá»), assunções inteiramente *voltadas* para o seu conteúdo e, nesse sentido, conscientes dele (como quando dizemos: «vamos supor que», «suponhamos que», «isto é uma mera suposição», etc.). Mas os mesmos termos também podem significar, pelo contrário, aquelas assunções que são feitas *tacitamente*, sem que se dê por elas, e que só retrospectivamente se revelam na função orientadora, de suporte, que de facto exerciam (como quando, por exemplo, percebemos e dizemos que fizemos algo *tacitamente guiados* por uma convicção em que assentava ou de que dependia a acção em causa — por exemplo, entrámos num edifício na suposição de ser seguro, vivemos na suposição de que a vida estava para durar, etc.).

Mas falta, finalmente, assinalar um ponto decisivo, que não se pode deixar de referir, mesmo numa descrição sumária como esta. Como se disse, a 3.<sup>a</sup> subsecção é limitada porque inclui ao mesmo tempo momentos de radical *mobilização* (redução do οἴεσθαι εἰδέναι) e de *sedentariiedade* (manutenção dele). Isso significa desde logo que cada perspectiva ou situação de acesso correspondente à 3.<sup>a</sup> subsecção é *complexa*, envolve *múltiplas determinações* (das quais umas já entraram e outras ainda não entraram na esfera da μέθοδος). Ora, poderia ser assim mas de tal modo que pelo menos a respeito das determinações «mobilizadas» já não houvesse nada de οἴεσθαι εἰδέναι: estivesse já inteiramente realizada a transposição para fora dele. Mas não é isso que Platão diz que acontece — e na *República* a noção de ὑπόθεσις é usada para exprimir precisamente que não é assim.

Com efeito, Platão sublinha que os núcleos que se mantêm *estáveis*, *imperturbados* (e que com isso fazem subsistir infundadas pretensões

cognoscitivas, ilusões de conhecimento no próprio curso da mobilização ou crise que dá lugar à 3.<sup>a</sup> subsecção) ocupam uma *posição-chave* em relação a tudo o mais. De tal modo que desempenham funções de *sustentação* e exercem *ascendente* sobre todo o processo de procura — que se realiza, por assim dizer, *a jusante* deles. É isso que está inequivocamente expresso, por exemplo, na recapitulação do livro VII, em 533, onde se diz que as investigações correspondentes à terceira subsecção têm como *princípio* (ἀρχή) algo que na verdade *não conhecem* (quer dizer, são *sustentadas, dirigidas, governadas* por um núcleo de οἴεσθαι εἰδέναι, de ilegítima e infundada pretensão cognoscitiva). Para logo se acrescentar que tudo aquilo que radica num princípio dessa natureza tem o seu termo (aquilo a que leva, as suas «conclusões») e de facto todo o seu curso ou itinerário *entretecido* a partir do que não conhece (ἐξ οὗ μὴ οἶδεν συμπέλεκται), quer dizer, *entretecido* a partir de οἴεσθαι εἰδέναι, *enredado* em resíduos da 2.<sup>a</sup> subsecção (em infundadas pretensões cognoscitivas). Razão pela qual se mantém *globalmente fora* do plano γνῶσις/ὄν e, de facto, em *nenhum* momento deixa de estar preso numa aparência de conhecimento, que de facto não dá acesso às próprias coisas — i.e., como Platão diz, numa forma de «sonho».<sup>(42)</sup> Por outras palavras: o que é próprio da 3.<sup>a</sup> subsecção é que os momentos de mobilização e μέθοδος e os momentos de imobilidade e manutenção de uma ilusão de conhecimento *não se mantêm separados*, não são *estanques*. Acontece, pelo contrário, que *cada momento* de descoberta do julgar-que-se-sabe (e de correspondente *mobilização* ou μέθοδος) não tem os núcleos de ilegítima estabilidade (as ὑποθέσεις) no seu *exterior*, mas antes *no seu próprio curso*. E isto de tal modo que cada momento de mobilização ou μέθοδος se acha internamente *governado ou dirigido* por ἀκίνητα, no sentido referido. Em suma, a noção de ὑπόθεσις aponta para

(42) Resp. 533b6ss.: «(...) αἱ δὲ λοιπαί, ἅς τοῦ ὄντος τι ἔφαμεν ἐπιλαμβάνεσθαι, γεωμετρίας τε καὶ τὰς ταύτη ἐπομένας, ὁρῶμεν ὡς ὄνειρώττουσι μὲν περὶ τὸ ὄν, ὕπαρ δὲ ἀδύνατον αὐταῖς ἰδεῖν, ἕως ἂν ὑποθέσει χρώμεναι ταύτας ἀκινήτους ἔωσι, μὴ δυνάμεναι λόγον διδόναι αὐτῶν. ὃ γὰρ ἀρχὴ μὲν ὁ μὴ οἶδε, τελευτὴ δὲ καὶ τὰ μεταξὺ ἐξ οὗ μὴ οἶδεν συμπέλεκται, τίς μηχανὴ τὴν τοιαύτην ὁμολογίαν ποτὲ ἐπιστήμη γενέσθαι.»

uma peculiar forma de *mobilização ainda subordinada à sedentariedade, de deslocação que se move sobre uma base estável* e que, por nunca a pôr em causa, *não sai* da própria *base* em que se move.

Vejam os um pouco melhor o que é que isto quer dizer. A peculiaridade da 3.<sup>a</sup> subsecção tem que ver com a circunstância de aquilo que permanece intacto, inalterado, e aquilo que é objecto de mobilização ou μέθοδος (que é como quem diz: o que se *mantém* inteiramente na 2.<sup>a</sup> subsecção e o que *sai* dela) não corresponderem a *partes separadas*. Por outras palavras, a peculiaridade daquilo de que se trata na 3.<sup>a</sup> subsecção vem fundamentalmente de um fenómeno de *interferência* ou *entretecimento recíproco* de determinações. O contacto que se tem com as determinações *mobilizadas* não se dá numa posição de total *isolamento* delas (em «estado quimicamente puro», sem interferência de qualquer outra determinação). Não. Na organização da apresentação de que dispomos reina um sistema de *entretecimento, interligação e confluência* de determinações. Esse sistema é tal que *cada* momento distinguível no tecido da apresentação (por assim dizer, cada *mirada*) está percorrido ou afectado por uma *complexa multiplicidade* de teses e determinações, que se afectam reciprocamente, sem que seja preciso ter consciência distinta de cada um delas para que conjuntamente exerçam o seu efeito determinante e marquem com o seu cunho a forma como vemos e aquilo que se nos apresenta.<sup>(43)</sup> Em virtude deste sistema

---

(43) Assim, por exemplo, se considerar um quase-ponto desta folha de papel e o lote de terminações ou teses que intervêm na forma como o vejo, verifico que incluí, a esmo: 1) o seu nexos com os outros momentos da folha e a demais realidade circundante (por mais que tente, não consigo ver este quase-ponto num regime de total isolamento, com um grau zero de perspectiva sobre o resto), 2) a complexidade de determinações correspondente ao facto de não se tratar na verdade de um ponto, mas sim de um quase-ponto, quer dizer, de uma multiplicidade de momentos, na verdade de elevado cardinal, ligados por 3) qualquer coisa como um nexos de *continuidade*, 4) todos eles, por outro lado em estado *sólido*, 5) determinados por uma cor, 6) ocupando um lugar no espaço tridimensional (i.e., com a complexa multiplicidade de teses e determinações implicadas na representação do espaço), 7) ocupando também uma posição no tempo (e tanto quer dizer não só posto 7.1 numa determinada relação ao tempo que já foi, mas também 7.2 àquele que há-de ser e ainda marcado 7.3 pela peculiar determinação correspondente ao nexos de *simultaneidade* que o une a toda a vasta multidão de coisas que estão a ser *no mesmo instante*), 8) marcado, além disso, por uma antecipação da sua persistência (se, de repente a folha de papel ou essa parte dela deixar de ser, isso causa surpresa, porque, mesmo sem dar conta disso, o meu olhar não era neutro a tal respeito:

de *entretecimento*, *interligação* e *confluência* de determinações, o contacto que temos com as determinações *mobilizadas* é, de facto, um contacto com o *produto da conjunção delas com ὑποθέσεις* (ou seja, algo de *mediado* por estas últimas e *marcado pelo seu cunho*). Tudo se passa como se, de cada vez, se estivesse posto na *resultante* de um complexo *sistema de forças* (o «sistema de forças» das diferentes assunções, determinações ou teses que, em cada um dos seus momentos, conjuntamente moldam a nossa perspectiva). Por isso, o plano em que se encontram as determinações mobilizadas nunca se reduz a elas mesmas (que são apenas uma componente desse sistema de forças e com que só temos contacto como *momentos* desse sistema de forças ou da sua *resultante* — *afectados, cunhados, transformados* por tudo o mais que também faz parte do sistema). Só ilusoriamente a mobilização de uma dada determinação constitui uma perspectiva única e exclusivamente ocupada pela μέθοδος a seu respeito. Só ilusoriamente o avanço por um determinado rumo de μέθοδος se mantém independente da falta de mobilização relativamente a outras determinações da apresentação habitual (sc. da 2.<sup>a</sup> subsecção) que

---

contava com a respectiva continuação), 9) marcado ainda por uma tese sobre a sua *identidade diacrónica* (segundo a qual atravessa o tempo *salva identitate* e é ainda *o mesmo* que há 10 segundos ou também o mesmo que há-de ser daqui a 10 segundos, etc.), 10) inerte ou desprovido da capacidade de se mover por iniciativa própria — e assim também 11) incapaz de falar ou 12) de me ver, etc. (imagine-se a surpresa se, de repente, viesse a manifestar-se o contrário), 13) envolvido num acontecimento de *acesso* que vem de mim mas que, por outro lado, inclui também este quase-ponto da folha de papel, 14) o qual, no entanto, se caracteriza por existir *independentemente de mim e do acesso* que a ele tenho (e as suas propriedades, por exemplo a cor, também existem independentemente desse acesso), sem que isso, porém, impeça 15) que a apresentação que dele tenho seja *adequada*; o quase-ponto da folha de papel tem, além disso, 16) uma existência «pública» (testemunhável por qualquer outro «sujeito» que aí chegue), sendo que 17) esta determinação implica, por sua vez, todo um conjunto de compreensões e teses sobre os outros sujeitos, a sua existência, o seu modo de ser, etc. Tudo isto só para dar um exemplo — tudo isto na aparente simplicidade da apresentação «imediata» de um quase-ponto da folha de papel. Por um lado, por pouco que eu dê fé dele (por mais perdido que ele esteja no todo da sua conjugação com os outros), cada um destes elementos de determinação tem um efeito tão real e tão decisivo que, se se eliminar a sua presença (ou se ele for substituído por um factor de determinação *alternativo*), o resultado global — o que aparece à minha frente — sofre uma significativa alteração. Pois, se lhe retirar *uma* qualquer destas determinações, o quase-ponto da folha de papel torna-se algo muito diferente do que tenho com *todas* elas (tão diferente que na verdade até experimento dificuldade em concebê-lo). Mas, por outro lado, qualquer transformação que mude apenas um ou outro destes factores de determinação tem como resultado algo que *continua automaticamente determinado pelos outros* que se mantiveram sem intervenção.

parecem, como Platão diz, perfeitamente óbvias (algo παντὶ φανερόν) mas que um rigoroso exame também revelaria «movediças» e obrigaria a transformar em ponto de partida de uma μέθοδος. Em suma: os próprios momentos de μέθοδος são compreendidos à luz das determinações introduzidas pelas ὑποθέσεις e «contaminados» pelo οἶσθαι εἰδέναι que estas encerram.<sup>(44)</sup>

É isto que define a 3.<sup>a</sup> subsecção. Há μέθοδος (e até uma considerável, uma extraordinária amplitude de μέθοδος), mas a μέθοδος que há não é mais do que *parte* de um θᾶκος, de um «olhar sentado» — uma μέθοδος que se deixa absorver e *ficar* neste. Quer dizer: o próprio reconhecimento das incógnitas (do que não se sabe) e a procura delas tem muito (e até mesmo o *fundamental*) das incógnitas já fixado por uma forma de *julgar que se sabe*. Mantém-se, por isso, retido num plano de οἶσθαι εἰδέναι *fundamental* e caminha para um destino *ainda dentro dele*.

Percebe-se assim aquilo que se acha enunciado em 533b6ss., onde Platão descreve o domínio da 3.<sup>a</sup> subsecção como qualquer coisa ainda com o carácter de um *sonho*: «(...) ὀρώμεν ὡς ὄνειρώττουσι μὲν περὶ τὸ ὄν, ὕπαρ δὲ ἀδύνατον αὐταῖς ἰδεῖν, ἕως ἂν ὑποθέσει χρώμεναι ταύτας ἀκίνητους ἔωσι,

---

<sup>(44)</sup> Vincado este ponto, importa, finalmente, desfazer um possível equívoco em relação à *forma* deste *entretecimento* ou *implicação* das diferentes determinações umas com as outras, que intervém decisivamente na constituição da 3.<sup>a</sup> subsecção. Os exemplos citados por Platão parecem dizer respeito a relações de pressuposição entre as diferentes componentes de qualquer coisa como «sistemas de *inferência dedutiva*». Mas isso não significa que só haja ὑποθέσεις ou pressupostos, no sentido aqui em causa, no âmbito de cadeias dedutivas. Na verdade, a preservação de *núcleos intactos de οἶσθαι εἰδέναι* e o exercício, por parte desses núcleos, de funções de *sustentação* relativamente à forma como se concebem outros núcleos (de tal modo que interferem neles e moldam a perspectiva que se tem a seu respeito) pode perfeitamente ocorrer — e ocorre — fora de contextos de conexão dedutiva. Só para dar um exemplo, a compreensão da determinação da *identidade diacrónica* e a compreensão da *existência independente*, em si, das coisas, não estão implicadas analiticamente uma na outra e não é possível estabelecer entre elas nenhum nexo dedutivo. Mas isso não impede que tenda a compreender-se a existência independente de tal modo que envolve também a determinação da identidade diacrónica e, por outro lado, toda a compreensão que se tem da identidade diacrónica esteja também sempre já marcada pela compreensão da existência independente. (cf. supra nota 43). Qualquer destas duas determinações corresponde, na nossa perspectiva habitual, a um núcleo de οἶσθαι εἰδέναι (e, mais especificamente, de οἶσθαι συνιέναι) no sentido descrito. Mas a descoberta disso em relação a qualquer delas pode (e na verdade *tende*) dar-se independentemente da detecção do οἶσθαι εἰδέναι em relação à outra. De sorte que qualquer delas pode fazer de ἀκίνητον ou ὑπόθεσις de uma perspectiva *já mobilizada* (já convertida em μέθοδος) no que diz respeito à outra.

μη δυνάμεναι λόγον διδόναι αὐτῶν.» Por outras palavras, a 3.<sup>a</sup> subsecção equivale à subsistência de um *ὄνειρώπτειν fundamental*, que absorve em si o que nela já há de despertar do *ὄνειρώπτειν*. Ou seja, é como um sonho em que se *sonha acordar* e o estado de vigília que constitui o *terminus ad quem* desse acordar é, de facto, ainda um estado de vigília *meramente sonhado*: uma *continuação do sonho na própria tentativa de sair dele*.

## 5. Conclusão

Ora, a partir daqui já é possível vislumbrar o que resulta de tudo isto e como o traçado desta escala e o diagnóstico da nossa situação no meio dela equivale ao mesmo tempo à formulação de um *projecto*.

A delimitação da 3.<sup>a</sup> subsecção tem o carácter de um «negativo» e desenha em si mesma um *programa*. O defeito da 3.<sup>a</sup> subsecção radica numa insuficiência da detecção do οἴεσθαι εἰδέναι, na subsistência de um ἀκίνητον dessa ordem — quer dizer, numa insuficiência do κινεῖν, da μέθοδος. Essa insuficiência tem um carácter tal que deixa *ainda inteiramente fora do plano de conhecimento* e com o próprio esforço de tensão para ele continuamente desviado do seu escopo por absorção em momentos fundamentais de *ilusão de já se ter*.<sup>(45)</sup> Ora, o programa que com tudo isso se desenha é o da correcção de tal desvio por meio da integral *identificação e supressão* das ὑποθέσεις — que o mesmo é dizer: da integral identificação e supressão do οἴεσθαι εἰδέναι. É aí e só aí que começa o ἀνυπόθετον — essa é que é a sua chave.<sup>(46)</sup> E é para isso que Platão aponta, quando

<sup>(45)</sup> Exactamente aquilo de que se fala no *Sofista* 228c1ss.

<sup>(46)</sup> A respeito da noção de ἀνυπόθετον não cabe referir aqui mais do que o estritamente essencial, que é o seguinte. Como se viu, a 3.<sup>a</sup> subsecção nasce de qualquer coisa como o despertar de um ὄνειρώπτειν, no sentido platónico do termo, mas (por causa das ὑποθέσεις) corresponde também à subsistência do ὄνειρώπτειν (do οἴεσθαι εἰδέναι) — de tal modo que o acordar do sonho deixa ainda em sonho. Resulta também claro que o ἀνυπόθετον corresponde à *ultrapassagem das ὑποθέσεις* — e tanto quer dizer: ao acordar do sonho (do οἴεσθαι εἰδέναι) que ainda encerram. Ora, este «para-lá-das-ὑποθέσεις» partilha com o contrário do ὄνειρώπτειν,

fala de τὰς ὑποθέσεις ἀναιρεῖν e formula as coisas de tal modo que define implicitamente a ultrapassagem da 3.<sup>a</sup> subsecção como correspondendo a fazer o *contrário* daquilo que recomenda o adágio antigo a que alude em 533 — «μὴ ἀκίνητα κινεῖν». Numa palavra, o programa é precisamente esse: ἀκίνητα κινεῖν.

A realização deste programa implica, num primeiro momento, para cada ὑπόθεσις, aquilo de que se fala em 511b5ss.: «τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχὰς ἀλλὰ τῷ ὄντι ὑποθέσεις, οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὄρμας (...)». Platão decompõe o termo ὑπόθεσις e explora várias possibilidades de entender o seu sentido, enquanto traduz a ideia de algo que *subjaz, está posto por debaixo*, etc. Aqui o que acentua é que, na ultrapassagem da 3.<sup>a</sup> subsecção, as ὑποθέσεις deixam de constituir ἀρχαί (que é o que as caracteriza na 3.<sup>a</sup> subsecção, enquanto se mantém algo de ἀκίνητον) e passam a ser algo efectivamente posto de baixo οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὄρμαί. A questão está em saber o que é que isto significa. Ἐπίβασις pode ter vários sentidos. Designa, por um lado, qualquer coisa como um *meio de aproximação ou de acesso* (por exemplo, para entrar num navio), base, lugar para pôr os pés, ponto

---

no sentido platónico do termo, a propriedade de poder corresponder simultaneamente a duas coisas (v/ supra nota 21). Se o ὄνειρώττειν consiste na *confusão* entre as *imagens e aquilo de que o são*, deixa de haver ὄνειρώττειν a partir do momento em que se suprime tal confusão. Mesmo que a percepção de que se está a sonhar não desencadeie a passagem ao estado de vigília (e corresponda até a uma situação de *aperto*, em que se fica, por assim dizer, inteiramente *fora: fora do sonbo*, em que deixa de se estar integrado, e ao mesmo tempo também *fora da vigília* e da «realidade», a que ainda não se chega), a mera percepção de que se está a sonhar basta, em todo o caso, para fazer *sair do sonbo*, na acepção platónica do termo. Mas o contrário do ὄνειρώττειν pode também ser (e é por maioria de razão) o ὕπαρ — o estado de acesso *às próprias coisas*, em que efectivamente se cumpre o programa cognitivo. Algo de correspondente vale também a respeito na noção de ἀνυπόθετον. Pois constitui já algo de ἀνυπόθετον a completa suspensão ou supressão das ὑποθέσεις, o ἀκίνητα κινεῖν, se for integral, mesmo que não corresponda senão a uma situação de *crise* (de radical *perda-de-pé e desorientação*). Ainda que a mera neutralização das ὑποθέσεις de modo nenhum constitua um acesso no modo γνῶσις/ ὄν e corresponda até a uma perspectiva marcada pela descoberta de ainda não ter nada de efectivamente cognitivo (uma perspectiva inteiramente entregue à *falta*, com todo o conhecimento ainda por constituir, presa na «terra-de-ninguém» da *apresentação não cognoscitiva claramente percebida como tal*), essa perspectiva já está, de todo o modo, *voltada para o conhecimento que lhe falta*, constituída em μέθοδος dele. Mas é também ἀνυπόθετον — e é-o *por maioria de razão* — o que quer que seja que corresponda já ao pleno encontro: à superação da μέθοδος e à efectiva realização do programa γνῶσις/ ὄν, que a apresentação habitual sempre já tem a infundada pretensão de cumprir.

de apoio para se chegar a, degrau, ponto de investida ou de ataque. Mas, por outro lado, pode também significar não o meio mas *a própria acção* de aproximação ou acesso, o embarque, o ascenso ou o ataque.<sup>(47)</sup> Ὀρμή sugere, por outro lado, a ideia de *impulso ou impulsão, arrancada, pôr em movimento, partida, investida, arremetida, assalto*.<sup>(48)</sup> Não cabe fazer uma

(47) A interpretação do sentido que tem neste passo da *República* não é uniforme. F. Ast, *Lexicon Platonicum sive vocum platoniarum index*. Leipzig, Weidmann, 1835, reed. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1956, *sub voce*, fala de «ascensus». Schleiermacher traduz por «Einschritt», cf. Platon, *Der Staat*, trad. F. Schleiermacher. Berlin, Akademie-Verlag, 1987. J. Adam (ed.), *The Republic of Plato*. vol. II. Cambridge, University Press, 1902, ad 511b7, glosa a fórmula aqui em causa do seguinte modo: «underpositions, stepping-stones as it were and starting points» e remete, tal como B. Jowett/L. Campbell (ed.), *Plato's Republic*. vol. III, Oxford, Clarendon Press, 1894, 313, para a expressão paralela do *Simpósio*, 211c (ὥσπερ ἐπιαναβαθμοὺς χροόμενον). F. M. Cornford (ed.), *The Republic of Plato*. Oxford, Clarendon Press, 1966, traduz «things laid down». P. Shorey (ed.), *Plato. The Republic*. Cambridge (Mas.)/London, Harvard University Press/W. Heinemann, 1935, fala de «underspinnings» e de «footings». Vários autores, como, por exemplo, V. Cousin (ed.) *Œuvres de Platon*, vol. X, *La République*, Paris, Rey et Gravier, 1834, H. Müller, *Platon's sämmtliche Werke* vol. V, Leipzig, Brockhaus, 1855, A.-J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Paris, Vrin, 1936, 1950<sup>2</sup>, 169, J. M. Pabón/M. F. Galiano (ed.), *La República*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1949, R. S. Brumbaugh, *Plato's Mathematical Imagination*. The Mathematical Passages in the Dialogues and their Interpretation. Bloomington, Indiana University Press, 1954, 96, R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, *op. cit.*, 98, 149, E. Des Places, *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*. Paris, Belles-Lettres, 1964, *sub voce*, R. Marten, *Der Logos der Dialektik*. Eine Theorie zu Platons Sophistes. Berlin, De Gruyter, 1965, 239, E. Chambry (ed.), *Platon Œuvres complètes* VII-1. Paris, Belles Lettres, 1967, G. Fraccaroli/M. Valmigli/L. Minio Paluello (ed.), *La Repubblica: libri VI e VII*. Firenze, La Nuova Italia, 1968, G. Cambiano, *Platone e le tecniche*. Torino, Einaudi, 1971, Bari, Laterza, 1991, 2.<sup>a</sup> ed. aum., 171, C. H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue*. The Philosophical Use of a Literary Form. Cambridge, Cambridge University Press, 1996, 295, interpretam a expressão como significando «degraus». L. Robin, *Platon. Œuvres complètes*. Paris, Gallimard, 1940-42 e M. Vegetti (ed.), *La Repubblica*, vol. V, *Libro VI-VII*. Bibliopolis, 2003, preferem falar de «pontos de apoio». J. Sprute, *Der Begriff der Doxa in der platonischen Philosophie*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962, 86s., escreve «Anlaufpunkte», ao passo que H. Meissner, *Der tiefere Logos Platons*. Eine Auseinandersetzung mit dem Problem der Widersprüche in Platons Werken. Heidelberg, Winter, 1978, 188, traduz: «Zwischenstationen». Na interpretação de Heródoto 61.1, W. W. How/J. Wells (ed.), *A Commentary on Herodotus in Two Volumes*. Oxford, University Press, 1912, remetem para o passo aqui em causa da *República* e propõem a interpretação de ἐπίβασις ou como «making an attack» ou então «getting a footing». Veja-se também J. Schweighäuser, *Lexicon Herodoteum*. Oxford, Whittaker, 1840, *sub voce*.

(48) Ast, *op. cit.*, delimita assim os significados de ὄρμη no *Corpus Platonicum*: *impetus, susceptio, conatus, appetitio*. Schleiermacher, *op. cit.*, traduz por «Anlauf». P. Shorey (ed.), *Plato. The Republic*, *op. cit.*, fala de «springboards». P. Natorp, *Platos Ideenlehre*. Eine Einführung in den Idealismus. Leipzig, Dürr, 1903, 2.<sup>a</sup> ed.: Leipzig, Meiner, 1921, 193, fala de um «Sprungbrett zum Anlauf». J.-H. Kühn, *System- und Methodenprobleme im Corpus Hippocraticum*. Wiesbaden, Steiner, 1956, 64s., também toma este partido e traduz: «Sprungbretter». J. Moreau, *La construction de l'idéalisme platonicien*. Paris, Boivin, 1939, reed., Hildesheim, Olms, 1986, 346 e J. M. Pabón/ M. F. Galiano (ed.), *La República*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1969, falam de qualquer coisa como *trampolins*. R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, *op. cit.*, 98, 149, acentua o carácter activo de ὄρμη e traduz por «sallies». J. Sprute, *op. cit.*, 86s., fala de «Anstöße», H. Meissner, *op.*

aturada discussão do sentido destes termos e do seu nexos. Mas, de todo o modo, resulta claro o que Platão pretende acentuar com o contraste entre as ὑποθέσεις como ἀρχαί e as ὑποθέσεις como ἐπιβάσεις καὶ ὄρμαί. Enquanto se mantêm ἀκίνητα (e constituem, no modo que se exprôs, *limites* da 3.<sup>a</sup> subsecção), as ὑποθέσεις, quer dizer, as fixações de determinação que lhes correspondem, valem por algo de perfeitamente adquirido. Precisamente por isso, há mobilização ou μέθοδος, *mas não a respeito dessas fixações de determinação* — elas funcionam como ἀρχαί, como princípios (ainda que de forma indevida e ilegítima, pois, na verdade, não têm condições para constituírem ἀρχαί, no sentido próprio e pleno do termo). Porém, ao descobrir que os núcleos dessas fixações de determinação correspondem a momentos de οἶσθαι εἰδέναι e que, de facto, ainda é preciso descobrir *isso mesmo para que tais fixações de determinação remetem*, o caso muda de figura. Percebe-se, então, que as determinações em causa ainda têm de ser «conquistadas» (que ainda se tem de *ir lá*, procurar obter acesso a essas determinações). Ou seja, percebe-se que isso de que já se dispõe a seu respeito não é mais do que um *começo*, um *meio de aproximação* — *degraus, pontos de partida, meios de acesso* ou «*trapolins*» para uma ascensão, ainda por emprender, em direcção àquilo de que se trata. Por outras palavras, nesse caso o movimento não é um movimento que desce das determinações em causa (ou caminha sobre elas, como algo de perfeitamente adquirido e que, por isso mesmo, pode ser ἀρχή), mas um movimento «ascendente», ainda em busca daquilo para que apontam essas fixações de determinação — o movimento da μέθοδος.

---

*cit.*, 188, traduz: «Ausgangsbasen», enquanto G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, *op. cit.*, 171, interpreta ὄρμαί como «stimoli». Parece clara a afinidade entre as duas expressões, ἐπίβασις e ὄρμή, e não é de excluir que se trate pura e simplesmente de uma formulação *redundante*. Ὀρμή tem um sentido mais inequivocamente *activo*, que não aparece devidamente reflectido em algumas das traduções citadas. Mas, se ἐπίβασις pode ser entendida com uma significação *passiva* e de *instrumento*, também não é inteiramente seguro que seja isso que Platão tem em vista. Pois a expressão consente igualmente um uso activo, como *nomen actionis*. De sorte que a interpretação proposta por Robinson, *op. cit.*, 156, segundo a qual se trataria de uma *benedição*, cuja primeira componente vincaria o *instrumento* e a segunda a *acção* em causa, constitui uma mera possibilidade e tem, em última análise, de ser deixada em aberto.

Mas, se a saída da 3.<sup>a</sup> subsecção envolve o programa que se referiu (τῶν ὑποθέσεων ἀνωτέρω ἐκβαίνειν, τὰς ὑποθέσεις ἀναιρεῖν — numa palavra: ἀκίνητα κινεῖν), é este programa ou esta tarefa que, no pensamento de Platão, dá lugar ao φιλοσοφεῖν, no sentido mais próprio e pleno — àquela forma de tensão para o saber ou o conhecimento que, na sequência de Platão, a tradição ligou ao nome de filosofia. É isso que faz a filosofia na sua diferença: tentar não ficar retido nas ὑποθέσεις, tentar eliminá-las por inteiro — quer dizer, tentar promover a mobilização integral do mobilizável, a μέθοδος *não contida*, a μέθοδος *integral*, para que a 3.<sup>a</sup> subsecção remete como um negativo. Independentemente de todas as questões relativas à determinação do modo como se pode (ou não) levar a cabo um tal programa, no entendimento de Platão a filosofia e o seu método definem-se fundamentalmente por isto: *não parar* na tentativa de verificação e de «dar conta», sondar todas as possibilidades de ἀκίνητα κινεῖν, enfrentar a tarefa de ser μέθοδος nesse sentido, com todas as consequências e dificuldades que daí decorrem.

Note-se que o que está aqui em causa não é traçar as fronteiras entre a filosofia e as disciplinas científicas, como se se tratasse de qualquer coisa como uma questão «territorial» ou com uma «questão de águas» e, além disso, de uma alegada «superioridade» por parte da filosofia, enquanto tem que ver com a última etapa da escala — e tanto quer dizer, com o efectivo cumprimento do programa cognitivo. Aquilo que Platão põe em relevo é o radical princípio de *exigência* que à filosofia cabe não esquecer — de tal modo que não esquecer esse princípio (e o confronto com o desafio que representa) é que constitui propriamente a filosofia enquanto tal. Mas isso de modo nenhum significa excluir que a própria filosofia (em alguns dos seus momentos ou até no todo) *fique também ela retida em ὑποθέσεις* — não consiga cumprir integralmente o ἀκίνητα κινεῖν que lhe incumbe. A 3.<sup>a</sup> subsecção é tudo menos algo de que se possa falar como se estivesse adquirido que já se está claramente *acima* dela. Nem é, por outro lado, líquido que o projecto do ἀκίνητα κινεῖν seja integralmente realizável, que a sua

integral realização possibilite efectivamente o acesso ao conhecimento (ao plano γνῶσις/ᾠν) ou, enfim, que a eventual realização do programa cognitivo valha a pena ou traga algo de bom. Em última análise até pode acontecer que o projecto do ἀκίνητα κινεῖν não seja mais do que a «missão impossível», o «beco sem saída» a que, levada a sério, conduz a vocação cognitiva do nosso acontecimento de apresentação. Vendo bem, a própria formulação platónica do projecto do ἀκίνητα κινεῖν é bastante mais ambígua do que à primeira vista pode parecer. Pois sugere, como se tenta pôr em evidência no Apêndice I, que a filosofia corresponde, então, a uma imprudência ou a uma *transgressão*, envolve um *risco* — de tal modo que é capaz de se voltar contra quem a tenta.

Tal sugestão também pode, naturalmente, ser *irónica*. Até que ponto o é ou não — eis o que é deixado a cada um de nós decidir ou descobrir.

## APÊNDICE I

No que diz respeito ao sentido da fórmula τὰς ὑποθέσεις ἀκίνητους ἔαν e àquilo que evoca, considere-se o seguinte.

Antes do mais, é preciso ter em conta que o adjectivo (ἀκίνητος,ον) não traduz pura e simplesmente a imobilidade, registada como puro *facto*. Pode exprimir também a ideia de firmeza — de algo *fixo, estável, imperturbável*, que está «*de pedra e cal*» (de tal modo que se caracteriza por qualquer coisa como uma «indisponibilidade» para o movimento ou a alteração — um ser *avesso* a isso). Cf., por exemplo, R. C. Jebb (ed.), *Bacchylides. The Poems and Fragments*. Cambridge, University Press, 1905, reed. Hildesheim, Olms, 1994, ad V, 199. Essa ideia de firmeza pode ter especialmente acentuado o aspecto *temporal*, quer dizer, a nota de *permanência*, de *imutabilidade*. Cf., por exemplo, H. von Arnim, *Weltperioden bei Empedokles*, in: *Festschrift Theodor Gomperz*, dargebracht zum siebzigsten Geburtstage am 29. März 1902 von Schülern, Freunden, Collegen. Wien, A. Hölder, 1902, reed. Aalen, Scientia, 1979, 16-27, em especial 18, 25, W. Theiler, Ein vergessenes Aristoteleszeugnis, *The Journal of Hellenic Studies* 77 (1957), 127-131, em especial 129, H. Fränkel, Parmenidesstudien, in: *idem, Wege und Formen frühgriechischen Denkens*. München, Beck, 1955, 1968, 3.<sup>a</sup> ed. rev, 193s. M. Untersteiner (ed.), *Aristotele Della filosofia*. Introduzione, testo, traduzione e commento esegetico Roma, Ed. di storia e letteratura, 1963, 206, 292, U. Hölscher, *Anfängliches Fragen*. Studien zur frühen griechischen Philosophie. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1968, 201. Mas este é apenas um aspecto. Para além disso, é preciso não esquecer que, em muitos casos, ἀκίνητος,ον tem também um valor *gerundivo* — que é relevante, como já se verá, para o emprego da expressão na *República*. Por outras palavras, o adjectivo pode significar também aquilo que *não é de mexer* ou alterar, aquilo que *não deve ser mexido* ou alterado (ou seja, aquilo que é *melhor deixar estar*). Veja-se, por exemplo, M. Platnauer (ed.), *Euripides Iphigenia in Tauris*. Oxford, Clarendon Press, 1938, ad 1157. Esta particularidade reflecte-se desde logo no uso deste adjectivo para qualificar as linhas de demarcação ou os termos das propriedades (emprego em que está também presente a ideia do *não se dever mexer-lhes, deslocar os marcos*, etc., ou seja, a ideia de *inviolabilidade*). A mesma ideia é também central no emprego do adjectivo para exprimir *aquilo em que não se deve tocar* num outro sentido: a inviolabilidade dos altares ou das sepulturas (o seu carácter «sagrado» — como ainda hoje dizemos para exprimir aquilo em que «não se toca», quer dizer, qualquer coisa sobre que impende um *imperativo de não lbe mexer, de a respeitar, de a deixar estar*). Veja-se, por exemplo, Heródoto, I, 187, 8s., VI, 134, 12, Platão, *Leges*, 842e-843a, E. Leutsch/F. G. Schneidewin (ed.), *Corpus Paroemiographorum Graecorum*. Göttingen, 1839, reed. Hildesheim, Olms, 1965, vol. I, 23, 197, II, 5, 285, Hesíquio, apud K. Latte (ed.), *Hesychii Alexandrini lexicon*. København, Munksgaard, 1953, E 4108, A. Pertusi (ed.), *Scholiorum vetera in Hesiodi opera et dies*. Milano, Vita e Pensiero, 1955, sch. 750-752, T. Gaisford (ed.), *Etymologicum Magnum*. Oxford, University Press, 1848, reed. Amsterdam,

Hakkert, 1967, 48, 35, M. L. West (ed.), *Hesiod Works & Days*. Oxford, Clarendon, 1978, ad 750. Algo de muito semelhante reflecte-se também no emprego do adjectivo para qualificar os haveres de alguém (por exemplo, o seu «tesouro») e a forma como devem constituir qualquer coisa de inviolável para *outrem* — veja-se, por exemplo, Platão, *Leges*, 913a-b. E a mesma ideia nuclear volta a aparecer no uso do adjectivo num outro âmbito, para qualificar um «assunto» em que não se deve tocar, *falando* disso. Veja-se, por exemplo, R. Jebb (ed.), *Sophocles The Plays and Fragments*. The Oedipus Coloneus. Cambridge, University Press, 1900<sup>3</sup>, ad 624, 1526. Jebb exprime o sentido deste emprego do adjectivo do seguinte modo: τὰκίνητα = ἅ μὴ δεῖ λόγῳ κινεῖσθαι; e no comentário ao *Oedipus Tyrannus* escreve: ἀκίνητα (ἔπη) = ἀπόρρητα — cf. R. Jebb (ed.), *Sophocles The Plays and Fragments I The Oedipus Tyrannus*. Cambridge, University Press, 1883, ad 354, veja-se também *idem* (ed.), *Sophocles The Plays and Fragments*. III The Antigone. Cambridge, University Press, 1891<sup>2</sup>, ad 1060, O. Longo (ed.), *Edipo Re*. Padova, Cleup, 1972, ad 354-355. Mas importa também ter presente ainda uma outra esfera de emprego do termo: aquela que tem que ver com as *leis*, *normas*, etc. Em múltiplos contextos, ἀκίνητος,ον é usado como qualificativo das *leis*, para exprimir o facto de se *manterem em vigor*, *sem alteração* (o seu carácter *estável*, a sua *perenidade*). Veja-se v.g. Xenofonte, *De Republica Lacedaemoniorum*, 14, 1. E a mesma forma de expressão é também usada na discussão sobre as vantagens respectivas da estabilidade (ou inviolabilidade) das leis tradicionais, por um lado, e das inovações legislativas, por outro. Veja-se, por exemplo, Tucídides 1.71.3 («καὶ ἡσυχαιοσύνη μὲν πόλει τὰ ἀκίνητα νόμιμα ἄριστα») e 3.37.3 — onde aparece defendida a tese de que são preferíveis leis estáveis, mesmo que sejam piores («χείροσι νόμοις ἀκίνητοις χρομένη πόλις κρείσσω ἐστὶν ἢ καλῶς ἔχουσιν ἀκύροισ»). Veja-se também a discussão do problema no livro II da *Politica* de Aristóteles, 1268 b 23ss. e, sobre todo este debate, por exemplo, W. L. Newman (ed.), *The Politics of Aristotle*. With an Introduction, two Prefatory Essays and Notes Critical and Explanatory. Oxford, Clarendon Press, 1887-1902, reed. N. Y., Arno Press, 1973, Vol. II, ad 1268b26-28, E. Braun, νόμοι ἀκίνητοι, *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Instituts* 40 (1953), 144-150, F. Wehrli (ed.), *Die Schule des Aristoteles*, vol. II. Aristoxenos. Basel, Schwabe, 1967, 2.<sup>a</sup> ed. corr. aum., 1967, 60, J. de Romilly, *La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote*. Paris, Belles Lettres, 1971, 203ss., em especial 212ss., 220ss., J. Brunschwig, Du mouvement et de l'immobilité de la loi, *Revue internationale de philosophie* 34 (1980), 512-540, J. Jouanna, Médecine et politique dans la Politique d'Aristote (II, 1268b25-1269a28), *Ktéma* 5 (1980), 257-266, J. Triantaphyllopoulos, *Das Rechtsdenken der Griechen*. München, Beck, 1985, 96ss., E. Schütrumpf (ed.), *Aristoteles Politik* Buch II (Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung 9.2). Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991, 275ss., P. De Fidio, Tucídide e la perfeitibilità delle leggi, in: S. Cerasuolo (ed.), *Mathesis e philia*: studi in onore di Marcello Gigante. Napoli, Università degli Studi di Napoli Federico II, 1995, 31-47. É possível que também neste contexto o termo ἀκίνητος tenha associado um valor *gerundivo* (de tal modo que não refere pura e simplesmente o facto de as leis se manterem inalteradas, mas a forma como estão revestidas de um carácter inviolável, de um «interdito» ou «tabu» em relação a qualquer modificação — interdito ou tabu que contribui precisamente para assegurar a sua perenidade). O valor gerundivo parece, de todo o modo, inquestionável em casos onde se fala daqueles aspectos das leis ou normas em que os legisladores (chamados a gizar novas leis para as comunidades) *não podem mexer* — os aspectos invioláveis, inalteráveis, «sagrados», que devem manter-se subtraídos a qualquer mudança. Cf., por exemplo, Platão, *Leges*, 684d, 736d, 772c, 798a-b, 846c, 957b, PS.-Platão, *Minos*, 321b3. Mas, para não se perder de vista o largo espectro de aplicações do termo, tenham-se presentes ainda outros empregos de ἀκίνητος,ον, como, por exemplo, aquele que se encontra no *Ion* de Eurípides, 476 — onde se fala de ἀκίνητος ἀφορμή para designar qualquer coisa como um capital em que não é preciso mexer (que se pode manter intacto, sem que se tenha, como dizemos, de «entrar nele») — cf. A. W. Verrall, *The Ion of Euripides*. Cambridge, University Press, 1890, ad 474.

Porém, tudo isto é ainda insuficiente e não permite captar bem aquilo que fica evocado quando se fala, como Platão faz em 533, de ἀκίνητον ἔἄν. Pois é também preciso levar em devida conta pelo menos alguns aspectos fundamentais do uso de κινεῖν (que está evocado em ἀκίνητον εἶν, já porque o adjectivo deriva em última análise deste verbo, já porque κινεῖν representa o oposto de ἀκίνητον εἶν e é precisamente essa — ἀκίνητον εἶν/κινεῖν — a alternativa que se desenha).

Por um lado, κινεῖν sugere a ideia de *intervenção* (por oposição à não-intervenção, à abstenção, à ausência de qualquer iniciativa). É isso que se expressa, por exemplo, na oposição κινεῖν/ εἶν ou κινεῖν / ἦσυχίην ἔχειν, tal como foi usada em contexto médico. Veja-se, no *Corpus Hippocraticum, Aphorismi*, 1, 20, *De humoribus*, 6,3, *Aphorismi* 2, 29. Cf. R. J. Durling, *The Medical Usage of κινεῖν and its Synonyms*, in: F. R. Hau/C. Schubert (ed.), *«Istorgia dalla Madascbegna»*. Festschrift für Nikolaus Mani. Pattensen (Han.), Wellm, 1985, 55-59. Mas por outro lado, κινεῖν não significa apenas mover (ou alterar, intervir, etc.), considerado numa *óptica neutra* — quer dizer, sem nenhuma espécie de *avaliação* dos seus efeitos. Sem dúvida pode significar algo dessa natureza. Mas em muitos casos está matizado por uma determinação adicional, de tal modo que envolve a ideia de *agitação, convulsão, perturbação* e ao mesmo tempo também a de *detrimento* ou *mudança para pior*. Por outras palavras, em muitos casos κινεῖν é entendido *in malam partem*: significa despertar aquilo que está sossegado (não o *deixar pura e simplesmente estar*, desencadear o contrário do sossego, provocá-lo, mexer com isso, «fazer ondas») — e tudo isto com consequências negativas ou para o próprio ou, de todo o modo, para alguém. A formulação de Denniston, «disturbing what is best left undisturbed» resume eloquentemente aquilo de que se trata — cf. J. D. Denniston (ed.), *Euripides Electra*. Oxford, Clarendon Press, 1938, ad 302. Isso aplica-se, por exemplo, a coisas que se podem tornar ameaçadoras, criar «sarilhos», gerar sofrimento — como abelhas (a formulação já está na *Iliada*, 16, 264), as φρένες dos Deuses, a χολή e a ira, a dor, etc. Cf., por exemplo, W. J. M. Starkie (ed.), *The Wasps of Aristophanes*. London, Macmillan, 1897, ad 403, J. MacDowell (ed.), *Aristophanes Wasps*. Oxford, Clarendon Press, 1971, ad 403, O. Longo, *Commento linguistico alle Trachinie di Sofocle*. Padova, Antenore, 1968, ad 974-5, P. E. Easterling, *Sophocles Trachiniae*. Cambridge, University Press, 1982, ad 974-5, N. Dunbar (ed.), *Aristophanes Birds*. Oxford, Clarendon Press, 1995, ad 1238, A. W. Verrall *The Medea of Euripides*. London, Macmillan, 1881, ad 99. Compare-se também o peculiar uso de κινεῖν em relação ao «enxame» dos λόγοι no livro V da *República*, 450a-b. E considere-se ainda o caso particular do fragmento 197 de Sófocles, onde κινεῖν tem como objecto ὕπνος e significa qualquer coisa como «espantar» o sono «reparador» (que cura, etc.), com a correspondente desvantagem ou efeito negativo para quem dele fica privado. A mesma associação com a ideia de perturbação, etc. faz-se sentir igualmente no uso «político» do termo. Por um lado, κινεῖν está ligado à ideia de *inovação* (modificação do instalado, interrogação: νεωτερίζειν), em especial no que diz respeito à alteração das normas vigentes — das leis ou dos costumes. Para não ir mais longe, é esse o sentido em causa, por exemplo, no *Hippias Maior* 284b6-7, no livro IV da *República*, 424c, 426c ou nos já citados passos das *Leis*, 684d, 736d, 772c, 798a-b, 846c, 957b. Veja-se também, por exemplo, Heródoto III, 80, Isócrates, *Ad Nicoclem* (orat. 2), 17, *Areopagiticus* (orat. 7), 30, Aantifonte, *De caede Herodis* 15 — estas referências estão dadas por W. Headlam/G. Thomson (ed.), *The Oresteia of Aeschylus*. Amsterdam/Prague, Hakkert/Academia, 1966, 2.<sup>a</sup> ed. rev. aum., ad Eum. 693-5. Mas κινεῖν também aparece numa acepção ainda mais pejorativa, para exprimir pura e simplesmente a ideia de *agitação, convulsão política, desordem*. Cf., por exemplo, J. Taillardat, *Les images d'Aristophane. Études de langue et de style*. Paris, Belles Lettres, 1962, 409, P. J. Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian ATHENAION POLITELA*. Oxford, Clarendon Press, 1981, ad 29.i, 26, ii, P. Cartledge, *The Greeks. Portrait of Self and Others*. Oxford/N. Y., Oxford University Press, 1993, 113. Aliás, vendo bem, mesmo que o contexto seja muito diferente, também o uso de κινεῖν na locução ἄφορμην κινεῖν, para que remete implicitamente a fórmula do *Ion* de Eurípidides, 476, que antes considerámos, evoca a ideia de *perda* ou *detrimento* (isto na suposição de que, a respeito de um «capital», não mexer — não ter de mexer nele — é melhor do que o contrário).

Estas particularidades do uso de κινεῖν reflectem-se com grande nitidez na gnomologia. Ilustra-o, por exemplo, o uso proverbial de κινεῖν τὸν ἀνάγνωρον — qualquer coisa como «agitar o anagiro» (trata-se da *anagyris foetida* e agitá-la produz as desagradáveis consequências a que o próprio nome alude). Cf., por exemplo, Libânio, *Epistulae* 80, 6, *Declamationes* 26, 1, 21, apud R. Foerster (ed.), *Libanii opera*. Leipzig, Teubner, 1921, reed., Hildesheim, Olms, 1963, K. Latte (ed.), *Hesychii Alexandrini lexicon*. København, Munksgaard, 1953, A 4249, F. Duebner (ed.), *Scholgia Graeca in Aristophanem*. Paris, Didot, 1877, reed. Hildesheim, Olms, 1969, ad Lys. 68, E. Leutsch/F.G. Schneidewin (ed.), *Corpus Paroemiographorum Graecorum*.

Göttingen, 1851, reed., Hildesheim, Olms, 1965, vol. I, 46, vol. II, 483. Veja-se também J. Henderson (ed.), *Aristophanes Lysistrata*. Oxford, Clarendon Press, 1987, ad 67-68, A. H. Sommerstein (ed.), *Lysistrata*. Warminster, Aris & Phillips, 1990, ad 67-68. Sommerstein parafraseia muito sugestivamente o sentido da expressão: «disturb something that would be much less of a nuisance if left alone, or as modern idiom has it 'open a can of worms'». Muito próximo deste é também o sentido da expressão proverbial «κινεῖν τὴν Καμάριναν» (a que corresponde justamente a ideia de que é muito preferível que se mantenha ἀκίνητος). Veja-se, por exemplo, J. Geffcken (ed.), *Die Oracula Sibyllina*. Leipzig, Hinrichs, 1902, 3, 7 («μὴ κίνει Καμάριναν: ἀκίνητος γὰρ ἀμείνων:»), Luciano, *Pseudologista*, 32: «Ὅρῳς, ὡς ἄμεινον ἦν σοι ἀκίνητον τὴν Καμάριναν εἶν (...).» Cf. também Herodiano, De prosodia catholica, apud A. Lentz (ed.), *Grammatici Graeci*, vol. 3.1, Leipzig, Teubner, 1867, reed. Hildesheim, Olms, 1965, 258, Estéfano de Bizâncio, *Ethnika*. Berlin, Reimer, 1849, reed. Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1958, 351, *Anthologia Graeca*, 9, 685, A. Adler (ed.), *Suidae lexicon*. Leipzig, Teubner 1928-35, reed. Stuttgart, Teubner, 1967-1971, M. 904. E o mesmo se pode dizer ainda da recomendação proverbial «μὴ κινεῖν κακὸν εὖ κείμενον». Veja-se, por exemplo, Platão, *Philebus*, 15c9, W. C. Greene (ed.), *Scholía Platonica*. Harverford, Societas Philologica Americana, 1938, reed. Hildesheim, Olms, 1988, ad Phil. 15c, A. Adler (ed.), *Suidae lexicon, op. cit.*, M. 906 («Μὴ κινεῖν κακὸν εὖ κείμενον· ἐπὶ τῶν ἐαυτοῖς ἐξ ἀγνοίας πράγματα ἐγειρόντων.»), E. Leutsch/F. G. Schneidewin (ed.), *op. laud.*, I, 277, II, 39, 527; veja-se também R. G. Bury (ed.), *The Philebus of Plato*. Cambridge, University Press, 1897, ad 15c11, R. Jebb (ed.), *Sophocles The Plays and Fragments*. The Oedipus Coloneus, *op. cit.*, ad 510 J. C. Kamerbeek (ed.), *The Plays of Sophocles VII*, The Oedipus Coloneus. Leiden, Brill, 1984, ad 510-514.

Importa, finalmente, ter presente que é todo este complexo de conexões semânticas que se condensa no preceito proverbial μὴ κινεῖν τὰ ἀκίνητα e nas formulações que a ele aludem. O sentido desta expressão proverbial é muito próximo do dos provérbios anteriormente citados — com forte acentuação do valor *gerundivo* de ἀκίνητα. Em Heródoto 6, 134 fala-se de κινεῖν τι τῶν ακινήτων e aquilo que está em causa é a violação de algo de sagrado (e que deve permanecer inviolado): um templo ou uma imagem sagrada — cf. W. W. How/J. Wells (ed.), *A Commentary on Herodotus in Two Volumes*. Oxford/ Oxford University Press, 1912, ad loc. Mas a expressão proverbial pode ganhar outros sentidos, consoante as diferentes acepções e áreas de aplicação do adjetivo, de que se procurou apresentar um esboço. Assim, a recomendação μὴ κινεῖν τὰ ἀκίνητα pode ter diversos significados, em função do contexto, e significar desde uma injunção de respeito em relação àquilo que está protegido por interditos religiosos até qualquer coisa mais ou menos equivalente ao sentido do seu correspondente latino «quieta non movere»: não tocar, não mexer naquilo que está sossegado (e deve ser deixado intacto). Neste último caso, a implicação pode ser apenas a de que, ao tocar ou mexer nisso, se desencadeia algo que, depois, não se é capaz de controlar — qualquer coisa como uma «carga de trabalhos», que se volta contra quem a desencadeou. Veja-se, por exemplo, W. C. Greene (ed.), *op. laud.*, Schol. ad Pl. Theatet. 181 a, E. Leutsch/F. G. Schneidewin (ed.), *op. laud.*, I, 22, 344, II, 189, A. Adler (ed.), *Suidae lexicon, op. cit.*, A 888, e também M 904, onde aparece a forma hiperbólica do provérbio e se recomenda não tocar no que está sossegado «nem sequer com as pontas dos dedos» (μὴ κινεῖν τὰ ἀκίνητα, μηδ' ἄκροφ δακτύλω). Veja-se ainda Plutarco, *De Iside et Osiride*, 359f1, *Amatorius* 756b1s. Ora, sendo assim, o provérbio μὴ κινεῖν ἀκίνητα é várias vezes citado de forma expressa no *Corpus Platonicum*. Cf. *Leges* 684e1, 736d1, 843a1, 913b9. Mas importa também não esquecer a *alusão* que lhe é feita num passo do *Teeteto* (181b1). Está em causa, nesse passo, a posição doutrinária daqueles que sustentam o «devir» ou o «fluxo» universal e pretendem tornar «móvel» (fazer reconhecer como sujeito a uma contínua alteração) tudo, sem exceção. Essa posição doutrinária é descrita como τὰ ἀκίνητα κινεῖν num sentido «literal», que tem que ver com o facto de não deixar subsistir nada, absolutamente nada, subtraído ao movimento ou alteração — de tal modo que «move» tudo o que poderia parecer ἀκίνητον. Mas a formulação é propositadamente ambígua, alude claramente à expressão proverbial e sugere ao mesmo tempo que essa posição doutrinária constitui também uma forma de τὰ ακίνητα κινεῖν no sentido do provérbio (e equivale, portanto, à *transgressão* dele). O próprio *Corpus Platonicum* ilustra, deste modo, como o provérbio aqui em causa constituía não uma particularidade mais ou menos «periférica» e com escassa utilização, mas um elemento «vivo»

da língua — tão vivo que Platão o refere como forma de linguagem coloquial e que, por outro lado, se prestava a ficar evocado sob a forma de alusão.

A consideração de todos estes aspectos permite perceber com toda a nitidez aquilo que fica evocado com a formulação de 533, quando se fala de τὰς ὑποθέσεις ἀκίνητους ἔαν. Por um lado, é claro que a fórmula aponta para a ausência de qualquer iniciativa em relação às ὑποθέσεις (para um *respeitá-las, deixá-las estar*). De tal modo que se inscreve na oposição κινεῖν/ἔαν, já expressa, como vimos, na terminologia do *Corpus Hippocraticum*. Quer dizer: as ὑποθέσεις são o que se apresenta *intocável* e é deixado incólume, à margem da «mobilização» em causa na 3.<sup>a</sup> subsecção. Mas, por outro lado, a ligação com o provérbio (e com o valor *gerundivo* de ἀκίνητον) introduz um outro aspecto que não convém perder de vista. Segundo o provérbio, κινεῖν τὰ ἀκίνητα é algo que *não se deve (não é aconselhável)* fazer. Ora, o facto de se falar de ἀκίνητον, num contexto como aquele que está em causa em 533, ainda por cima com recurso a uma expressão como ἀκινήτους ἔαν (que evoca inevitavelmente a alternativa κινεῖν/μὴ κινεῖν τὰ ἀκίνητα) — faz entrar em cena, inevitavelmente, o provérbio. Τὰς ὑποθέσεις ἀκινήτους ἔαν *não* é, por isso, um enunciado *neutro*, que pura e simplesmente refira o facto de se deixar intacto (de não se tocar, de se manter incólume, de se *deixar estar*) isso a que Platão chama ὑποθέσεις. Não. Há uma conotação que vem do nexa com o provérbio: a de que isso (τὰς ὑποθέσεις ἀκινήτους ἔαν) é precisamente o que é *aconselhável* fazer: o que é *prudente, sensato, próprio*. Numa palavra, a própria expressão usada sugere a *plausibilidade, o sentido, a correção* desse *deixar estar* e do «partido» que toma.

Dito isto, importa finalmente chamar a atenção para um outro aspecto que, ainda quando menos importante, não será talvez despiciendo. Κινεῖν pode não ter apenas o sentido de mexer, tocar (não deixar como está). Nalguns casos significa pôr em movimento numa acepção específica: fazer *sair* os animais a que se pretende dar caça, para ir atrás deles (qualquer coisa de equivalente àquilo para que aponta o sentido literal do nosso «levantar a lebre»). Por outras palavras, κινεῖν pode ter o sentido que se torna ainda mais nítido no composto ἐκκινεῖν: a iniciativa inicial que desencadeia, põe em marcha o μετέναι – a caçada. Veja-se, por exemplo, R. Jebb (ed.), *Sophocles The Plays and Fragments I The Oedipus Tyrannus*. Cambridge, University Press, 1883, ad 354, L. Campbell (ed.), *Sophocles: the Plays and Fragments* vol. II, ad Trach., 979, B. M. Knox, *Oedipus at Thebes*. N. Haven/London, Yale University Press/Oxford University Press, 1957, 234, O. Longo, *Commento linguistico alle Trachinie di Sofocle*. Padova, Antenore, 1968, ad 974-5, P. E. Easterling (ed.), *Sophocles Trachiniae*. Cambridge, University Press, 1982, ad 974-5, 979-81, J. C. Kamerbeek, *The Plays of Sophocles V The Electra*, ad loc, 234, M. Davies (ed.), *Sophocles Trachiniae*. Oxford, Clarendon Press, 1991, ad 974-5, 979ss, 1242. Ora, dado que, como se viu, o contexto na *República* já evoca imagens de caça e dado que, por outro lado, como a análise da 3.<sup>a</sup> subsecção permite mostrar, a supressão do carácter intacto das ὑποθέσεις faz justamente que determinações que pareciam absolutamente adquiridas, firmes (e, nesse sentido, estavam «sossegadas») se revelem como qualquer coisa que foge (de sorte que se tem de ir atrás disso, a tentar captá-lo), é possível que a escolha do vocabulário neste passo tenha também o propósito de despertar esta conotação «venatória».

## APÊNDICE II

Sem passar em revista todos os aspectos que importaria discutir, pode dizer-se que a ideia nuclear no uso de ὑπόθεσις é a de qualquer coisa de *fundamental*, que está ou fica assente e que, a partir dessa posição assente, fornece a *base* para algo mais. Em particular no que diz respeito ao exame do que quer que seja (ou também a uma deliberação, etc.), a ὑπόθεσις corresponde a qualquer coisa que o exame ou deliberação em causa tem por estabelecido, de tal modo que subjaz àquilo que se segue e conduz a nossa perspectiva nos seus passos ou diligências ulteriores — quer dizer na ponderação do que ainda se mantém *em aberto*. Em suma, a noção de ὑπόθεσις evoca a ideia de uma *parte* de um determinado domínio, uma parte *assente, estabelecida*, e com *ascendente* sobre as outras. Não é, por outro lado, de excluir que a noção de ὑπόθεσις também tenha adquirido alguma conotação *negativa* — de tal modo que não significa apenas algo assente ou suposto, mas algo cujo assentamento em última análise é *indevido, carece de fundamento*. Por outras palavras, não é de excluir que, em alguns contextos, a noção de ὑπόθεσις também tenha sido associada à ideia de *fragilidade* ou *falta de solidez* do suposto que designa. Mas, se é assim, importa ter presente que essa conotação negativa não é obrigatória e que há bastantes ocorrências da expressão onde pura e simplesmente não figura. Além disso, convém não esquecer que a fragilidade em causa também não se reduz à fragilidade *modal* (sc. à possibilidade de o conteúdo de uma ὑπόθεσις envolver *erro*). Pois, mesmo que habitualmente não se tenha noção disso, há ainda outras possibilidades de o conteúdo de uma ὑπόθεσις carecer de solidez ou revelar-se «oco».

Para a análise e discussão do sentido de ὑπόθεσις, ὑποτίθεσθαι, etc. e do seu uso pré-platónico, no tempo de Platão e em Platão, veja-se nomeadamente: Alexandre de Afrodísias, In *Aristotelis metaphysica commentaria*, ed. M. Hayduck. Berlin, G. Reimer, 1891, 264, J. Filópono, In *Aristotelis Analytica Posteriora Commentaria cum anonymo in librum II*, ed. M. Wallies. Berlin, G. Reimer, 1909, 35, 131s., T. Waitz (ed.), *Aristotelis Organon Graece*. Vol. I. Leipzig, Hahn, 1844, 427ss., H. Bonitz, *Index Aristotelicus*. Berlin, Reimer, 1870, reed. Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1955, sub voce, E. M. Cope/J. B. Sandys (ed.), *The Rhetoric of Aristotle*. Cambridge, University Press, 1877, reed. Hildesheim/N.Y., Olms, 1970, 15, H. Cohen, *Platons Ideenlehre und die Mathematik*. Marburg, Elwert, 1879 (=idem, *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, ed. A. Görland/E. Cassirer, vol. I. Berlin, Akademie-Verlag, 1928, 336-366), H. Jackson, On Plato's Republic VI 509dsqq., *The Journal of Philology* 10 (1882), 132-150, em especial 144s., P. Natorp, *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum. Protagoras, Demokrit, Epikur und die Skepsis*. Berlin, W. Hertz, 1884, reed. Hildesheim, Olms, 1989, 207s., R. D. Archer-Hind (ed.), *The Phaedo of Plato*. London, Macmillan, 1894<sup>2</sup>, reed. N. Y., Arno Press, 1973, 102, R. P. Hardie, Plato's Earlier Theory of Ideas, *Mind* 5 (1896), 167-185, 169ss., W. Lutoslawski, *The Origin and Growth of Plato's Logic With an Account of Plato's Style and of the Chronology of his Writings*. N.Y./Bombay, Longmanns, Green & Co.,

1897, reed. Hildesheim, Olms, 1983, 208, 253, 256s., 277s., 302, B. Jowett/L. Campbell (ed.), *Plato's Republic*. vol. III. Oxford, Clarendon Press, 1894, 309, R. W. Nettlehip, *Lectures on the Republic of Plato*. London, Macmillan, 1898, reimpr.: London/N.Y., Macmillan/St. Martin's Press, 1962, 252s., J. Burnet (ed.), *The Ethics of Aristotle*. London, Methuen, 1900, ad 1139b 23, 1151a16, E. S. Thompson (ed.), *The Meno of Plato*. London, Macmillan, 1901, ad 86 e, p. 147s., J. Adam (ed.), *The Republic of Plato*. Vol. II, Cambridge, University Press, 1902, 66, 174ss., P. Natorp, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*. Leipzig, Dürr, 1903, 2<sup>a</sup> ed.: Leipzig, Meiner, 1921, 192ss., 206s., W. J. Goodrich, On Phaedo 96a-102a, and on the δεῦταρος πλοῦς 99d II, *Classical Review* 18 (1904), 5-11, G. Rodier, Sur l'évolution de la dialectique de Platon, *Année philosophique* (1905), 49-73 (=idem, *Études de philosophie grecque*. Paris, Vrin, 1926, 49-73, em especial 56ss.), M. Altenburg, *Die Methode der Hypothese bei Platon, Aristoteles und Proklus*. Rostock, Boldt, 1905, N. Hartmann, *Platos Logik des Seins*. Gießen, Töpelmann, 1909, 227-258, C. Ritter, *Platon. Sein Leben, seine Schriften, seine Lehre*. Vol. I. München, Beck, 1910, 573ss., P. Natorp, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*. Leipzig, Teubner, 1910, reimpr. Wiesbaden, Sändig, 1969, 12, 14s., 54, 338s., 345s., A. E. Taylor, *Varia Socratica*. First Series. Oxford, J. Parker, 1911, 214ss., J. Burnet (ed.), *Plato's Phaedo*. Oxford, Clarendon Press, 1911, ad 92d6, 101d3, J. E. S. Forster (ed.), *Isocrates: Cyprian orations: Evagoras, Ad Nicoclem, Nicocles aut Cyprii*. Oxford, Clarendon Press, 1912, 110, M. Pohlenz, *Aus Platos Werdezeit*. Philologische Untersuchungen. Berlin, Weidmann, 1913, 174, 318s., 412, 416s., N. M. Thiel, *Ueber Begriff und Wort Hypothese bei Platon und Aristoteles*. Diss. Freiburg, 1918, C. Ritter, *Platons Logik, Philologus*, 75 (1919), 1-67, 304-322, C. Ritter, *Platons Stellung zu den Aufgaben der Naturwissenschaft*. Heidelberg, Winter, 1919 (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften Philosophisch- historische Klasse 1919. 19), 87, J. Souilhé, *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues*. Paris, Alcan, 1919, 103ss., A. S. Ferguson, Plato's Simile of Light I The Similes of the Sun and the Line, *The Classical Quarterly* 15 (1921), 131, 152, em especial 146ss., T. Heath, *A History of Greek Mathematics*. Vol. 1. Oxford, Clarendon Press, 1921, 289ss., M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik* (SS 1922). Frankfurt a. M., Klostermann, 2005, 333, K. Ritter, *Platon. Sein Leben, seine Schriften, seine Lehre*. Vol. II. München, Beck, 1923, 23, 30s., 248ss., 253ss., 295ss., A. S. L. Farquharson, Socrates' Diagram in the Meno of Plato 86e6-87a, *Classical Quarterly* 17 (1923), 21-26, J. Burnet (ed.), *Plato's Eutypbro Apology of Socrates and Crito*. Oxford, Clarendon Press, 1924, ad Euthyphr. 9d8, 11b7, 11c5, ad Crito 46 b5, W. D. Ross (ed.), *Aristotle's Metaphysics*. Oxford, Clarendon Press, 1924, ad 1005 a 13, 1005b 14, M. Heidegger, *Platon: Sophistes* (WS. 1924/25, Gesamtausgabe 19). Frankfurt a. M., Klostermann, 1992, 450s., 533, 564, A. Schwesinger, Eigenart und Eigensetzlichkeit in Platons Kunst, *Philologus* 80 (1925), 225-297, em especial 259, 261ss., G. Rodier, Les mathématiques et la dialectique dans le système de Platon, in: idem, *Études de philosophie grecque*. Paris, Vrin, 1926, 37-48, A. E. Taylor, *Plato. The Man and His Work*. London, Methuen, 1926, reed. Mineola (N.Y.), Dover, 2001, 289ss., J. Stenzel, *Platon der Erzieher*. Leipzig, Meiner, 1928, 157, 285ss., H. D. P. Lee, Geometrical Method and Aristotle's Account of First Principles, *Classical Quarterly* 29 (1925), 113-129, F. Solmsen, *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*. Berlin, Weidmann, 1929, 92ss., J. Stenzel, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*. Leipzig, Teubner, 1931, 128-132, F. Solmsen, Platons Einfluß auf die mathematische Methode, *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik* Abt. B 1 (1931), 93-107, J. Moreau, *La construction de l'idéalisme platonicien*. Paris, Boivin, 1939, reed., Hildesheim, Olms, 1986, 315s., 328s., 331, 346, 385ss., 464ss., reimpr. in: K. Gaiser (ed.), *Das Platonbild*. Zehn Beiträge zum Platonverständnis. Hildesheim, Olms, 1969, 125-139, 135ss., L. Edelstein, *Περὶ ἀέρον und die Sammlung der hippokratischen Schriften*. Berlin, Weidmann, 1931, trad. in: idem, *Ancient Medicine*. Selected Papers of L.E. Baltimore/London, John Hopkins University Press, 1967, 105, E. Grassi, *Il problema della metafisica platonica*. Bari, Laterza & Figli, 1932, 136ss., F. M. Cornford, Mathematics and Dialectic in the Republic VI-VII, *Mind* 41 (1932), 37-52, 172-190 (= R. E. Allen (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*. N. York, Humanities Press, 1967, 61-95), K. von Fritz, Platon, Theaetet und die antike Mathematik, *Philologus* 87 (1932), 40-62, 136-178, em especial 165ss. (=idem, *Platon, Theaetet und die antike Mathematik*. Mit einem Nachtrag zum Neudruck. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft,

1969), J. Stenzel, Anschauung und Denken in der klassischen Theorie der griechischen Mathematik, *Antike* 9 (1933), 142-158, A. E. Taylor, Note on Plato's Republic VI 510c2-5, *Mind* 43 (1934), 81-84, L. Robin, *Platon*, Paris, Alcan, 1935, reed. Paris, PUF, 1968, 62, P. Shorey (ed.), *Plato. The Republic*. vol. II. Cambridge (Mass.)/London, Harvard University Press/W. Heinemann, 1935, XXXIss., W. F. R. Hardie, *A Study in Plato*. Oxford, Clarendon Press, 1936, 60, A.-J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Paris, Vrin, 1936, 1950<sup>2</sup>, 101, 168s., A. Tumarkin, Die Methode und die Grenze der Methode bei Plato: Die υπόθεσις und das ἀνυπόθετον, in: R. Bayer (ed.), *Travaux du IXe Congrès International de Philosophie*, Congrès Descartes. Paris, Hermann, 1937, 101-107, M. Heidegger, *Grundfragen der Philosophie*. Ausgewählte Probleme der Logik (WS 1937/38). Frankfurt a. M., Klostermann, 1984, 86s., 94, H. Wanner, *Studien zur περί ἀρχαίης ἱηγουμένης*. Zürich, Leemann, 1939, G. KRUGER, *Einsicht und Leidenschaft*. Das Wesen des platonischen Denkens. Frankfurt a. M., Klostermann 1939, 1973<sup>4</sup>, 212, 224ss., R. Hackforth, Plato's Divided Line and Dialectic I The Third Segment of the Line, *The Classical Quarterly* (1942), 1-9, P. Friedländer, rec. de Robinson, Plato's Earlier Dialectic, *Classical Philology* 40 (1945), 253-259, W. H. Jones, *Philosophy and Medicine in Ancient Greece, With an Edition of περί ἀρχαίης ἱηγουμένης*. Baltimore, 1946, 26ss., 31ss., 41, 43, 66s., H. Cherniss, Some Wartime Publications Concerning Plato, *American Journal of Philology* 68 (1947), 113-146, em especial 140ss. (= *idem*, *Selected Papers*, ed. L. Tarán. Leiden, Brill, 1977, 142-216), V. Goldschmidt, *Les dialogues de Platon*. Structure et méthode dialectique. Paris, PUF, 1947, 1971<sup>3</sup>, 44ss., 117ss., 185ss., A.-J. Festugière (ed.), *Hippocrate. L'Antienne Médecine*. Paris, Klincksieck, 1948, 25s., T. Heath, *Mathematics in Aristotle*. Oxford, Clarendon Press, 1949, 50ss., W. D. Ross, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*. Oxford, Clarendon Press, 1949, reimpr. N. Y./London, Garland, 1980, 18s., ad 72 a14-24, 18-20, 76b27-29, H. H. Joachim (ed.), *The Nicomachean Ethics*. Oxford, Clarendon Press, 1951, 142, 173, 191s., 197, 209, 233, H. Diller, Hippokratische Medizin und attische Philosophie, *Hermes* 80 (1952), 385-409, em especial 387s. (= *idem*, *Kleine Schriften zur antiken Medizin*. Berlin, De Gruyter, 1973, 46-70, em especial, 49s.), M. D. C. Tait, A Problem in the Method of Hypothesis in the *Phaedo*, in: M. E. White (ed.), *Studies in Honour of Gilbert Norwood*. Toronto, University Press, 1952 (The Phoenix Suppl. 1), 110-115, S. Moser, Theorie und Erfahrung bei Platon und Aristoteles, *Dialectica* 6 (1952), 210-221, R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*. Oxford, Clarendon Press, 1953<sup>2</sup>, 93-179, D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*. Oxford, Clarendon Press, 1953, 27s., 50ss., 63s., R. Robinson, L'emploi des hypothèses selon Platon, *Revue de métaphysique et de morale* 59 (1954), 253-268, E. Schutt, *Interpretationen zu Platons Politeia*. Buch VI und VII. Diss. Heidelberg, 1954, 102ss., A. Wedberg, *Plato's Philosophy of Mathematics*. Stockholm, Almqvist & Wiksell 1955, 103ss., K. von Fritz, Die APXAI in der griechischen Mathematik, *Archiv für Begriffsgeschichte* 1 (1955), 13-103, espec. 25, 29, 37 (= K. von Fritz, *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*. Berlin, De Gruyter, 1971, 335-429, espec. 347, 351, 359), K. D. Georgoulis, Ἡ ἔννοια τῆς ἀναίρεσέως τῶν ὑποθέσεων παρὰ Πλάτωνι, *Platon* 7 (1955), 179-183 (= G. T. Sakellariou (ed.), *Entretiens philosophiques d'Athènes*: Dialogue et dialectique: 2-6 avril 1955/ Institut international de philosophie. Athènes, s.n., 1955, 75-78), R. S. Bluck (ed.), *Plato's Phaedo*. London, Routledge & Kegan Paul, 1955, 160ss., R. Hackforth (ed.), *Plato's Phaedo*. Cambridge, University Press, 1955, 133, 136ss., A. Heijboer, Plato, Meno 86e-87a, *Mnemosyne* 8 (1955) 89-122, J.-H. Kühn, *System- und Methodenprobleme im Corpus Hippocraticum*. Wiesbaden, Steiner, 1956, 5, 30s., 53ff., 64s., 67, J. Stenzel, *Kleine Schriften zur griechischen Philosophie*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1956, 32-47, 35ss., H.-P. Stahl, *Interpretationen zu Platons Hypothesis-Verfahren*: Menon, Phaidon, Staat. Diss. Kiel, 1956, M. Vanhoutte, *La méthode ontologique de Platon*. Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 1956, 42ss., R. S. Bluck, ὑποθέσεις in the *Phaedo* and Platonic Dialectic, *Phronesis* 2 (1957), 21-31, W. Beierwaltes, *Lux intelligibilis*. Untersuchung zur Lichtmetaphysik der Griechen. München, Novotny & Söllner, 1957, 58, E. de Strycker, La distinction entre l'entendement (dianoia) et l'intellect (nous) dans la République de Platon, in: AAVV, *Estudios de historia de la filosofía en homenaje al Profesor Rodolfo Mondolfo*. Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 1957, 209-226, W. Bröcker, rec. de Robinson, Plato's Earlier Dialectic, *Gnomon* 30 (1958), 510-519, em especial 515ss., N. Gulley, Greek Geometrical Analysis, *Phronesis* 3 (1958), 1-14, R. E. Cushman, *Therapeia*. Plato's Concept of Philosophy. Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1958, 169ss., A. Szabó, Die Grundlagen

in der frühgriechischen Mathematik, *Studi italiani di filologia classica* 30 (1958), 1-51, C. J. Classen, *Sprachliche Deutung als Triebkraft platonischen und sokratischen Philosophierens*. München, Beck, 1959, 72s., O. Becker Die archai in der griechischen Mathematik. Einige ergänzende Bemerkungen zum Aufsatz von K. von Fritz, *Archiv für Begriffsgeschichte* 4 (1959), 210-226, H. P. Stahl, Ansätze zur Satzlogik bei Platon: Methode und Ontologie, *Hermes* 88 (1960), 409-451, P. Plass, Socrates' Method of Hypothesis in the Phaedo, *Phronesis* 5 (1960), 103-115, 428-434, T. G. Rosenmeyer, Plato's Hypothesis and the Upward Path, *American Journal of Philology* 81 (1960), 393-407 (= J. P. Anton/ G. L. Kustas (ed.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*. Albany, State University of New York Press, 1971, 354-366), R. S. Bluck (ed.), *Plato's Meno*. Cambridge, University Press, 1961, 75ss., 85s., 441ss., A. Szabó, Anfänge des euklidischen Axiomensystems, *Archive for History of Exact Sciences* 1 (1960), 37-106, (= O. Becker (ed.), *Zur Geschichte der griechischen Mathematik*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965, 355-462), L. E. Rose, *Hypothesis and Deduction in Plato's Methodology*. Diss. University of Pennsylvania, 1961, M. Doria, Nota alla prima hypothesis del Parmenide (137c4-142a8), *Atti dell' Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti* (Classe di Scienze Morali e Lettere) 120 (1961-1962), 677-686, J. Mittelstrass, *Die Rettung der Phänomene. Ursprung und Geschichte eines antiken Forschungsprinzips*. Berlin, De Gruyter, 1962, 29-69, N. Gulley, *Plato's Theory of Knowledge*. London, Methuen, 1962, 15s., 40ss., 53s., J. Sprute, *Der Begriff der Doxa in der platonischen Philosophie*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962, 86s., J. Longrigg, Philosophy and Medicine, Some Early Interactions, *Harvard Studies in Classical Philology* 67 (1963), 147-175, A. Frajese, *Platone e la matematica nel mondo antico*. Roma, Studium, 1963, H. T. Ickler, *Platons sogenanntes Hypothesis-Verfahren*. Diss., Marburg, 1963, H. Herter, Die Treffkunst des Arztes in hippokratischer und platonischer Sicht, *Sudboffs Archiv* 47 (1963), 247-290, em especial 250s., 276s. (= *idem*, *Kleine Schriften*, ed. E. Vogt. München, W. Fink, 1975, 177, 199ss.), E. de Strycker rec. de R. S. Bluck, Plato's Meno, *Gnomon* 35 (1963), 142-149, em especial 145ss., I. M. Crombie, *An Examination of Plato's Doctrines. Vol. II. Plato on Knowledge and Reality*. London, Routledge & Kegan Paul, 1963, 528ss., 548ss., R. Robinson, Up and Down in Plato's Logic, *American Journal of Philology* 84 (1963) 300-303, K. Gaiser, Platons Menon und die Akademie, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 46 (1964), 241-292 (=J. Wippert (ed.), *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons: Beiträge zum Verständnis der platonischen Prinzipienphilosophie*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972, 329-393, em especial 358ss.), R. C. Cross/ A. D. Woozley, *Plato's Republic*. A Philosophical Commentary. London/N.Y., Macmillan/St. Martin's Press, 1964, 166-261, em especial 242 ss., R. M. Hare, Plato and the Mathematicians, in: R. Bambrough (ed.), *New Essays on Plato and Aristotle*. London, Routledge & Kegan Paul, 1965, 21ss., R. Marten, *Der Logos der Dialektik*. Eine Theorie zu Platons Sophistes. Berlin, De Gruyter, 1965, 235ss., J. Klein, *A Commentary on Plato's Meno*. Chicago/London, The University of Chicago Press, 1965, 66, 119ss., 206ss., L. E. Rose, Plato's Unhypothetical Principle, *Journal of the History of Philosophy* 4 (1966), 189-198, O. Utermöhlen, *Die Bedeutung der Ideenlehre für die platonische Politeia*. Diss. Hamburg, 1967, 84ss., 97ss., J. Moreau, *Le sens du platonisme*. Paris, Belles Lettres, 1967, 118ss., 145ss., 344ss., G. Jäger, «Nus» in Platons Dialogen. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967, 65ss., 152s., C. C. Taylor, Plato and the Mathematicians: An Examination of Prof. Hare's Views, *Philosophical Quarterly* 17 (1967), 193-203, M. S. Mahoney, Another Look at Greek Geometrical Analysis, *Archive for History of the Exact Sciences* 5 (1968/69), 318-348, A. Szabó, *Anfänge der griechischen Mathematik*. München/Wien, Oldenbourg, 1969, 299ss., 310ss., G. Cambiano, Il metodo ipotetico e le origini della sistemazione euclidea della geometria, *Rivista di filosofia* 58 (1967), 115-149, R. K. Sprague, Socrates' Safest Answer: Phaedo 100d, *Hermes* 96 (1968), 632-635, E. Kapp, The Theory of Ideas in Plato's Earlier Dialogues, in: *idem*, *Ausgewählte Schriften*. Berlin, de Gruyter, 1968, 55-150, 145s., S. Mansion, L'objet des mathématiques et l'objet de la dialectique selon Platon, *Revue philosophique de Louvain* 67 (1969), 365-388, J. S. Wu, A Note on the Third Section of the Divided Line, *The New Scholasticism* 43 (1969), 269-275, R. Loriaux (ed.), *Le Phédon de Platon*. Namur/Gembloux, Éditions Universitaires/J. Duculot, 1969, ad 101d, p. 101ss., K. M. Sayre, *Plato's Analytic Method*. Chicago, University of Chicago Press, 1969, 3ss., 40ss., H. W. Mills, Plato's Non-Hypothetical Starting-Point, *Durham University Journal* N. S. 31 (1970), 152-159, L. Rose, Plato's Meno, *Journal of the History of Philosophy* 8 (1970), 1-8, C. Cambiano,

*Platone e le tecniche*. Torino, Einaudi, 1971, Bari, Laterza, 1991, 2.<sup>a</sup> ed. aum., 122ss., 168ss., K. von Fritz, Der Ursprung der Wissenschaft bei den Griechen, in: K. von Fritz, *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*. Berlin, De Gruyter, 1971, 1-334, em especial 270s., H. Happ, *Hyle*. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff. Berlin/N.Y., De Gruyter, 1971, 589ss., C. Kirwan (ed), *Aristotle's Metaphysics*. Books Γ, Δ, E. Oxford, Clarendon Press, 1971, ad 1005b8, K. Gaiser, Platons Menon und die Akademie, in: J. Wipperfurth (ed.), *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972, 329-393, em especial 358ss., A. Wasserstein, Le rôle des hypothèses dans la médecine grecque, *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* 162 (1972), 3-14, G. Matthews, *Plato's Epistemology and Related Logical Problems*. London, Faber & Faber, 1972, 28ss., J. C. B. Gosling, *Plato*. London, Routledge & Kegan Paul, 1973, 102ss., H. Telle, Der Widerspruch der δόμηθέντα in Platons Hypothesenverfahren, *Acta Classica* 16 (1973), 15-23, R. Loriaux, Phédon 101d-e, in: *Zetesis*. Album amicorum aangeboden aan E. de Strycker. Antwerpen, De Nederl. Boekhandel, 1973, 98-107, A. J. Boyle, Plato's Divided Line, Essay I: The Problem of dianoia, *Apeiron* 7 (1973), 1-11, T. Ebert, *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons*. Berlin, De Gruyter, 1974, 183ss., H. Joly, *Le renversement platonicien*. Logos, Episteme, Polis. Paris, Vrin, 1974, 195s., 255ss., D. Gallop (ed.), *Phaedo*. Oxford, Clarendon Press, 1975, S. Scolnicov, Hypothetical Method and Rationality in Plato, *Kant-Studien* 66 (1975), 157-162, H. Zyskind/R. Sternfeld, Plato's Meno 89c: «Virtue is Knowledge» a Hypothesis?, *Phronesis* 21 (1976), 130-134, F. C. White, *Plato on Knowledge and Reality*. Indianapolis, Hackett, 1976, 89ss., K. Dörter, The Dialectic of Plato's Method of Hypothesis, *The Philosophical Forum* 7(1976), 159-187, G. Pfäferott, *Politik und Dialektik am Beispiel Platons*. Methodische Rechenschaftsleistung und latentes Rechtfertigungsdenken im Aufbau der «Politeia». Saarbrücken, Universitäts- und Schulbuchverlag, 1976, 23ss., D. W. Vickers, *Hypothesis: The Platonic Concept and its Background in Literature and Medicine*. Diss., University of Texas Austin, 1977, E. Heitsch, Das hypothetische Verfahren im Menon, *Hermes* 105 (1977), 257-268 (= *idem*, *Wege zu Platon*. Beiträge zum Verständnis seines Argumentierens. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, 39-50), R. Sternfeld/H. Zyskind, Plato's Meno: 86E-87A: Geometrical Illustration of The Argument by Hypothesis, *Phronesis*, 22 (1977), 206-11, T. Irwin, *Plato's Moral Theory*. The Early and the Middle Dialogues. Oxford, Clarendon Press, 1977, 158s., 222ss., 336, J. T. Bedu-Addo, *Mathematics, Dialectic and the Good in the Republic VI-VII*, *Platon* 30 (1978), 117-127, H. Meissner, *Der tiefere Logos Platons*. Eine Auseinandersetzung mit dem Problem der Widersprüche in Platons Werken. Heidelberg, C. Winter, 1978, 181, 187ss., 192ss., T. V. Upton, *Aristotle's Concept of Hypothesis in the Posterior Analytics*. An Explanation and Defence of Aristotle's Technical Meaning of Hypothesis. Diss. Catholic University of America Washington, DC, 1978, A. Montano, Il metodo ἐξ ὑποθέσεως nel Menone platonico, *Atti dell' Accademia di Scienze Morali e Politiche della Società Nazionale di Scienze, Lettere ed Arti di Napoli* 89 (1978), 159-195, E. Heitsch, Finden, Wiederfinden, Erfinden. Überlegungen zu Platons Phaidon 76 e 4-5, Wiesbaden, Steiner, 1979 (Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, 1979, 14) (= *idem*, *Wege zu Platon* Beiträge zum Verständnis seines Argumentierens. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, 51-68), G. E. R. Lloyd, *Magic, Reason and Experience*. Studies in the Origin and Development of Greek Science. Cambridge, Cambridge University press, 1979, 112ss., J. T. Bedu-Addo, The Role of the Hypothetical Method in the Phaedo, *Phronesis* 24 (1979), 111-132, N. P. White, *A Companion to Plato's «Republic»*. Oxford, Blackwell, 1979, 184ss., Y. Lafrance, Platon et la géométrie: la méthode dialectique en République 509d-511e, *Dialogue* 19 (1980), 46-93, I. Mueller, Ascending to Problems; Astronomy and Harmonics in Republic VII, in: J. P. Anton (ed.), *Science and the Sciences in Plato*. N. Y, Eidos, 1980, 103-122, H. D. VOIGTLÄNDER, *Der Philosoph und die Vielen*. Die Bedeutung des Gegensatzes der unphilosophischen Menge zu den Philosophen (und das Problem des argumentum e consensu omnium) im philosophischen Denken der Griechen bis auf Aristoteles. Wiesbaden, Steiner, 1980, 172ss., Y. Lafrance, *La théorie platonicienne de la Doxa*. Montréal/Paris, Bellarmin/Belles Lettres, 1981, 156, G. Vlastos, *Platonic Studies*. Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1981, 76ss., 346, J. Annas, *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford, Clarendon Press, 1981, reimpr. 1989, 276ss., J. Longrigg, Ancient Medicine and its Intellectual Context, in: F. Lasserre et al. (ed.), *Formes de pensée dans la Collection Hippocratique*. Actes du IV.e

Colloque international Hippocratique, Lausanne 21-26. IX. 1981, 249-256, W. R. Knorr, On the Early History of Axiomatics: The Interaction of Mathematics and Philosophy in Greek Antiquity, in: J. Hintikka/D. Gruender/E. Agazzi (ed.), *Theory Change*, Ancient Axiomatics, and Galileo's Methodology. Dordrecht, Reidel, 1981, 145-186, W. Wieland, *Platon und die Formen des Wissens*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, 150ss., 208ss., 215, K. M. Sayre, *Plato's Late Ontology*. Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1983, 38s., V. Höfle, Zu Platons Philosophie der Zahlen und deren mathematischer und philosophischer Bedeutung, *Theologie und Philosophie* 59 (1984), 321-355, L. C. Eggers, La influencia de Platón y Aristóteles en la axiomática euclideana, *Nova Tellus* 2 (1984), 27-66, J. T. Bedu-Addo, Recollection and the Argument «from a Hypothesis» in Plato's Meno, *Journal of Hellenic Studies* 104 (1984), 1-14, R. Ferber, *Platons Idee des Guten*. St. Augustin, Richarz, 1984, 2.<sup>a</sup> ed. rev. aum., 85ss., J. Mittelstrass, Die geometrischen Wurzeln der Platonischen Idee, *Gymnasium* 92 (1985), 399-418, R. W. Sharples (ed.), *Plato. Meno*. Warminster, Aris & Phillips, 1985, 158ff., T. V. Upton, Aristotle on Hypothesis and the Unhypothesized First Principle, *Review of Metaphysics* 39 (1985), 283-301, K. Graeser, Platons Zusammenschau der mathematischen Wissenschaften, *Antike und Abendland* 32 (1986), 89-124, V. Karasmanis, *The Hypothetical Method on Plato's Middle Dialogues*. Diss., University of Oxford, 1987, M. Burnyeat, Platonism and Mathematics: A Prelude, in: A. Graeser (ed.), *Mathematics and Metaphysics in Aristotle*. Akten des 10. Symposium Aristotelicum Sigiswil, 6.-12. September 1984. Bern, Haupt, 1987, 21-240, G. Picht, *Aristoteles De anima*. Stuttgart, Klett-Cotta, 1987, 1992<sup>2</sup>, 60s., 66, 70s., 77s., 96ss., 102s., G. Vlastos, Elenchus and Mathematics: A Turning-Point in Plato's Philosophical Development, *American Journal of Philology* 109 (1988), 362-396 (= *idem*, *Socrates*. Ironist and Moral Philosopher. Cambridge, Cambridge University Press, 1991, 107-131), A. Schmitt, Die Klassische Antike – Neuzeitliches Selbstverständnis und Deutung der Antike, in: H. H. Krummacker (ed.), *Geisteswissenschaften – wozu?* Wiesbaden/Stuttgart, Steiner, 1988, 187-210, J. T. Meyers, Plato's Geometric Hypothesis. *Meno* 86e-87b, *Apeiron* 21 (1988), 173-180, M. Caveing, Platon, Aristote et les hypothèses des mathématiciens, in: J. F. Mattéi (ed.), *La naissance de la raison en Grèce*. Actes du Congrès de Nice, Mai 1987. Paris, PUF, 1990, 119-128, L. C. H. Chen, Acquiring Knowledge of the Ideas in the Phaedo, *Rheinisches Museum* 133 (1990), 52-70, G. Fine, Knowledge and Belief in Republic V-VII, in: S. Everson (ed.), *Epistemology* (Companions to Ancient Thought 1). Cambridge, Cambridge University Press, 1990, 85-115, 98s., 104-110, 112, K. Graeser, Le Ménon de Platon et l'Académie, in: M. Canto-Sperber (ed.), *Les paradoxes de la connaissance*. Essais sur le Ménon de Platon. Paris, O. Jacob, 1991, 113-141, G. E. R. Lloyd, *Methods and Problems in Greek Science*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991, 49ss., 54ss., 339ss. I. Mueller, On the Notion of a Mathematical Starting Point in Plato, Aristotle, and Euclid, in: A. C. Bowen (ed.), *Science and Philosophy in Classical Greece*. Essays from a Conference «The Interaction of Science and Philosophy in Fifth and Fourth Century Greece» held by the Institute for Research in Classical Philosophy and Science in 1986. N.Y./London, Garland, 1991, 59-97, M. Dixsaut (ed.), *Platon Phédon*. Paris, Flammarion, 1991, 380ss., L. C. Chen, *Acquiring Knowledge of the Ideas: A Study of Plato's Methods in the Phaedo, the Symposium and the Central Books of the Republic*. Stuttgart, Steiner, 1992, 29ss., 99ss., 153ss., 215ss., I. Mueller, Mathematical Truth and Philosophical Method, in: R. Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge, 1992, 170-199, P. Stemmer, *Platons Dialektik. Die frühen und mittleren Dialoge*. Berlin, De Gruyter, 1992, 200ss., 250ss., R. J. Hankinson, Doing without Hypotheses: The Nature of Ancient Medicine, in: J. A. López-Férez (ed.), *Tratados hipocráticos*. Estudios acerca de su contenido, forma y influencia: actas del VIIe Colloque international hippocratique (Madrid, 24-29 de septiembre de 1990). Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1992, 55-67, G. E. R. Lloyd, The Meno and the Mysteries of Mathematics, *Phronesis* 37 (1992), 166-183, W. Detel (ed.), *Aristoteles Analytica Posteriora*. Berlin, Akademie Verlag, 1993, 46ss., 68ss., Y. Lafrance, *Pour interpréter Platon II La ligne en République VI*, 509d-511e. Le texte et son histoire. Montréal, Bellarmin, 1994, 306, 308, 318, 365ss., I. Robins, Mathematics and the Conversion of the Mind: Republic VII 522c1-531e3, *Ancient Philosophy* 15 (1995), 359-391, C. H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue*. The Philosophical Use of a Literary Form. Cambridge, Cambridge University Press, 1996, 196, 292ss., 309ss., 313ss., E. A. Laidlaw-Johnson, *Plato's Epistemology*. How Hard is it to Know? N. Y., P. Lang, 1996, 25ss., J.-F. Balaudé, La philosophie comme mise à l'épreuve.

Les mutations de l'elenchos de Socrate à Platon, in: P.-M. Morel, (ed.), *Platon et l'objet de la science*. Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 1996, 17-38, J. Szaif, *Platons Begriff der Wahrheit*. Freiburg/München, Alber, 1996, 1998, 2. durchg. Aufl., 238ss., 243ss., 249ss., 260ss., 270ss., N. D. Smith, Plato's Divided Line, *Ancient Philosophy* 16 (1996), 25-46, C. Schäfer, *Xenophanes von Kolophon*. Ein Vorsokratiker zwischen Mythos und Philosophie. Stuttgart/Leipzig, Teubner, 1996, 120s., B. Centrone/F. Sartori (ed.), *Platone La Repubblica*. Roma, Laterza, 1997, 775, M. Erler, Hypothese und Aporie: Charmides, in: T. Kobusch/B. Mojsisch (ed.), *Platon, seine Dialoge in der Sicht neuerer Forschungen*. Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996, 25-46, J. Mittelstrass, Die Dialektik und ihre wissenschaftlichen Vorübungen (Buch VI 510 b-511e und Buch VII 521c-539d), in: O. Höffe (ed.), *Platon Politeia*. Berlin, Akademie Verlag, 1997, 229-249, G. Cambiano, La scrittura della dimostrazione in geometria, in: M. Detienne (ed.), *Sapere e scrittura in Grecia*. Bari, Laterza, 1997, 121-150, 143ss., H. Krämer, Die Idee des Guten. Sonnen- und Liniengleichnis (Buch VI 504a-511e), in: O. Höffe, (ed.), *Platon Politeia*. Berlin, Akademie-Verlag, 1997, 179-203, 192s., M. Cludius, *Die Grundlegung der Erkenntnistheorie in Platons Politeia*. Ein Kommentar zu Platons Unterscheidung von Meinen und Wissen und zum Liniengleichnis. Diss., Marburg, Lahn, 1997, 170ff., M. Schofield, Arche, in: S. Settis (ed.), *I Greci*, Storia Cultura Arte Società 2 Una storia greca II Definizione. Torino, Einaudi, 1997, 1084-1102, em especial 1092ss., C. Quarch., *Sein und Seele*. Platons Ideenphilosophie als Metaphysik der Lebendigkeit. Interpretationen zu Phaidon und Politeia. Münster, Lit Verlag, 1998, 54, U. Curi, *Il mantello e la scarpa*. Filosofia e scienza tra Platone e Einstein. Padova, Il Poligrafo, 1998, 52ss., E. N. Ostenfeld, Hypothetical Method in the Charmides and in the elenchus, *Classica et mediaevalia* 50 (1999), 67-80, G. Böhme, *Platons theoretische Philosophie*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000, 90ss., M. F. Burnyeat, Platon on Why Mathematics is Good for the Soul, in: T. Smiley (ed.), *Mathematics and Necessity*. Essays in the History of Philosophy (Proceedings of the British Academy, 103). Oxford, Oxford University Press, 2000, 1-81, G. Böhme, *Platons theoretische Philosophie*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000, 90ss., M. Dixsaut, *Les métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris, Vrin, 2001, 81s., T. Ebert, Sokrates über seinen Umgang mit Hypotheseis (Phaidon 100A). Ein Problem und ein Vorschlag zur Lösung, *Hermes* 129 (2001), 457-73, Y. Lafrance, La rationalité platonicienne: mathématiques et dialectique chez Platon, in: M. Nancy (ed.), *Platon: l'amour du savoir*. Paris, Presses Universitaires de France, 2001, 13-48, F. Fischer, La «méthode» et les «hypothèses» en Phédon 99d-102a, *Revue philosophique de Louvain* 100 (2002), 650-680, F. Teisserenc, *Discours et image chez Platon*. Diss., Paris I, 2003, 342ss., F. F. Repellini, La linea e la caverna, in: M. Vegetti (ed.), *Platone La Repubblica*. Vol. V, Libro VI-VII. Napoli, Bibliopolis, 2003, 355-403, em especial 376ss., R. Netz, How Propositions Begin: Towards an Interpretation of hypothesis in Plato's «Divided» Line», *Hyperboreus* 9 (2003), 295-317, E. Cattanei, Las matemáticas en los libros centrales de la República de Platón, in: R. Gutiérrez (ed.), *Los símiles de la República VI-VII de Platón*. Lima, Pontificia Univ. Católica del Perú, 2003, 53-71, G. Cambiano, La méthode par hypothèse en République II, in: M. Dixsaut (ed.), *Études sur la République de Platon*. 2. De la science, du bien et des mythes. Paris, Vrin, 2005, 9-24, M. J. Schiefsky (ed.), *Hippocrates On Ancient Medicine*. Leiden, Brill, 2005, 4, 23, 111-115, 118, 120-126, 135s., 143s., 223s, 257, R. Thurnher, Platons Liniengleichnis und die Frage der Hypotheseis. Erprobung eines neuen Paradigmas, in: D. Barbaric (ed.), *Platon über das Gute und die Gerechtigkeit. Plato on Goodness and Justice. Platone Sul Bene e sulla Giustizia*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 2005, 109-120.

(Página deixada propositadamente em branco)

Amândio Coxito

*Universidade de Coimbra*

#### O MÉTODO EM PEDRO DA FONSECA E NO CURSO CONIMBRICENSE

A publicação do *Discurso do Método* de Descartes costuma considerar-se uma viragem na especulação filosófica ocidental. Contudo, havia já pelo menos um século que o problema do método preocupava activamente o pensamento europeu, a ponto de palavras como «via», «ratio», «ordo», «modus» e «methodus» aparecerem profusamente em títulos de publicações renascentistas — especialmente de natureza didáctica —, ainda que não fosse muito claro nessa época o sentido do termo «methodus e de outros afins. De qualquer modo, com as suas preocupações de ordem e de método os autores renascentistas não pretendiam apenas que as suas obras se apresentassem metodicamente redigidas, pois eles forneciam também uma série de normas tendo em vista a investigação e o ensino no âmbito das diferentes artes e ciências. É este facto que, quanto ao essencial, caracteriza o novo desenvolvimento da lógica da época, ainda que não se reduzisse esta disciplina a pura metodologia.

Sobre a metodologia renascentista, pode dizer-se, esquematicamente, que ela recai sobre o modo como as artes e as ciências foram descobertas, como são apresentadas ou «dispostas» e como são demonstradas. Dividem-se, assim, em duas grandes categorias as discussões sobre o método, consoante elas incidam sobre o que podemos designar por «método artístico» e por «método científico», fornecendo o primeiro destes métodos as normas de exposição doutrinal do já sabido, e o segundo as normas de descoberta de novos

conteúdos e as da sua demonstração. Estas duas categorias proporcionam o esquema adequado para o estudo da metodologia renascentista. É importante, porém, sublinhar que as várias espécies dos métodos «artístico» e «científico» não são designadas univocamente pelos diversos autores, o que vem originar dificuldades na sua interpretação dentro do esquema mencionado.

Por outro lado, deve considerar-se que a metodologia do Renascimento tem origem em duas fontes fundamentais: a primeira é a dos *Segundos Analíticos*, que estudam a demonstração científica, segundo a qual a ciência é estabelecida dedutivamente com base em certos postulados irreduzíveis que em si mesmos não é possível demonstrarem-se, mas que são apreendidos por intuição; a segunda é a dos *Tópicos*, que estudam o silogismo dialéctico como instrumento do conhecimento provável.

A grande dificuldade estava em conciliar estas duas tradições doutrinárias. E o certo é que na literatura lógica renascentista que incluísse uma secção sobre o método os autores mais vinculados à tradição aristotélica sentiam-se compelidos a defender as suas doutrinas na linha que reputavam como mais estritamente peripatética, isto é, com base na teoria da demonstração científica dos *Segundos Analíticos*. Outros autores, porém, acentuavam a doutrina dos *Tópicos* de Aristóteles e de Cícero, bem como a dos comentários que Boécio realizou sobre a obra deste último, segundo a orientação designada por «retórico-ciceroniana». Encontram-se entre estes últimos autores os «dialécticos» renascentistas que, imbuídos, em geral, de uma atitude probabilista, se serviam do raciocínio dialéctico como instrumento de discussão de problemas nos domínios da pedagogia, da moral e da política, onde não é possível obterem-se conclusões apodícticas.

Ora, Pedro da Fonseca propõe-se conciliar as duas tradições mencionadas. De facto, o aspecto mais característico da sua metodologia é a ampla investigação da lógica tópica, sem, no entanto, pôr em causa o conceito aristotélico de ciência como demonstração do necessário. Ele confronta a demonstração científica com o raciocínio dialéctico, salientando que a finalidade da demonstração é produzir ciência e a do silogismo dialéctico

é gerar opinião. Mas são conciliadas por Fonseca as duas vertentes quando escreve que o método tópico da «inuentio» pressupõe que o âmbito dos *lugares* dialécticos «é comum àquele que persuade com argumentos prováveis e àquele que infere por demonstração». Por isso, a tópica não constitui uma forma inferior de lógica, mas é solidária da analítica, dado que uma e outra se servem do mesmo método de pesquisa de argumentos (o método inventivo), quer eles sejam prováveis, quer necessários.

Mas a respeito de Fonseca não é presentemente necessário embrenharmos em considerações sobre a doutrina dos *lugares* dialécticos. Basta apenas referir que — juntamente com a doutrina dos *Analíticos* — ela está presente nas concepções do método «científico» e do método «artístico». Não deve, porém, esquecer-se que as ideias sobre o método nesta época recebem também de outras fontes a sua inspiração, nomeadamente de Galeno (que com Aristóteles teve um papel decisivo na formulação do método científico), dos comentadores gregos e latinos do Perípatos e das concepções antigas do método geométrico da análise e da síntese; e tudo isto em simbiose com elementos estóicos e neoplatónicos.

Como foi referido, na tradição aristotélica o método científico por excelência é a dedução. Contudo, aceitando que um método científico é sobretudo um esforço de aquisição ou uma passagem da simples probabilidade à certeza, temos de concluir que os *Segundos Analíticos* não realizam esse ideal. É por isso que Fonseca estuda ainda vários outros métodos de pesquisa científica, designadamente a definição, a divisão e a colecção. No entanto, após ele ter caracterizado estes métodos, apercebemo-nos de que o filósofo de Coimbra se limitou a repetir o que sobre a investigação científica já havia sido dito pelos seus antecessores. Neste âmbito, Fonseca não é de modo algum um precursor das concepções metodológicas do início da época moderna.

Sendo assim, o que sobressai neste nosso pensador é a concepção do método «artístico», por ele designado por «ordem da doutrina» (ou «ordem do ensino»). De um modo genérico, consiste o ordem do ensino em principiar

por conhecimentos que pela sua natureza ou pela condição intelectual das pessoas a quem eles se destinam oferecem maiores vantagens em serem expostos em primeiro lugar. Por isso, é mais conveniente principiar por conhecimentos que sejam requeridos para a compreensão dos outros e, tanto quanto possível, dos mais fáceis para os mais difíceis. Contudo, neste processo não há uma ordem rígida. Consoante as conveniências, observar-se-á umas vezes a ordem da geração (que progride dos efeitos para as causas ou das partes integrantes para o todo), outras vezes a ordem da perfeição (inversa da anterior), outras vezes ainda as duas conjuntamente. As preocupações pedagógicas de Fonseca vão ao ponto de sugerir em que casos deve adoptar-se um ou outro desses procedimentos. Assim, aqueles que desejarem filosofar sem mestre (os autodidactas), penetrando pelos próprios meios nos assuntos mais difíceis, deverão progredir do particular para o geral e do todo para as partes, segundo as ordens da análise e da colecção. Principia esta via (que é também a mais adequada à constituição da ciência) pelos assuntos mais conhecidos para nós e, por isso, mais próximos da sensação. Mas o método ideal é seguir a ordem que a natureza realiza na produção das coisas, progredindo das partes integrantes para o todo e do mais universal para o menos universal (ordens da síntese e da divisão). É este o método adoptado por quem expõe um assunto que já conhece perfeitamente. Há casos, porém, em que esses princípios não são susceptíveis de aplicação. Nestas circunstâncias, aconselha Fonseca a que se obedeça à ordem da dignidade, que ele próprio põe em prática, por exemplo, quando expõe as figuras do silogismo e as formas da argumentação. Por último, em casos especiais será necessário usar um procedimento arbitrário, designadamente quando não existe uma gradação segundo a dificuldade ou a generalidade dos materiais de ensino que possibilitem definir uma ordem de prioridades.

Estamos, assim, muito distantes da monometodologia simplista de Petrus Ramus, tão criticada na época, o que significa por parte de Fonseca um

pragmatismo pedagógico em consonância com os ideais do *Ratio studiorum* dos Jesuítas.

75

Vamos agora aludir ao Curso Conimbricense. Além da dedução, não há referências neste Curso aos métodos científicos estudados por Fonseca. Contudo, não é menosprezada a problemática do método «artístico». Mas, contrariamente ao que se verifica em Fonseca, ela não é explanada em qualquer dos comentários dos Conimbricenses. Existem apenas referências esporádicas a esse método — que, tal como em Fonseca, é designado por «método de doutrina» — isto é, o método de exposição e ordenação dos materiais de ensino, em que, relativamente a Fonseca, deparamos com uma maior uniformidade dos processos metodológicos, com a opção por um princípio de economia segundo o qual na transmissão do saber deve sempre progredir-se do mais geral para o mais particular, evitando-se, assim, a repetição constante dos mesmos dados. Inspira-se este princípio num passo de *As Partes dos Animais* de Aristóteles, onde pode ler-se que, se no estudo dos animais principiássemos por considerar cada um deles individualmente, «ver-nos-íamos forçados a realizar frequentes repetições desnecessárias todas as vezes que existissem as suas características noutros animais de espécie diferente».

À falta de explanação doutrinal desta metodologia por parte dos Conimbricenses, ela deve ser estudada nas suas aplicações em concreto à elaboração do Curso, no que respeita ao modo de estruturação dos diversos tratados e das suas partes e ao modo de discussão dos vários problemas. Essas concretizações estão bem patentes, por exemplo, nas extensas introduções aos comentários sobre a *Física* e sobre a *Lógica*, em que verificamos estarem dispostos os assuntos da seguinte forma: definição do género de saber englobante da disciplina em causa (definição de filosofia, de ciência, de arte); divisão desse género nas suas espécies (classificação das artes ou ciências em reais e sermocinais, especulativas e práticas, superiores e

inferiores); subdivisão de cada uma destas espécies nos seus subordinados (por exemplo, subdivisão das ciências especulativas em Metafísica, Física e Matemática); definição da disciplina que vai ser objecto de estudo e sua integração no género a que pertence; divisão da disciplina nos seus aspectos fundamentais (por exemplo, da Dialéctica em «docens» e «utens»); delimitação do objecto da disciplina; determinação do lugar da disciplina entre as outras da sua espécie. Todo este procedimento é, portanto, orientado pelo esquema da definição e da divisão. E os conceitos a definir remetem para um todo indistinto, para um universal confuso; e é com base nessa indistinção inicial que são integrados os diversos elementos.

Poderíamos ainda referir outros factos comprovativos da mesma metodologia, sendo os de maior relevância os seguintes: 1.º) as introduções gerais a todos os comentários, entre as quais as dos comentários à *Física* e à *Lógica* podem considerar-se, em certa medida, verdadeiras introduções a toda a filosofia; 2.º) as sínteses que antecedem em todos os comentários os diversos livros que os constituem e ainda, nos comentários à *Lógica*, as sumas que precedem a explanação de cada capítulo: umas e outras são um modelo de clareza e concisão, colocando perante o leitor o essencial dos capítulos e dos livros de Aristóteles; 3.º) a apresentação do texto do Perípatos antes de cada capítulo ao centro da página (traduzido para latim nas edições portuguesas e expresso também no original grego nas edições estrangeiras), envolvido pela respectiva «explanatio» ou esclarecimento, em linhas gerais, da doutrina aristotélica presente no texto (são excepções a esta regra os comentários aos *Meteoros*, aos *Pequenos Naturais* e à *Ética a Nicómaco*; mas este procedimento é ainda motivado por objectivos pedagógicos, concretamente — como se lê nos comentários aos *Meteoros* — por razões de concisão, «necessária para os ouvintes de Filosofia, que devem realizar o seu currículo de Artes no tempo previamente determinado»; 4.º) a estrutura da «quaestio», progredindo mediante posições, contraposições, dúvidas e conclusão final, segundo um processo dinâmico e progressivo de transmissão de conhecimentos. Obedecem todos estes procedimentos ao

princípio antes mencionado de que — como está escrito nos comentários à *Física* — «na transmissão do saber deve existir uma determinada ordem, estudando em primeiro lugar os assuntos mais gerais e expondo seguidamente os aspectos parcelares uns após outros e no momento adequado»; 5.º) em cada «articulus», a disposição ordenada, que principia pelos aspectos mais genéricos, apresentando os dados históricos e esclarecimentos de questões de terminologia, quando necessário, a que se segue a enumeração dos argumentos que possam apoiar ou infirmar a doutrina em discussão, com uma síntese final.

A respeito do «método de doutrina», transparece com evidência de tudo o que ficou dito que as concepções metodológicas de Pedro da Fonseca e dos Conimbricenses revelam uma clara compreensão do problema da pedagogia das artes e das ciências. Aliás, neste ponto eles exprimem uma atitude que era comum a todos os dialécticos da sua época e da imediatamente anterior. Já Rodolfo Agrícola escrevera no século XV que a finalidade da dialéctica é «ensinar aos ouvintes determinados assuntos», tendo em vista a adesão dos seus espíritos. E esta mesma ideia é sugerida pela própria definição da dialéctica como «*facultas disserendi*», pois o termo «*disserendi*» veio a ser associado a ensino, a ponto de Piscator poder escrever que «*disserere*» é o mesmo que «*docere*». Não parece ser outro o sentido das definições de «dialéctica» em Fonseca e no Curso Conimbricense, segundo os quais não deve apenas entender-se pela expressão «*doctrina disserendi*» que, como escreve Fonseca, «a dialéctica investiga a verdade percorrendo — pois isso é característico de todas as disciplinas —, mas que só ela ensina de que modo deve discorrer o espírito rectamente e sem erro, revelando o desconhecido com base naquilo que já se conhece». Ainda com maior exactidão, poderíamos dizer que a função da dialéctica é ensinar a *ensinar*. Este facto parece claro pelo lugar que nela ocupam as questões metodológicas.

Deste modo, método e ensino, na perspectiva dos professores de Coimbra, são conceitos indissociáveis; inversamente, da ausência de método só pode resultar a confusão, quer ao nível dos espíritos, quer ao nível do objecto de cada ciência. Mas este ideal de ordem e de método não era exclusivo dos autores renascentistas. O Renascimento apenas acentuou, no domínio dos conteúdos do saber, uma *forma mentis* caracteristicamente medieval que estava reflectida na concepção cosmológica da perfeição e da harmonia do Universo. Nesta base, a prática do método nos planos de estudo e no ensino tinha como finalidade entre os nossos Jesuítas formar o espírito dos alunos, consciencializando-os de que um saber disperso e confuso é uma subversão da ordem natural das coisas.

Vistos nesta perspectiva, a obra lógica de Pedro da Fonseca e os *Commentarii* dos Conimbricenses manifestam uma característica de modernidade. E terá sido esse facto, ao menos em parte, que originou a sua enorme difusão.

Jacinto Rivera de Rosales  
*UNED, Madrid*

## EL MÉTODO TRANSCENDENTAL. SU DESARROLLO EN EL FICHTE DE JENA

### Resumen

Organizaré mi exposición alrededor de tres puntos básicos que delimitan el tema, pues marcan territorios diferentes, modo y ámbitos distintos en el pensar filosófico.

1.º La estructura del «*para sí*» o «*für sich*» como carácter propio de la subjetividad, que todos estos idealistas alemanes (Kant, Fichte, Schelling y Hegel) comparten y que funciona en ellos como núcleo de su primer principio y de su método.

2.º La *finitud*, que distingue el método transcendental de Kant y Fichte en Jena del modo de pensar, ya no transcendental sino, podríamos decir, especulativo, de Schelling y Hegel, y en el que habría que incluir también al Fichte de Berlín.

3.º El modo *genético* de deducción, que es común a Fichte, Schelling y Hegel, y gracias al cual los englobamos en la denominación de Idealismo alemán y los distinguimos de Kant, o de la fenomenología de corte idealista.

En la zona de intersección que comparten esos tres círculos se sitúa la singularidad de la posición fichteana en su período jenense.

## 1. El «para sí» como estructura básica de la subjetividad

80

Podríamos definir el método transcendental como aquél que indaga la realidad, el alcance y la estructura de la experiencia o de las experiencias (la objetiva, la moral, la estética), es decir, la realidad que lo es para el sujeto, la única de la que él puede hablar, y en concreto trata de explicar esas experiencias desde sus condiciones de posibilidad o fundamentos. Dichas condiciones de posibilidad no las busca en un objeto de experiencia, en un objeto inmanente a ella, como lo hacen las ciencias, sino en estructuras que la articulan en su conjunto y le dan sentido; por ese horizonte de totalidad en el que se sitúa la indagación filosófica, esas estructuras están situadas en otro nivel o modo de ser que Kant denomina «transcendental». Por tanto, esas estructuras son comprendidas como acciones de una subjetividad transcendental, la cual tiene un modo de ser no mundano o cósmico; no es el sujeto empírico, que, al ser un objeto inmanente a la experiencia, ha de ser explicado y comprendido desde ella como los otros objetos, sino una subjetividad que es acción o ser originarios, espontaneidad. En efecto, en la reflexión transcendental no interesa la descripción meramente fenoménica de lo que ocurre, sino que se analizan los criterios que validan universal y necesariamente esos diversos tipos de experiencia, que marcan los límites de su modo de ser. Esto lo hace así a fin de poner orden en el mundo de las experiencias y en las exigencias de la razón; si de ese modo se consigue la armonía, el experimento estaría logrado<sup>(1)</sup>. Por eso la *KrV* se presenta como un «tratado del método»<sup>(2)</sup>.

Pues bien, el momento originario o modo de ser específico de la subjetividad en cuanto tal, empezando por su nivel transcendental, es precisamente su estructura de «para sí», su saber de sí, su autorreferencia o transparencia a sí como acción ideal y real. El primer Fichte hablaba en

---

(1) Kant, *KrV* B XX-XXI.

(2) Kant, *KrV* B XXII; A 83, B 108-109.

este sentido de la *Tatbandlung*, porque «para sí» indica acción, y no podría darse en algo cósmico, fijo, parado<sup>(3)</sup>: «La esencia del Yo es actividad»<sup>(4)</sup>, una actividad libre que es sabiendo de sí. Esa unión de saber y realidad es lo que Fichte denomina «intuición intelectual». Gracias a esa autoconciencia originaria el Yo se constituye como tal atribuyéndose a sí la acción y el pensar<sup>(5)</sup>. «El Yo incluye, en la intuición y en el concepto de sí mismo, todo lo que es originario (pero nada es originario sino lo libre)»<sup>(6)</sup>.

Podríamos decir que es en estas filosofías, las de Kant y el Idealismo alemán, donde se comprende en verdad el modo de ser propio de la subjetividad, que no es cosa opaca, ni tampoco *res cogitans*, porque no es *res*, sino acción real-ideal que sabe de sí. Eso es lo que la capacita para servir de principio filosófico, y por lo que sólo admite ser colocada ahí, en el principio (aunque no necesariamente en el comienzo del discurso)<sup>(7)</sup>. La libertad o subjetividad libre, al ser autonomía o incluso autoposición, es compatible con el sistema únicamente si ocupa su primer principio y no es entendida como algo deducido y heterónimo, sino colocada en el lugar de donde parte el sentido. Por eso no cabe poner el fundamento explicativo de los diversos tipos de experiencia en una realidad transcendente al sujeto, ya se la piense como objeto, como estructura o como Dios. En cualquiera de esas opciones se desemboca en lo que Fichte denomina «materialismo transcendental»<sup>(8)</sup>, pues convierte a la libertad en algo derivado y destruye

---

(3) El Yo «es a la vez lo que actúa y el producto de la acción, lo activo y lo producido por la actividad; acción (*Handlung*) y hecho (*That*) son una y la misma cosa; y por eso el Yo soy es expresión de una *Thatbandlung*, y además la única posible» (Fichte, *Grundlage*, FW I, 96 = GA I/2, 259).

(4) Fichte, *WLnM* (= *Doctrina de la ciencia, nova methodo*), GA IV/3, 375; véase también p. 336.

(5) Véase sobre este asunto el *Versuch* (FW I, 521-530 = GA I/4, 271-278); *Zweite Einleitung*, §§ 5-6 (FW I, 463ss. = GA I/4, 216ss); *Vergleichung des vom Herrn Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der WL* (FW t. II, pp. 442ss = GA t. I/3, pp. 254ss.).

(6) Fichte, *Sittenlehre* de 1798 (FW IV, 38 = GA I/5, 52).

(7) En el sentido propio de *Prinzip* y no necesariamente de *Anfang*.

(8) Fichte, *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (FW VI, 294-295 = GA I/3, 28). Véase también Fichte, *Erste Einleitung*, FW I, 437-8 = GA I/4, 197-198; *Sittenlehre* de 1798, § 10, FW IV, 133 = GA I/5, 127.

la *autonomía* del yo, su modo de ser originario. Toda explicación del Yo desde otra cosa le destruye, anula su «para sí» y lo convierte en cosa para otro o desde otro<sup>(9)</sup>. Ese ser desde sí lo conceptúa Fichte como autoposición (*Selbstsetzung*).

Por esa estructura del *para sí*, la subjetividad sólo puede ser *desde sí*, pues únicamente lo que elabora por sí misma<sup>(10)</sup> es real para ella; sólo conocemos lo que elaboramos desde nosotros mismos<sup>(11)</sup>. En caso contrario no se enteraría y no podría hablar de esa otra realidad, ni menos hacer filosofía de ella. Ése es el fundamento de todo lo a priori, que son las estructuras mediante las cuales la subjetividad elabora «para sí» la realidad, desde el espacio y el tiempo como formas primarias de aceptación y elaboración del mundo, hasta las ideas de la razón y el imperativo categórico con las que comprende su propia acción, pasando por los esquemas, las categorías y los principios. Eso ocurre en Fichte también con el sentimiento, las sensaciones, el cuerpo propio, etc. Por su estructura de «para sí», la subjetividad es espontaneidad responsable de sí, tanto en su conocer como en su acción real-ideal, lo que llamamos libertad, de modo que es en el fondo una tarea moral.

---

(9) Fichte, *Ueber den Grund unseres Glaubens* (FW V, 182 = GA I/5, 351). «¿Puede el Yo explicarse [*erklären* = encontrar un fundamento de sí] a sí mismo [mediante fundamentos o razones que lo determinen, que determinen su esencia y su existencia]? ¿puede siquiera querer explicarse a sí mismo sin salir de sí y cesar de ser Yo? Donde cabe la posibilidad de pedir una explicación, allí con toda seguridad no se halla el Yo puro (absolutamente libre y autónomo); pues toda explicación hace dependiente. [...] Toda prueba presupone algo que no puede probarse en absoluto [=Aristóteles, *Metafísica*, libro IV]. Aquello de lo que parte la Doctrina de la ciencia no puede ser comprendido (*begreifen*) ni comunicado por medio de conceptos [la comunicación conceptual lo presupone; si alguien no es capaz de pensar por sí, tampoco será capaz de comprender lo que le decimos], sino que sólo cabe intuirlo inmediatamente (*unmittelbar*). [...] si hay alguna verdad, y en particular alguna verdad mediata (*mittelbare*) (mediante deducciones), ha de haber algo inmediatamente verdadero» (o.c., FW V, 180-1 nota = GA I/5, 350). Véase también Fichte, *Zweite Einleitung* § 10 (FW I, 508 = GA I/4, 260).

(10) Esa elaboración puede ser *realiter* e *idealiter* cuando se trata de su propia realidad libre, o sólo *idealiter* cuando se trata de la otra realidad o mundo. Entre medias, entre lo puro práctico y lo puro teórico, está toda la vida activa de la subjetividad en cuanto transformación del mundo. En realidad, los dos primeros son elementos que hemos de admitir para comprender la síntesis dinámica de esa vida activa y darle un sentido.

(11) «Pero sólo podemos comprender y comunicar a otros lo que podemos hacer nosotros mismos» (carta a Beck del 1 de julio de 1794; Ak. XI, 515). Véase también carta a J. Plücker de 26 de enero de 1796; Ak XII, 52, y *Ref.* 2394 y 2398 (Ak. XVI, 344 y 345); *KU* § 68 (Ak V, 384).

Al contrario, por ejemplo, de lo que ocurre en Spinoza, para quien el pensamiento es sólo uno de los infinitos atributos de la substancia o realidad primera, aquí, en el idealismo, el saber de sí está en el corazón del primer principio o ser originario. Según Kant, a la libertad le es esencial su conciencia racional o imperativo categórico, en Fichte el Yo puro es a la vez ideal y real, en Hegel lo real es al mismo tiempo ser y concepto, substancia y sujeto, y esto último no como un mero atributo, sino como siendo la misma substancia. Eso es lo que hemos de comprender al final de la Lógica, y de la Filosofía real, en el Saber absoluto.

En Kant la estructura del «para sí» se expresa en la «a» de la «Apercepción» transcendental, que ha de acompañar toda representación, conocimiento, conciencia, etc. para que sean *mías* (autorreferencia); o sea, para que exista conciencia sin más (*überhaupt*) es preciso que ésta sea a su vez *autoconciencia*<sup>(12)</sup>. Pero también la encontramos en la imputabilidad (*Zurechnungsfähigkeit*) moral y legal de las acciones<sup>(13)</sup>, o en el criterio subjetivo del gusto estético y del genio creador. Este momento esencial del idealismo se acentúa en Fichte<sup>(14)</sup>, que busca siempre explicar todo *factum* de la conciencia mediante las acciones de la subjetividad que lo convierte en algo elaborado por ella, al menos *idealiter*, y por tanto en algo real para ella; esto funciona como un principio metodológico básico de su filosofía<sup>(15)</sup>.

---

(12) Ése es uno de los puntos básicos en la deducción transcendental de las categorías de la *KrV*; véase por ejemplo, su § 16.

(13) «Persona es el sujeto cuyas acciones son imputables» (Kant, *Metafísica de las costumbres* Introducción IV, Ak VI, 223). «Nada es moralmente malo (es decir, capaz de ser imputado) sino lo que es nuestro propio acto» (Kant *La religión dentro de los límites de la mera razón*, I, 2, Ak VI, 31; véase también I, 1 y 3 (Ak VI, 21, 26 nota, 32, 35, 37, etc.).

(14) En la *WL12 (Doctrina de la ciencia de 1812)*, Fichte llega a afirmar que ella no es sino «análisis del simple Sich» (GA II/13, 84).

(15) «Es preciso también señalar de paso que en una Doctrina de la ciencia son establecidos ciertamente *facta* y por eso se distingue, como sistema de un pensamiento real, de toda filosofía de fórmulas vacía (*leeren Formular-Philosophie*), pero en la Doctrina de la Ciencia no está permitido postular sin más algo como *factum*, sino que tiene que aducirse la demostración *de que* algo es un *factum* [...] Para expresarlo con más claridad: el Yo ha de explicarse todo *factum*; pero no puede explicárselo de otro modo que según las leyes de su ser, que son las mismas leyes según las cuales ha sido establecida la reflexión que hemos hecho hasta aquí.

Éste es, sin duda, el punto que más se le discute al idealismo en la filosofía actual, exceptuando la fenomenología idealista de Husserl. En gran parte de la filosofía del s. XX se procede a una destrucción o deconstrucción del sujeto, al que se coloca como algo derivado, ya por influencia spinozista o nietzscheana, marxista o freudiana, heideggeriana o estructuralista, científico-lingüística o postmoderna. Lo conciben así señalando que lo que los individuos piensan y hacen está determinado por elementos o estructuras supraindividuales distintas de su conciencia reflexiva. Ante estas observaciones críticas podríamos señalar, primero, que no se ve que el acto mismo de pensar en cuanto tal no le puede ser dado al sujeto desde fuera, ni tampoco su libertad como acción originaria. Segundo, que el contenido que le pueda venir de fuera lo recibe porque lo hace suyo y sólo desde el momento en el que lo elabora desde sí y lo acepta para sí, pues en caso contrario no se enteraría de ello, no sería nada para él. En tercer lugar, la subjetividad no es sólo el individuo, sino que la subjetividad trascendental es tan individuo como comunidad, los dos a la vez, y de ella han de ser deducidos ambos<sup>(16)</sup>; es esa subjetividad la que construye el lenguaje, lo comprende y la que es acotada por el mismo, la que crea la comunidad y la que puede en ella someter al individuo, la soberana y a la vez la súbdita de las mismas reglas y comprensiones. Si se afirma que las normas morales y las categorías del pensar proceden de otras instancias y no de la subjetividad, es porque se toma a ésta como lo meramente individual, no dándose cuenta de su carácter intersubjetivo, y tampoco se ve que, en todo caso, la subjetividad individual ha de elaborarlas desde sí, tanto las normas que le vienen de fuera como las categorías, si es que han de tener un significado y han de ser algo para ella. En cuarto lugar, la subjetividad

---

Esa manera que el Yo tiene de elaborar, de modificar y de determinar este *factum*, todo su modo de operar con el mismo, es a partir de ahora el objeto de nuestra reflexión filosófica» (Fichte, *Grundlage*, FW I, 220-1 = GA I/2, 363-4).

(16) «Mi Yo absoluto no es, evidentemente, el *individuum*, le dice Fichte a Jacobi en carta del 30-8-1795 [...]. el individuo ha de ser deducido del Yo absoluto» (Carta de Fichte a Jacobi del 30 de agosto de 1795, GA III/2, 392).

no se agota en lo que es o tiene de conciencia reflexiva, lo cual es como la punta del iceberg. La misma filosofía idealista alemana clásica se pone justamente como tarea el descubrimiento de los momentos prerreflexivos que hacen posible esa conciencia y que habían sido olvidados y cosificados. No parte propiamente de la conciencia (como hace el empirista) si se da a este término el sentido de una subjetividad cerrada que echa fuera de sí lo objetivo y real, sino que explica esa misma conciencia como momento de la experiencia, y la explica desde las acciones transcendentales subjetivas y las condiciones materiales transcendentamente exigidas que la hacen posible, en las que la conciencia común no había reparado, sino que las había alienado, por lo que se hace necesaria su recuperación ontológica<sup>(17)</sup>.

Esta atención al «para sí» es lo que distingue la filosofía idealista de la ciencia y de otras filosofías. La ciencia ha de explicar lo objetivo por lo objetivo. La filosofía idealista (en el sentido en el que se toma aquí este término) busca aclarar metodológicamente todo lo real y lo objetivo desde la acción con la que el sujeto lo elabora desde sí y lo convierte en experiencia para sí. La filosofía ha de comprender cómo lo real, también la propia realidad del Yo o del Espíritu (Hegel), se hace experiencia, se convierte en contenido para él, y cómo, por tanto, el sujeto puede hablar de ella con fundamento (en contra del escepticismo, pero también del dogmatismo que quiera ir más allá) y conferirle un sentido. Eso sólo lo puede explicar desde esa subjetividad fundante, porque sólo ella es saber, y por tanto toda acción ideal, de conocimiento, procede de ella, así como todo el sentido procede para el Idealismo de la libertad o del espíritu. El idealismo es una filosofía de la libertad, entendida claro está como una libertad racional, intersubjetiva. Ya Kant había declarado que la libertad

---

(17) Un análisis más detallado de éstos y de otros tópicos, presentes en gran parte de la filosofía actual, lo he llevado a cabo en el artículo «El primer principio en Fichte», editado en el libro *El inicio del Idealismo alemán*, Oswaldo Market y Jacinto Rivera de Rosales (Coordinadores), Editorial Complutense en coedición con la UNED, Madrid, 1996, pp. 63-102.

es la piedra angular del sistema entero de la filosofía, tanto de su parte práctica como de la teórica<sup>(18)</sup>.

86

## 2. La finitud del ser originario

Si el carácter de «para sí» de la subjetividad distinguía las filosofías idealistas de las materialistas (en sentido amplio, las filosofías que explican la subjetividad como producto de otras instancias), la finitud es aquí una marca que discrimina entre el método transcendental de Kant y de Fichte, y el método especulativo de Schelling y de Hegel. Más aún, cuando hablo del desarrollo fichteano del método transcendental, propiamente he de ceñirme al Fichte de Jena, cuya producción va de 1794 a 1800. Aunque esto es una cuestión discutida entre los especialistas de Fichte, considero que el segundo Fichte, el llamado Fichte de Berlín, se sitúa en otro ámbito del pensar que ya no es propiamente transcendental, aunque él afirme lo contrario, siga utilizando ese término, y se encuentren allí de hecho muchos instrumentos filosófico-metodológicos elaborados en la etapa anterior. El criterio que me lleva a esta afirmación es que el método transcendental, o sea, Kant y el Fichte de Jena, parte de una subjetividad originaria, sí, pero a la postre finita, mientras que el de Berlín lo hace desde lo Absoluto. En realidad plantea su sistema desde dos absolutos: desde el Absoluto como Ser, en donde desemboca su nueva preferencia por el realismo, *eine Vorliebe für den Realismus*,<sup>(19)</sup> y el Absoluto como saber o fenómeno, que vuelve a ser el reino del idealismo, pero un idealismo del *ben kai pan*.

---

(18) Kant, *KpV* A 4. Véase «Sobre el primado de la razón pura práctica en su unión con la especulativa» (*KpV*, Ak. V, 119ss.), donde se nos dice: «porque todo interés es, en último término, práctico, y el interés mismo de la razón especulativa es condicionado y sólo en el uso práctico está completo» (121). Véase también *KrV* A 840, B 868; A 852-3, B 880-1; *Grundlegung*, Ak IV, 460 nota; y *Fortschritte*, Ak. XX, 345.

(19) Fichte, *WL04<sup>2</sup>*, GA II/8, 264. Véase también pp. 172 y 322.

Sin embargo Fichte quiere evitar el dualismo, y lo hace declarando al primer absoluto como el único ser, mientras que el saber absoluto o concepto (del que todos formamos parte) es un mero *Bild*, mera imagen del primero o esquema, una imagen que a la postre ha de reconocer su nada, su vaciedad de ser, *sich vernichten*<sup>(20)</sup>, a fin de que se manifieste el Ser por vía negativa, *a contrario*<sup>(21)</sup>. Es una propuesta ontológica que puede rivalizar con la de Schelling o la de Hegel en su mismo horizonte, el que comparte con el neoplatonismo o con Spinoza, y en la que también estará Schopenhauer, y a través de él en gran parte Nietzsche<sup>(22)</sup>.

El método transcendental, por el contrario, tiene en cuenta la finitud de la subjetividad, de modo que el punto de vista transcendental no es el del *hen kai pan*, el de un monismo originario. Si se pretendiera lo contrario, si se quisiera filosofar desde el punto de vista de lo absoluto, se desembocaría irremisiblemente en contraposiciones dialécticas que son falsas o irresolubles, nos dice Kant, o que tienen que ser traducidas en clave moral, y comprendidas como exigencias de la libertad. La libertad es entonces el único ser absoluto del que se parte, pero no en el sentido de serlo ya todo desde el principio, sino en el sentido del «para sí», de estar absuelto de toda heteronomía, de partir desde sí. Si pretendemos otro absoluto, tanto teórica como prácticamente, la subjetividad entra en contradicción (dialéctica) consigo misma. Yo me atrevería a decir que eso es lo que ocurre incluso con los postulados de la inmortalidad (carencia de límite temporal) y de Dios (teísmo, omnipotencia), postulados en los que

---

(20) Fichte, *WLO42*, FW X, 139, 148, 152 = GA II/8, 96, 116, 122. «Todos los errores sin excepción consisten en que se toman imágenes por un ser» (Fichte, *WL12*, FW X, 365 = GA II/13, 83).

(21) «Hen kai pan. Todo en el Uno, todo Uno [como quiere Spinoza con su substancia]. En efecto, a saber, en el único Fenómeno [no en la substancia o en el ser mismo de Dios]. En él vivimos, nos movemos, somos [se dice, refiriéndose a Dios o a la substancia]: ciertamente, en su Fenómeno: nunca en su ser absoluto» (Fichte, *WL12*, GA II/13, 60).

(22) «Este mundo que se crea eternamente él mismo, que se destruye eternamente él mismo, este mundo misterioso de la doble voluptuosidad, este mi más allá del bien y del mal, sin meta, [...] ciclo, [...] anillo que vuelve sobre sí mismo [...] es voluntad de poder y nada más» (Nietzsche, *KSA* 11, p. 611).

se recogen visiones cristianas para responder a exigencias racionales que no han sido suficientemente elaboradas desde la forma transcendental de pensar. Por eso la inmortalidad entra en contradicción con las condiciones empíricas de la subjetividad, y Dios pone en serio peligro la libertad<sup>(23)</sup>.

Veamos esta finitud en tres momentos esenciales de la misma.

1.º Dualismo en la unidad. Decía que el método transcendental no parte de un monismo del *ben kai pan*. La subjetividad es ciertamente el modo esencial del ser originario, la fuente del sentido en el pensar y en la acción, pero tanto el yo ideal pensante, como el yo real actuante y libre, encuentran en frente a lo otro de sí que se le resiste, y al que han de objetivar y transformar. Kant lo expresa diciendo que carecemos de intuición intelectual, de capacidad creadora *ex nihilo* del mundo. Eso es lo que significa el «en sí» de la «cosa en sí», independientemente de que, al conceptualarla, utilice Kant el paradigma precrítico de la «afección» o bien lo elaboremos de forma más acorde con el método transcendental. Ese en sí o resistencia también originaria del mundo es lo que hace que nuestro conocer tenga un momento de pasividad, y que la transformación del mundo nos lance hacia un proceso ilimitado, un proceso histórico en cuanto a la legalidad, y un proceso personal en lo relativo a la moralidad (religión e inmortalidad): «la perfección es la meta suprema e inalcanzable del hombre, escribe Fichte; pero el perfeccionamiento ilimitado es su destino», un irse aproximando interminablemente a esa meta<sup>(24)</sup>.

---

(23) «Para nuestra razón es enteramente incomprensible cómo deben ser creados seres en vistas al uso libre de sus fuerzas, porque según el principio de causalidad no podemos atribuir a un ser que aceptamos como producido ningún otro fundamento interno de sus acciones que el que ha puesto en él la causa productora, por medio de la cual (luego por medio de una causa externa) estaría entonces determinada cada acción del mismo, y por consiguiente ese ser no sería él mismo libre» (Kant, *Religion*, Ak VI, 142; véase también 121). Kant intenta una solución en la *KpV* A 179-184 recurriendo a la diferencia entre fenómeno y noúmeno, que a él mismo no le parece clara (Ak V, 100-103; véase también *Metafísica de las costumbres* § 28 nota, VI, 280-281).

(24) Fichte, *Ueber die Bestimmung des Gelehrten*, final de la Lección primera (FW IV, 299-300 = GA I/3, 32), traducción en Istmo, Madrid, 2002, p. 59. Véase también *Grundlage* (FW I, 270 = GA I/2, 403-404).

El método transcendental parte por tanto de un dualismo de origen, que no intenta diluir, y en eso consiste su respeto a la finitud, si bien en él se tiende a una unidad de sentido como tarea ilimitada, pues el sujeto ha de esforzarse por configurar toda realidad según las exigencias racionales de conocimiento y libertad. Ésa es la tensión básica que mueve al sujeto a conocer y a actuar, en virtud de la cual le surge un mundo, un sentido, una meta, un camino, y así ha de explicarlo la filosofía. Se trata de una tensión dinámica entre la identidad y la contraposición, o incluso la contradicción, o sea, entre la identificación y unidad del «para sí» y la dualidad y facticidad del «en sí», contradicción que es el corazón y el motor de la subjetividad fichteana (me refiero al Fichte de Jena). El sujeto quiere la unidad y se encuentra con la dualidad, y tiene que realizar su identidad por medio de procesos interminables. Desde esos procesos se explica el surgimiento de la realidad para él.

Según Fichte, el Yo se enfrenta a un No-Yo, básicamente en el ámbito primario de la acción, y no propiamente en el ámbito secundario de la representación como pensaba Kant. Ese *No-Yo* que le limita es también absoluto, es decir, originario, aunque sólo en cuanto a la forma o sea, por lo que se refiere a su existencia, al *daß*, a que se da, pues el *No-Yo* ha de ser dependiente del Yo en cuanto a su contenido<sup>(25)</sup>, a su *was*, pues hay un predominio ontológico del Yo sobre el No-Yo, de la libertad sobre la cosa<sup>(26)</sup>, y gracias a lo cual Fichte mantiene la unidad del sistema<sup>(27)</sup>. Por esa limitación originaria, el Yo puro se convierte en querer originario, como ya lo había pensado Kant con su razón práctica<sup>(28)</sup>. Es un querer que por su

---

(25) Ése es el segundo principio de la *Grundlage* (§ 2).

(26) Kant había distinguido entre la dignidad de la persona y el precio de la cosa (*Grundlegung*, Ak IV, 426, 434-5).

(27) Es curioso el significado que Fichte da aquí al par materia-forma, pero no debe llevarnos a confusión, sobre todo sabiendo que son conceptos de reflexión (Kant, *KrV* A 266-268, B 322-324) y que por tanto significan cosas distintas según el asunto que estemos analizando con ellos.

(28) Obsérvese que esa primacía del querer se encuentra también en Schelling, Schopenhauer y Nietzsche.

finitud aparece como *Streben* (esfuerzo, tensión), *Tendenz* (tendencia), *Trieb* (impulso)<sup>(29)</sup>, y toma conciencia de sí en cuanto *Sehnen* (anhelo) -anhelo de lo que se es, en sentido de *Realität*, y a la vez de lo que se carece, en el sentido de *Wirklichkeit*-, y a la postre como imperativo (moral). De este modo, la dualidad originaria se instala en el interior del mismo Yo y es también para el Yo, le desgarrar, le pone en marcha, en camino, en acción, interminablemente. Por eso, el Yo se abre al mundo, o mejor dicho está abierto desde siempre (constitutivamente) al mundo por ese sentimiento de anhelo, de carencia, por su finitud sentida, sabida, pero también porque su acción ideal es ilimitada en cuanto ideal, supera los límites y los objetiva, objetiva el mundo y hace posible su transformación desde intereses de la subjetividad. No es un Yo cerrado y cósico, sino una acción abierta, sintética y transformadora. No hay Yo sin mundo, o una intuición intelectual que no esté acompañada de intuición empírica: «La intuición intelectual también está ligada siempre con una empírica», afirma Fichte, implícitamente contra Schelling<sup>(30)</sup>.

2.º El *factum* de la forma. La filosofía trascendental, partiendo de esa subjetividad originaria pero finita, no ha de explicar el surgimiento *material* del mundo, como lo hace Schelling y Hegel, o incluso el segundo Fichte, sino que se limita a explicar cómo el mundo, la realidad y el mismo Yo es *idealiter* «para» el Yo. No es que el mundo sea amorfo para Kant y con las categorías yo lo configure realmente, como lo puede hacer el Demiurgo platónico, sino que con ellas el sujeto lo objetiva mediante una acción ideal, lógico-transcendental. Por tanto, ese idealismo ha de explicar la forma de dicha apropiación que llamamos «objetividad», de ese «para sí», o sea, ha de señalar las acciones ideales que hacen esto posible. Pues bien, esas mismas

---

(29) No podemos decir que el Yo puro sea aquí independientemente de ese *Trieb*, o sea, que fuera pleno ya en algún lugar ontológico o modo de ser, mientras que eso sí es lo que ocurre con el Ser absoluto en el Fichte de Berlín.

(30) *Zweite Einleitung*, FW I, 464 = GA I/4, 217. Véase también *WLnM*, GA IV/3, GA IV/3, 435. *Sittenlehre* (FW IV, 91 y 102 = GA I/5 94 y 102).

formas a priori con las que primariamente interpretamos el mundo, son para la subjetividad y la filosofía un *factum*, dice Kant. Hablando en absoluto podrían haber sido otras, como podrían haber otras subjetividades que no operaran con el espacio y el tiempo<sup>(31)</sup>, sólo que con ellas no podríamos formar comunidad, no compartiríamos saber ni ciencia, pues no sería posible encontrarnos en un mundo de objetos.

Fichte trata de disolver este *factum* deduciendo las formas a partir de las acciones del Yo (va de arriba a abajo), mientras que Kant para deducir las categorías toma de la lógica la tabla de los juicios (va de abajo a arriba). Pero en realidad lo único que Fichte logra es mostrar que las formas transcendentales son coherentemente las de nuestro mundo, mas no que fueran imposibles mundos distintos en virtud de otros tipos de subjetividad, es decir, mediante otras formas que fueran entre sí igualmente coherentes. Hay ahí una cierta facticidad irrebasable, si bien sólo como concepto meramente negativo que no nos habilita para hablar de otros seres y hacer metafísica-ficción.

3.º Más aún, dicha finitud impregna de facticidad a la realidad en su conjunto. Mientras que la substancia de Spinoza incluye en sí su propia existencia, de manera que existe con absoluta necesidad (no puede no existir)<sup>(32)</sup>, y lo mismo le ocurre a la Idea en Hegel, para Kant, por el contrario, la existencia no está en el orden de los conceptos, de modo que en absoluto podría no existir nada, pues no sería contradictorio pensar esa posibilidad. Sí sería transcendentamente contradictorio decir que no existe el mundo, pues al decirlo existo, y la realidad del mundo es una condición transcendental necesaria para la existencia de la subjetividad, como se prueba en la «Refutación del idealismo»<sup>(33)</sup>.

---

(31) Kant, *KrV* B 145-146, pero también A 19, B 33; A 26-7, B 42-3; A 35, B 51; A 37, B 54; A 42, B 59; B 72, 150, etc.; *Entdeckung*, Ak VIII, 249.

(32) Spinoza, *Ética* I, Propositiones VII, XI y XX.

(33) Kant, *KrV* B 273-279.

Es decir, el método transcendental es en el fondo hipotético, o dicho de otra manera, sólo alcanza una necesidad hipotética: *si* se da la conciencia, *si* se da la subjetividad, entonces es necesario que exista el mundo y que responda a estas idealidades transcendentales, pues en caso contrario no tendría lugar dicha conciencia. Pero hablando en absoluto sería posible que no existiera nada. Ante la pregunta leibniziana de por qué hay algo en lugar de nada, y que Leibniz contesta apelando a un Ser necesario a través de su principio de razón suficiente<sup>(34)</sup>, tendríamos que responder aquí por el contrario con la gratuidad del ser<sup>(35)</sup>. Lo mismo sucede en Fichte, aunque él no reflexione expresamente sobre este asunto; su Yo está, en efecto, a expensas de que se dé el No-Yo, pues eso no depende de él, y sin embargo lo exige, dado que sin el No-Yo él tampoco llegaría a la existencia<sup>(36)</sup>. No hay fundamento para ese *daß* o dación del No-Yo más allá de una exigencia transcendental que no logra crearlo, y por tanto es asimismo un don, aunque sea el don del límite. En consecuencia, éste es tan originario como el Yo<sup>(37)</sup>. Esta idea continúa estando presente incluso en el sistema del Fichte de Berlín, no ciertamente en relación con el Ser absoluto, que en su mismo concepto se anuncia «como no pudiendo no

---

(34) Leibniz, *Principios de la naturaleza y de la Gracia fundados en razón*, §§ 7ss. Es una cuestión que retoma Schelling en su *Filosofía de la revelación*: «¿por qué existe algo? ¿por qué no existe nada?» (Cotta, XIII, 7), y de nuevo también se remite a la historia o génesis divina.

(35) Este asunto lo he tratado en el artículo «La aportación ontológica de Kant. Un diálogo abierto con Heidegger», publicado en *Aktuelnost y buduchnost Kantove filozofije. Ysjod jedne mejdunarodne filozofske ankete povodom dvestogodinischnie Kantove smrti (1804-2004)* [Actualidad y futuro de la filosofía de Kant. Cuestionario internacional con ocasión del 200 aniversario de la muerte de Kant], dirigido por Danilo Basta, Editorial Guteniergov Alaksia, Belgrado, 2004, pp. 239-263.

(36) «El Yo nunca se hará ni podrá hacerse consciente de sí mismo [y por tanto no podrá ser Yo, luego no podrá ser] sino en sus determinaciones empíricas y esas determinaciones empíricas presuponen necesariamente algo fuera del Yo» (Fichte, *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, FW VI, 294-295 = GA I/3, p. 28).

(37) «También la limitación es originaria, tan originaria como la voluntad pura misma» (Fichte, *WL nova metodo*, Meiner, p. 163). «Yo estoy originariamente limitado, también hay en mí originariamente una multiplicidad de sentimientos, eso no lo puede cambiar, es la condición de todo mi ser, no puedo ir más allá» (o. c., 74). La cuestión del límite en el Fichte de Jena no se reduce naturalmente a esa dación del No-Yo, sino que conlleva otras acciones, de lo cual me he ocupado en el artículo «Die Begrenzung. Vom Anstoß zur Aufforderung», publicado en *Fichte-Studien* n.º 16 (1999), pp. 167-190.

ser»<sup>(38)</sup>, sino por lo que se refiere al saber absoluto. Éste acoge su propia existencia primariamente como una «facticidad»: su concepto no implica necesidad, pues no podemos introducirnos en el Ser absoluto y ver ahí su fundamento. Aunque una vez dado, puede afirmarse su necesidad, ya que en Dios no hay movimiento o cambio<sup>(39)</sup>.

El punto más categórico según el método trascendental, la fuente máxima de toda necesidad para él, es la libertad y su ley moral, su tarea de realizarse. Pero la existencia de ésta y el mundo donde ha de realizarse son algo que ella misma no puede procurarse enteramente desde sí. Ésa es su radical finitud. Este punto de la finitud emparenta el método trascendental con la fenomenología, y también con Heidegger y la hermenéutica. Casi toda la filosofía actual quiere adoptar ese principio, aunque a veces de hecho no lo consiga.

### 3. El modo genético de deducción

El modo genético de deducción es el elemento metodológico con el que Fichte contribuye más decisivamente al desarrollo y reformulación del método trascendental respecto a su versión kantiana. Es por cierto un aspecto que compartirá con los otros dos grandes idealistas, Schelling y Hegel, los cuales lo aprenden en gran parte de él, al menos inicialmente, aunque después lo desarrollan con características marcadamente personales. Es a la vez un modo de filosofar que lo distancia de la fenomenología y lo acerca al neoplatonismo, en parte a Spinoza y (aun sin saberlo) a todas las

---

(38) Fichte, *WL12*, GA II/13, 53 (líneas 25-26). «Así [pensaba] Spinoza, así [pensamos] nosotros» (o.c., 51, l. 21).

(39) Véase, por ejemplo, Fichte *WL04<sup>2</sup>*, GA II/8, 43-49, 91-93, 339; *WL05*, GA II/9, 187, 189 NB, 211; *WL11*, GA II/12, 165, 170-172; *WL12*, GA II/13, 58.

genealogías de la moral o del poder que se hacen hoy (Nietzsche, Foucault) si bien desde parámetros diferentes.

Mientras que Kant era más bien un «geógrafo» de la subjetividad, Fichte nos quiere ofrecer «la historia pragmática del espíritu humano»<sup>(40)</sup>. Kant parte de una idea que ordena *arquitectónicamente* los elementos que configuran nuestras diversas experiencias: la objetiva, la moral y la estética. Por ejemplo, para encontrar la tabla de las categorías utiliza la idea de comprender los conceptos como funciones (predicados) de juicios, y a las categorías o conceptos primarios como aquellas reglas que hacen posible las distintas clases de juicios<sup>(41)</sup>. Gracias a esa idea arquitectónica, Kant se eleva desde la experiencia próxima a la conciencia reflexiva, como es la tabla de los juicios y la lógica formal, a sus condiciones transcendentales de posibilidad, que son las categorías<sup>(42)</sup> y en última instancia la Apercepción transcendental, o incluso va más allá y afirma que la libertad es la piedra angular de todo el sistema, tanto del teórico como del práctico.

Fichte, aprovechando todo ese viaje de descubrimientos iniciado por Kant, elabora sobre todo el camino de retorno, el que va del Yo a la experiencia, mostrando cómo se *genera* ésta desde acciones y necesidades subjetivas transcendentales. O mejor dicho, hace un doble recorrido. En primer lugar procede a un corto movimiento de ascenso desde la conciencia común hasta el primer principio filosófico. En el § 1 de la *Grundlage* (1794-5) asciende desde la conciencia indubitable del principio de identidad (A es A) hasta la acción de identificación del Yo consigo mismo: Yo soy Yo = Yo soy; en la *Sittenlehre* de 1798, parte de la experiencia primaria de la conciencia

---

<sup>(40)</sup> Fichte, *Grundlage* (FW I, 222 = GA I/2, 365). Véase también *Ueber den Begriff der WL* (FW I, 77 = GA I/2, 147).

<sup>(41)</sup> *KrV* A 67-69, B 92-94.

<sup>(42)</sup> La tabla de los juicios sirve de *ratio cognoscendi* de las categorías, porque éstas son la *ratio essendi* de las distintas clases de juicios o modos de decir el «es» objetivo de los mismos.

práctica: «yo me encuentro queriendo algo» (§ 1), y se encamina al imperativo categórico (§ 3)<sup>(43)</sup>.

En un segundo momento, Fichte deduce toda la realidad del mundo desde la actividad del Yo. No ciertamente toda la realidad de manera *realiter*, al igual que lo hace el idealismo especulativo de Schelling y Hegel, así como el Fichte de Berlín, según los cuales el mundo surge también *materialiter* de un Yo cosmogónico, o de la Idea absoluta, o del Saber absoluto, entendidos como *ben kai pan*, sino sólo *idealiter*, es decir, en cuanto siendo *para el Yo*<sup>(44)</sup> (no podríamos hablar de otra realidad, de una que fuera trascendente y por tanto radicalmente desconocida); es por tanto una deducción que no puede anular la finitud del Yo. Este modo de explicación es el propio de la filosofía idealista en su versión trascendental, el que hace aparecer todo lo real para el Yo desde las acciones ideales con las que éste comprende los diferentes entes y modos de ser.

Esbozemos los tres principios metodológicos fundamentales con los que se delinea esta génesis.

1.º En primer lugar tenemos la identidad, requerida por el «para sí». Es lo que busca el Yo, al igual que la Idea hegeliana, en todos los meandros y contraposiciones del proceso que describe el sistema. El filósofo ha de mostrar cómo el Yo intenta restablecerla y hasta qué punto lo logra en cada uno de esos momentos. Este restablecimiento surge siempre de la autonomía del Yo, de su inagotable poder creativo y autogenerativo, pues su ser es autoposición, *Setzung*, *Tathandlung*, acción espontánea. Es la

---

(43) Este ascenso estaría amplísimamente replicado en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, entendida como preludio al sistema, como subida hasta el saber absoluto.

(44) «En mi Doctrina de la Ciencia atribuyo al ser finito una imaginación creadora, es decir, una facultad de crear absolutamente la materia; se entiende que la materia ideal, para la representación, pues para un ser finito no se puede hablar de otra» (Fichte, «*Erklärung*», *GA* I/3, 213). «El mundo, el mundo dado y real, la *naturaleza*, pues sólo hablo de ella, tiene dos lados: es producto de nuestra limitación; [y a la vez] es producto de nuestro libre actuar, se entiende que de nuestro actuar *ideal* (no de nuestra acción efectiva real)» (Fichte, *Sittenlehre*; *FW* IV, 354 = *GA* I/5, 308). Véase también *Zweite Einleitung* (*FW* I, 494 y 495 nota = *GA* I/4, 248 y 249 nota).

misma capacidad creativa que se muestra por ejemplo en el ámbito del arte, o de la filosofía.

96

2.º Ahora bien, el Yo está a la búsqueda de su identidad porque se encuentra de principio con la división, la escisión, la herida, el desplazamiento de sí, en suma, la oposición introducida *realiter* por lo otro de sí, por el No-Yo (fundamento real), y que él ha de elaborar desde sí a fin de que sea para él (fundamento ideal)<sup>(45)</sup>. De ese modo, la limitación real introduce lo otro en él y fractura su identidad. Pero eso no lo hace sin más desde fuera, sino que esa oposición está ya también en el Yo y por el Yo, como exigencia transcendental de la subjetividad. En efecto, el «para sí» como acto de identificación engloba la diferencia, y sólo ante ella llega a realizarse, pues el Yo no logra saber de sí, o sea, ser, si no se distingue de lo otro de sí. Esto se debe a que toda conciencia requiere contraposición, alteridad, distinción<sup>(46)</sup>; ése es el fundamento ideal del No-Yo, por el cual éste es real para el Yo. En consecuencia, esa limitación ha de aparecer también como acción del Yo sobre sí mismo, como autolimitación, puesta en el Yo por él, pues sólo así es enteramente para él. De ese modo hemos de entender el espacio y el tiempo en cuanto formas a priori en relación con lo cósmico, y el imperativo categórico en relación con la libertad y sus individualidades. El Yo, para conocerse y realizarse como Yo, se abre al mundo, o mejor dicho, está abierto al mundo, teórica y prácticamente. Por eso se encuentra con el No-Yo, no a la inversa, pues la iniciativa procede del Yo y sólo así es para el Yo<sup>(47)</sup>.

---

<sup>(45)</sup> Fichte, *Grundlage*, FW I, 174 = GA I/2, 325. Véase también FW I, 187 = GA I/2, 336.

<sup>(46)</sup> En el mismo corazón de la identidad, nos dice Hegel en su *Lógica de la esencia*, está la distinción, la oposición, e incluso la contradicción, pues se trata de un acto de identidad consigo mismo, y ese «mismo», ese *Selbst*, requiere contraposición, negación, retorno (Hegel, *Wissenschaft der Logik* I, 2, 1, 2, *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt, 1969, t. 6, pp. 38ss.). Es el trabajo negativo del concepto.

<sup>(47)</sup> «El NoYo no se topa con el Yo, sino el Yo con el NoYo en su expansión. [...] El NoYo no comienza, él es sólo el que obstaculiza, el que detiene. El Yo no puede llegar a la conciencia si no está limitado; el fundamento de la limitación se halla fuera de él, pero el fundamento de la actividad se halla en él» (Fichte, *WL nova methodo*, *Meiner*, p. 74).

En el corazón del «para sí», en su propia intimidad, el Yo es necesariamente apertura, y no otra cosa son las estructuras transcendentales: no cerrazones<sup>(48)</sup>, sino transparencias. Es importante darse cuenta del carácter sintético de ese Yo, que no es un yo cerrado o cósmico, sino una acción sintética, que por su finitud sólo logra síntesis dinámicas, en las que consiste la experiencia, la realidad del mundo y del Yo mismo. Esta ley de la necesaria contraposición ejerce en Fichte en realidad el papel del segundo principio, del cual van saliendo las diferentes limitaciones o momentos del sistema<sup>(49)</sup>. Pero eso es así porque en dicha contraposición el Yo siempre se busca a sí mismo, siempre intenta restaurar su identidad, al igual que pasará con la Idea en Hegel, que en dinámico equilibrio se va buscando a través de todas las contraposiciones o contradicciones hasta que se alcanza en la última etapa al Espíritu absoluto.

3.º Por último, esa identificación y esa diferencia no se llevan a cabo plenamente de manera inmediata (*unmittelbar*), en un solo movimiento, sino que se articulan a través de diversas etapas que integran el sistema. Aquí descubrimos que la limitación tiene múltiples caras o momentos (contados, finitos, pues en caso contrario no habría sistema), cada uno de los cuales engloba a su vez una multiplicidad ilimitada. Y vemos que el «para sí» se dice de dos maneras, tiene dos significados o modalidades.

En primer lugar, la distinción se hace desde varios aspectos. Por ejemplo, el Yo se ha de distinguir del No-Yo, pero también de los otros yoes en cuanto individuo. Y en estas mismas distinciones él tiene a la vez que identificarse y distinguirse de múltiples maneras y mediaciones. El filósofo ha de ir descubriendo las diversas condiciones involucradas en las mismas, que dan lugar a diversos momentos del sistema. Por ejemplo, si ha de ser posible la

---

(48) En cuando cerrazones es como muchas veces se han interpretado las estructuras transcendentales, asimilando Kant a Hume, o a Fichte con Berkeley.

(49) «Todo el mecanismo del espíritu humano reposa sobre la necesidad de oponer (*auf der Nothwendigkeit des Entgegensetzens*)» (Fichte, *WL nova methodo*, § 2, GA IV/3, 356).

conciencia de la libertad es necesario contraponerse con el No-Yo, pero a la vez el Yo ha de atribuirse una causalidad propia sobre el No-Yo, y para eso es necesario que éste le ofrezca una resistencia con sus propias leyes y que el Yo se identifique con la causalidad física de un cuerpo, etc.<sup>(50)</sup> Surgen así diversas limitaciones o articulaciones de la limitación que hacen posible la subjetividad como pensar y actuar.

Esta multiplicidad surge asimismo, en segundo lugar, porque el Yo no capta toda la complejidad de lo real de una vez. Esto se basa en que primero actúa, y después cuando reflexiona sobre esa primera actuación sólo «encuentra» (no hace) el resultado de la misma, de modo que en esa primera reflexión no puede comprenderlo como producto de su propia acción; en consecuencia, lo considera ajeno a él, lo aliena, y tiene que realizar un periplo de reflexiones para recuperarse a sí mismo<sup>(51)</sup>. De ahí la diferencia entre la visión que va teniendo el Yo durante ese proceso y lo que va viendo el filósofo (el «Nosotros» de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel). La filosofía se plantea como una anámnesis o camino reflexivo hacia la plena conciencia de sí, una elevación del Yo hasta el punto de vista del filósofo, momento en el cual se cierra el círculo y el sistema está completo. La filosofía ha de mostrar todas esas etapas, si bien en cada una se implementa una multiplicidad ilimitada que correspondería ya a un estudio empírico; por ejemplo, la filosofía ha de señalar la necesidad de que se dé una naturaleza orgánica como punto de unión de subjetividad y objetividad, pero no le corresponde ya el estudio empírico de las formas y variedades de animales y plantas, ni menos aún el de sus individuos.

Este ciclo o círculo sistemático nos lleva, por último, a distinguir dos tipos de «para sí». El primero y fundante es la autoconciencia transcendental que hace posible toda conciencia, todo Yo, en cualquier etapa que se

---

(50) Véase, por ejemplo, Fichte, *Sittenlehre* de 1798, §§ 4ss.

(51) «Lo que llamamos naturaleza es un poema cifrado en maravillosos caracteres ocultos. Pero si se pudiera desvelar el enigma, reconoceríamos en él la odisea del espíritu que, burlado prodigiosamente, huye de sí mismo mientras se busca» (Schelling, *Sistema del idealismo transcendental*, Cotta III, 628).

encuentre, desde el sentimiento hasta la razón, desde el estado de coma hasta la claridad de la reflexión filosófica. Es una presencia a sí constituyente, una autoconciencia no objetivada ni objetivable sino fundamento de toda subjetividad y conciencia, lo que Kant denomina Apercepción trascendental, y Fichte *Tatbandlung* e intuición intelectual. Es la transparencia primaria, inmediata, insobornable, como lo demostrara ya Descartes, fundamento de toda identificación y diferencia. El otro tipo de autoconciencia podríamos llamarla «reflexiva», o incluso empírica, la que tiene lugar en el retorno hacia sí para diferenciarse real o empíricamente de lo otro<sup>(52)</sup>. Es la autoconciencia que el Yo va adquiriendo de sí en el recorrido de los momentos y etapas, así como en su vida real y empírica, y la que se completa cuando llega al punto de vista del filósofo idealista y reconoce plenamente todo lo que es, todo lo que ha hecho. Este segundo «para sí», que por tanto tiene a su vez muchos niveles de complejidad y diferenciación, no sería posible sin el primero, pues no se daría una autoidentificación en el retorno si no hubiera ya un saber de sí desde el inicio que hiciera esa operación y que sabe de todo el recorrido unificándolo, que acompaña (*begleiten*), diría Kant<sup>(53)</sup>, todo el proceso, pero no externamente, sino constituyéndolo como tal, como experiencia de un sujeto, o sea, como experiencia. También en ese sentido, al final se cierra el círculo, pero sólo del saber filosófico, pues quedarán siempre abiertas la praxis y la póiesis, el saber científico, e incluso la formulación acertada del sistema mismo de filosofía.

Pues bien, cuando se ha hablado del «para sí» como transparencia del sujeto a sí, que es uno de los puntos más álgidos del ataque a estas filosofías por parte del pensamiento actual, me refería primariamente a la autoconciencia constituyente o trascendental. La otra, la transparencia de la autoconciencia reflexiva, no puede lograrse de manera inmediata,

---

(52) En la «Refutación del Idealismo», que Kant inserta en la segunda edición de su *KrV*, se nos muestra el sentido interno como conciencia empírica del yo configurándose en comparación con los fenómenos externos, en una especie de retorno del yo hacia sí (B 274ss.).

(53) *KrV* B 132-136.

y enteramente sólo en el nivel transcendental (filosófico), no empírico. Hemos visto cómo el Yo no comprende bien lo que va sucediendo en el proceso, y la filosofía transcendental y el Idealismo alemán se plantean justamente recuperar esos orígenes olvidados, o sea, se proponen la superación de esa ceguera que el Yo tiene necesariamente (no casualmente) de sí hasta que se alza a la filosofía, en donde se logra llevar a la conciencia reflexiva todos los estadios prerreflexivos que la hacen posible. Por eso no se toma como suelo la conciencia común, sino que se ha de explicar sus ilusiones y engaños, aunque como momentos necesarios en el proceso del saber, del saber de sí.

Diogo Ferrer

*Universidade de Coimbra*

#### MÉTODO E EMPIRIA EM HEGEL

Ao encerrar a época moderna e abrir, em muitos aspectos, a contemporaneidade, a filosofia de Hegel retoma uma matriz fundamental do pensamento moderno, expressa no título da obra programática de Descartes, o *Discurso do Método*. O método, buscado e adoptado então, sobretudo na modernidade, como instrumento de potenciação das possibilidades de conhecimento, teve uma influência histórica decisiva por força de duas das suas características teóricas centrais: a idealização e abstracção matemática, por um lado; e, por outro, a necessidade de uma fundamentação, de tipo subjectivo, do conhecimento, a que a filosofia procura dar resposta. Assim, se Hegel retoma os grandes temas do pensamento moderno, procurando mostrar que conduzem a dualismos insatisfatórios, e resolver esses dualismos, a sua tematização e emprego do método também se orienta de modo a criticar e resolver o carácter abstracto e unilateralmente idealizador do método.

Na primeira característica, a da idealização e abstracção quantitativa, reside tanto o êxito da aplicação do método quanto a sua principal insuficiência no que toca à fundamentação filosófica. A regularidade que o método imprime ao conhecimento conduz à eliminação da complexidade implicada na sobreposição, no objecto, de diferentes níveis de categorização relevando das mais diferentes esferas da realidade. Assim, um mesmo objecto, dotado de aspectos físicos quantitativos, pertence funcionalmente a diferentes organizações macrocósmicas mais complexas, tem aspectos qualitativo-

-subjectivos, mas também psicológicos, simbólicos, culturais ou outros, de que se faz abstracção sistemática na idealização matemática. O método científico, fundado nesta matemática, procede a uma abstracção dos aspectos que não são tratáveis por experimentação controlada e matematicamente regulada. Uma consequência directa desta regularização e abstracção dos procedimentos é a resolução do método numa técnica do procedimento cognoscitivo. Nos termos de Husserl, «faz parte da essência de todo o método a tendência para se perder numa união com a tecnicização».(1)

Hegel apropria-se da ideia do método, com o programa de romper com esta característica de perda de concretude. A tese hegeliana de que «o próprio método se amplia [...] num *sistema*»(2), significa que a filosofia vai procurar reconstituir, a partir de uma perspectiva metodologicamente orientada, a concretude objectiva do mundo, sacrificada pela perspectiva idealizadora e abstracta moderna. A ampliação do método em sistema designa a recomposição concreta do existente por uma via que permita satisfazer duas exigências teóricas do pensar. Por um lado, o requisito de compreensão das suas próprias acções. Este requisito de auto-compreensão constitui, na verdade, o que se deveria entender em geral como emprego de um método e elaboração de uma metodologia. É com base nesta constituição necessariamente reflexiva do método, e não com a finalidade de ligar o método filosófico à consciência subjectiva que se pode ler na Introdução à *Ciência da Lógica* que «o método é a consciência da forma do auto-movimento interno do seu conteúdo»(3). A segunda exigência a que Hegel visa dar resposta é, por outro lado, evitar uma orientação do pensar que, dada a sua parcialidade e fragmentação do existente, promove, subterraneamente,

---

(1) E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Husserliana VI, Haag, 1962), p. 48. Acerca do método em geral, cf. ib. pp. 20-25, 45-48.

(2) «Die Methode selbst erweitert sich [...] zu einem System» (Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff*, Hamburg, 1994 [= LB], p. 300).

(3) «Die Methode ist das Bewußtsein über die Form der inneren Selbstbewegung ihres Inhaltes» (Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein*, Hamburg, 1990, p. 38).

uma mais funda desorientação. O método é a reconstrução, no sistema, da ligação entre as diferentes partes e momentos da experiência.

Esta via, em que o pensar se perde na tecnicização que, dada a sua essencial abstracção, ameaça sempre o método, conduz a dualidades no hiato das quais o sujeito se situa, capaz de representar os dois termos, mas não conhecendo o estatuto dessa mesma representação, ou o pensamento que a ela subjaz, dualidades de que corpo e alma, razão e empiria ou significação e facta são exemplos privilegiados.

Apesar da tendência para a perda de concretude, o emprego do método e a explicitação de uma metodologia são indispensáveis para o pensamento filosófico que se possa denominar racional, ou científico.<sup>(4)</sup> A filosofia é uma ideia que se distingue das produções espirituais ou culturais em geral pelo seu carácter científico e ideal, ou seja, é um projecto de dar razão dos objectos em geral [Gegenstände], onde o «dar razão» tem o significado de explicitação de pressupostos necessários ao discurso justificativo, ou seja, explicitação do próprio logos. A filosofia é, em consequência, um pensar inevitavelmente crítico e reflexivo, e a forma do método dialéctico vai derivar, no fundamental, destas duas características. A crítica opera pelo isolamento da negatividade presente em cada significado ou categoria científica, que permite a sua ligação, por meio de refutação sistemática, a outros significados ou categorias. Este procedimento permite constituir uma sequência lógica de pensamentos dotada de necessidade imanente. A reflexividade, por sua vez, designa tanto a noção de que numa ordem lógica objectiva, cada conteúdo, por assim dizer, reflecte outros conteúdos pertencentes à mesma sequência lógica, quanto a referência que todo o procedimento deve fazer à fonte da discursividade que permite proceder

---

(4) «Wenn aber die Notwendigkeit des Begriffs dem losern Gang der rasonnierenden Konversation wie den steifern des wissenschaftlichen Gepränges verbannt, so ist schon oben erinnert worden, daß seine Stelle nicht durch die Unmethode es Ahndens und der Begeisterung und die Willkür des prophetischen Redens ersetzt werden soll, welches nicht jene Wissenschaftlichkeit nur, sondern die Wissenschaftlichkeit überhaupt verachtet» (Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, 1988 [=PhG], pp. 36-37).

numa sequência significativa. Esta fonte de toda a relação inteligível é o sujeito, cuja tematização explícita dentro dessa mesma ordem lógica, e segundo os mesmos princípios da sua constituição, é a figura própria do esclarecimento filosófico e o sentido da racionalidade. Por esta razão, o capítulo final da lógica acerca da denominada ideia absoluta, fonte última de todo significado é, além de uma teoria da subjectividade, principalmente uma metodologia lógica e filosófica.

Para Hegel, o saber [Wissen] explana-se em ciência [Wissenschaft] por meio da apresentação da ligação entre os momentos diversos da articulação em que se gera a significação. Poderá entender-se a sua cientificidade justamente pela ligação, numa unidade concreta, dos diferentes planos em que a ciência moderna cinde, tecnicamente, o seu objecto. A apresentação desta ligação «reconcretizadora» do existente constitui a própria fundamentação ou justificação racional de cada momento articulado, pelo método, no sistema. A filosofia *funda* os seus conceitos ao inseri-los no sistema, ao considerá-los numa totalidade de sentido. E o método é, então, conforme se viu, correlativo à ideia de sistema, uma diferenciação segundo regras universais, que são, na verdade, tão-só o reconhecimento geral da identidade, ou parentesco, dos significados através do processo de diferenciação.<sup>(5)</sup> A definição deste parentesco, que é estabelecido à maneira de uma filogénese conceptual, é para ser entendida como reconstrução do fundamento da inteligibilidade do logos, teoria da racionalidade em geral. Nestes termos, aquilo que caracteriza a ideia de justificação racional e de cientificidade é, sem dúvida o método e o sistema. Um tal reconhecimento desta identidade

---

(5) Poderia caracterizar-se a relação e diferenciação sistemática de elementos como envolvendo uma classificação de tipo filogenético, em que são as relações que definem, ou mesmo que geram o lugar de cada elemento. Esta é uma consequência da ideia de construção sistemática que se impõe mesmo que se funde o pensar num método calculatório. Assim, «unlike other conceptual systems, a constructional system undertakes more than the division of concepts into various kinds and the investigations of the differences and mutual relations between these kinds. In addition, it attempts a step-by-step derivation or «construction» of all concepts from certain fundamental concepts, so that a genealogy of concepts results in which each one has its definite place» (Rudolf Carnap, *The Logical Structure of the World*, transl. R. George, Chicago, 2003, p. 5).

significativa é, em última instância, tornado impossível quando o método é tomado como técnica idealizadora e operatória. A distinção entre o método, entendido como uma forma abstracta do pensar, a realizar tecnicamente, e a dialéctica é abordado explicitamente por Hegel em textos introdutórios das suas principais obras, como se verá.<sup>(6)</sup>

O método é segundo Hegel, pelo contrário, a justificação em permanente explicitação, que permite a génese das significações em séries articuladas, identificáveis, e.g., como disciplinas filosóficas. O estatuto destas séries não é então, em primeiro lugar, o de um conhecimento de proposições e raciocínios, mas o de ordens disciplinares objectivas diversas.

Em consequência, a característica do método de ser, antes de mais, a atenção teórica crítica ao significado daquilo que articuladamente se faz ou enuncia, não se poderia apreender nos termos em que, — num exemplo já distante de Hegel, mas ainda no mesmo âmbito de disputa pelo sentido do método e, mesmo, da modernidade, — Heidegger se refere à lógica: «pelo conhecimento das configurações lógicas fundamentais, dos conceitos e regras do pensar, o nosso pensar se torna consciente do seu próprio proceder; o proceder consciente, por sua vez, oferece a garantia de uma mais elevada segurança e de uma maior acribia. Todo o domínio da técnica do pensar traz proveitos e supremacia.»<sup>(7)</sup> Com o método, contudo, como Hegel pretende, na sua lógica, pôr em prática, não se trata nem de adquirir certeza ou segurança para o sujeito, nem de dominar uma técnica. Nada estaria mais longe da concepção hegeliana do método do que uma aquisição técnica de certeza para a consciência, porque, na verdade, e já também — agora noutro exemplo igualmente distante de Hegel, mas na origem da

---

(6) V. PhG, pp. 32-33, 35-36; *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein* (Hamburg, 1990) [=LS], pp. 39-42; *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (Frankfurt a.M., 1970) [=EphW] §§ 23, 78, 79; *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Hamburg, 1995) [=GphR] §§ 31-32.

(7) «Durch die Kenntnis der logischen Grundgebilde, der Begriffe und Denkregeln, wird unser Denken sich seines eigenen Verfahrens bewußt, das bewußte Verfahren aber bietet die Gewähr einer höheren Sicherheit und einer größeren Schärfe. Jede Beherrschung der Denktechnik schafft Vorteile und Überlegenheit.» (Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, Gesamtausgabe 38, Frankfurt a.M., 1998, p. 7.)

disputa referida, — mesmo nas *Regras para a Direcção do Espírito*<sup>(8)</sup> de Descartes, a reflexão metodológica filosófica não pode deixar de envolver uma actualização permanente da atenção teórica, precisamente o oposto de uma técnica a dominar, que envolve antes, como se referiu, a tendência para o esquecimento do próprio procedimento, em proveito da repetição de actos que se sabem tanto mais eficazes quanto melhor desatendido ou esquecido for o seu processo genético. Enquanto que na citação de Heidegger, a frase inicial liga o método à consciência do procedimento, a segunda liga-o à tecnicização, onde essa consciência tende essencialmente, nos termos de Husserl, a «perder-se». Ela não pode, então, caracterizar daquilo que está em questão com o método hegeliano.

A acepção do método subscrita na concepção de segurança, certeza e supremacia apresentada no excerto de Heidegger, não pode ser confundida com a tese hegeliana de que a justificação é integralmente explicitável no método, ou de que este é essa mesma explicitação integral dos processos. A acepção que determina o método como garantia técnica de supremacia da consciência não pode dispensar a relação de *aplicação* do método a um material estranho, ou de regras a casos, concepção que Hegel explicitamente recusa para a sua filosofia. Assim, segundo Hegel, «o progresso usual em outras ciências, porém, inteiramente imperfeito, costuma ser que a concreção do universal é somente uma *aplicação* do universal a um material vindo de alguma outra parte».<sup>(9)</sup> O método filosófico não consiste, de modo nenhum, numa *aplicação*.

A sua função é essencialmente reflexiva: o método é um momento de mediação pelo universal, de justificação e, por conseguinte, reflexivo. Pertence por isso a um momento subjectivo do conhecer. Ele pertence, então, ao momento teórico em que o conhecimento é pertença inevitável de um sujeito

---

(8) Cf. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii* (Adam & Tannery, Paris, 1996, vol. X), pp. 407-409.

(9) «Der ganz unvollkommene, gewöhnliche Fortgang aber in anderen Wissenschaften pflegt zu sein, daß [...] die Konkretion desselben [sc. des Allgemeinen] nur eine *Anwendung* des Allgemeinen auf anderswoher hereinkommenden Stoff ist» (LB, p. 269). Cf. também GPhR, § 31.

ou, noutros termos, em que qualquer unidade de significado, qualquer que seja a dimensão que lhe seja atribuída, só existe *para* um sujeito que, hoje, diríamos «dotado de intencionalidade» ou de «estados mentais». Se a função significativa só existe para um sujeito, todo o conhecimento discursivo ou conceptual, que lida com significações, tem de estar de algum modo referido a uma subjectividade. A necessidade teórica de explicitar esta referência, com a exigência correlativa de coerência, acompanha sempre o método, com o que se faz, justamente, a lógica acompanhar, nela mesma, de uma teoria da subjectividade. Assim, viu-se que o método começa por ser apresentado, na Introdução à *Ciência da Lógica*, como «a consciência da forma do auto-movimento interno do conteúdo» da ciência.<sup>(10)</sup> O método é *a consciência no seu estágio epistemológico*. A referência à consciência, no entanto, convém apenas a uma apresentação introdutória, uma vez que o método não pode ser entendido como referência ou presença de um sujeito ou consciência exterior. Como saber filosófico, o método, «esta mediação do conceito consigo mesmo, é não só um *curso do conhecer subjectivo*, mas precisamente, do mesmo modo, *o movimento próprio da coisa mesma*».<sup>(11)</sup> E, no capítulo conclusivo da Lógica, então, ele não mais é ligado a alguma forma de consciência, mas «é o método próprio de cada coisa mesma»,<sup>(12)</sup> de tal modo que «o método absoluto, pelo contrário, não se comporta como reflexão exterior, mas toma a partir do seu próprio objecto o [que é] determinado, posto que é o seu princípio imanente e a sua alma».<sup>(13)</sup> O método perde, ao longo da lógica, a sua característica de consciência para se reconhecer princípio imanente do conteúdo.

Ao método abstracto e idealizador da razão científica, matemática ou lógica formal, Hegel chama «formalismo», o qual somente decalca, ou

---

(10) LS, p. 38.

(11) *Texte zur philosophischen Propädeutik* (Werke 4, Frankfurt a.M., 1970), p. 161.

(12) «sie ist die eigene Methode jeder Sache selbst» (LB, p. 286).

(13) «Die absolute Methode dagegen verhält sich nicht als äußerliche Reflexion, sondern nimmt das Bestimmte aus ihrem Gegenstand selbst, da sie selbst dessen immanentes Prinzip und Seele ist» (LB, p. 291).

*simula*, a necessária objectividade científica, por uma eliminação imediata do sujeito, que é substituído por regras de tipo técnico para o pensar. O desiderato científico de objectividade é atingido por uma eliminação somente aparente do sujeito. A univesalidade própria deste é substituída, sem mediação devidamente explicitada, pela generalidade da regra técnica. Esta eliminação imediata do sujeito tem um triplo resultado teórico: por um lado, poderia dizer-se, (a) o sujeito, expulso pela porta, reentra pela janela, com a função de selecção e aplicação das regras, jamais temático e, por isso mesmo, tanto mais arbitrário; em segundo lugar, (b) perde-se uma reflexão capaz de fundamentação última dos seus procedimentos; por fim, (c) tudo o que releva justamente do domínio do objecto na sua concretude integral, qualitativa, significativa ou simbólica, ou seja, principalmente boa parte do domínio natural e a totalidade do domínio espiritual, por suporem figuras objectivadas da subjectividade, ficam por tematizar de maneira adequada, conforme começámos por referir. Observa-se, por esta razão, que a tematização quantitativa, applicativa e mecânica, se é adequada nos níveis mais imediatos e simples da natureza, torna-se progressivamente menos relevante à medida em que se avança para os domínios significativos da vida, do espírito, da história ou da própria razão.

O método matematizado, a que Hegel chama «matemática filosófica»,<sup>(14)</sup> reconhece pois uma exigência central do método científico, dando-lhe, porém, uma resposta somente aparente. É esta exigência, como se disse, a da objectividade, no sentido de autonomia do conteúdo apreendido relativamente ao sujeito epistemológico, ou seja, de anulação da subjectividade no sentido do que se poderia designar, parafraseando Hegel, uma «má subjectividade», que não se confunde com a necessária reflexão justificadora e universalizadora do conteúdo própria do método e de todo o procedimento racional. A matematização, denominada por Hegel também «formalismo», faz antes simular a objectividade do conteúdo; ao pretender banir inteiramente qualquer

---

(14) «[P]hilosophische[...] Mathematik» (EphW, § 259A).

subjectividade, perde qualquer noção de fundamentação, em sentido pleno, dos seus procedimentos. E, na ausência de uma fundamentação última, a subjectividade retorna de modo não temático e não justificado.

Este problema manifesta-se em diferentes características do formalismo. O formalismo é um domínio da regra, com o resultado de que (1) as conexões são exteriores, de tal modo que a necessidade da conexão que vigora entre as determinações não se pode ler no seu próprio conteúdo, mas em regras residentes no conhecimento do sujeito, e cuja aplicação é, do mesmo modo, por ele seleccionada pelo arbítrio do sujeito, que só aparentemente permanece exterior ao processo científico. E estas regras não são entendidas como participando da constituição quer do sujeito quer do conteúdo, que a elas devem justamente permanecer indiferentes. (2) Nestes termos, a ligação, embora necessária, no sentido de obedecer a regras, mantém-se contingente no que toca à sua selecção e à sua ligação com o sujeito e o conteúdo a que se aplica. Os pensamentos são ligados em séries somente ocasionais, e o pensar entendido como actividade exclusivamente do sujeito, a quem basta observar regras que lhe são essencialmente alheias. Segundo Hegel, pelo contrário, a subjectividade deverá ser entendida não como orientadora do processo do conhecimento filosófico a partir do seu exterior, mas como categoria a ser desenvolvida objectivamente como conteúdo temático explícito. Assim, e.g., o próprio conhecimento deverá constituir uma categoria lógica de significado objectivo. (3) Hegel atribui ao cálculo a perda da fluência do conceito,<sup>(15)</sup> com o que refere a resolução do pensamento em unidades discretas entre si recombinaíveis sem outra transição para além da referida ligação ordenada ao sujeito exterior. A crítica converge, no plano categorial, (4) na refutação da uma distinção permanente e absoluta entre forma e conteúdo e que pretenda abordar a primeira sem, com isso, se envolver definitivamente e de modo determinado com o conteúdo. O método, ao

---

(15) Cf. LS, p. 31.

«dispensar [da ciência] o conteúdo pleno», tem então de procurar «para ela [sc. a ciência] no [seu] exterior.»<sup>(16)</sup>

110 Ressalta, por sua vez, no Prefácio à *Fenomenologia* a crítica ao procedimento matemático, pela condução das suas demonstrações com base numa finalidade exterior, contra a qual propõe Hegel uma ideia de desenvolvimento do próprio conteúdo, ou seja de algum modo de ligação objectiva entre os conteúdos do pensar.<sup>(17)</sup> Aí, o «conhecimento é exterior ao material», é um «determinar e tratar exteriores»,<sup>(18)</sup> tornado unicamente possível pela abstracção prévia do objecto a que se aplica a grandeza, o espaço ou o uno.<sup>(19)</sup> A inadequação de qualquer redução da filosofia à matemática, deriva da «pobreza da finalidade [da matemática] e da insuficiência do seu material».<sup>(20)</sup> Neste sentido, nas considerações mais tardias das *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, o método consiste numa consideração concreta do objecto, de tal modo que «considerar algo racionalmente não quer dizer trazer uma razão a partir de fora para o objecto, e assim o elaborar, mas o objecto é por si mesmo racional [...]».<sup>(21)</sup> Mas também na *Ciência da Lógica* a crítica é prosseguida, fazendo-se notar que o cálculo opera com recurso permanente à comparação «sem conceito».<sup>(22)</sup> Isto significa que não há referência ao processo de constituição dos elementos envolvidos, entendidos de modo inteiramente discreto, a que Hegel alude justamente como o «uno vazio». «Porque o cálculo é um assunto tão exterior e, por isso, mecânico, foi possível, como se sabe, construir máquinas» de calcular.

---

(16) «Damit aber entbeh[r]t sie des gediegenen Inhaltes [...]; und ein solches [...] pflegt für sie außen gesucht zu werden» (*ib.*). Este ponto baseia-se em Ferrer, *Lógica e Realidade em Hegel. A Ciência da Lógica e o Problema da Fundamentação do Sistema* (Lisboa, 2006), pp. 154-156.

(17) PhG, p. 32.

(18) *Ib.* 36.

(19) *Ib.* 33. V. tb. GPhR, § 31 A.

(20) «... d[ie] Armut ihres Zweckes und d[ie] Mangelhaftigkeit ihres Stoffs» (PhG, p. 33).

(21) «Etwas vernünftig betrachten heißt, nicht an den Gegenstand von außen her eine Vernunft hinzubringen und ihn dadurch bearbeiten, sondern der Gegenstand ist für sich selbst vernünftig [...]» (GphR, § 31A).

(22) «[...] das Quantitative der Bestimmungen»; «äußerlichen Unterschied, auf bloßer Vergleichung»; «ein völlig analytisches Verfahren und begriffloses Kalkulieren» (LS, p. 37).

«Fazer do cálculo o principal meio de formação do espírito» corresponde a submetê-lo «à tortura de ser aperfeiçoado como uma máquina».<sup>(23)</sup> A lógica dialéctica opera em ciclos repetidos que reproduzem sempre novamente, em termos muito latos, imediatez, mediação e retorno ao imediato. Este modo de recursividade não é, contudo, de modo nenhum calculável, ou «algoritmizável»,<sup>(24)</sup> no sentido em que existisse quaisquer instruções pré-determinadas que pudessem conduzir aos seus resultados.<sup>(25)</sup> A impossibilidade de um plano anterior de instruções a levar a cabo, ou de fundação exterior dos seus processos é parte integrante de dois aspectos teóricos fundamentais da lógica: (a) ela pretende fornecer a razão primeira e auto-contida ou auto-explicitada do procedimento racional; e (b) pretende ser teoria da própria acção teórica racional do sujeito. Os dois programas ficariam inviabilizados por um tal nível anterior de instruções capaz de recolher, em invariáveis, o significado do próprio procedimento lógico. (a) A fundamentação do procedimento não pode ser feita a outro nível teórico, uma vez que ou seria este outro nível a desempenhar propriamente a função da *Ciência da Lógica*, ou a fundamentação regressaria ao infinito. E (b) a acção teórica do sujeito na lógica seria explicável num nível diferente do seu, não cabendo à própria lógica a teorização dessa acção. Como teoria do método em explicitação integral, a lógica terá de se assemelhar antes a procedimentos de tipo formativo, com características de filogenia,<sup>(26)</sup> na medida em que envolve classificações conceptuais, ou histórico, por ser simultaneamente cumulativo, no mesmo passo em que permite também

---

(23) «Weil das Rechnen ein so äußerliches, somit mechanisches Geschäft ist haben sich bekanntlich *Maschinen* verfertigen lassen»; «Das Rechnen zum Hauptbildungsmittel des Geistes zu machen» corresponde a submetê-lo «auf die Folter, sich zur Maschine zu vervollkommen» (LS, p. 230). V. Krämer, *Symbolische Maschinen. Die Idee der Formalisierung in geschichtlichem Abriß* (Darmstadt, 1988), 98-100. V. tb. Lachterman, «Hegel and the Formalization of Logic» (in *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 12 (1987), pp. 153-236 ) p. 160ss.

(24) Wandschneider, *Grundzüge einer Theorie der Dialektik. Rekonstruktion und Revision dialektischer Kategorien-Entwicklung in Hegels «Wissenschaft der Logik»* (Stuttgart, 1995), p. 184.

(25) V. Ferrer, loc. cit.

(26) A referência ao carácter «orgânico» do procedimento é vincada no § 31 de GPhR.

um constante retorno ao imediato, como origem de desenvolvimentos não previsíveis a partir das mediações anteriores.

112 A dialéctica hegeliana não é, por conseguinte, redutível a regras invariáveis, exclui cuidadosamente, como se viu, a noção de «aplicação», nos seus diferentes sentidos, e os seus resultados não são, então, reconstruíveis a partir da aplicação de regras. Neste sentido, os resultados do método hegeliano são análogos a processos de desenvolvimento de tipo histórico, onde cada momento é singular, não podendo, por isso, repetir-se ou combinar-se com outros sem alterar as suas relações e funções e, com isso, o seu significado. O desenvolvimento da dialéctica, embora siga passos de tipo lógico-refutativo, não pode, em consequência ser considerado como previsível, uma vez dado o seu momento inicial. As regras envolvidas na refutação têm a legitimidade de uma fixação, para o entendimento, de princípios de uma inteligibilidade discursiva imprescindível. Mas são para entender não como uma universalidade exterior ao caso ou ao particular regulado, mas antes como padrão inerente ao desenvolvimento interno ou autónomo do conteúdo particular. Uma tal concepção da regra não deve ser entendida como ausência de regras e arbitrariedade, mas como forma consumada da necessidade objectiva. Hegel recusa, então, o carácter técnico e abstracto do método, retendo a sua característica de subjectivação, enquanto tomada de consciência, e de justificação crítica de procedimentos.

Mas aquilo que a leitura de Hegel permite concluir é que as duas características que atribuímos ao método — a idealização matemática e técnica típicas da ciência moderna, por um lado, e a justificação reflexiva de procedimentos, por outro — não são simplesmente opostas e separáveis, mas constituem momentos diferentes do método. Não é, assim, possível recusar uma simplesmente sem recusar igualmente a outra. A recusa de todo o elemento idealizador e técnico para o pensar envolve também a recusa do seu elemento crítico, de justificação reflexiva e possibilidade de fundamentação última. A dialéctica hegeliana tem, por conseguinte, de reter algo do elemento idealizador e, igualmente, técnico, tendo o estudo

da dialéctica de passar então, em larga medida, pelo estudo das relações e ordenação entre estes dois planos.

Para definir a relação entre os planos da idealização e abstracção matemática, e o da justificação reflexiva dos procedimentos, será então necessário observar o modo como Hegel aborda os procedimentos e resultados da ciência moderna.

O filósofo define uma ligação estreita entre o método científico e o método filosófico, de tal modo que a filosofia da natureza deve ser entendida, em primeiro lugar, como uma metafísica das ciências, ou do método científico. A sua abordagem da empiria e da ciência positiva não é, por conseguinte, de tipo transcendental ou apriorístico, mas procede post-facto. A epistemologia hegeliana busca encontrar o momento conceptual nos procedimentos matemáticos e experimentais da ciência moderna, sem desmentir jamais a sua lógica própria, ou procurar explicações com eles concorrentes; busca tão-só definir os momentos que permitam uma ordenação significativa mais vasta, ou seja, que os permita integrar num sistema em conjunto com os principais conteúdos do conhecimento lógico, natural ou espiritual. A Enciclopédia hegeliana visa reconstituir uma unidade do saber, como que numa interdisciplinaridade sistemática, estendida à generalidade das ciências, dotando-o, ao mesmo tempo, de uma relação com a filosofia. «A relação da ciência especulativa com as outras ciências é, assim, que ela não deixa porventura de lado o conteúdo empírico destas, mas reconhece-o e utiliza-o, e que do mesmo modo reconhece e emprega, como o seu conteúdo próprio, o universal destas ciências, as leis, as espécies, etc.»<sup>(27)</sup> Mas se a filosofia pensa a partir de conteúdos científicos, também a ciência não dispensa formas conceptuais apreensíveis pela filosofia. Assim, «há nela [na física] muito mais pensamento do que ela sabe e admite, [...] ela é

---

(27) «Das Verhältnis der spekulativen Wissenschaft zu den anderen Wissenschaften ist [...] nur dieses, daß jene den empirischen Inhalt der letzteren nicht etwa auf der Seite läßt, sondern ihn anerkennt und gebrauch, [...] und zu ihrem eigenen Inhalte verwendet [...]» (EphW, § 9 A).

melhor do que julga ou, se o pensar deve porventura valer na física como algo de mau, [...] ela é pior do que julga».(28)

114 O método filosófico parte, por conseguinte, de um dado domínio empírico e factual, seja ele constituído pelas ciências positivas, pelas instituições e criações culturais, religiosas, históricas, e nelas encontra uma ordem imanente. Esta ordem, contudo, é estabelecida não por associações a ocorrer no sujeito cognoscitivo, ou teórico, atribuíveis à sua constituição subjectiva contingente, mas é construída dialecticamente, ou seja, por factores críticos e refutativos. A dialéctica é uma ordenação refutativa dos seus conteúdos. A sua racionalidade é, pois, inerentemente crítica e — num certo sentido — a posteriori. A dialéctica hegeliana não pretende derivar ou deduzir a priori leis empíricas ou, ainda menos, factos a partir da razão. A sua função é a de uma ordenação e reconstrução ideal, a partir de relações — tipicamente de oposição conceptual — que os dados de facto estabelecem entre si. Esta ordenação, seja ela de categorias significativas, de conteúdos histórico-filosóficos, científicos, culturais, institucionais ou outros, permite reconstruí-los num sistema de relações argumentativa ou eristicamente regulado. Este é um plano ideal que se autonomiza perante o seu pressuposto empírico, e a ele retorna, encontrando a sua confirmação. Trata-se de um procedimento, na sua génese, circular, que se poderia comparar a uma reflexão de tipo hermenêutico, mas dela distinto pela reivindicação de uma autonomia de princípio do pensar, e da indispensabilidade do sujeito sob a forma do método. Esta autonomia funda-se inteiramente na sua capacidade crítica, argumentativa e refutativa. O plano ideal autonomizado selecciona e ordena um conjunto de factos ou conteúdos disponíveis, tendo esta selecção e ordenação o sentido não de construir sistemas segundo algum arbítrio, mas de fazer destacar a sua racionalidade intrínseca — ou seja, de neles reconhecer os produtos sedimentados da própria actividade crítica do sujeito.

---

(28) «...daß in ihr viel mehr Gedanke ist, als sie zugibt und weiß, daß sie besser ist, als sie meint, oder, wenn etwa gar das Denken in der Physik für etwas Schlimmes gelten sollte, daß sie schlimmer ist, als sie meint» (EphW, II, p. 11).

Neste sentido, «a filosofia deve à experiência o seu surgimento inicial».<sup>(29)</sup> Uma vez dela originada, porém, dispensa o pressuposto que lhe deu origem, ordena-se numa auto-referência, e não mais tem «a vantagem, que cabe às outras ciências, de poder *pressupor* os seus *objectos* [...] bem como o *método*».<sup>(30)</sup> A partir do ponto em que o sujeito passa a reconhecer-se como autónomo e auto-referente, a sua relação com a empiria é invertida e submetida a um processo de novo reconhecimento, como uma verificação na realidade. Assim, para além da tarefa de determinar os conceitos, «o curso filosófico deve designar [...] qual o fenómeno *empírico* que corresponde à *determinação conceptual* e dele mostrar que de facto lhe corresponde».<sup>(31)</sup> É requerida uma «dedução transcendental», em virtude da inevitável diferenciação entre o plano real e o plano conceptual em que a razão se mostra. A condição essencial desta «dedução» é a possibilidade de a razão se reconhecer no real. Se, de facto, ela encontrar o real já como o processo da sua efectivação, não segundo uma finalidade exterior, mas numa teleologia imanente, ela pode afirmar tanto a sua autonomia transcendental quanto a essencial liberdade do real. Nestas condições, nenhuma racionalidade que obedeça a uma teleologia exterior — como, e.g., a racionalidade técnica — pode efectivar o reconhecimento de si da razão na realidade.

A perda da identidade entre os dois planos assim estabelecida, entre o plano do pensamento autonomizado, e o da empiria original — não-identidade que Hegel designa de «auto-diferenciação» ou «especulação» — não é, conseqüentemente, integral, uma vez que no plano real, fáctico, está garantida, desde logo, a presença de uma racionalidade reconhecível pelo pensar. Este encontra-se, assim, sempre já parcialmente realizado, ou em

---

(29) «[D]ie Philosophie verdanke der Erfahrung [...] ihre erste Entstehung» (EphW, § 12 A).

(30) «Die philosophie entbehrt des Vorteils, der den anderen Wissenschaften zugute kommt, ihre Gegenstände [...] sowie die *Methode* [...] *voraussetzen* zu können» (EphW, § 1).

(31) «[I]n dem philosophischen Gang [es ist namhaft zu machen] welche derselben [sc. der Begriffsbestimmungen] entspricht, und von ihr aufzuzeigen ist, daß sie jener in der Tat entspricht» (EphW, § 246 A).

realização no real,<sup>(32)</sup> ou não se encontra de todo — nem no outro nem a si mesmo. Se não se encontrasse, porém, tão-pouco se poderia produzir alguma lógica crítica e reflexiva para o pensar, em abstracto, ou uma qualquer realização desse pensar, em concreto. Neste sentido, o desenvolvimento espiritual ou cultural concreto é condição necessária da filosofia, pelo que esta, sem perder a sua autonomia, é parte integrante da sua época. Por isso, a tomada de consciência da identidade autónoma do sujeito é garantia suficiente da — sempre limitada — racionalidade do real. A identidade da razão é, em consequência, sempre reflectida na realidade empírica, que ela não pode deduzir a partir de si, mas a que não submete, tão-pouco, a sua capacidade negativa, i.e., crítica.

O carácter «especulativo» do método reside, para Hegel, justamente neste estatuto de permanente autonomização entre diferentes esferas independentes de significação, sendo que a autonomização da esfera auto-reflexiva do pensar permite a filosofia e a fundamentação do conhecimento.

Escreve Hegel que o seu método é «tanto analítico [...] quanto sintético»,<sup>(33)</sup> mas deveríamos classificá-lo, antes, como reflexivo ou especulativo. Em linguagem kantinana, à disjunção: *ou* a priori e analítico *ou* a posteriori e sintético, Hegel responde com o especulativo *nem* uma coisa *nem* outra, de um método que não se funda nem na dedução a priori a partir de hipóteses ou axiomas segundo regras, nem na observação empírica ou na aceitação fundamental dos conteúdos culturais e históricos enquanto tais, mas no reconhecimento.

A dificuldade de explanação geral do método dialéctico deriva da sua recusa de uma reflexão exterior, posto que, conforme referido, a determinação provém «do seu próprio objecto».<sup>(34)</sup> Uma apreciação assim programática e geral do método hegeliano enferma, então, da exterioridade que ele próprio recusa, e só pode ser validada na medida em que reflecte, ainda que de

---

(32) V. EphW, § 234 Z.

(33) «Der Fortgang [...] ist ebensowohl analytisch [...] als synthetisch» (Eph.W, § 391 A).

(34) LB, p. 291.

modo autonomizado, a operação efectiva do pensar e que nela possa de novo encontrar, em concreto, a sua confirmação. Esta dificuldade, embora não afecte a legitimidade de uma reflexão acerca do método, remete principalmente para o trabalho da sua confirmação no exercício do pensar nas diferentes áreas das ciências filosóficas.<sup>(35)</sup>

117

---

(35) V. o nosso livro supracitado Ferrer, *Lógica e Realidade em Hegel* (Centro de Filosofia, Lisboa, 2006) ou o artigo «O Singular e o Vivente em Hegel» (a sair in *Actas do Colóquio O Estatuto do Singular*, Lisboa, 2007).

(Página deixada propositadamente em branco)

Henrique Jales Ribeiro  
*Universidade de Coimbra*

**NÃO HÁ MÉTODO NEM MÉTODOS DA FILOSOFIA ANALÍTICA:**

NÃO HÁ «FILOSOFIA ANALÍTICA»<sup>(1)</sup>

Pode acontecer que acabemos por responder à questão «Terá a filosofia chegado ao fim?» com um rotundo «Sim», e venhamos a considerar que uma cultura pós-filosófica é tão possível e desejável como, precisamente, uma cultura pós-religiosa. (...) O nosso desejo de uma *Weltanschauung* seria então satisfeito pelas artes, pelas ciências, ou por ambas.

Richard Rorty, *A Viragem Linguística*.<sup>(2)</sup>

## Nota introdutória

Gostaria de introduzir brevemente o tema da minha comunicação, dizendo, algo provocadoramente, que a tese fundamental a desenvolver e justificar na mesma é que não há qualquer método (ou métodos) característico(s) do que se supõe constituir a «filosofia analítica», porque, de facto, *esta não existe, substantivamente, enquanto modo de pensar e de filosofar essencialmente distinto do de outras supostas tradições filosóficas*, como a chamada

---

(1) Este trabalho constitui uma *revisão* e, em alguns pontos, mesmo *reformulação*, de uma comunicação (com o título «Não há método da filosofia analítica») apresentada no Colóquio «Método e Métodos do Pensamento Filosófico», realizado na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra em 26 e 27 de Abril de 2006.

(2) Rorty, R. (Ed.), *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1975, p. 35.

«tradição continental», ou da filosofia de modo geral. Em ordem a ser tão preciso quanto o possível por agora, acrescentarei que, se é verdade que não há uma realidade que poderíamos designar por «filosofia analítica» nem um método ou métodos próprios dessa filosofia, também o é, em parte pelas mesmas razões, que não existe qualquer coisa a que possamos chamar «filosofia continental» com um método ou métodos que lhe seriam inerentes. Mais adiante, deste ponto de vista, sugerirei, na linha das minhas investigações anteriores, que *a existência desta última filosofia foi um mito introduzido na filosofia contemporânea, particularmente na última metade do século XX, pelos defensores da existência da primeira.*<sup>(3)</sup> Não ignoro, é claro, que, quer no passado quer actualmente muitos filósofos na Europa e no Ocidente no seu conjunto, em sentido oposto àquele que aqui vai ser argumentado, nos falam de «filosofia analítica» e de «método da filosofia analítica» *in re*, como se tais entidades se opusessem a outras próprias da dita «filosofia continental». Esse facto não é completamente irrelevante para a defesa da minha tese, uma vez que procurarei argumentar que grande parte da legitimidade da pretensa «filosofia analítica», em especial no passado ou na história da filosofia, é de *natureza ideológica*, assentando sobretudo em *razões sociológicas de cariz institucional*. Mas, filosoficamente falando (no sentido próprio da expressão), é descipiendo. A «filosofia analítica» e a «filosofia continental» existirão tanto, em certa medida, como, para Quine, existirão o cavalo de Pégaso ou os deuses do Olimpo da mitologia grega; com a enorme vantagem de que podem ser indiscutivelmente mais úteis para nós hoje em dia, desse ponto de vista ideológico-institucional a que aludi, do que essas hipotéticas entidades.<sup>(4)</sup> Nesta perspectiva, que aqui

---

(3) Veja-se Ribeiro, Henrique, *Para compreender a História da Filosofia Analítica*, Coimbra: MinervaCoimbra, 2001, pp. 45 e ss..

(4) Veja-se Quine, W. V. O., «On What There Is», in *From a Logical Point of View: Logico-Philosophical Essays*, Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 1994, pp. 1-19. A perspectiva de Quine, nesse trabalho, a respeito da legitimidade eventual das entidades mitológicas em geral para a teoria da ciência, é pragmática, e não, evidentemente, ideológico-institucional: se, neste ou naquele caso, forem úteis cientificamente para a nossa compreensão do mundo ou da realidade, não há nenhuma verdadeira razão para que não sejam incorporadas

desenvolverei, podemos seguramente falar da existência enquanto tal de uma filosofia propriamente analítica, que importará distinguir, em certa medida, da continental.

## 1. A «filosofia analítica» como *constructo* histórico-filosófico

Tenho vindo a argumentar, nestes últimos anos, que a realidade que é suposto constituir a chamada «filosofia analítica» é um *constructo* histórico e filosófico elaborado até aos nossos dias sobretudo desde os anos sessenta até meados dos oitenta do século XX.<sup>(5)</sup> Esse período, de aproximadamente um quarto de século, corresponde a uma primeira etapa fundamental, francamente auspiciosa, de reposicionamento e aparente consolidação do movimento analítico na história da filosofia, e antecede um outro, que ainda está na ordem do dia, em que a filosofia analítica (em especial, a historiografia produzida no seu âmbito) adquiriu a necessária consciência histórica de si mesma e *veio a compreender, finalmente, que nada de verdadeiramente essencial a distinguia da filosofia continental. É tendo em vista este último período que, na introdução a este trabalho, apresentei a tese (só à primeira vista surpreendente ou paradoxal) de que a filosofia analítica, tal como a filosofia continental, não existem e que, portanto, não há método ou métodos característicos de tais filosofias.*

---

por essa teoria. Como ele próprio diz, «The higher myth is a good and useful one (...) in so far as it simplifies our account of physics.» Veja-se *Idem, ibidem*, pp. 15 e ss..

(5) Para além do trabalho já citado, veja-se Ribeiro, H., «Locke, a tradição do empirismo britânico e a filosofia analítica», in *Actas do Colóquio Internacional 'A Herança de Locke' (Proceedings of the International Congress 'Locke's Legacy')*, Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2005, pp. 39-59; *Idem*, «Rejeição versus aceitação de Kant na filosofia analítica contemporânea», in *Revista Filosófica de Coimbra*, n.º 26, 2004, pp. 393-409; *Idem*, «Kant, os começos da filosofia analítica e o 'Wiener Kreis'», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo 61, 3-4, 2005, pp. 883-899; *Idem*, «Russell versus Quine: Sobre as origens filosóficas do conceito de epistemologia naturalizada», in *Actas do 2.º Encontro Nacional de Filosofia Analítica (Proceedings of the 2nd National Meeting for Analytic Philosophy)*, Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2006, pp. 378-378.

É frequentemente esquecido que, embora a expressão «filosofia da análise» seja relativamente corrente na historiografia filosófica desde o Russell do primeiro quartel do século e o positivismo lógico vienense (nos anos trinta),<sup>(6)</sup> a expressão «filosofia analítica» (e, com ela, a de «história da filosofia analítica») só começou a ser de uso geral justamente a partir dos anos sessenta do século passado.<sup>(7)</sup> Georg von Wright, inicialmente, e, há alguns anos atrás, Peter Hacker, não deixaram de assinalar o facto.<sup>(8)</sup> Na realidade, só começam a aparecer «histórias da filosofia analítica», com tudo o que elas implicam, depois dessa altura. E tal aconteceu porque só a partir daí o movimento analítico, *pela primeira vez na história da filosofia ocidental*, se começou a pensar a si mesmo como (i) um movimento histórica e filosoficamente integrado, que possuiria (ii) uma origem e fundações características, bem como (iii) um destino ou um programa de desenvolvimento próprio (não, como veremos, necessariamente um método). Estes três aspectos concorreram solidariamente para o aparecimento, *depois dessa altura que mencionei e (insisto) não antes*, do que chamamos hoje em dia, por vezes quase irreflectidamente, «filosofia analítica».

---

(6) Russell emprega ocasionalmente as expressões «análise» e «filosofia da análise», em sentido técnico, particularmente depois da sua familiarização com a filosofia de Wittgenstein. Nos anos vinte, dois dos seus mais importantes livros apelam para a ideia de análise (*The Analysis of Mind*, em 1921, e *The Analysis of Matter*, em 1927). Mas *ele recusar-se-ia a conceber a análise como um método filosófico propriamente dito*. Em 1924 dirá, neste sentido: «The first characteristic of the new philosophy is that it abandons the claim to a special philosophical method or a special branch of knowledge to be obtained by it means.» (Russell, B., «Philosophy in the Twentieth-Century», in *Essays on Language, Mind and Matter: 1919-1926*, The Collected Papers of Bertrand Russell, London: Unwin Hyman, vol. 9, 1988, p. 460)

(7) Um dos autores que mais contribuiu para a sua divulgação, desde os finais dos anos quarenta, foi Pap, A., *Elements of Analytic Philosophy* (New York: MacMillan, 1949) e *Analytische Erkenntnistheorie* (Viena: Springer Verlag, 1955). A partir dos anos sessenta, começa a aparecer-nos em diversas antologias, como, por exemplo, Butler, R. (Ed.), *Analytic Philosophy* (Oxford: Blackwell, 1962), e a ser utilizada sistematicamente no sentido técnico do conceito, em que aparece em clara oposição à dita «filosofia continental». Deste último ponto de vista, veja-se especialmente Ammerman, R. R. (Ed.), *Classics of Analytic Philosophy*, New York: McGraw-Hill, 1965.

(8) Veja-se Wright, G. V., «Analytic Philosophy: A Histórico-Critical Survey», in *The Tree of Knowledge and Other Essays*, Leiden, 1993, pp. 41 e ss.; e Hacker, P. M. S., *Wittgenstein's Place in Twentieth-century Analytic Philosophy*, London: Blackwell, 1996, nota 2.

Pondo de lado, por agora, a questão das origens ou fundações da filosofia analítica, constituir um «movimento histórica e filosoficamente integrado» significou para essa filosofia, basicamente, conseguir agrupar sob a mesma bandeira as diferentes escolas e correntes de pensamento que, até aí, espartilhavam e dividiam de forma inamistosa o movimento analítico de modo geral, em especial, o positivismo lógico (tanto na sua versão vienense como na versão inglesa e na propriamente americana, que se lhe seguiram), a chamada «filosofia inglesa da linguagem corrente» («English ordinary language philosophy»),<sup>(9)</sup> e o que M. Dummett virá a chamar, nos anos setenta, a «escola americana» (Quine, Putnam, Davidson e outros).<sup>(10)</sup> Esse agrupamento foi um facto histórico sem precedentes e da maior importância para a filosofia contemporânea, e significou basicamente, como Dummett mostrou e a historiografia analítica veio a comprovar posteriormente, pôr a teoria da significação na ordem do dia da agenda filosófica.<sup>(11)</sup> Até aí, de facto, *os vários sectores da filosofia analítica jamais se tinham pensado em conjunto como agentes de um mesmo projecto ou programa colectivo, e, sobretudo, como tendo uma história mais ou menos comum, que ocuparia um lugar especial e privilegiado no próprio contexto da história da filosofia ocidental desde a Grécia antiga.* (De onde decorre, no que concerne à questão da existência de um método da filosofia analítica em geral, que essa questão não se chegava sequer a colocar.) Pelo contrário, apesar de existir um vago sentimento de identificação com um certo espírito da actividade filosófica, que passava essencialmente pela lógica e pela ideia

---

(9) No âmbito da dita filosofia inglesa importaria ainda distinguir várias correntes, contrastantes entre si, como é o caso da «Oxford philosophy» e da «Cambridge philosophy». Veja-se um mapa histórico dessa filosofia em Urmson, J., «Histoire de l'analyse», in *La philosophie analytique*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1962, pp. 11-39; e, mais geralmente, *Idem, Philosophical Analysis: Its Development Between the Two World Wars*, Oxford: Clarendon Press, 1956.

(10) Dummett, M., «Can analytical philosophy be systematic, and ought it to be?», in *Truth and Other Enigmas*, Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 1978, pp. 445 e ss..

(11) «Pôr a teoria da significação na ordem do dia da agenda filosófica», implicava, para Dummett, contra uma vasta tradição anterior na matéria (de Russell ao positivismo lógico vienense), reposicionar essa teoria em termos não epistemológicos, como saudavelmente acontecia em certa medida, na sua perspectiva, com as filosofias de Quine e de Putnam. Veja-se Dummett, M., *Frege Philosophy of Language*, London: Duckworth, 1981, pp. 372 e ss..

de análise da linguagem, eram as diferenças e divergências entre eles que primavam, sobretudo, como nos diz Rorty na sua introdução a *A Viragem Linguística*, no que diz respeito ao papel da epistemologia para a filosofia da linguagem.<sup>(12)</sup> Isso era particularmente óbvio quanto, por exemplo, às relações, por vezes quase hostis, entre o positivismo lógico (em qualquer das suas versões) e a filosofia inglesa da linguagem corrente.<sup>(13)</sup>

O aparecimento da filosofia analítica como um movimento histórica e filosoficamente integrado, *só foi possível quando este se começou a pensar a si mesmo na história da filosofia, e, em particular, quando colocou o problema de saber quais seriam aí as suas origens e fundações*. É justamente por esta via que surge originalmente o mito da existência de uma «filosofia continental», a qual seria essencialmente distinta da própria filosofia analítica. Até aos anos sessenta do século passado cada uma das escolas analíticas concebia o problema das suas próprias origens históricas isoladamente das outras e, por vezes, em termos bem distintos e divergentes delas. Como mostrei noutra lado, embora alguns autores da filosofia inglesa da linguagem corrente admitissem a influência do paradigma da chamada «tradição do empirismo britânico em filosofia», a exemplo do positivismo lógico (e, em particular, o vienense),<sup>(14)</sup> a maioria procedia mesmo a uma denegação das origens e fundações histórico-filosóficas das respectivas concepções, —<sup>(15)</sup> o que levou alguns comentadores, precipitadamente, a identificarem a filosofia analítica no seu conjunto com uma visão anistórica de si própria.<sup>(16)</sup> A «viragem histórica» por parte da filosofia analítica, como lhe

---

(12) Rorty, R., *op. cit.*, p. 39.

(13) Dummett, M., *Truth and Other Enigmas*, p. 437: «The enemy was (...) Carnap: he it was who was seen in Ryle's Oxford as the embodiment of philosophical error, above all, as the exponent of a false philosophical methodology».

(14) Veja-se Ribeiro, H., «Locke, a tradição do empirismo britânico e a filosofia analítica», in *Actas do Colóquio Internacional 'A Herança de Locke'*, pp. 46-48.

(15) Veja-se *idem*, *Para compreender a história da filosofia analítica*, cap. 3, pp. 45 e ss..

(16) Trata-se de uma constatação generalizada, a partir dos anos setenta e praticamente até aos nossos dias, fora e dentro da tradição analítica em filosofia. Veja-se, por exemplo, Fain, H., *Between Philosophy and History. The Resurrection of Speculative Philosophy of History*

poderíamos chamar parafraseando o célebre livro de Rorty,<sup>(17)</sup> implicou o surgimento de todo um arsenal conceptual inteiramente novo, de natureza meta-histórica e meta-filosófica, no que diz respeito à representação das suas origens e fundações. Muito especialmente, implicou a representação do que poderíamos chamar uma «proto-história», quer dizer, de um período mais ou menos ideal das suas fundações histórico-filosóficas, com Frege e, sobretudo, com Russell (o qual, em certas versões, desenvolveria o legado da suposta «tradição do empirismo britânico em filosofia».)<sup>(18)</sup> Para algumas dessas proto-histórias, como a de Dummett nos anos setenta, esse período conteria em germe quer a norma do desenvolvimento da verdadeira prática analítica até ao presente (através de Frege), quer as razões da contaminação desta por uma prática espúria e alheia (através de Russell), que teria as suas origens, no fundo, no espírito da própria filosofia continental.<sup>(19)</sup> No cerne da distinção entre os dois tipos de prática, que, no fundo, corresponderia a uma clara dissociação entre as filosofias dos dois grandes autores referidos e das respectivas influências na história da filosofia analítica, está segundo Dummett, como se sugeriu mais acima a outro respeito, o relevo da teoria da significação para a filosofia da linguagem e, em particular, a importância da epistemologia nesse âmbito, que a primeira rejeitaria e a segunda cultivaria mais ou menos abertamente.<sup>(20)</sup>

---

*Within the Analytic Tradition*, New Jersey: Princeton University Press, 1970; e Katz, J., *The Metaphysics of Meaning*, Cambridge-Massachusetts: The MIT Press, 1990.

(17) Note-se que muitos comentadores, ainda recentemente, continuam a identificar a filosofia analítica com uma visão anistórica de si mesma, não reconhecendo essa «viragem histórica» de que falamos. Veja-se Engel, P., «La philosophie analytique doit-elle prendre un 'tournant historique' ?», in Vienne, Jean-Michel, *Philosophie analytique et histoire de la philosophie*, Paris: Vrin, 1997, pp. 153-165.

(18) Veja-se Strawson, P., *Analysis and Metaphysics: An Introduction to Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1992, chap. 1, pp. 1-16.

(19) Veja-se Dummett, M., *Frege Philosophy of Language*, chap. 19 («Frege's Place in the History of Philosophy»), pp. 665-684. Aí se observa: «(...) Russell was to a considerable extent still under the influence of the ancient tradition, in which epistemological considerations are primary.» (p. 679).

(20) Veja-se *Idem, ibidem*, pp. 667 e ss..

À luz do que temos vindo a dizer e a sugerir, a posse de um programa e de um destino comum, para a filosofia analítica, era um facto enraizado na sua própria tradição, que, embora mais curta do que a da filosofia continental, nem por isso era menos sólida e poderosa. Não era apenas, pois, uma questão teórica de escolha deste ou daquele método. (Na verdade, *dado o papel desempenhado na matéria pelo conceito de tradição, a problemática do método, em si mesma, nunca teve grande relevo para a filosofia analítica.*) Os filósofos analíticos dos anos sessenta e setenta do século passado viam-se a si próprios como parte de uma vasta tradição, histórica e filosoficamente sedimentada, que cumpria continuar e desenvolver. De onde, mais uma vez a importância fundamental do paradigma da «tradição do empirismo britânico em filosofia», que, ocasionalmente, se estendia à própria filosofia medieval e moderna na Grã-Bretanha.<sup>(21)</sup> O ponto nuclear do programa analítico em filosofia passava por centrar a filosofia de modo geral na lógica e na filosofia da linguagem e por pô-las ao serviço da eliminação da metafísica (não, como veremos, necessariamente da epistemologia) ou, pelo menos, da eliminação do papel tradicional que ela desempenhava para a filosofia continental, e por uma concepção pragmática e esclarecida do mundo, susceptível de desenvolvimento e assente no contributo fundamental dado pela ciência. Em consequência, a filosofia analítica seria essencialmente colegial e cooperativa, a exemplo do que era suposto ocorrer na própria ciência e em contraste com o individualismo característico da filosofia continental; seria prática, ensaísta e conjectural, ao contrário da natureza eminentemente teórica e dogmática desta última; e seria iterativa e particularista, quer dizer, vocacionada para a investigação e análise de problemas específicos e concretos, tal como o homem de ciência, em vez de se ocupar com as abstracções e generalizações características da filosofia do continente. É assim que Quine, dos anos cinquenta do século XX em diante,

---

(21) Veja-se, deste ponto de vista, Flew, A., *An Introduction to Western Philosophy*, London: Thames and Hudson, 1971.

nos apresenta o retrato do verdadeiro filósofo na sua própria filosofia, em grande parte, vale a pena dizê-lo, na sequência de Russell e, em especial, do Russell da filosofia do atomismo lógico em diante.<sup>(22)</sup>

127

## 2. Não há «filosofia analítica» como modo essencialmente distinto do pensamento filosófico

Que a filosofia analítica tenha sido essencialmente um *constructo*, não uma realidade qualquer subsistente *per se* que se poderia hipostasiar tendo em vista a sua oposição à chamada «filosofia continental» (entenda-se, o continente europeu de modo geral, com exceção da Grã-Bretanha), é algo que decorre claramente do que anteriormente dissemos. Não obstante, alguns filósofos analíticos dos anos sessenta em diante, sobretudo na Europa de origem latina, conceberam critérios não só filosóficos, mas também *geográficos e culturais*, sem qualquer verdadeira base de sustentação, para a distinção entre os dois tipos de filosofia. A inexistência do ensino da lógica matemática contemporânea (herdeira de Frege, de Russell, de Carnap, Tarski e outros) nas Universidades europeias, continentais, durante várias décadas (desde a Primeira ao fim da Segunda Grande Guerra),<sup>(23)</sup> certamente contribuiu para a importância que teve até certa altura, incluindo em Portugal, o critério geográfico-cultural.<sup>(24)</sup>

---

(22) Veja-se Quine, W. V. O., *Ontological Relativity and Other Essays*, New York: Columbia University Press, 1969, pp. 69-90. Trata-se do Russell da filosofia do atomismo lógico, que vai, grosso modo falando, de 1914 (altura da publicação de *Our Knowledge of the External World*) a 1924 (altura do seu último trabalho dedicado expressamente a uma tal filosofia). Veja-se, quanto à matéria em apreço, especialmente o trabalho de Russell intitulado «On Scientific Method in Philosophy» (1915), in Russell, B., *The Philosophy of Logical Atomism and Other Essays: 1914-1919*, The Collected Papers of Bertrand Russell, London: George Allen & Unwin, vol. 7, pp. 55-73 (também em *Idem, Misticismo y Lógica*, trad. de J. R. Armengol, Madrid: Paidós, 1951, pp. 101-125 («El Método Científico en Flosofia»).

(23) Sobre a situação em França, por exemplo, veja-se o prefácio de J. Bouveresse a Rivenc, F., *Introduction à la logique*, Paris: Payot, 1989, pp. 11-21.

(24) Veja-se a nossa introdução a Ribeiro, H. (Ed.), *Actas do 1.º Encontro Nacional de Filosofia Analítica*, Coimbra: Unidade I&D Linguagem, Interpretação e Filosofia (FCT), 2003, pp. 7-11.

Quando aplicado estritamente, este critério levar-nos-ia a excluir do território analítico, desde logo, não só o positivismo lógico vienense e (por arrasto) os seus prolongamentos inglês e americano, mas também *figuras maiores de supostos fundadores do movimento analítico, como é o caso de Frege e, bem vistas as coisas, do próprio Wittgenstein.*<sup>(25)</sup> (Por isso, ele veio a ser praticamente abandonado pela historiografia analítica a partir de certa altura.) Na realidade, o que aconteceu com a entronização do critério geográfico foi que os seguidores da filosofia analítica no continente europeu (não anglófono), depois da Segunda Grande Guerra e dado o panorama do ensino da lógica a que acima aludimos, tiveram necessidade de para ele apelar em ordem a procurar justificar o domínio institucional do ensino da filosofia, de modo geral, nas Universidades dos respectivos países.<sup>(26)</sup> (E. Gellner, nos anos cinquenta, tinha já apresentado esta teoria, do ponto de vista da sua própria sociologia, a respeito da filosofia inglesa da linguagem corrente.)<sup>(27)</sup> E isso, de facto, veio a acontecer com alguns exageros, propiciados, sem dúvida, pelo fenómeno de uma globalização crescente a todos os níveis.

Seja como for, como mais acima observámos, na sequência de um amplo movimento historiográfico sobre as origens e fundações da filosofia analítica, feito no próprio âmbito desta sobretudo a partir da década de oitenta do século passado, veio a concluir-se, no fim de contas, que nada de verdadeiramente essencial, filosoficamente falando, a distinguiu da chamada «filosofia continental». Proto-histórias da filosofia analítica, como a de Dummett nos anos setenta, que atribuíam a Frege a fundação da mesma, relegavam Russell e o positivismo lógico vienense para um lugar

---

(25) No caso de Wittgenstein, as conexões culturais vienenses são particularmente importantes, como se mostra no conhecido trabalho de Janik, A. e Toulmin, S., *Wittgenstein's Vienna*, New York: Simon and Schuster, 1973.

(26) Sobre o assunto, no que diz respeito à filosofia inglesa da linguagem corrente, veja-se Rée, J., «La philosophie anglaise des années cinquante», in Vienne, Jean-Michel, *op. cit.*, pp. 17-59

(27) Veja-se Gellner E., *Words and Things: A Critical Account of Linguistic Philosophy, and a Study in Ideology*, with and Introduction by Bertrand Russell, Suffolk (United Kingdom): Victor Gollancz, 1959.

secundário (no caso, para o campo de uma filosofia da análise espúria e contaminada pelo vírus da filosofia continental, quer dizer, pela epistemologia) e minorizavam a importância da filosofia inglesa da linguagem corrente, anunciavam já, na prática, esse resultado fundamental, porque a oposição à filosofia continental (destronado que foi o critério geográfico-cultural) passava a estar inteiramente relativizada, aparecendo como *uma questão interna da própria filosofia analítica*. A questão de Dummett recorde-se, consistia em saber *em que medida era possível conceber uma fundação da filosofia analítica independentemente dos pressupostos epistemológicos e metafísicos que levaram Descartes à fundação da filosofia moderna* e, em última análise, considerando o impacto desta através de Kant, de grande parte da própria filosofia contemporânea.<sup>(28)</sup> *Em que medida, pois, tinha a filosofia analítica verdadeiramente derrubado a matriz cartesiana-kantiana que estava na base da filosofia continental?* A uma tal questão tinha Rorty já, no seu primeiro livro (no final dos anos sessenta), dado uma resposta pessimista, defendendo que as várias vertentes da filosofia analítica, ao tempo, continuavam funestamente a prosseguir o cartesianismo por outra via, em particular, o mito de uma distinção de princípio entre filosofia e ciência, e a ilusão de transformar a primeira numa actividade do género da segunda,<sup>(29)</sup> e sugerindo que a superação das dificuldades inextrincáveis a que tal situação conduzia passava por concluir, muito plausivelmente, na esteira da filosofia continental mais recente de maneira geral (em particular, a filosofia de Heidegger e a hermenêutica de Gadamer), que a própria

---

(28) «The most far-reaching part of Descartes's revolution was to make epistemology the most basic sector of the whole of philosophy: the whole subject had to start from the question, 'What do we know, and how?' It is this orientation which makes post-Cartesian philosophy so different from that of the scholastics, for whom epistemology, in so far as they considered it at all, was no more than a sidestream.» (Dummett, M., *op. cit.*, p. xxxiii)

(29) Rorty afirma neste sentido: «(...) But it was equally natural for [analytic] philosophers to resist abandoning the hope that their discipline could be a science, an activity in which the principal criterion of success is simple accurate description of the facts. Ever since Plato invented the subject, philosophy as been in a state of tension produced by the pull of the arts one on side and the pull of the sciences on the other. The linguistic turn has not lessened this tension, although it has enabled us to be considerably more self-conscious about it.» (Rorty, R., *op. cit.*, p. 38)

filosofia, no sentido tradicional do conceito, quer dizer, como disciplina a quem competiria produzir e justificar conhecimento de uma ordem superior, tinha chegado ao fim.<sup>(30)</sup> É uma tese que o mesmo autor desenvolverá posteriormente, de forma brilhante, num dos seus mais importantes trabalhos, intitulado *A Filosofia e o Espelho da Natureza*.<sup>(31)</sup>

A tese, que importa sublinhar, é basicamente esta, pois: considerando que o projecto constitucional da filosofia analítica, desde os primórdios da respectiva fundação (com Frege sobretudo, mas também, em certa medida, com Russell e seus continuadores), e, concomitantemente, a sua oposição de princípio à filosofia continental, assentavam na tentativa de evacuação da metafísica e, em especial, da epistemologia, e que um tal projecto, um século decorrido, conduziu precisamente ao resultado contrário, quer dizer, a uma situação muito similar à desta última filosofia, *é a própria ideia de «filosofia analítica» e, com ela, a referida oposição, que deixam de fazer sentido em última instância, pelo menos, do ponto de vista trabalho filosófico*.<sup>(32)</sup>

Que a filosofia analítica compartilhasse inesperadamente dos pressupostos e problemas da continental e, finalmente, acabasse por se identificar com ela no essencial, é uma conclusão que foi tirada de forma geral pela historiografia mais recente do movimento analítico desde o princípio do século passado até aos finais dos anos trinta, com especial incidência no positivismo lógico, na sequência das posições na matéria de algumas das figuras maiores da própria filosofia analítica contemporânea. (O livro de A. Coffa, *A Tradição Semântica de Kant a Carnap: Até à Estação de Viena, é um exemplo notável dessa historiografia*.)<sup>(33)</sup> Quine, quando o positivismo estava num dos seus

---

(30) Veja-se *Idem, ibidem*, p. 34.

(31) Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press, 1979. Versão portuguesa: *Idem, A Filosofia e o Espelho da Natureza*, trad. J. Pires, Lisboa: Dom Quixote, 1988.

(32) Rorty, como se sugeriu, desenvolve amplamente esta tese no trabalho mencionado. Veja-se *Idem, ibidem*, cap. VI, pp. 203-243. Não admirará, depois do que fica dito, que Rorty nunca tenha sido verdadeiramente apreciado, do ponto de vista intelectual, pelos «filósofos profissionais», em particular nos Estados Unidos da América.

(33) Veja-se Coffa, A., *The Semantic Tradition from Kant to Carnap: To the Vienna Station*, Cambridge: Cambridge University Press/L. Wessels, 1995. A «tradição semântica», para o autor, é

picos de glória nos Estados Unidos da América, foi o primeiro a observar que, subjacente à conhecida distinção positivista entre as proposições analíticas e as sintéticas e à respectiva abordagem, estava na realidade o mesmo problema com que Kant se tinha confrontado na *Crítica da Razão Pura*, no século XVIII, sem que os positivistas tenham conseguido resolvê-lo e, sobretudo, sem que tenham conseguido compreender que *a verdadeira cruz de um tal problema consistia precisamente na superação do fundacionalismo próprio da matriz cartesiana-kantiana que o tinha inspirado*.<sup>(34)</sup> Era já esse fundacionalismo que estava no cerne da conhecida disputa vienense, em meados dos anos trinta, a respeito do estatuto dos enunciados protocolares, a qual dividiu em lados opostos as figuras mais proeminentes do «Círculo» (Carnap e Neurath especialmente).<sup>(35)</sup> O que o caracterizava, no fundo, era o pressuposto epistemológico, cartesiano-kantiano, segundo o qual a ciência constitui um quadro neutral de representação de toda a objectividade possível, na perspectiva do qual se há-de delimitar o que pode constituir

---

a tradição do debate filosófico pós-kantiano sobre a distinção entre o analítico e o sintético, e a possibilidade do sintético *a priori*; é uma tradição que, de Bolzano e Brentano ao positivismo lógico vienense, passando por Frege, Russell e algumas investigações em matéria de filosofia da ciência (H. v. Helmholtz, H. Poincaré e P. Duhem, por exemplo) e da fundação da matemática (D. Hilbert e I. Brower, nomeadamente), não aceita a solução de Kant para esse problema e está interessada em resolvê-lo ela mesma num quadro semântico ou tendencialmente semântico. Mas as conclusões do próprio Coffa a respeito dessa resolução, que antecipa desde a introdução ao livro, são basicamente pessimistas, como as de Rorty (de que nos ocupámos mais acima): para ele, o empirismo dos positivistas (entenda-se, o interesse epistemológico das respectivas concepções) é hostil à significação, senão mesmo «tem horror à significação»; incapazes de tratar o problema da significação de acordo com as suas premissas empiristas, os positivistas adoptaram finalmente o idealismo, «ficando sem a significação» (*Idem, ibidem*, p. 3). — **Noutro** lado (Ribeiro, H., «The Present Relevance of Bertrand Russell's Criticism of Logical Positivism», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo 55, 4, pp. 427-458), defendemos que a historiografia a que nos referimos começa, de facto, com os trabalhos de R. Haller. Em especial, Haller, R., *Studien zu Österreichischen Philosophie*, Amsterdam: Rodopi, 1979; e *Idem, Fragen zu Wittgenstein und Aufsätze zu Österreichischen Philosophie*, Amsterdam: Rodopi, 1986. Entre outros autores, mais recentes, onde se pode encontrar uma vasta bibliografia, veja-se Giere, R., & Richardson, A. (Ed.s), *Origins of Logical Empiricism*, Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996; e Friedman, M., *Reconsidering Logical Positivism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

<sup>(34)</sup> Veja-se, neste sentido, a última secção de «Two Dogmas of Empiricism», in Quine, W. V. O., *op. cit.*, pp. 42-46.

<sup>(35)</sup> Veja-se, neste sentido, o conjunto de ensaios reunidos em Sebestik, J, e Soulez, A. (Ed.s), *Le Cercle de Vienne: Doctrines et controverses*, Paris: Klincksieck, 1986.

ou não conhecimento e, sobretudo, o estatuto da própria filosofia.<sup>(36)</sup> De onde, a tentativa positivista de encontrar no mundo a necessária referência para esses enunciados a que aludi, reabilitando, sem disso se ter consciência, o «sintético *a priori*» Kantiano, e a linguagem dos «dados dos sentidos» e outros artefactos epistemológicos próprios da filosofia tradicional, que era suposto terem sido completamente abandonados.

### Nota final: depois da «filosofia analítica»

Procurei apresentar e justificar a tese de que a filosofia analítica, como modo essencialmente distinto do pensamento filosófico, e particularmente do continental, não faz mais sentido hoje em dia. Só aparentemente, repito-o mais uma vez, é uma tese surpreendente ou provocadora. Furneci basicamente dois argumentos, que se me afiguram poderosos e pertinentes e estão estreitamente interligados: o de que o conceito ele mesmo é um *constructo* histórico-filosófico situado no tempo e, como tal, *susceptível de revisão e reformulação*, as quais, justamente, foram feitas ao longo da história da filosofia analítica e, por razões que explicitarei com o detalhe possível, nos compete a nós fazer, de forma decisiva, na actualidade; e, mais fundamentalmente, o de que, no âmbito da própria filosofia analítica mais recente, no caso, da respectiva historiografia, se chegou, de forma reiterada, sólida e documentada, a essa tese que enunciei. Certamente, não somos hoje em dia obrigados a tirar conclusões meta-históricas e meta-filosóficas da referida tese, como as de Rorty, e, em particular, a de que o fim da filosofia analítica, historicamente compreendido, faz parte do fim da própria

---

(36) Veja-se Friedman, M., «Philosophy and the Exact Sciences: Logical Positivism as a Case Study», in Earman, J. (Ed.), *Inference, Explanation, and Other Frustrations: Essays in the Philosophy of Science*, Berkeley/Los Angeles/Oxford: The University of California Press, 1992, pp. 84-98.

filosofia ocidental de maneira geral. Tal dedução é uma matéria da reflexão filosófica propriamente dita, não da historiografia em si mesma. Seja como for, sendo certo que, do ponto de vista desta última, não podemos prescindir de utilizar o conceito de «filosofia analítica» como instrumento, a verdade é que, como mostrei sucintamente, ele está longe de ser neutral e inofensivo. Para ser mais preciso, foi com frequência utilizado num sentido ideológico, do ponto de vista cultural e institucional, que importa dissociar de forma clara, tanto quanto possível, do verdadeiro trabalho filosófico. Quanto a este, estou convicto, muito modestamente, que pode passar sem ele de maneira geral.

(Página deixada propositadamente em branco)

Maria Luisa Couto Soares

*Universidade Nova de Lisboa*

TERAPIA E TRANSFIGURAÇÃO

NOTAS SOBRE O FILOSOFAR EM WITTGENSTEIN

Nós nunca nos realizamos.  
Somos dois abismos — um poço fitando o céu.

Bernardo Soares, *Livro do Desassossego*

No princípio da *Divina Comédia*, Dante encontra-se extraviado numa selva escura «porque a direita via era perdida». Boécio abre a sua *Consolação da Filosofia* lamentando-se, mergulhado em lágrimas e tristeza, da sua pobre vida cruel e abençoa a morte que não sobrevem nos doces anos de paz, mas que traz o alívio ao coração alquebrado. E Riobaldo, na excelente obra de Guimarães Rosa, *Grande Sertão, Veredas*, exclama reiteradamente: «Viver é muito perigoso!» Não se referia apenas aos perigos escondidos na selva amazónica, mas à vulnerabilidade da vida humana. Viver é perigoso porque em cada momento, em cada situação, o homem joga-se a si mesmo e à sua liberdade. O risco da escolha e da decisão é constante, mas mais perigoso ainda será a indecisão, na qual se afogam a reflexão e o juízo, frustrados num fechamento inibidor.

Perdidos, extraviados, na selva do mundo e da nossa própria escuridão interior, a quem podemos recorrer? Dante encontra no meio da sua confusão a figura de Beatriz — «uma senhora tão beata e bela/chamou-me e que mandasse lhe pedi.» Boécio é confortado e encorajado pela própria Filosofia:

a origem do seu mal e de ter caído na desilusão e na fraqueza da mente, vem do esquecimento de si próprio; mas não é difícil recuperar a memória, promete-lhe a misteriosa figura de mulher, desde que a reconheça como sabedoria. Riobaldo tem em Diadorim o companheiro certo e atento, a todas as horas: «Diadorim e eu, a gente parava em som de voz e alcance de olhos, constante um não muito longe do outro. De manhã à noite, a afeição nossa era duma cor e duma peça (...) Tão certo de si, ele repousava qualquer mau ânimo.»

«Onde é que nos encontramos?» pergunta-se Emerson. «Numa série da qual desconhecemos os extremos e julgamos que não tem nenhuns (...) Todas as coisas flutuam e reverberam... A nossa vida não está tão ameaçada como a nossa percepção. Como fantasmas deslizamos pela natureza, e desconhecemos sempre o nosso lugar.» Em que nos podemos ancorar, no meio da corrente da vida que corre rápida, veloz e por vezes tormentosa? As perturbações profundas e a desorientação que nos envolve poderá encontrar algum ponto de mira que nos reconcilie com o mundo em que vivemos?

Estas vozes de desorientação e extravio de Dante, Boécio, Riobaldo, Emerson, assemelham-se ao modo como Wittgenstein exprime a natureza de um problema filosófico, que arranca de um «Não me sei orientar», «Não encontro o caminho...»<sup>(1)</sup>. Se estivermos placidamente depositos no nosso mundo, nada nos parecerá surpreendente nem misterioso. Só nos aparecerá problemático se nos pusermos questões para as quais não encontramos respostas nesse mundo em que vivemos. E como sair então da situação aporética?

A convicção reiteradamente expressa por Wittgenstein é a de que os problemas filosóficos não se resolvem, não podem encontrar uma saída numa solução determinada e final. Não compete à filosofia resolver problemas,

---

(1) Cfr. *Philosophical Occasions*, p. 181: «O problema filosófico é uma consciência de desordem nos nossos conceitos, e pode ser resolvido pondo-os em ordem».

apenas mostrar uma via para os dissolver<sup>(2)</sup>. Tanto o *Tractatus* como as *Investigações Filosóficas* têm em comum a mesma posição em relação às chamadas proposições filosóficas: são sem sentido (ou porque são *a priori*, ou porque derivam de algum jogo de linguagem, ou porque lhes falta algum outro requisito), e por isso devem ser abandonadas, postas de parte, não lhes dar qualquer uso. São construções feitas com base em certas analogias, modelos ou imagens da nossa linguagem, que nos iludem completamente e nos induzem uma forma de mitologia encantatória mas falsa<sup>(3)</sup>. Considerá-las sem sentido significa excluí-las de tal modo das nossas vidas que já não possam perturbar-nos mais<sup>(4)</sup>. A exclusão implica primeiro reconhecê-los, diagnosticá-los, encontrar-se com o problema; a solução virá de uma passagem a rejeitá-lo, a livrar-se dele, não pela busca de uma solução, mas transformando o nosso modo de viver de forma que deixe de constituir motivo de perturbação.

«A maneira de resolver o problema que vês na vida é viver de um modo que faça que o que é problemático desapareça».

«O facto de a vida ser problemática mostra que o contorno da tua vida não encaixa no molde da vida. Portanto, deves modificar a tua maneira de viver e, logo que a tua vida se encaixe no molde, o que é problemático desaparecerá»<sup>(5)</sup>.

O Wittgenstein do *Tractatus* exprime exactamente esta ideia da filosofia como uma libertação, na qual a lógica desempenha o papel fundamental, tal como em Frege e antes dele, em Kant. A Lógica deve ensinar-nos a pensar correctamente, de modo que o nosso entendimento se encontre em harmonia

---

(2) Cfr. *Philosophical Occasions*, p. 18, 183: «Tal como entendo a filosofia, toda a sua tarefa consiste em me exprimir de tal modo que certas perturbações//problemas//desapareçam (Hertz). «Se tenho razão, os problemas filosóficos devem ser completamente resolúveis, ao contrário de todos os outros». «Os problemas dissolvem-se no verdadeiro sentido da palavra — como um torrão de açúcar em água.»

(3) Cfr. *Cultura e Valor*, p. 27: «A solução dos problemas filosóficos pode comparar-se com um presente num conto de fadas: no castelo mágico ele aparece encantado, mas se o vires no exterior, à luz do dia, não é mais do que um vulgar bocado de ferro...»

(4) Cfr. Diamond, C. – *The Realistic Spirit*, p. 35.

(5) *Cultura e Valor*, p. 47.

consigo mesmo<sup>(6)</sup>. O *Tractatus* pode ser entendido como a adopção cabal desta ideia kantiana de ver na lógica uma questão do acordo ou harmonia do entendimento consigo mesmo<sup>(7)</sup>: se este acordo significa renunciar a qualquer proposição de tipo metafísico, a razão está em que nem Kant nem Wittgenstein, encontram um modo de enquadrar essas proposições no sistema categorial ou lógico-transcendental que as tornariam possíveis. Por isso são *impensáveis*, embora isto mesmo não se possa *dizer*. São pura e simplesmente *não-pensamento*, portanto indizíveis.

Os problemas surgem de uma voz tentadora, que induz o leitor de Wittgenstein a teorizar, a tentar o impossível, dizer o que não pode ser dito, pensar o que não pode ser pensado. O estilo de Wittgenstein, particularmente nas *Investigações*, exprime-se num diálogo entre esta voz da tentação e uma voz da correcção que pretende reconduzir o leitor para a vida corrente<sup>(8)</sup>. Nem a voz que nos reclama para uma teorização lógica e lúcida, nem a que nos devolve para a vida normal, não problemática, se podem considerar expressões da perspectiva real de Wittgenstein. São duas vozes de um diálogo mais amplo, no qual acabarão por se cancelar uma à outra. O objectivo dos diálogos de Wittgenstein consigo mesmo não é o de levar o leitor a uma teoria filosófica — nem uma teoria da linguagem ideal, sem fricções, nem uma teoria pragmática da linguagem corrente — mas sim o de ajudar a olhar através dos diversos modos de expressão e a conquistar uma nova sensibilidade, uma nova maneira de ver e de pensar.

O carácter prático, a finalidade ética da filosofia reside precisamente nisso: o seu *desideratum* é mudar a nossa maneira de viver até nos pormos

---

(6) Cfr. Kant, *Logic*, p. 16: Kant fala de *mit sich selbst übereinstimmenden Gebrauch des Verstandes*. O confronto é citado por Joan Weiner, *Frege in Perspective* Ithaca, 1990, cap. 2 e referido por Diamond, C., *ob. cit.*, p. 29.

(7) Cfr. *ibidem*, p. 32.

(8) Cfr. Cavell, S. – «The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy». Cavell atribui ao estilo das *Investigações Filosóficas* afinidades com os géneros de confissões e diálogos. O diálogo entre a tentação de formular questões para as quais não existem respostas, e a correcção ou dissolução do problema. Diálogo que devolve a paz à filosofia (cfr *Investigações*, 133), porque é a solução para o problema da vida (cfr *Tractatus*, 6.521-6.522).

de acordo e em harmonia connosco próprios e com o mundo; encontrar modos de fazer com que tudo encaixe, dissolvendo os conflitos, os dilemas, as perplexidades; e ser capaz de parar quando se alcança um estágio de pacificação. A Filosofia é mais uma arte do que uma ciência ou um saber, uma arte de viver, uma ascese intelectual e moral que nos faça atingir a vida boa, excelente, o apaziguamento total das nossa dúvidas, conflitos, indecisões e perplexidades. O *amor à sabedoria* que não é a mera estagnação numa teoria, oferece um lenitivo para uma vida melhor, mais saudável e equilibrada e para uma pacificação dos desejos incontrolados e contraditórios que nos fazem soçobrar.

Este é o tópico de fundo da minha exposição: o carácter terapêutico da reflexão e do trabalho filosófico e a sua dimensão vital, existencial, como *modus vivendi* que mobiliza toda a forma de ser, de pensar e de agir. Poderia explorá-lo recorrendo a inúmeros exemplos — começando pelas escolas helenísticas, ou Pascal, Kirkegaard, etc. É recorrente a analogia entre a filosofia e a medicina. E é também recorrente considerar a filosofia mais como uma atitude vital do que como um mero saber teórico e descomprometido.

As grandes escolas helenísticas consideraram a filosofia como o grande remédio da alma; a medicina tem a capacidade de curar o corpo, a filosofia é a terapia da alma. A atribuição à filosofia de um poder terapêutico, e mais, a convicção prática de que é essa a sua principal finalidade, a de tratar e curar, não é exclusiva das antigas escolas filosóficas de Epicuro, dos estoicos, e cépticos da Grécia e de Roma, para as quais a filosofia é a autêntica arte da vida da alma. Em *The Therapy of Desire*<sup>(9)</sup>, M. Nussbaum explora a ideia de uma filosofia médica estudando o seu desenvolvimento nas três grandes escolas helenísticas — epícurea, estoica e céptica. O fito da terapia filosófica é alcançar uma vida excelente, garantida por uma total libertação de qualquer perturbação ou revolta, reduzindo a zero todos os vínculos a factores de instabilidade que ocorrem no decurso da vida humana. Nesta perspectiva,

---

(9) Sigo o I capítulo da obra de Nussbaum, «Therapeutic Arguments».

a prática filosófica exerce particularmente uma acção que visa anular os desejos e emoções que alteram a quietude da alma e provocam distúrbios na comunidade social. Os argumentos filosóficos terão sempre um objectivo prático, dirigidos ao aperfeiçoamento do discípulo, dizem directamente respeito às necessidades e desejos do paciente e ao seu caso particular, à sua situação e necessidades. À semelhança da medicina, os argumentos terapêuticos são dirigidos à saúde do indivíduo, não a comunidades, o uso da razão prática é instrumental e não parte integrante do que é a própria vida humana boa e há uma nítida assimetria de papéis — o do médico e o do paciente, o da autoridade e o do discípulo. Uma diferença a notar: no argumento médico, o mestre não fomenta o escrutínio dialéctico simpatizante com perspectivas alternativas nem encoraja o pluralismo cognitivo. Está fora do seu horizonte o confronto com outras possibilidades, a sua palavra tem a força de uma realidade que se impõe com toda a convicção. Se não fosse assim, perderia o seu poder curativo. Este procede em parte da segurança que gera eficácia na persuasão e é capaz de originar uma mudança no estado do paciente. No caso da terapia filosófica, o que se visa é precisamente o desprendimento de um ponto de vista próprio e o reconhecimento do seu carácter mítico. Corrigir o olhar significa conseguir olhar de outros modos, ver os diferentes aspectos, contemplar o mesmo objecto sob variados ângulos e perspectivas.

Os discursos terapêuticos não são apenas as elucubrações dialécticas que se propõem apresentar os diferentes lados e perspectivas de um problema. Pascal observa: o que nos causa vergonha, não é tanto a dificuldade para ver todos os lados da questão, para alcançar uma visão englobante e total, mas a hipótese de o nosso ponto de vista ser errado e estarmos, portanto, enganados. Naturalmente, o espírito não se pode enganar na perspectiva que considera sua, à qual está necessariamente ligado e que o impede de poder entrever outros pontos de vista. A dificuldade está precisamente em ter a capacidade de reconhecer outras perspectivas em alternativa à própria e de ver toda a gama dos possíveis pontos de vista que se podem apresentar.

É necessário saber colocar-se no lugar do outro, para lhe mostrar que está errado; isso pressupõe a compreensão do modo como está a ver as coisas, abarcar o seu ponto de vista, reconhecer a sua verdade e mostrar-lhe outro lado pelo qual essa perspectiva é falsa<sup>(10)</sup>. A capacidade de persuasão passa pela capacidade de desprender-se de um ponto de vista único e ter a suficiente agilidade visual para olhar de diferentes modos e de diferentes ângulos.

No caso do argumento terapêutico, para conseguir a verdadeira conversão do olhar e para preservar a sua força persuasiva, ele deve apresentar uma perspectiva englobante, não simplesmente explicativa, mas convincente por ser mais ampla, mais rica e mais luminosa. A força da sua convicção procede, em parte, da sua inteligibilidade intrínseca, em parte da abertura intelectual e moral e do reconhecimento da amplitude de visão de quem o apresenta.

No entanto, esta situação de clarividência e de visibilidade alargada nem sempre é alcançável.

O filósofo é geralmente um homem situado e contornado por um mundo próprio: está sempre numa situação precária, indigente, com as debilidades intrínsecas à própria condição humana, condicionada pela dúvida, pela incerteza, pela ignorância, pelos limites das próprias capacidades. Tem uma visão difusa e obscura de tudo o que se passa à sua volta e não consegue abarcar tudo, apenas parcelas fugazes e truncadas. Se não fosse assim, viveria possivelmente numa situação de tranquila inconsciência e num adormecimento letárgico, com a felicidade própria da ignorância e da estupidez. Mas as realidades da vida humana são despertadores constantes que instilam a dúvida, a perplexidade e fomentam a curiosidade sobre si próprio. Se a nossa condição fosse verdadeiramente feliz, não seria necessário *divertir-nos* a pensar nisso — considerava Pascal. E a palavra *divertir* é neste caso a palavra-chave: pensar na nossa situação é com efeito um *divertissement* que pode servir de paliativo para a consciência da precariedade e indigência.

---

(10) Pascal, *Pensées* Pensées morales.

Sócrates, no *Teeteto* fala de um sonho, não um sonho directamente sonhado, mas de um sonho narrado, que tem por fundamento um testemunho e assenta num «ouvir dizer»: é o sonho (ou a ilusão?), tão recorrente em filosofia, de atingir uma visão unívoca assente em pontos fixos e últimos, alicerces firmes de um edifício bem construído sobre bases inamovíveis. Porquê um sonho, não um mito? Pode interpretar-se o sonho como um ideal desejável mas inalcançável, um ponto atractor que regula todo o processo discursivo e analítico da razão; ou como a mera ilusão, a abdicação da razão que se abandona indefesa na região onírica, fora do domínio racional. Este ideal regulador ou ilusão transcendental é uma constante da história da razão humana e tem diversas expressões: exemplos múltiplos e em registos diferentes desse sonho são as mónadas de Leibniz, os objectos simples de Wittgenstein, os «indivíduos» de Russell, os protocolos e os *sense data* (na decomposição estrutural do processo cognitivo). O par simples/composto funciona como um atractor em diferentes domínios — do lógico ao epistemológico e ontológico e «<conduz> facilmente a toda a espécie de superstições filosóficas»<sup>(11)</sup>.

Até que ponto os nossos sonhos — sonhos sonhados, narrados, interpretados — revelam de facto o fundo dos nossos desejos mais íntimos, e podem ser encarados como aquela realidade oculta que mal se pressente e se faz ver através de pequenos sinais, vestígios da nossa própria profundidade inacessível? «Os sonhos parecem ter sempre algo de intrigante e, de um modo especial, interessante — e por isso queremos a interpretação deles. (São muitas vezes encarados como mensagens.)», comenta Wittgenstein a propósito de Freud<sup>(12)</sup>. Em que consiste essa interpretação de um sonho? Em parte, como refere Wittgenstein, continuando a pensar em Freud, quando um sonho é interpretado, ele é integrado num contexto e deixa assim de ser intrigante. Este trabalho de interpretação pertence, de algum modo, ao

---

(11) Wittgenstein, *Investigações Filosóficas*, § 49.

(12) *Aulas e Conversas*, pp. 85 e ss.

próprio sonho, é como sonhá-lo de novo ou prolongá-lo com as recordações de algo que aconteceu no dia anterior ou na infância remota. E parece que encontramos uma explicação para o sonho. Mas trata-se afinal, sempre do próprio sonho. Wittgenstein não reconhece a *teoria* pretensamente científica de Freud, que queria uma explicação que mostrasse o que é sonhar, queria encontrar a *essência* dos sonhos. Mas, de facto há uma grande variedade de sonhos que não é passível de ser subsumida por uma única explicação. Essa explicação pode ser atraente e levar-nos a aceitá-la porque nos satisfaz ou porque empresta uma certa lógica à desordem e desconexão das imagens dos sonhos. A atracção que essa explicação exerce não confere nenhuma evidência da sua correcção, nem nos leva a ver as coisas com um espírito mais lúcido. «É como comer o fruto da árvore do conhecimento», são palavras de Wittgenstein a propósito da psicanálise. Esse conhecimento, não só não resolve nada, como nos levanta novos problemas éticos<sup>(13)</sup>. No fundo, o que fazemos é simplesmente continuar a sonhar; ou recorrer a um mito para explicar outros mitos... Não será afinal o sonho uma transfiguração da realidade e a realidade uma transfiguração do sonho?

### Entre o sonho e a vigília

O que Wittgenstein procura, para conseguir ver as coisas com a lucidez da vigília e simultaneamente com a magia do sonho — realidade transfigurada — é uma «visão panorâmica», uma «visão sinóptica». A experiência do que se conquista com a perspicácia conceptual nesta transformação dos modos de olhar é uma réplica da passagem do sentir-se perdido e desorientado para o encontrar-se a si mesmo. Mas esta estratégia exige um esforço de contenção para não situar-se precipitadamente numa posição falsa ou pelo menos numa

---

(13) Cfr. *Cultura e Valor*, p. 58.

perspectiva parcial. A dieta que nos devemos impôr é a da «não pretensão», segundo a expressão de Cavell, entendendo por isso a prudência intelectual para não nos comprometermos com afirmações espúreas ou apressadas. «O contexto do filósofo é de não-pretensão», escreve Cavell. O que significa esta não-pretensão? Cavell refere-se ao filósofo do conhecimento, que na sua investigação não encontra um solo suficientemente sólido que o possa dispensar de adoptar como estratagemas o recurso à imaginação de certos contextos. Para deixar em aberto a sua opção e a sua convicção, necessita de uma capacidade negativa, de contenção, de reconhecer que, de facto, nada descobriu de novo.<sup>(14)</sup>

Em filosofia, nenhuma explicação satisfaz completamente, nenhuma preenche o desejo de resposta. Quando as razões se acabam, resta o silêncio, depara-se com os limites da razão analítica, atarefada na sua acção de decomposição, de redução. Mas o silêncio não é total, porque é então que tudo se revela ser como é. A filosofia é simultaneamente analítica e intuitiva, discursiva e expressiva. O método — o método de Wittgenstein — consiste precisamente numa luta esforçada e contínua para não se deixar aprisionar por nenhum método: «O nosso próprio método é o da apresentação sinóptica (*Übersicht*). Tudo o que parece ser uma explicação é, de facto já falseado e não *poderia* satisfazer-nos totalmente.»

Uma visão de conjunto (*übersichtliche Darstellung*)<sup>(15)</sup>, uma visão sinóptica, não é a mera reprodução ou refiguração do *status quo*, nem o resultado de uma intuição, única e definitiva, mas exige reiteração do olhar, insistente e clarificador. Uma das metas do trabalho filosófico de Wittgenstein é precisamente a de alertar para os perigos de uma intuição apressada, que se satisfaz com uma visão aparentemente definitiva.

---

(14) Cfr. Cavell, S. – *Les voix de la raison*, pp. 326-330.

(15) Cfr. *Philosophical Occasions*, pp. 174-75: «Esta visão sinóptica produz apenas aquela compreensão que consiste em «ver as conexões». Daí a importância dos casos intermediários //de descobrir casos intermediários.»

«Não penses, olha!», recomenda Wittgenstein nas *Investigações*. É o modo de olhar, não de pensar, que pode remediar a ignorância filosófica.

«A importância da descrição filosófica consiste no facto de nos permitir uma visão de conjunto que nos previne contra a adopção de um outro sistema unicamente pela razão que nós não vemos qual o «bom» (*das richtige*) sistema. Desejamos uma apresentação sinóptica, isto é um sistema, não vemos o bom: somos levados pela linguagem ou por quaisquer circunstâncias, a pressupor um sistema falso, e é a filosofia que nos liberta (*erlöst*) propondo-nos a visão sinóptica correcta»<sup>(16)</sup>.

E como é que se alcança esta visão sinóptica? Não basta uma explicação, que deverá sempre encontrar um termo e parar, reenviando portanto a algo que não se deixa explicar. Em última análise, no fim de qualquer explicação, encontramos sempre com alguma forma de convenção ou estipulação, que pressupõe uma interferência no curso das coisas e da vida. A filosofia — observa recorrentemente Wittgenstein — não pode interferir com o uso real da linguagem, com aquilo que é realmente dito. No fundo apenas pode descrevê-la, deixando tudo tal como está, sem tentar, em vão, dar qualquer fundamento.<sup>(17)</sup> A descrição — descrição da linguagem como *medium* para esclarecer os problemas filosóficos — é como a descrição de um jogo, clarifica as regras<sup>(18)</sup> segundo as quais falamos, nos exprimimos, empregamos as palavras na variedade dos seus usos e sentidos. Este descrever é mais um *ir descrevendo* que tem o efeito de uma luz que se vai intensificando pouco a pouco, fazendo ver com uma nitidez cada vez maior e mais precisa.

<sup>(16)</sup> *Dictées de Wittgenstein à Waismann et pour Schlick*, p. 63.

<sup>(17)</sup> Cfr. *Philosophical Occasions*, p. 176-77: «A Filosofia apenas põe tudo diante de nós, nem explica nem deduz nada.»

<sup>(18)</sup> Cfr. *ibidem*, p. 172-73: «A dificuldade reside apenas em compreender como a instituição de uma regra nos pode ajudar. Como nos acalma depois de ter estado tão profundamente inquietos. Evidentemente, o que nos acalma é o facto de vermos um sistema que (sistematicamente) exclui aquelas estruturas que sempre nos inquietaram, com as quais éramos incapazes de fazer seja o que for, e que julgávamos mesmo assim que tínhamos de respeitar. A instituição de uma regra gramatical não será semelhante, neste sentido, à descoberta de uma explicação em física, por exemplo, do sistema copernicano? Há uma semelhança.»

Em nenhum momento se poderá recorrer decisivamente a uma verificação, que não permite estabelecer uma ligação entre a linguagem e o mundo: entre a linguagem e a realidade não existe qualquer termo intermediário. De facto, escreverá Wittgenstein, temos «o sentimento que com a linguagem não aderimos à realidade, porque o tempo escapa-se-nos enquanto falamos (...)». Sentimos que «os fenómenos nos escapam e desaparecem no passado sem que os possamos reter»<sup>(19)</sup>. Teremos que contentar-nos com descrições particulares e aproximadas: «A descrição do meu campo visual, quer seja através de palavras, quer seja com o auxílio de um desenho, ou de qualquer outro modo, será sempre aproximada, bruta, imprecisa — cada uma à sua maneira. O melhor, mais uma vez, será não fazer nenhum enunciado geral, mas procurar no caso específico o que se poderia chamar como uma «maior exactidão»<sup>(20)</sup>.

Dado este hiato entre linguagem e realidade, impossível de colmatar por um processo de verificação, ou por uma descrição «isomórfica», «pictórica», a única possibilidade é *recordar* o uso da linguagem<sup>(21)</sup>. Não é possível fazer uma ideia exacta, correcta, deste carácter vago da linguagem que escapa a uma visão meridiana e nítida. Apenas logramos uma imagem nebulosa, de contornos esfumados. A linguagem «gira em torno das palavras como o ar à volta das coisas. É a luz do crepúsculo que banha a maior parte dos significados das palavras. Para pôr diante dos olhos este factor invisível e no entanto presente em todo o lado, desejaríamos esgotar-nos para encontrar imagens e metáforas (*Gleichnisse*).»<sup>(22)</sup> Ser capaz de bem metaforizar é um dom, que não pode ser aprendido de outros, mas requer o toque de génio; uma boa metáfora, já o dizia Aristóteles, pressupõe uma percepção intuitiva

---

(19) *Dictées...*, p. 161.

(20) *Ibidem*, p. 162.

(21) *Ibidem*, p. 59. Cfr. *Philosophical Occasions*, p. 172-73.

(22) *Ibidem*, p. 139.

das semelhanças e das diferenças<sup>(23)</sup>. E não há como uma boa parábola para refrescar o entendimento<sup>(24)</sup>.

O método da filosofia, o modo de pensar os seus problemas é surpreendente, difícil e um tanto paradoxal. No *Big Typescript* (1933), Wittgenstein anota a dificuldade deste trabalho: «Dificuldade da filosofia não a dificuldade intelectual das ciências, mas a dificuldade de uma mudança de atitude. As resistências da vontade têm que ser superadas» E continua: «... O trabalho em filosofia é — como é frequentemente o trabalho em arquitectura — mais uma espécie de trabalho sobre si próprio. Sobre a sua própria concepção. Sobre o modo de ver as coisas. (E o que esperamos delas.)... O método da filosofia: a representação clara dos factos gramaticais/ /linguísticos. Objectivo: a transparência dos argumentos. Justiça.

Na impossibilidade de *ver* com nitidez, de obter uma imagem, representação, intuição definida das coisas e dos conceitos, temos de contentar-nos com uma pluralidade de *imagens* que se sobrepõem, se multiplicam numa aproximação assintótica de uma imagem mais exacta. O mais adequado será adoptar uma visão em constante movimento fazendo o esforço de ir focando para alcançar a boa perspectiva, o bom ponto de mira.

A atitude filosófica consiste numa luta constante para ver com clareza, sem se deixar aprisionar por falsas miragens, conceptualizações apressadas, generalizações empobrecedoras. Para compreender a *essência* das coisas — a essência da linguagem — não basta analisar, escavar com os recursos cognitivos, mas é necessário olhar e vislumbrar o que se esconde para lá da aparência: «...vê-se a essência, não como algo que está exposto já à luz do dia, e a que se pode dar um arranjo *panorâmico*, mas como algo que jaz *debaixo* da superfície, apenas no interior, aquilo que vemos quando o nosso olhar penetra através da coisa e que é suposto ser escavado pela análise. *A essência está-nos oculta*: é esta a forma que toma agora o nosso

---

(23) Cfr. *Poética*, XXII, 1459a9.

(24) *Cultura e Valor*, p. 13.

problema»<sup>(25)</sup>. Neste texto estão em contraste as «duas maneiras de pensar» de Wittgenstein: o «escavar» próprio do estilo analítico que dominou o afã de limpidez cristalina da linguagem lógica, e o «arranjo *panorâmico*» assente na convicção de que tudo o que é necessário está já à vista. A pretensão de descobrir algo mais, para lá do que um olhar perspicaz consegue ver, pressupõe o exercício de uma força despótica, que deforma as coisas tal como elas são: a análise conceptual pode tornar-se numa espécie de prisão que amarra a realidade expressa na linguagem numa grelha demasiado estrita e apertada, que deixa escapar as diferenças, numa atitude dogmática cega e obscura.

A dificuldade está na miopia que perturba o olhar e lhe impede o acesso a essa visão sinóptica que apreende os aspectos, mesmo os mais distantes<sup>(26)</sup>. É fundamental a capacidade de descobrir *aspectos*, construindo casos ideais, «imagens gramaticais» à semelhança dos casos litigiosos que o jurista adopta como «paradigmas». Este procedimento implica repetições, que para uma nova geração parecerão maçadoras, mas para Wittgenstein são necessárias: cada frase é uma tentativa de exprimir tudo, ou seja, a mesma coisa repetidas vezes, «como se fossem visões de um mesmo objecto, obtidas de ângulos diferentes»<sup>(27)</sup>.

É esta visão sinóptica que nos dá uma compreensão cuja originalidade reside no facto de nos permitir «ver as relações»<sup>(28)</sup> e descobrir os termos intermediários (*Zwischenglieder*) que salvam as cisões, aparentemente incontornáveis, de falsos dilemas. Isso exige reaprender a olhar, a fixar a atenção e descobrir novos modos de ver que projectem novas luzes sobre as coisas aparentemente anodinas. É o olhar humano que tem o poder de

---

(25) *Investigações Filosóficas* § 92.

(26) Cfr. *Cultura e Valor*, p. 13: «É difícil indicar um caminho a um míope, visto que não se lhe pode dizer: «Olhe para aquela torre de igreja a dez milhas daqui e siga nessa direcção.»»

(27) Cfr. *Cultura e Valor*, p. 13 e 21.

(28) Cfr. *ibidem*, p. 27: «O pensador assemelha-se muito ao desenhador cujo objectivo é representar todas as inter-relações entre coisas.»

conferir valor às coisas<sup>(29)</sup>, apresentando-nos o mais vulgar e quotidiano — a nossa própria vida — como uma obra de arte feita por Deus, merecendo ser contemplada. Só o artista é capaz de apresentar assim uma coisa individual de modo que ela nos apareça como uma obra de arte e esta obriga-nos, por assim dizer, a vê-la da perspectiva correcta; fora dela o mesmo objecto parecer-nos-á um mero fragmento da natureza e será olhado com frieza, *desinteressadamente*<sup>(30)</sup>. E uma investigação filosófica tem uma estranha semelhança com uma investigação estética. Como é que se *vê* um quadro? Não basta *ver* é necessário *olhar*: pode-se visualizar o todo de um só golpe, depois aproximar-se para fixar um e outro detalhe, uma cor, uma expressão, depois afastar-se de novo para apanhar uma nova perspectiva, reparar na luz que nele incide, nas sombras que o matizam, nas formas que sobressaem. A *visão* do quadro é caleidoscópica, feita de um conjunto infinito de olhares que se repetem no espaço e no tempo, se prolongam do presente para o futuro e abrem novos horizontes, confluem numa experiência estética que se vai reiterando e ampliando. Não há limites, nem temporais nem espaciais, a obra de arte exige repetição, é necessário voltar sempre a *olhar* uma vez e outra, a vivência permanece sempre em aberto, incompleta.

A dificuldade está no saber *olhar*, no descortinar o segredo da pintura. Tal como ao pensar um problema filosófico, é necessário encontrar as boas perspectivas, descobrir aspectos, rondar o quadro. E tanto o pensar como o olhar, são difíceis: é possível olhar com atenção e não ver nada, pensar concentradamente e não alcançar a claridade<sup>(31)</sup>.

A filosofia, para Wittgenstein, consiste de facto num «trabalho sobre si mesmo», não um trabalho de introspecção, de uma dobra sobre si mesmo, mas de corrigir e sustentar o olhar, recuperar o modo originário e natural

---

(29) Cfr. *Cultura e Valor*, p. 13.

(30) Cfr. *ibidem*, p. 17 e 18.

(31) Cfr. *Cultura e Valor*, p. 110: «Pensar é difícil». Que significa isto realmente? Por que motivo é difícil pensar? – É quase como se dissesse: «Olhar é difícil» Porque olhar atentamente é difícil. E é possível olhar atentamente sem ver com clareza seja o que for. Olhar pode fatigar, mesmo quando nada se vê.»

de olhar, desembaciando a nossa maneira habitual de ver as coisas<sup>(32)</sup>. É precisamente sobre os «modos de ver e de olhar» que Wittgenstein trabalha, procurando a justeza de uma verdadeira «apresentação sinóptica» (*übersichtliche Darstellung*), que é o autêntico caminho do pensamento. Este, ora «voa sobre o mundo e o deixa tal como é — observando-o de cima, em voo»<sup>(33)</sup>, ora se detém a examinar as coisas de perto, focando detalhes, olhando-as a partir de dentro, não à distância. A estratégia de Wittgenstein propõe frequentemente uma perspectiva dupla, que alterne entre uma visão do todo, à distância e uma cuidadosa observação das suas partes, dos elementos que o constituem. Entre o significado de «ver» e o de «pensar» há um comércio estreito, que torna difícil muitas vezes destrinçar os dois conceitos. Leiam-se os parágrafos das *Investigações Filosóficas* II, xi, nos quais as experiências visuais são exploradas detidamente, mostrando a complexidade que se esconde muitas vezes no uso desatento do verbo «ver», e as afinidades com o «pensar»: «...a iluminação súbita de um aspecto parece ser meio experiência visual meio pensar»<sup>(34)</sup>. A compreensão da gramática do verbo «ver» não se compadece com uma abordagem de superfície que se deixe prender por disjuntivas excessivamente simples que não admitam termos médios: «Mas isto não é ver!» — «Isto é ver!» — Ambas as expressões têm que se deixar justificar conceptualmente»<sup>(35)</sup>.

O método de investigação assente na convicção da possibilidade de uma análise última, intimamente conectada com os pressupostos do *Tractatus*, é claramente posto de lado por Wittgenstein, que nas *Investigações* compara este estilo de pensar a alguém que tentasse encontrar a autêntica alcachofra arrancando-lhe, uma a uma, todas as folhas<sup>(36)</sup>. Nalguns casos, os mal-

---

(32) Cfr. *Cultura e Valor*, p. 33.

(33) *Cultura e Valor*, p. 18.

(34) *Investigações Filosóficas*, II, xi, § 33.

(35) *Ibidem*, II, xi, § 74.

(36) Cfr. § 164.

entendidos poderão dissipar-se com uma substituição de uma forma de expressão por outra, designando este processo como uma «análise» das nossas formas de expressão<sup>(37)</sup>. Mas isto pode criar em nós o mito de uma clarificação total, «*uma* forma perfeitamente decomposta da expressão» — uma das teses em que assentava toda a lógica do *Tractatus*. Esse «sonho da análise» é totalmente ilusório: julgamos que as nossas formas de expressão estão essencialmente por analisar, como se houvesse nelas algo oculto que necessitasse de ser esclarecido, reconduzido a um estado de exactidão perfeita<sup>(38)</sup>. Não é essa a meta da «investigação gramatical»: esta não pressupõe conceitos absolutamente determinados, com fronteiras nítidas e exactas, mas move-se no terreno impreciso e vago da prática linguística e do uso corrente de expressões que cumprem a sua finalidade tal como se dão. O próprio conceito de *jogo* é um «conceito de contornos esfumados», uma «imagem difusa» que não é possível substituir por uma nítida; mas é muitas vezes a difusa que mais precisamos<sup>(39)</sup>. A ideia de que toda a proposição deve ter um sentido definido não passa de um preconceito que impede uma visão clara, como um par de óculos sobre o nariz, através dos quais vemos tudo, sem que nos ocorra nunca tirá-los<sup>(40)</sup>. Esta foi a prisão do ideal analítico que condicionou toda a visão do mundo à luz da lógica do *Tractatus*: o que Wittgenstein propõe é fazer rodar completamente o eixo da investigação, tomando como ponto de referência as nossas necessidades reais<sup>(41)</sup>. Para tal, não é a exactidão total que se deve procurar, expressa numa visão intuitiva terminal (*Einsicht*) mas uma visão de conjunto (*Übersicht*) — «*não* ambiciono exactidão, mas uma visão sinóptica».

O primeiro ideal, perseguido no *Tractatus*, consistia em alcançar uma visão *sub specie aeternitate* — uma visão atemporal do todo, gloriosa, omnisciente

---

(37) Cfr. § 90.

(38) Cfr. § 91.

(39) Cfr. § 71.

(40) Cfr. § 103.

(41) Cfr. § 108.

e definitiva, que revelasse *o que é* o mundo, não *o como é* o mundo. Ver o todo significa ver a totalidade de conexões de cada objecto, a plena verdade das coisas que só a lógica pode proporcionar, numa perspectiva à distância, de fora, com o mundo todo como horizonte, na qual cada objecto é visto *em conjunto com* espaço e tempo, e não *no* espaço e tempo<sup>(42)</sup>.

A visão sinóptica, panorâmica, que Wittgenstein procurará mais tarde, exige situar-se *dentro* do mundo, no meio dos conceitos e suas expressões, ao mesmo nível, em vez de *fora* deles, ou de algum modo, transcendendo-os. E é no meio do labirinto das ruas de uma cidade e dos caminhos tortuosos de uma floresta, que o filósofo tentará traçar «esboços paisagísticos» que expressem os enredados processos, múltiplos e variados, da nova maneira de ver e de pensar.

Não se pode sair deste entramado de regras que nos orientam numa cidade. Podem parecer artificiais, estranhas, quando fazemos a experiência de as transcender, de nos abandonarmos na selva exterior regida pelas leis do desejo e das emoções, que nos dão uma visão fantástica da vida. Mas a vida não é o que parece. Nas suas notas das conversas com Wittgenstein, Bouwsma regista: «Na cidade, as ruas estão bem traçadas. E andamos pela direita, e temos semáforos nos cruzamentos, etc. Há regras. Quando saímos da cidade, continua a haver estradas, mas já não há semáforos. E quando vamos mais longe, já não há estradas, nem semáforos, nem regras, nada que nos guie. Não há senão bosques. E quando regressamos à cidade, podemos ter a impressão de que as regras são falsas, de que não deveriam existir regras, etc.»<sup>(43)</sup>.

A decifração da metáfora vem a seguir: «A cidade é a vida da acção exterior. Podemos dispor aí de guias simples. Mas fora da cidade há a força selvagem da natureza, os desejos, as emoções. E que faremos, então? E não será a cidade um lugar superficial?».

---

(42) Cfr. *Notebooks*, 7.10.16.

(43) O.K. Bouwsma – *Conversas com Wittgenstein*, p. 81.

Nestas notas de Bouswma podemos dar-nos conta do modo como Wittgenstein pensava e agia sobre os outros: o seu estilo de vida e de acção. Não era a preocupação por transmitir umas ideias, uma filosofia que fosse depois transformada por outros, reproduzida em segunda mão — «por que razão teria eu de ensinar? De que serve a este ou àquele ouvirem-me? Só um homem que pense pode tirar disso qualquer coisa de bom» —. As grandes ideias rodeiam-se em geral de uma auréola de incomunicação, de inefabilidade, não circulam com facilidade, são pensamentos *pessoais*... Mas estes mesmos pensamentos tendem à exteriorização, à comunicação, e nesta medida tornam-se públicos, comunicados e... *impessoais*. É extremamente difícil determinar o momento exacto em que os pensamentos pessoais assumem a forma da coisa pensada. Esta barreira invisível que separa o pensamento genuíno da erudição pesada e da ideia morta, era sem dúvida temida por Wittgenstein. Daí a sua resistência a «fazer escola», a rodear-se de discípulos ou a publicar os seus escritos. Musil escreveu que quando termina o acto de pensar, perde a forma sob a qual viveu, para assumir a da coisa pensada, forma que se torna impessoal, porque volta o pensamento para o exterior, destinando-o à comunicação.<sup>(44)</sup>

A sua seriedade, a intensidade de pensamento em Wittgenstein impediam-no de se perder em diálogos inúteis. O mais importante, confessa Bouswma, «era o facto de ele me arrancar ao conforto indolente da minha própria mediocridade». E reconhece que com Wittgenstein, foi descoberto um novo método que preenchia a sua esperança de encontrar enfim alívio, alimento e direcção. O novo método visa, não só uma articulação da própria identidade racional, auto-consciente com modos adequados de expressão — maior expressividade — como também a projecção de novas formas do viver em comunidade humana, na qual coexistem a liberdade expressiva e o reconhecimento recíproco<sup>(45)</sup>. A tarefa é árdua e apresenta duas dimensões

<sup>(44)</sup> Cfr. *O Homem sem Qualidades*, p. 134.

<sup>(45)</sup> Cfr. Eldridge, R. – *Leading a Human Life. Wittgenstein, Intentionality and Romanticism*, p.108.

aparentemente opostas: dismantelar o edifício do nosso orgulho<sup>(46)</sup>, suspeitar de todo o esforço intelectual isolado, que leva a seguir um caminho próprio, a andar pela sua conta, contra a corrente geral da cultura e civilização, por um lado; e ao mesmo tempo perseguir sempre uma maior e mais rica forma de expressividade, sem se conformar passivamente com a cultura tal como ela se apresenta. É o trabalho de toda uma vida. Não se pode confinar a um texto, ou a um livro, abarca todas as dimensões intelectuais, práticas, sociais que entretencem uma vida humana. É um processo de conversão contínua, de transfiguração. Emerson — Stanley Cavell aproxima-o de Wittgenstein no modo de ver a filosofia como um processo de conversão — caracteriza o pensar, precisamente por estes dois traços: conversão e transfiguração. Em duplo movimento: o da transformação de si mesmo e o da série de transformações — metamorfoses — que a palavra, o texto vai originar nos outros. A pretensão filosófica de Wittgenstein é a de ser um espelho no qual o leitor possa ver todas as disformidades do seu pensamento e, com essa ajuda, pô-lo em ordem<sup>(47)</sup>.

O projecto terapêutico de Wittgenstein aponta para uma possível cura: essa cura é a *completa* clareza que significa o simples desaparecimento dos problemas filosóficos. A verdadeira e única descoberta consiste, afinal, em encontrar a saída da filosofia, ou, em palavras de Wittgenstein, «a que me torna capaz de terminar o trabalho filosófico quando eu quero, de pôr a Filosofia em paz consigo própria, de modo a não ser fustigada por questões que a põem a *ela própria* em questão»<sup>(48)</sup>. Aqui ouvimos uma das vozes<sup>(49)</sup> que intervêm no diálogo que Wittgenstein mantém consigo

---

(46) *Cultura e Valor*, p. 46.

(47) Cfr. *Cultura e Valor*, p. 35.

(48) *Investigações*, § 133.

(49) Cfr. Cavell, S. — «Notes and Afterthoughts on the Opening of Wittgenstein's Investigations», p. 136: Segundo a leitura de Cavell as *Investigações* mostram que o que designa por vozes da melancolia e do júbilo, ou da metafísica e do corrente, da tentação e da correcção, se causam umas às outras e constituem um argumento sobre o qual não há que decidir, mas que é necessário dismantelar. Não representam variações meramente literárias do mesmo tópico filosófico ou intelectual, mas requerem uma indagação da própria polifonia.

mesmo — «conversas privadas comigo mesmo. Coisas que a mim próprio digo face a face»<sup>(50)</sup> — a voz da vida, da clarificação, do júbilo. Mas há que ouvir também a outra voz — a voz tentadora da metafísica, da melancolia, da perturbação. Porque o pensamento de Wittgenstein assume de facto uma forma reiteradamente dialógica, a duas ou mais vozes, que se vão formando e transformando mutuamente, sem nunca se anularem nem confundirem totalmente. As dissonâncias que produzem vão construindo uma certa harmonia, mas uma harmonia feita de diferenças e variações: elas mostram, de facto a impossibilidade de exprimir os problemas filosóficos a uma só voz, de adoptar uma posição única e estável. As palavras finais do citado § 133 das *Investigações* traduzem a perspectiva de Wittgenstein quanto ao método da filosofia: «Não há *um* método mas há da Filosofia, de facto, métodos, tal como há diversas terapias».

---

(50) *Cultura e Valor*, p. 114.

## BIBLIOGRAFIA

- Bouveresse, Renée – «Wittgenstein et Freud», in Bouveresse-Quillot (org.), *Visages de Wittgenstein*, Paris, Beauchesne, 1995.
- Bouwsma, O. K. – *Conversas com Wittgenstein 1949-1951*, Lisboa, Relógio D'Água, 2005.
- Cavell, Stanley – *The Claims of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, New York, Oxford University Press, 1979 (trad. fr: Les Voix de la Raison. Wittgenstein, le scepticisme, la moralité et la tragédie, Paris, Ed. Du Seuil, 1996).
- «Notes and Afterthoughts on the Opening of Wittgenstein's *Investigations*», in Cavell, S. *Philosophical Passages: Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida*, Oxford, Blackwell, 1995.
- Diamond, Cora – *The Realistic Spirit. Wittgenstein, Philosophy and the Mind*, Cambridge Mass, The MIT Press, 1995.
- Eldridge, Richard – *Leading a Human Life. Wittgenstein, Intentionality and Romanticism*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1997.
- Kenny, Anthony – *Wittgenstein*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1977.
- «Cartesian Privacy» in Pitcher, George, *Wittgenstein: The Philosophical Investigations*, Garden City, Hew York, Anchor Books, 1966.
- «Wittgenstein on the Nature of Philosophy» in *Wittgenstein and His Times*, McGuinness, Brian (ed.) Chicago, University of Chicago Press, 1982.
- Nussbaum, Martha – *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1994.
- Peterman, James F. – *Philosophy as Therapy. An Interpretation and Defense of Wittgenstein's Later Philosophical Project*, State University of New York Press, 1992.
- Sluga, H. e Stern, David G. (Ed.) – *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge University Press, 1996.
- Wittgenstein, L. – *Investigações Filosóficas*, Lisboa, Fundação C. Gulbenkian, 1987.
- Notebooks 1914-1916*, Ed. von Wright, G. H. e Anscombe, G. E. M. Oxford, Blackwell, 1961 (trad. port. Edições 70, 2004).
- Dictées de Wittgenstein à Friedrich Waismann et pour Moritz Schlick*, (org. A. Soulez), Paris, PUF, 1997.
- Zettel*, Anscombe, G. E. M. e von Wright, (Ed.) G. H., Oxford, Blackwell, 1967 (trad. port. Edições 70, 1989).
- Philosophical Occasions 1912-1951* James Klagge e Alfred Normann, (Ed.) Indianapolis & Cambridge, Hackett Publishing Company, 1993.
- Wittgenstein's Lectures and Conversations*, Oxford, Basil Blackwell, 1966 (trad. port. de Miguel Tamen, Ed. Cotovia, 1991).
- Cultura e Valor*, Lisboa, Ed. 70, 1996.

Pedro M. S. Alves  
*Universidade de Lisboa*

## FENOMENOLOGIA: A METAFÍSICA DO MÉTODO

### I

Frequentemente, a Fenomenologia de Husserl é identificada com um *método*. A parafernália das «reduções», a eidética e a transcendental, as técnicas da *epoche* e da parentetização, a questiúncula dos «caminhos», o cartesiano e os outros, pela Ontologia e pela Psicologia, são, muitas vezes, aquilo que se retém, aquilo que se apresenta e aquilo que se discute como conteúdo positivo da Fenomenologia.

Todavia, a Fenomenologia não é um método. Pelo contrário, há um método *fenomenológico*. Isso significa que é o *conceito* de Fenomenologia que esclarece e fundamenta o método e não, ao invés, o método que esclarece e determina o sentido da Fenomenologia. O conceito de Fenomenologia não pode, pois, ser esclarecido pelo de método. Todos os comentários sobre as reduções, sobre a parentetização ou sobre as demais operações, se não forem efectuados por regresso ao conceito de Fenomenologia, acabam por secar a fonte que a alimenta e por a reduzir a pouco mais que uma técnica.

O conceito de Fenomenologia não pode, por outro lado, ser bem compreendido por uma simples definição nominal. Se definimos, literalmente, Fenomenologia como a «ciência dos fenómenos», importa, de seguida, esclarecer o que seja um «fenómeno» *no sentido* da Fenomenologia. E de novo somos remetidos para um conceito de Fenomenologia que já está

pressuposto na simples definição nominal. *Pressuposto*, há que sublinhá-lo, mas não ainda explicitado e esclarecido no seu efectivo teor. Poder-se-á sempre apelar à erudição, quando nos falha uma efectiva penetração. Podemos confrontar a concepção husserliana de Fenomenologia com a concepção hegeliana, ou mesmo com a de Lambert e de Kant, deixando-nos guiar pela simples identidade do nome, para, logo de seguida — como seria, aliás, de esperar —, «descobrirmos», por detrás dessa identidade nominal, uma divergência substantiva que não estamos, no entanto, em condições de fixar conceptualmente de um modo satisfatório. Se esse caminho longo da erudição filosófica é, como sucede as mais das vezes, uma manobra para contornar a necessidade de ponderação do próprio conceito de Fenomenologia, então toda a erudição histórica e sistemática, com o seu estilo copioso e os seus tiques de *métier*, será pouco mais que uma encenação no vazio.

Há, porém, um último recurso sempre à mão. Ele é o mais comumente utilizado. A Fenomenologia é uma teoria da «intencionalidade», diz-se. Isso é, de facto, o que a fenomenologia husserliana efectivamente *pensa*, o seu tema ou conteúdo positivo. Mas isso não responde ainda à questão: que pretende a Fenomenologia pensar *através* do seu tema director da intencionalidade, que questão pretende ela tratar por meio do regresso temático à intencionalidade da consciência? Como Heidegger bem viu, mais que um santo-e-senha capaz de abrir todas as portas, a «intencionalidade» é, antes, o título de um *problema* central. Penetrar na Fenomenologia significa regredir até a questão que a intencionalidade pretende pensar, e compreender, retrospectivamente, o próprio conceito do intencional a partir dessa questão de fundo. Distinguiremos, portanto, entre aquilo que a Fenomenologia pensa, ou seja, tanto o seu *tema* positivo como o *método* que lhe dá acesso, e o horizonte problemático em que ela, com isso, pretende penetrar, a questão fundamental que a convoca e que rege, muitas vezes surdamente, tanto a determinação positiva do seu campo temático como as decisões metodológicas que lhe dão acesso.

Esse campo só é, contudo, acessível pelo modo como ele se repercute na circunscrição do tema da Fenomenologia e na elaboração do método fenomenológico. Ele pode ler-se *a partir* daí, como aquela instância que *determina* a circunscrição da intencionalidade como tema positivo da Fenomenologia e que *comanda* as decisões relativas ao método, enquanto técnica de análise apontada à exibição das estruturas intencionais da consciência.

Esse campo em que a Fenomenologia se inscreve, e a partir do qual é possível uma elaboração do seu conceito, não é uma construção interpretativa destinada a pôr em destaque aquilo que, em Husserl, teria ficado ainda nebulosamente encoberto. Pelo contrário, numa carta a Dilthey, de 1911, Husserl apresenta-o com toda a nitidez. As suas palavras são as seguintes: «Que haja, por princípio, necessidade de uma Metafísica assim entendida, perante as ciências da natureza e do espírito, tal como foram desenvolvidas pelo imenso trabalho da Modernidade, a razão disso é que a própria essência do conhecimento implica uma sobreposição de dois estratos e, por isso mesmo, uma dupla atitude cognitiva, uma simplesmente orientada para o Ser tal como é visado pelo conhecimento, pensado de tal ou tal maneira e fenomenicamente dado, a outra, orientada, ao contrário, para a misteriosa relação essencial entre Ser e Consciência. Todo conhecimento natural das realidades presentes, todo conhecimento efectuado de acordo com a primeira atitude deixa aberta uma dimensão de problemas cuja solução é requerida para que se possa chegar a uma determinação última e definitiva do sentido do Ser [...]. Creio poder reconhecer que, por detrás dos problemas do Ser entendidos de uma forma acabada, ou seja, incluindo igualmente a «constituição» do Ser na consciência, não pode haver outros problemas que tenham ainda uma significação, que, por conseguinte, [...]

não há lugar para nenhuma outra ciência, e que falar de um Ser que estaria ainda por detrás e que seria incognoscível é, *por princípio*, absurdo». <sup>(1)</sup>

O método fenomenológico é um dispositivo para remontar do dado até a origem da sua significação na consciência; a exibição dos actos em que essa significação se constitui é um esclarecimento da intencionalidade, na sua estrutura e legalidade próprias; e a intencionalidade é, por sua vez, o modo de a Fenomenologia penetrar e tratar sistematicamente o problema da «relação essencial entre Ser e Consciência», ou, numa linguagem que também é a de Husserl, o problema metafísico da relação entre Pensar e Ser. E isso de uma forma, como a carta bem frisa, *acabada*, ou seja, pensando a conexão entre Ser e Consciência como *última*. Deste modo, um Ser mais além da sua aparição, e que a ela se furtasse como um «em si» ignoto e impenetrável, será, doravante, apresentado como um conceito *absurdo*, um conceito que, segundo a lição das *Logische Untersuchungen*, será um *contra-senso* (*Widersinn*, não *Unsinn*) internamente tão contraditório como o de «quadrado redondo» ou de «madeira de ferro».

Colocar o método fenomenológico no horizonte da questão de fundo que o rege, esclarecê-lo a partir dela e ver nele, em retorno, uma determinação dessa mesma questão, é, precisamente, aquilo que designamos, aqui, a *Metafísica do Método*. É nossa convicção que o trajecto intelectual de Husserl pode ser fixado em quatro momentos principais. Não se trata propriamente de quaisquer «fases» no desenvolvimento da Filosofia de Edmund Husserl,

---

(1) «Dass es einer Metaphysik in diesem Sinne prinzipiell bedarf, gegenüber den in der grossen Arbeit der Neuzeit erwachsenen Natue- und Geisteswissenschaften, hat darin seine Quelle, dass im Wesen der Erkenntnis eine Schichtung, und damit zusammenhängend eine doppelte Erkenntnisstellung begründet ist: die eine rein auf das Sein gerichtet, das bewusstseinsmässig gemeint, so und so gedacht und erkenntnismässig gegeben ist, die andere aber gerichtet auf die rätselhaften Wesensbeziehungen zwischen Sein und Bewusstsein. Alle natürliche Daseinerkenntnis, alle Erkenntnis innerhalb der ersten Einstellung, lässt eine Dimension von Problemen offen, von deren Lösung die letzte Auswertung der in der «natürlichen» Einstellung vermeintlich schon erreichen Wahrheit abhängt. Ich glaube eisehen zu können, dass es hinter den vollständigen, d. H. Die «Constitution» des Seins im Bewusstsein mit einbeziehenden Seinsproblemen, sinnvoll keine mehr geben kann, dass also hinter der phänomenologisch erweiterten und fundierten [universalen] Daseinswissenschaft [...] keine Wissenschaft mehr liegen kann, bezw. Dass von einem noch dahinter liegenden, *prinzipiell* unerkennbaren Sein zu sprechen, Widersinn ist». Husserl an Dilthey, 5-6 de Julho de 1911, *Briefwechsel*, VI, Band, p. 50.

no sentido do artigo clássico de Walter Biemel.<sup>(2)</sup> Os motivos circunstanciais do pensamento de um autor, o modo como certos conceitos se formaram, se alargaram e se estenderam a outros temas, cuja actualidade se deixa, por sua vez, explicar pelas circunstâncias envolventes, toda essa matéria de intrincadas conexões e de fios-condutores no desenvolvimento do pensamento de um autor, é assunto que não nos interessará aqui. Pelo contrário, em vez de «fases», que sempre deixam supor uma transformação de um conteúdo numa nova forma e um balanço sobre as semelhanças e diferenças entre o ponto de partida e o ponto de chegada, em vez de «fases», neste sentido metamórfico, julgamos que há momentos sucessivos de *aprofundamento* e de *radicalização* de um único pensamento fundamental, pensamento que se inscreve na Metafísica do Método fenomenológico e que comanda as suas sucessivas reformulações. De facto, Husserl sempre apresentou as suas obras principais como *reformulações* da Fenomenologia. Foi assim para as *Logische Untersuchungen*, se as pusermos em relação com o seu «psicologismo» anterior, foi também assim para *Ideen*, relativamente a *Logische Untersuchungen*, para *Formale und Transzendente Logik*, relativamente às duas primeiras, e, finalmente, para *Die Krisis*. Não há, para Husserl, na sua autocompreensão, tanto a ideia de um percurso que se desenvolvesse em sucessivas fases, de tal modo que cada uma seria necessária para a consecução das subseqüentes, mas antes a de um único conceito — o de *Fenomenologia* — que se aprofunda, se reformula, se elabora numa nova operação do método e que vem tornar caducas, a título de formas ainda imaturas, todas as apresentações anteriores.

---

(2) Walter Biemel – «Les phases décisives dans le développement de la philosophie de Husserl». In *Cahiers de Royaumont. Philosophie*, n.º III. Paris: Les Éditions de Minuit, 1959, pp. 32-59.

## II

162

A primeira elaboração do conceito de Fenomenologia pode ser condensada na tese seguinte: para todo ser, qualquer que ele seja, há sempre um modo pelo qual ele pode ser *dado* (*gegeben*) a uma consciência possível.

Trata-se de uma tese compreensível por si mesma, incontroversa, mas, por isso mesmo, de uma tese ainda fraca. Em substância, ela estatui apenas que, para qualquer real, não importa o que em si mesmo seja e as leis que regulam a sua gênese e a sua constituição como um ser, para qualquer real *X*, haverá sempre *um modo* pelo qual ele pode ser dado a uma consciência possível e se vem inserir, assim, como objecto na vida representativa de um sujeito. Trata-se de descrever esses modos. O conceito director que organiza esta primeira formulação da Fenomenologia é o de *doação* (*Gegebenheit*). A Fenomenologia não é, assim, uma teoria ontológica do objecto, mas uma disciplina que enceta um regresso dos objectos até os modos diversos do seu ser-visado e do seu ser-dado, que são sempre acontecimentos na vida representativa da consciência. A Fenomenologia é, portanto, uma teoria dos *actos de consciência* e dos caracteres que os diferenciam, primeiro, relativamente aos seus constituintes de matéria intencional e qualidade posicional, depois, quanto aos modos da sua relação à vivência intuitiva correspondente. Estes últimos modos vão da consciência simbólica, como o caso das operações aritméticas e lógicas realizadas cegamente sobre *signos*, sem intelecção (*Einsicht*), à consciência signitativa, que visa uma objectividade «no vazio», a partir da *significação* (*Bedeutung*) de um acto linguístico, até o ponto culminante em que a intenção signitativa se vem preencher num acto cujo sentido é o da presença do objecto visado, ou seja, a sua *doação* (*Gegebenheit*). Este momento culminante da intencionalidade, como síntese de preenchimento entre um acto signitativo e um acto intuitivo, é o que Husserl designa como o momento da *evidência* (*Evidenz*). Ela é o momento de realização da vivência de *conhecimento*.

Esta determinação do conceito de Fenomenologia é a que subjaz à primeira grande obra de Husserl, as *Logische Untersuchungen*. A sua ideia reitora é a seguinte: a Fenomenologia é uma descrição dos actos de consciência, guiada pelo fio-condutor da relação dos actos com um objecto — em que a *doação* funciona como conceito limite — e a consciência de que aqui se fala, a consciência que está tematicamente em questão, é uma realidade de natureza *psicológica*. Não será, pois, de estranhar que o nome da Fenomenologia, nessa primeira obra de Husserl, seja o de *Psicologia Descritiva*. Husserl combate a identificação da Fenomenologia não com a Psicologia, mas com uma psicologia genética e causal. Enquanto esta última se ocupa das leis que regulam o acontecer dos fenómenos psíquicos, fala de faculdades, de leis de associação, e coisas semelhantes, enquanto a Psicologia Genética se ocupa da génese do próprio psíquico a partir dos fundos somáticos do organismo, a *Psicologia Descritiva* faz, nas palavras do próprio Husserl, *abstracção metódica* de tudo isso e concentra-se apenas na estrutura dos actos em que as objectividades de toda a espécie são visadas e dadas. Tratava-se, pois, para Husserl, de fazer abstracção das leis naturais e causais que regulam o psíquico e de considerar a estrutura pura da consciência de objectos, no seu teor próprio e nos seus ingredientes de sentido.

A operação metódica que dá acesso a esta teoria da consciência em sede psicológica é a *redução eidética*, aplicada sobre os actos intencionais e destinada a tornar patente a sua estrutura essencial própria. Ela caracterizava-se por uma tripla operação de idealização:<sup>(3)</sup> primeiro, a que vai da vivência psíquica na sua existência factual e contingente, por exemplo, um acto judicativo particular, até a espécie de acto correspondente, o *julgar* enquanto tal; depois, a que converte a espécie de acto numa singularidade ideal, por exemplo, a *significação* enquanto tal; por fim, a que converte estas singularidades ideais num sistema fechado sobre si, que possui uma

---

(3) Sobre as três idealizações, aqui desenvolvidas num sentido diferente, ver a boa exposição de B. Smith – «Logic and Formal Ontology». *Husserl's Phenomenology*. Washington: University Press of America, 1989, p. 30.

completude também ela ideal, nomeadamente, as leis de composição entre as significações, sob a forma de uma *gramática pura lógica*, enquanto teoria apriorística das *formas* e da *sintaxe* das significações.

Foi matéria de controvérsia saber se, nas *Logische Untersuchungen*, o conceito de Fenomenologia era ou não compatível com um realismo ao nível dos supostos ontológicos. É possível encontrar passos que vão numa e noutra direcção, de modo que a questão, seja ao nível da sua base textual, seja ao nível da interpretação global, permanece indecidível. A razão profunda para isso é, em nossa opinião, o facto de a Fenomenologia das *Logische Untersuchungen* ser *neutra* relativamente a qualquer comprometimento ontológico. Ela é uma teoria dos actos *em espécie*, ou seja, como unidades ideais. Relativamente à realização dos actos numa vida psíquica concreta e à inserção dessa vida psíquica num fundo somático e do corpo num mundo material, a Fenomenologia não faz qualquer asserção nem discute o bem fundado de quaisquer asserções ontológicas sobre a conexão a estabelecer entre Ser e Consciência. Ou melhor, ela fá-lo, mas de um modo lasso. Se há uma consciência, então o real, seja o que for em si mesmo, tem de poder ser dado em actos representativos, que têm uma estrutura legal própria. Mas é possível que nenhuma consciência psicológica esteja presente, não só circunstancialmente, como em geral, e que, por conseguinte, os actos representativos *possíveis* não tenham uma base material para se efectivarem.

Apenas um constrangimento está presente nesta conexão, ainda lassa, entre Ser e Consciência. Ele actuará como mola propulsora em direcção a uma ulterior radicalização da Fenomenologia. Trata-se da crítica programática a que Husserl submete a teoria dos signos ou das imagens na percepção. Dado um *real X* transcendente (não se trata de um objecto *ideal*), então a sua doação a uma consciência possível é a vivência de *percepção* (*Wahrnehmung*). Esta, ou seja, a consciência *perceptiva*, tem uma estrutura eidética pura e, portanto, uma legalidade própria. Se fazemos variar as estruturas psíquicas dos seres capazes de perceberem, por exemplo, indo da consciência humana

até outro tipo de consciência cujo conceito podemos formar, então parece que também o modo de percepção deve variar em conformidade, de modo que perceber um *mesmo* real *X* seria diferente, consoante as organizações psíquicas próprias dos seres que percebem. Esta teoria faz, porém, do objecto dado no acto perceptivo uma simples «imagem mental», subjectiva, imanente à consciência que percebe. É esta teoria que Husserl combate acerrimamente. Por duas razões. Primeiro, confundir a legalidade pura da vivência perceptiva, como *espécie de acto*, com a organização particular de um ser psíquico seria fazer do *a priori* um *a posteriori*, e cair, em consequência, no vício psicologista de rebater as leis puras da consciência de objectos nas leis contingentes do psiquismo de indivíduos determinados. Essa passagem está, porém, interdita, para Husserl, desde que a Fenomenologia, enquanto Psicologia Descritiva, foi nitidamente separada de quaisquer psicologias de feição genética e causal. Segunda razão, a doação de um objecto tem o sentido de uma apresentação da própria coisa visada, e não o de uma imagem mental, pela intermediação da qual se inferiria a presença de um real *X*, a distinguir da sua doação perceptiva a um acto de consciência. O sentido da doação é de ser presença da *própria coisa*, e não de uma imagem ou de um signo que denotasse a sua existência e que pudesse variar consoante variam as organizações psíquicas dos seres capazes de percepção. Por via disso, se a existência de uma consciência não é requerida pela existência de um real *X*, o modo como ele pode ser *dado* é, porém, único e sempre o mesmo para quaisquer consciências possíveis. Não tem, pois, sentido distinguir entre objecto intencional e objecto real — as coisas que aparecem mostram-se *naquilo que são*. O objecto intencional *é* o objecto real, e a sua doação perceptiva concreta exemplifica uma legalidade que se aplica de um modo universal para todos os seres que possam perceber, seja quem for que perceba e, em geral, pense, seja esse ser um homem,

um animal, Deus ou um anjo.<sup>(4)</sup> Esta posição há-de emergir na sua forma madura nas *Ideen*, de 1913, mas, aí, no quadro de uma segunda radicalização do conceito de Fenomenologia.

A Fenomenologia não trata, pois, dos objectos de que há consciência, mas da consciência de objectos; ela é uma teoria exclusivamente noética da intencionalidade. A sua pretensão é exhibir as leis universais que governam toda e qualquer consciência possível de objecto. Todo *X* deve ter um modo de doação para uma consciência, e esse modo é uma legalidade universal para todos os seres que possam pensar. Como o dirá Husserl em *Ding und Raum*, não interessa *quem* pensa, mas o que seja *pensar* um objecto.

### III

O segundo momento de radicalização do conceito de Fenomenologia pode ser expresso na seguinte tese: um ser só é pensável como correlato de uma *constituição* (*Konstitution*) numa e por uma consciência actual.

A publicação recente, como volume XXXVI da Husserliana, de manuscritos que vão de 1908 a 1921, reunidos sob o título *Transzendentaler Idealismus*,<sup>(5)</sup> permite surpreender, a partir de 1908, esta radicalização do conceito de Fenomenologia.

A tese de fundo que nesses textos se desenvolve, se explicita e justifica é a de que, em geral, a existência de um mundo não é pensável sem referência a uma consciência *actual*. Muitas são as versões desta tese de fundo. Por exemplo: «Se não há nenhuma consciência, o ser dos factos reais, das coisas, dos eu perde o seu sentido, e, com isso, também o ser das formas

---

<sup>(4)</sup> «Man braucht es nur auszusprechen, und jedermann muss es anerkennen: dass *der intentionale Gegenstand der Vorstellung derselbe ist wie ihr wirklicher und gegebenenfalls ihr äusserer Gegenstand* und dass es *widersinnig ist, zwischen beiden zu unterscheiden*. Der transzendente Gegenstand wäre gar nicht *Gegenstand dieser Vorstellung*, wenn er nicht *ibr intentionaler Gegenstand* wäre». Hua XIX/1, p. 439.

<sup>(5)</sup> *Transzendentaler Idealismus*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003; Hua XXXVI.

de realidade». «A asserção: ‘a coisa é’ não tem qualquer sentido quando se quer negar a *consciência actual*».<sup>(6)</sup> Esta tese encontra na designação *idealismo transcendental* a sua caracterização: «O idealismo transcendental diz: uma Natureza não é pensável sem sujeitos co-existentes, que tenham dela uma experiência; não basta possíveis sujeitos de experiência».<sup>(7)</sup>

Todo Ser é um *ser-posto*, ele remete, assim, não para uma consciência possível, mas para uma consciência *actual*, que tem dele uma experiência. A existência de um real *X* implica, no seu próprio conceito, uma retro-referência à experiência em que esse real está dado, e à via de consciência em que essa experiência se desenvolve. Não há Ser antes ou fora da sua aparição. Todo Ser é um *gesetzt Sein*, esse estar-posto reenvia para uma *Setzung des Seins*, e esta, mais atrás ainda, para uma vida de experiência em que essa posição se efectiva. Tal é o pensamento fundamental de Husserl a partir de 1908. Podemos aferi-lo figurando-nos, em pensamento, um real, que é o que é, e suspendendo a posição de uma consciência actual que aí se insira como vida de experiência. Ora este real, que será «em-si», supostamente sem conexão com uma consciência, é ainda pensado por nós, nesta vida de consciência actual, de tal modo que o «olho» da consciência, por assim dizer, está ainda sempre presente e operante na figuração desse real pretensamente fechado sobre o seu ser autárcico. Ele é, ainda e sempre, *para* alguém. Podemos objectar que esta é uma necessidade de pensamento, e que, se é certo que não podemos *conceber* um Ser sem conexão com uma Consciência que actualmente o pense, podemos, no entanto, suprimir o nosso próprio pensamento para quem essa impossibilidade se manifesta, de modo que a contradição desaparece e só resta o próprio real *X*, liberto de toda a conexão. Mas o que restará, então, sob este conceito de um Ser

---

(6) «Ist kein Bewusstsein, so verliert das Sein von realen Tatsachen, von Dingen, von Ich seinen Sinn, und somit auch das Sein von Realitätsformen», «Die Aussage ‚Das Ding ist‘ hat [...] keinen Sinn, wenn man *aktuelles Bewusstsein* [...] *leugnen wollte*». Hua XXXVI, pp. 19 e 64.

(7) «Der transzendente Idealismus sagt: Eine Natur ist nicht denkbar ohne mitexistierende Subjekte möglicher Erfahrung von ihr; es genügen nicht mögliche Erfahrungs-subjekte». Hua XXXVI, p. 156.

sem aparição, fechado sobre o seu «em si», que não é já *para ninguém*, será um real que não se distinguirá do puro nada, portanto, um real que perdeu as suas *Realitätsformen*, na expressão do próprio Husserl, pois, para as distinguir e relevar, será necessário fazer regressar uma consciência dessas formas, que as possa asserir a partir de uma experiência actual. «Quando não há pura e simplesmente uma consciência, é então pensável o ser das coisas, o ser de uma Natureza, que, porém, é o que é, haja ou não alguém que a percepcione, represente ou pense? Eu digo: Não!»<sup>(8)</sup>.

Esta correlatividade estrita entre Ser e Consciência actual não é, contudo, ainda o momento mais profundo da radicalização do conceito de Fenomenologia. Se um real não é sem conexão com uma consciência actual, que dele faça experiência, o inverso não é verdadeiro: uma vida de consciência é, em si mesma, pensável *sem* experiência actual de um mundo e *sem* posição de uma realidade. É justamente esse segundo elemento, que desequilibra a correlatividade entre Ser e Consciência, que se expressa no *Gedankenexperiment* de uma *Weltvernichtung*, de uma «aniquilação do mundo», que surge num célebre parágrafo das *Ideen*, de 1913.<sup>(9)</sup> Husserl desenvolve, nesse parágrafo, uma experiência de pensamento para exhibir o ser absoluto da consciência, e a apodicticidade da doação imanente do fluxo de vivências, perante o carácter contingente do mundo e de todo ser posto. O pensamento director é, aí, a ideia de uma experiência que progredisse não segundo a forma da concordância e da progressiva sedimentação do sentido, de tal modo que as sucessivas posições de existência se confirmassem e reforçassem mutuamente, mas antes uma experiência em que cada novo acto viesse não confirmar, mas infirmar o anterior, que progredisse sob a forma permanente da contradição, uma experiência cuja unidade «explodisse» a cada momento em actos mutuamente incompatíveis, de tal modo que, ao longo

---

(8) «Ist Sein von Dingen, Sein einer Natur, die doch ist, was sie ist, ob irgendjemand sie wahrnimmt, vorstellt, denkt oder nicht, denkbar, wenn es schlechthin kein Bewusstsein gibt? Ich sage: «Nein!»». Hua XXXVI, p. 53.

(9) Hua III, pp. 103 e sgs.

do seu decurso, *nada* apareceria, nenhum mundo e nenhuma experiência unitária do mundo se configurariam e só seria dado, como resíduo deste desmoronamento do mundo na experiência discordante, o próprio fluxo imanente da consciência na sua presença para si próprio. A lição deste *Gedankenexperiment* é clara: o mundo não é pensável sem uma consciência actual, mas a consciência é pensável sem uma experiência de mundo — a consciência pode ser *Weltlos: sem mundo*.

Esta dupla tese metafísica sobre a correlatividade entre Ser e Consciência e sobre a absolutez da segunda perante a contingência do primeiro repercute-se em diversas instâncias e determina uma reformulação do *tema* e do *método* da Fenomenologia.

Primeiro, é a própria determinação da Consciência que sofre uma profunda reformulação. De facto psicológico inserido no mundo, ela torna-se agora a instância para a qual *há* — ou pode haver — um mundo. A Consciência de que a Fenomenologia trata não é mais determinável como uma realidade psicológica, mas antes como uma condição transcendental de toda a experiência: «*a consciência não é nenhum ser real, mas antes a condição de toda realidade*».<sup>(10)</sup> As vivências intencionais são, doravante, libertas da apercepção psicológica, que as põe como facto de uma psique, e esta como facto de um mundo, e apreendidas como *fenómenos puros*, formas essenciais da consciência de objectos, libertas de toda a factualidade contingente. A Fenomenologia não é, assim, Psicologia Descritiva, mas Filosofia Transcendental. Num projecto de carta a Cornelius, de 1906, Husserl expressa claramente esta alteração: «Equivoquei-me grosseiramente quando identifiquei Fenomenologia e Psicologia Descritiva (imane) — de há quatro para cinco anos, advirto constantemente os meus alunos para esse erro».<sup>(11)</sup>

(10) «*Bewusstsein ist aberkein Reales, sondern die Bedingung aller Realität*». Hua XXXVI, p. 20.

(11) «Ich habe mich selbst gröblich missverstanden, als ich Phänomenologie und deskriptive (immanente) Psychologie identifiziert habe. Seit vier bis fünf Jahren warne ich meine Schuler

Segunda transformação: a descrição do *fenómeno puro* não será, doravante, a simples descrição psicológica de um acto, mas a descrição fenomenológica da *correlação* entre acto e sentido objectual. Na primeira década do século, Husserl tenta várias soluções terminológicas para incorporar este lado objectual da intencionalidade, que a primeira versão da Fenomenologia tinha ainda ignorado. Trata-se do lado «ôntico» ou «fânsico» do intencional, em oposição ao seu lado «ontológico» ou «fansiológico». Mas a terminologia que se fixará será a das *Ideen*, que falam de uma dimensão *noemática* e de uma dimensão simplesmente *noética* da intencionalidade. Pouco importa a terminologia. A razão profunda desta reformulação do conceito de intencionalidade é que, a partir do momento em que a Consciência se liberta da sua apercepção psicológica, ela não é apenas consciência que se confronta com os objectos do mundo actual, mas que contém em si as formas e as estruturas de sentido de *quaisquer* objectos possíveis, mesmo que, a limite, nenhum mundo actualmente existente se configure numa experiência, como o ensinou o pensamento de uma *Weltvernichtung*. Esta incorporação do *cogitatum* no *cogito*, que é outra formulação husserliana da mesma tese, implica, por si só, uma extensão do projecto inicial das *Logische Untersuchungen*. Em vez de uma simples gramática pura das significações, surge, agora, o seu prolongamento noemático numa *ontologia formal*. Em vez de simples leis de compatibilidade e de incompatibilidade semântica entre significações, surge, agora, o seu prolongamento noemático numa ontologia *material*, que traça os contornos de sentido das diversas regiões possíveis do Ser. O conceito que organiza esta transformação é o de *constituição*. Todo o ser que pode ser visado e dado constitui-se, quanto ao seu sentido, em actos de consciência de que ele é, justamente, o correlato. A Fenomenologia é, agora, uma análise correlativa, que se desenvolve sob o conceito de uma *constituição do sentido objectual em actos de consciência*,

---

ständig vor diesem Irrtum». *Entwurf eines Briefes an H. Cornelius vom 28/X/1906*, Hua XXIV, p. 441.

independentemente de qualquer facto acerca da existência de um mundo actual. O conceito de *doação* continua operante, mas ele é agora sobre-determinado pelo de *constituição* — a doação evidente de um objecto tem subjacente uma actividade constituinte que abre o próprio espaço dessa doação. A Fenomenologia é, doravante, uma inspecção sistemática da constituição de todo objecto na consciência, e exhibe essa correlatividade estrita entre acto e objecto sob a forma de um *a priori* ontológico, tanto material como formal.

É esta radicalização metafísica da conexão entre *Sein* e *Bewusstsein* que despoleta a segunda formulação do Método, que começou a desenhar-se nas *Fünf Vorlesungen*, de 1907, e culminou nas *Ideen*, de 1913. O regresso à consciência constituinte não é mais a focalização num ser do mundo, numa psique humana, mas numa instância que possibilita a experiência de quaisquer mundos, actuais ou possíveis. O regresso a essa instância exprime-se como uma *suspensão* da tese do mundo e da compreensão psicológica da consciência. À redução eidética das *Logische Untersuchungen*, vem somar-se, pois, a *epoche* e a *redução transcendental*. Ela implica uma correspondente extensão da redução eidética dos actos, em que ela fora primeiramente fixada, até os objectos que são seus correlatos. Há, doravante, não apenas o *eidós* da «espécie de acto», mas um *eidós* «Natureza», um *eidós* «realidade espaço-temporal», um *eidós* «valor», etc. A Fenomenologia é, agora, enquanto análise eidética da correlação noético-noemática, uma inspecção das formas possíveis de objectos e dos mundos de experiência possíveis, ou seja, do *a priori* ontológico material e formal, em que o mundo actual, que a redução põe entre parênteses e que a *Weltvernichtung* mostra não ser um absoluto, se insere apenas como um caso. «Assim, perante a «ciência pura da Natureza», accionamos nós, com toda esta Metafísica, e certamente Metafísica *geral*, enquanto ontologia apriorística da Natureza, a redução do  $\Delta$  ao absoluto, à consciência. Agora, podemos estabelecer a tarefa de uma doutrina de essência do conhecimento, por conseguinte, que percorra todos os tipos de conhecimento e todos os tipos correlatos de objecto, cuja

doutrina de essência está presente na ontologia apriorística (a Lógica pura, no sentido mais alargado)».<sup>(12)</sup>

172 A análise correlativa ensina que toda e qualquer consciência é consciência em que se constitui o sentido de uma objectividade possível, e que isso em conjunto se integra num *a priori* ontológico. A suspensão da tese do mundo ensina, de seguida, que essa estrutura *apriorística* não carece de se efectivar numa experiência concordante de um mundo actual para justificar a sua legalidade própria. Ela diz respeito à essência e não ao facto. A *possibilidade* precede toda a actualidade, como o repetirá incessantemente Husserl.

#### IV

O terceiro momento de radicalização da Fenomenologia condensa-se nesta tese: todo *a priori* ontológico, tanto material como formal, e todo ser que, no horizonte dessa legalidade, possa ser posto como efectivo numa experiência concordante, é resultado de uma *instituição primitiva de sentido* (*Urstiftung*), que tem na vida subjectiva a sua génese última.

Esta terceira radicalização do conceito de Fenomenologia inicia-se na segunda década do sec. XX e está bem condensada numa curta frase do Husserl tardio: «O *ego* vive e precede todo ser efectivo e possível, e o ser de todo sentido, quer real quer irreal».<sup>(13)</sup>

A formulação anterior do conceito de Fenomenologia centrava-se em duas teses de fundo: primeiro, a correlatividade entre consciência e

---

(12) «So treiben wir mit alledem Metaphysik, und zwar *allgemeine* Metaphysik gegenüber der «reinen Naturwissenschaft» als apriorischer Ontologie der Natur: die Reduktion des  $\mathfrak{D}$  auf das Absolute, das Bewusstsein. Nun können wir die Aufgabe stellen einer Wesenslehre der Erkenntnis, also alle Erkenntnisarten durchgehen und alle korrelaten Gegenstandsarten, deren Wesenslehre vorliegt in der apriorischen Ontologie (der reinen Logik im weitesten Sinn)». Hua XXXVI, pp. 37-38.

(13) «Das ego lebt und geht allem wirklichen und möglichen Seienden voran, und Seiendes jedes, ob realen oder irrealen Sinn». Ms. D 17, p. 21a (1934).

sentido objectivo (era a análise noético-noemática); segundo, a absolutez da consciência, e dessa correlatividade entre acto e sentido objectual, perante a contingência de qualquer mundo possível ou actual (era a *epoche* fenomenológica, suportada na experiência da *Weltvernichtung*). Esta dupla tese continha, porém, uma tensão no seu interior. É a resolução dessa tensão que despoleta esta nova radicalização da Fenomenologia.

A sua direcção fundamental é a seguinte: trata-se de regredir da correlatividade noético-noemática da consciência, e do *a priori* ontológico daí resultante, até o dinamismo da Vida da subjectividade absoluta, e de surpreender nesta a génese de todo o sentido e, por conseguinte, do próprio *a priori* ontológico em que a Fenomenologia se havia anteriormente fixado. Notemos as diferenças que nascem desta nova radicalização. Primeiro, a palavra-chave já não é *Bewusstsein*, mas *Leben*. Segundo, a vida subjectiva não é posta em correlação, mas *anteposta* a todo *a priori* ontológico-objectual. Terceiro, a relação da vida com o sentido objectual, ou seja, com as estruturas puras da consciência de objecto, é a de uma *gênese*. A vida subjectiva, para que a Fenomenologia agora recua, não é apenas «anterior» a todo ser e todo sentido, ela é o lugar da sua instituição originária.

Esta radicalização da Fenomenologia organiza-se a partir do conceito director de *Urstiftung*, de instituição primitiva de sentido, e não já a partir dos anteriores conceitos de doação e de constituição, que são agora sobredeterminados por ele, tal como o conceito de «constituição» havia, antes, sobredeterminado o conceito de «doação». Esta nova radicalização da Fenomenologia é aquilo que o próprio Husserl designou, a partir dos anos vinte, como uma *fenomenologia* genética.

Ela implica uma nova reformulação do Método de análise intencional e essa reformulação tem, por detrás, como pensamento director, precisamente a tese Metafísica de uma resolução de todo o sentido objectivo na produtividade da Vida subjectiva. É neste quadro que, relativamente ao *a priori* formal, antes simplesmente estabelecido como uma legalidade eidética pura, desponta, agora, o projecto de uma *genealogia da lógica*. Esta genealogia está apontada

a mostrar o surgimento das objectividades categoriais e dos conceitos puros de objecto a partir do domínio anterior da constituição passiva, enquanto campo de uma experiência antepredicativa. Relativamente ao *a priori* material, mais do que regiões de Ser, trata-se de exibir a génese originária, a partir das prestações intencionais da vida subjectiva, das significações materiais, como a de Natureza, coisa espacial e temporal, etc., e das idealidades sobre elas construídas, tal como o espaço da intuição geométrica, a figura, o número, etc. Deste ponto de vista radicalizado, é possível surpreender as *Urstiftungen*, ou seja, as instituições primitivas de sentido em que um mundo se constitui com as suas diversas regiões de ser, e o modo como as idealizações matemática e geométrica, que têm aí também o seu lugar de surgimento, reconfiguram esse mundo pela «substrução» de uma Natureza «exacta» e de uma Ciência que lhe corresponde. Esta regressão encontra, assim, uma génese de todo o sentido objectivo a partir da vida subjectiva e de um fundo último de constituição passiva, governada pelos conceitos de «estímulo» (*Reiz*), «afecção» (*Affektion*), «voltar-se-para» atentando (*Zuwendung*) e de «captação» (*Erfassung*), sobre o qual desponta a espontaneidade da génese activa.<sup>(14)</sup> O domínio de referência é, aqui, o da experiência pré-predicativa e do *Lebenswelt*, o mundo-da-vida.

Mas esta figura genética da Fenomenologia permite, também, rever em profundidade o conceito de Fenomenologia das *Ideen* e marcar os seus limites. No próprio balanço de Husserl, essa Fenomenologia, centrada no tema da correlatividade entre Ser e Consciência, era ainda uma análise *estática*, uma simples taxionomia dos sentidos objectuais, incapaz de regredir do fio-condutor do objecto até a génese subjectiva que o suporta. Ela era, por isso mesmo, uma Fenomenologia para a qual o *a priori* ontológico era um dado último e inultrapassável: «A Fenomenologia desenvolvida no início é simplesmente «estática», as suas descrições são análogas às da

---

(14) Sobre estes conceitos, ver *Erfahrung und Urteil*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1985<sup>6</sup>.

história natural, que se concentra nos tipos singulares e, quanto muito, os sistematiza ordenando. Questões sobre a génese universal e sobre a estrutura genética do *ego* na sua universalidade, que vão para lá da forma temporal, permanecem ainda longínquas, já que elas são, de facto, questões de grau superior».<sup>(15)</sup> Agora, trata-se de dissolver esse *a priori* ontológico na produtividade da vida, e de exhibi-lo como uma construção de sentido governada pela motivação de uma vida segundo a forma da *razão*. Por aí se descobre, por fim, uma historicidade, imanente à própria vida, que suporta este processo de instituição primitiva, de sedimentação e de transmissão do sentido. Esta dimensão histórica da vida subjectiva não é, ainda, a historicidade empírica das formações da cultura. Ela é uma génese ideal de todo sentido, a partir da operatividade da vida subjectiva, de uma maneira tal que todo o sentido constituído aparece como auto-realização e auto-explicação da subjectividade transcendental.

Eis o modo como a Fenomenologia *genética*, ao recuar mais além do sentido objectivo até a vida da «subjectividade absoluta», resolve a tensão interna do conceito anterior de Fenomenologia, dissolvendo o *a priori* ontológico na produtividade da vida subjectiva, e regredindo da análise correlativa até a historicidade da vida e a uma teoria geral da génese.

## V

Derradeira reformulação da Fenomenologia: a instância que se descobre como lugar último de toda a constituição é «facto absoluto» (*absolute Tatsache*).

---

(15) «Die zunächst ausgebildet Phänomenologie ist bloss «statische», ihre Deskriptionen sind analog den naturhistorischen, die die einzewlnen Typen nachgehen und sie allenfalls ordnend systematisieren. Fragen der universalen Genesis und der über die Zeitformung hinausgehenden genetischen Struktur des Ego in seiner Universalität bleiben noch fern, wie sie ja in der Tat höherstufige sind». Hua I, p. 79.

Como regressão à Consciência e, de seguida, às prestações da Vida, a Fenomenologia sempre se deu a si própria um campo positivo de análise descritiva — precisamente o da *subjectividade*, para si mesma presente numa evidência adequada e, em parte, também apodíctica. A vida está para si própria presente como um domínio de «ser absoluto» — é essa a lição da segunda reformulação da Fenomenologia —, e esse ser absoluto da vida autoconstitui-se como um *Lebensström*, uma «corrente de vida», aberta sobre os horizontes do passado e do futuro da temporalidade imanente. Mas esta determinação da Vida subjectiva não é ainda a derradeira. A auto-aparição da Vida sob a forma de um curso temporal deixa ainda por determinar o *modo como* se efectiva a sua temporalização numa corrente de vivências, e como ela pode a si própria aparecer como um fluxo estendido no tempo.

Ao visar-se a si mesma no horizonte da temporalidade imanente, a vida está presente no seu passado, mas a vida não é *no* passado. Ela antecipa-se para o futuro, mas a vida não é vida *no* futuro. Toda a vida subjectiva se efectiva num *presente estacionário*, proto-modal (Ur-modal), como diz Husserl, já que este presente *sempre é*, não passa para o passado, nem se anunciou nunca num futuro. Ele é um *nunc stans*, um «agora permanente», como forma nunca perempta de efectivação da vida de consciência. Esta é, de facto, de ponta a ponta, vida que sempre se desenrola num perpétuo presente. No «interior» desse Presente Estacionário, escoam os «agora» e constituem-se os horizontes de futuro e de passado, mas este presente *não é* um «agora», que vem e passa, *não foi antes* num futuro, *não será* nunca um passado. É nele que se contém a forma primitiva da Vida subjectiva, a partir da qual se constitui a forma do tempo imanente e as vivências, como objectos temporais no seu interior. Ele está, portanto, na origem da autoconstituição da vida como esse «absoluto último e verdadeiro» que a segunda radicalização da Fenomenologia havia fixado. Trata-se, agora, de ir mais além e de mostrar como pode ter a Fenomenologia diante de si esse campo de ser absoluto.

É este último regresso que Husserl enceta, no final dos anos vinte e no início dos anos trinta, pelo desenvolvimento de uma nova operação do Método, que designa como «redução radicalizada». Enquanto a redução fenomenológica encetava o regresso ao *Bewusstseinsström*, a redução radicalizada é um recuo dessa corrente temporal de vivências até a instância em que ela se constitui e dá para uma evidência adequada. A redução radicalizada deve, pois, suspender os horizontes temporais da vida e exhibir o modo da sua autoconstituição a partir do Presente Estacionário, que envolve toda a vida de consciência. Ela é, assim, uma regressão metódica que, pela suspensão da corrente de vivências, pretende recuar até o presente vivo pré- e pró-temporal, até o que Husserl designa como *lebendige strömende Gegenwart*.

Duas reformulações maiores estão contidas nesta derradeira radicalização da Fenomenologia.

Primeiro, este Eu do presente vivo e fluente eclipsa-se para a análise descritiva. Ele é pré-ser, visto que é a instância por onde se constitui o «ser absoluto» da consciência; ele é pré-temporal, visto que é o lugar de constituição do fluxo de consciência; ele é pré-reflexivo, visto que a reflexão implica a ontificação de uma vivência e a sua constituição como objecto temporal. O *Ur-Ich do lebendige Gegenwart* já não é, assim, exibível para a descrição. No entanto, ele é a mais próxima de todas as instâncias, pois ele é a própria *presença* da vida subjectiva, o estar *postado* do sujeito, ou seja, o seu estar *no seu posto*, sem que esse estar-posto reenvie, ao modo de Fichte, para uma qualquer *Tatbehandlung*.

Segundo, enquanto a Fenomenologia havia privilegiado a possibilidade sobre a efectividade,<sup>(16)</sup> se tinha desenvolvido como descrição eidética de mundos possíveis e dos «eu» que nesses mundos funcionavam como sujeitos de experiência, este Eu do *lebendige Gegenwart* só como *facto*, e como *facto*

---

(16) Por exemplo: «Die alte ontologische Lehre, dass die Erkenntnis der «Möglichkeiten» der der Wirklichkeiten vorbergeben müsse, ist [...] wofern sie recht verstanden und in rechter Weise genacht wird, eine grosse Wahrheit». Hua III-1, p. 178.

*absoluto* pode ser caracterizado. Toda a variação eidética, toda a passagem do Ego ao *eidós*-Ego, toda a doutrina dos possíveis, está ancorada no Ego fáctico que opera essas variações e constantemente ultrapassa a actualidade em direcção à possibilidade. A exibição do Ego do *lebendige Gegenwart* é, assim, a concentração numa facticidade primeira e inultrapassável, porque ela está na origem e é a base de todos os sistemas possíveis de experiência, de todos os mundos possíveis e de todas as objectividades constituídas, que podem ser obtidas por livre variação. Esse facto é sem-razão. Ele é a própria irrupção da instância para a qual pode, em geral, haver mundo, tanto o actual como os possíveis, e essa instância não é já reenviável para qualquer actividade ou passividade constituinte. Ela é o primitivo, impregnado de uma paradoxal «contingência necessária», que vem baralhar a própria lógica das modalidades.

Husserl di-lo em muitos manuscritos de trabalho. Leiamos apenas este:

«O próprio absoluto é este presente universal primitivo, nele «reside» todo tempo e todo mundo em qualquer sentido. [...] «Facto absoluto» — a palavra «facto» está, aqui, empregue segundo o seu sentido invertido, do mesmo modo que «coisa-de-facto» [Tatsache], aqui não há nenhum fator. Ele é precisamente o absoluto, que nem sequer como «necessário» pode ser caracterizado, o qual reside na base de todas as possibilidades, todas as relatividades, todas as condicionalidades, é doador do seu sentido e ser. [...] Este absoluto transporta em si [...] o absoluto como «irrazão», como sistema do ser absoluto sem-razão, sem a qual o racional «é impossível».<sup>(17)</sup>

---

(17) «Das Absolute selbst ist diese universale urtümliche Gegenwart, in ihr «liegt» alle Zeit und Welt in jedem Sinn. [...] «Absolutes Faktum». Das Wort Faktum ist seinem Sinn nach verkehrt hier angewendet, ebenso «Tatsache», hier ist kein Täter. Es ist eben das Absolute, das auch nicht als «notwendige» bezeichnet werden kann, das allen Möglichkeiten, allen Relativitäten, allen Bedingtheiten zugrunde liegend, ihnen Sinn und Sein gebend ist. [...] Dieses Absolute trägt in sich [...] das Absolute als «Unvernunft», als System des vernunftlosen absoluten Seins, ohne die Vernünftiges «unmöglich ist.» Hua XV, pp. 668-669.

O caminho de pensamento de Edmund Husserl é, no seu conjunto, como que uma magnífica, poderosa, «arqueologia» da subjectividade, expondo-a em estratos cada vez mais primitivos, numa regressão que é um dos mais geniais exercícios de radicalidade de toda a tradição filosófica. Da consciência psicológica até a correlação entre ser e consciência transcendental, desta, até a vida, como lugar de constituição de todo sentido objectual, e, por fim, da vida até o Eu do presente vivo e fluente, como facto primitivo e absoluto, para lá do qual não é possível regredir. São estes quatro momentos que comandam as sucessivas reformulações do Método — primeiro, a simples redução eidética, de seguida, a redução transcendental, depois, a fenomenologia da génese, tanto passiva como activa, e, por fim, a redução radicalizada. Foi a esta articulação que chamámos, precisamente, a *Metafísica do Método*.

(Página deixada propositadamente em branco)

Maria Luísa Portocarrero  
*Universidade de Coimbra*

#### HERMENÊUTICA: QUESTÃO DE MÉTODO OU FILOSOFIA PRÁTICA?

Se, de facto, foi como método científico que a Hermenêutica adquiriu pela primeira vez um estatuto filosófico, não é a questão estritamente metodológica aquela que define a sua temática crucial. Pelo contrário, a problemática hermenêutica tem na sua raiz uma questão ética, é suscitada pela dimensão simbólica da linguagem, isto é, pelo facto de a palavra que nos chega e suscita a interpretação nunca ser uma simples notação objectiva de algo, mas antes o resultado da implicação de pessoas em coisas e em relações com os outros logo, um índice de sentidos vividos, de decisões, de atitudes e de valores<sup>(1)</sup>.

É esta a tese que vou aqui sustentar, baseada em Gadamer, embora saiba que a Hermenêutica se torna pela primeira vez filosófica com Fr. Schleiermacher, filósofo romântico e teólogo protestante e com W. Dilthey, o criador da autonomia científica do mundo do espírito. Para os dois filósofos a Hermenêutica era motivada pela questão da alteridade pessoal e pela da sua inteligibilidade; era uma forma de conhecimento ou por outras palavras, o método de acesso à forma de vida absolutamente singular que é o humano. Os dois hermeneutas partilham, de facto, uma preocupação comum: compreender, respeitando-o, o carácter inefável da vida humana, enquanto realidade descoberta pelo Romantismo e pelas filosofias da vida

---

(1) Cf., neste sentido, G.Gusdorf, *La parole*, Paris, Puf, / Quadrige, 1998. pp. 12-36.

como aquilo que escapa à objectividade do modelo explicativo. A vida não pode entender-se directamente, esta era a grande novidade da época: a visão, a reflexão e a representação não captam os seus testemunhos de modo adequado, pelo que ela apenas pode compreender-se por meio da relação meditativa entre texto, significação e interpretação. A vida é uma forma personalizada de alteridade que recusa qualquer redução à categoria da coisa inerte; tal é o pressuposto desta concepção: ser pessoa é ser vida que se faz significação, o que exige um modo de apreensão que respeite a natureza intencional, comunicativa desta nova realidade. O modelo explicativo próprio da apreensão metódica moderna da natureza revela-se aqui inadequado, uma vez que se baseia na estrutura visual clássica da representação, que apenas compreende realidades inertes (coisas), por meio da aplicação a tais realidades das categorias mentais que nelas permitem estabelecer relações causais.

Ora, a vida ultrapassa a textura meramente estática da representação, é dinamismo que misteriosamente se transforma em projecto, mediante a irrupção de estruturas comunicativas e simbólicas que iniciam uma nova ordem na realidade: aquela que é marcada pelo aparecimento da ética, da linguagem, da justiça e da história, fenómenos que inauguram o reino do sentido, que alimentam o radical questionamento dos seres humanos e exigem partilha.

Na opinião de Fr. Schleiermacher, o interesse do intérprete pelos sinais do outro é tal que aquele tem até o poder de compreender melhor o autor de um texto do que ele próprio; também para Dilthey a compreensão deve reproduzir o sentido primeiro do texto, o projecto real do seu autor, refazendo a ordem do vivido.

Tais são, de forma muito breve, os termos da questão hermenêutica nos finais do séc. XIX, século que substitui a universalidade da linguagem matemática, da moderna ciência, pela particularidade das línguas, das épocas e das nacionalidades. Percebe-se que o mundo da vida deve ser pensado e descoberto para além das abstrações científicas; que é o mundo da cultura,

das diferentes tradições e das relações humanas, um mundo marcado pela história, pela alteridade, pela transmissão e pela memória. O mundo vivido é, em suma, urdido pelas significações que recusam o modelo visual e explicativo de mediação e exigem uma psicologia hermenêutica capaz de efectuar o percurso que vai da significação até ao mistério da existência que lhe subjaz.

Dilthey sustentou, no seu texto de 1900 sobre a emergência da hermenêutica e até aos seus últimos trabalhos, que o quadro conceptual no interior do qual ele próprio procurava fundar as ciências humanas era o da psicologia. Os problemas hermenêuticos situavam-se para si no interior de uma psicologia<sup>(2)</sup> descritiva e analítica, que precisava de se afirmar como ciência autónoma, mediante um método sólido capaz de permitir objectividade e um estatuto digno para as ciências do espírito.

*Compreende-se o homem, explica-se a natureza*, tal é a célebre máxima com que o filósofo consagra, na altura, o carácter estritamente metodológico da hermenêutica; limitada a puro método, aquele que salvaguarda a autonomia das ciências históricas ou do espírito, a hermenêutica estabelecia as regras de leitura e compreensão dos grandes monumentos da cultura ocidental, percebendo que na raiz da obra cultural está a noção de texto e não a da simples imagem. Nesta altura, no entanto, não era possível a Dilthey explorar todas as importantes implicações desta diferença, pois, a sua grande preocupação era a objectividade das ciências humanas. Ocupou-se então com as manifestações significativas da vida histórica, que tinham a intencionalidade do texto, percebendo ao mesmo tempo que a palavra constitui o núcleo fundamental das relações humanas; que o mundo humano não é um mundo de sensações e reacções eficientes, mas pelo contrário um mundo de ideias e designações, em que importa absolutamente participar;

---

(2) H. G. Gadamer, *Gesammelte Werke X. Hermeneutik im Rückblick*, Tübingen Mohr, 1995, p. 188.

e que o texto resume um modo de ver mundo a partir de uma situação particular.

184 Entender de um outro modo a realidade, apreendê-la com o outro, «cum-preendere», tal é o motivo da conversão hermenêutica do filosofar, que assim surge como uma outra via da racionalidade, aquela que acredita que sem a comunicação e a memória não há caminho de meditação possível. Digamos pois que a hermenêutica filosófica responde a uma crise do filosofar, cujo método era o monólogo do *cogito* soberano, e propõe-se, embora ainda sob a forma epistemológica, como o lugar de uma necessária reavaliação da racionalidade. A atenção agora centrada no carácter singular do mundo do espírito e no da sua compreensão, por meio do texto, transforma o tradicional modelo da exegese dos grandes clássicos, que orientavam de forma ética e jurídica as comunidades humanas, num modelo do pensar. Toma-se consciência, através da crise das tentativas de sistematização do histórico, de que o ideal de rigor e objectividade, criador do universal das ciências da natureza, não pode aplicar-se às Humanidades. Nem tão pouco pode aceitar-se sem uma prévia reflexão sobre o mistério da existência finita na sua busca temporal e multicultural do sentido. A reflexão começa a transformar-se em interpretação pois percebe-se que o pensar não surge apenas para que o homem possa dominar e utilizar o mundo a seu bel-prazer mas, pelo contrário, é suscitado pelo mistério da formação ética do existir, pela vida que é capaz de se elevar a uma nova ordem, o que obriga a reavaliar a clássica relação entre o particular e o universal. Esta só pode ser retomada a partir da noção de texto: tal foi a grande intuição de Dilthey que, no entanto, não soube nem pôde, no seu tempo, pensar convenientemente a ligação entre vida, linguagem e texto<sup>(3)</sup>.

Dilthey permite-nos no entanto perceber, indo é claro para além dele, como uma Hermenêutica Filosófica, mesmo que tome a forma metodológica,

---

(3) Cf., quanto a este assunto P. Ricoeur, «Qu'est-ce qu'un texte ?» in *idem, Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*. Paris, Seuil, 1986, pp. 137-160.

tem como problema central a existência relacional, as suas dúvidas, as suas diferentes formas de comunicação e de significação. Ela propõe-se como uma nova fenomenologia do real que parte de significações, onde se expressa um vivido, e procura debruçar-se sobre o que cimenta as relações humanas: a memória ou a linguagem na sua função formadora de identidades, criadora de ideários comuns e esquemas de conduta. São, pois, as condições *pós-modernas* do pensar, nomeadamente, aquelas que permitem conceber uma outra relação particular-universal, que se reflectem numa Hermenêutica Filosófica, quando a crise da evidência e a secura do modelo tecnocientífico da razão impõem o reconhecimento de outras modalidades de ser e habitar o mundo.

Categorias como as de tradição, obra de arte e norma perfilam-se então como modelos absolutamente nucleares deste tipo de pensamento, para o qual a relação entre particular e universal não pode seguir um método apofântico de certificação mas vai buscar à prática clássica da exegese o ideal de uma outra forma de mediação. Ao nível hermenêutico, vimos já, a mediação não visa o domínio das relações causais que permitem a eficiência sobre o mundo, por meio de um *know-how* teórico-técnico, mas aquilo que pode fomentar a solidariedade, a sensibilidade e a imaginação, oferecendo por esse facto novas possibilidades à praxis social do ser concreto. Esta não é a aplicação cega dos conhecimentos teóricos da ciência às virtualidades do nosso poder agir, mas pressupõe a percepção de uma relação de meios e fins e o exercício de uma capacidade de escolha<sup>(4)</sup>. A Hermenêutica visa a formação desta capacidade, perguntando pela função da tradição histórica no desenvolvimento do mundo vivido do homem, ser social e não gregário. Ela sabe que este mundo tem na sua raiz a comunidade de uma interrogação, hierarquizada segundo épocas e horizontes, que se diz por meio de textos, mitos, contos e metáforas. Então a relação entre textos fundadores, que se compreendem pela sua relação às situações particulares da vida, e o mundo

---

(4) H.-G. Gadamer, *Lob der Theorie. Reden und Aufsätze*, Frankfurt, Suhrkamp, 1983, p. 82.

da vida constitui o eixo determinante desta nova racionalidade, de cariz praxiológico, porque atenta ao efeito histórico do fenómeno humano da transmissão e ao concreto das situações existenciais, que reclamam balizas orientadoras para as suas escolhas.

A compreensão não é pois uma postura metodológica, que possamos adoptar, é algo que nós somos e devemos exercer, enquanto os únicos seres capazes de pensar a partir de uma transmissão e dotados de memória; ela é o modo de ser do *Dasein*, explica-nos já Heidegger, no parágrafo 31 de *Ser e tempo*<sup>(5)</sup>, definindo a sua textura pela ideia de possibilidade ou de capacidade. Nesta forma de conceber transparece um sentido dinâmico e praxístico — um projecto de existência — que exige a vigilância de uma explicitação ou apropriação que, por sua vez, sabe que parte de uma pré-compreensão e que tem como principal tarefa reconquistar o fenómeno essencial do *ser aí*, contra a sua dissimulação. A interpretação é agora o comportamento originário e constitutivo do *Dasein* perante o mundo e designa, antes de mais, o facto de este ser aquele ente que levanta de novo a questão do ser, depois de um longo esquecimento, traduzido pelo primado dos ideais gnoseológicos da ciência moderna. Estes reduzem o ser puros entes ou objectos situados diante de um sujeito que adquire, por sua vez, o estranho poder de os manipular.

A partir de Heidegger percebe-se finalmente que a questão hermenêutica não é na sua origem um problema de metodologia das ciências humanas, mas constitui o traço existencial do ser *-aí*<sup>(6)</sup>, a natureza do seu próprio movimento vital<sup>(7)</sup>. A hermenêutica deve devolver ao *Dasein* a sua dimensão essencial, a de vida que se faz cuidado ou compreensão pois é do cuidado do *Dasein* com o seu próprio ser que nasce o filosofar. Ela é uma interpretação da facticidade do *ser- aí*, «é a própria facticidade que se eleva

---

(5) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1979, pp. 142-148.

(6) H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke II, Hermeneutik I. Wahrheit und Methode 2. II*, Tübingen, Mohr, 1986, p. 125.

(7) *Idem, ibidem*, p. 103.

à interpretação<sup>(8)</sup> uma vez que o ser que realmente somos nos distingue de todos os entes pela natureza semântica e ontologicamente significativa da sua praxis. O *Dasein* é o único ente a quem preocupa a questão do sentido e por esse mesmo facto, é tempo e cuidado, um sendo capaz de ser tocado, alimentado e modificado pelo poder universal da palavra em que outros já fizeram sentido. O que significa que nunca vive imerso na pura positividade dos factos, é tempo vivido e como tal surge sempre misturado em tradições, histórias e instituições, que fundam e suscitam o seu modo de ser relacional e comunitário.

É com Heidegger que a facticidade da vida humana se converte no principal tema da Hermenêutica, que deixa claramente o registo tradicional para designar o modo de ser do ente que resiste a toda a tentativa de uma compreensão transparente. A hermenêutica do *Dasein*, o interpelado na questão do ser, descobre que este é mundano e temporal, que habita o mundo de modo hermenêutico e preocupado<sup>(9)</sup>, isto é, que é actividade e não representação, um projecto que se projecta para além de si confrontando-se constantemente com a significação do passado e nomeadamente com a alteridade do futuro; que compreender é para o *Dasein* ser, e que esta compreensão, que tem a forma da acção preocupada e do cuidado, parte de uma pré-compreensão, é anterior a toda a dialéctica metodológica e a toda a redução da linguagem ao primado da transparência.

É a linguagem o lugar do misterioso encontro entre o ser e o homem, foi sempre ela que suscitou a hermenêutica, denominação que nos seus últimos escritos Heidegger abandona, deslocando-a do plano existencial para o da história do envio do ser. O problema hermenêutico resume-se agora à escuta e anúncio do ser, que nunca se explicita definitivamente e por isso permanece sempre uma diferença. A palavra assume então todo

---

(8) *Idem*, *Gesammelte Werke 3. Neuere Philosophie I. Hegel-Husserl-Heidegger*, Tübingen, Mohr, 1987, p. 422.

(9) Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 66-88.

o seu relevo de abertura e instituição de mundos que anteriormente não existiam: ela diz a distância e o envio do ser.

H.- G. Gadamer, discípulo de Heidegger e autor da maior reflexão filosófica sobre a natureza da Hermenêutica<sup>(10)</sup>, retoma a problemática das ciências humanas a partir do efeito filosófico da obra de Heidegger, *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles*<sup>(11)</sup>, núcleo germinal de *Ser e tempo*; do seminário do filósofo sobre a ética do Estagirita<sup>(12)</sup>; das importantes meditações de *Ser e tempo* sobre a temporalidade do *Dasein* e ainda da importância concedida pela última fase de M. Heidegger à problemática linguagem. Para Gadamer a hermenêutica é uma filosofia prática, na acepção aristotélica do termo<sup>(13)</sup>, na medida em que o seu principal objectivo é promover para o *Dasein* os rituais da vida ética, aqueles que o império da ciência tornada técnica, pela via do método, obrigou a abandonar: «(...) desde os tempos mais remotos, até hoje, a Hermenêutica esboçou sempre a exigência de que a sua reflexão (...) sirva e promova de modo imediato a praxis (...)»<sup>(14)</sup>. Enquanto filosofia prática, ela é uma de forma conhecimento, que nos recorda não ser este apenas algo que se consegue por meio da distância crítica e metódica, que a Modernidade nos ensinou a praticar, mas brota do cuidado da existência consigo mesma, cuidado que não se reduz, como bem o revelou Heidegger, à vontade humana de poder.

Segundo Gadamer, o ideal metódico de certificação da ciência moderna permite, sem sombra de dúvida, o desenvolvimento da tecnologia e a exploração do real, em termos de utilidade, mas falha completamente o modo como a verdade tem lugar nas humanidades. Estas compreendem-se muito

(10) Cf. H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke 1-10 Bande*.

(11) Cf., *Idem*, *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*, Frankfurt, Klosterman, 1977, p. 212.

(12) Cf., J. Grondin, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Paris, ed du Cerf, 1992, pp. 15-17.

(13) H.-G. Gadamer, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1980, pp. 78-109.

(14) *Idem*, *ibidem*, p. 84: «Ganz deutlich hat die Hermeneutik von den ältesten Zeiten bis zum heutige Tage den Anspruch erhoben, dass ihre Reflexion (...) für die Praxis unmittelbar dienlich und förderlich sei (...)».

melhor a partir da tradição humanista da *Bildung*, seguida por Herder e Hegel, a que *Verdade e Método*<sup>(15)</sup> dedica grande importância ao longo de toda a sua primeira parte. Esta memória constitui a grande herança que o filósofo quer reabilitar para o carácter originário e existencial da compreensão, que considera fundamentalmente ocupada com a formação do *Dasein*. Isto é, com a capacidade que este tem de ultrapassar as suas perspectivas estreitas e singulares, em ordem a poder abrir-se a novos horizontes mais universais e a poder agir a partir de ideários que efectivamente o ligam aos outros homens. Por isso nos diz que a hermenêutica tem tudo a ver com o tipo de experiências de sentido que fazemos quando, face ao outro, percebemos que podemos não ter razão, quando nos deixamos tocar pela palavra dos outros, pelo encontro pleno de significado com a obra de arte<sup>(16)</sup> ou com determinados valores transmitidos pela tradição<sup>(17)</sup>. A hermenêutica faz, nomeadamente, sentido quando sabemos apropriar ou traduzir as referências significativas destes encontros para a nossa situação concreta. A própria fusão de horizontes, que o filósofo caracteriza como principal tarefa hermenêutica, implica justamente que: a) a interpretação parte, dado que é finita, de uma antecipação da perfeição<sup>(18)</sup> e nunca de uma atitude de dúvida ou suspeita; b) que esta antecipação, expressa por meio de pressupostos, prepara o intérprete para a escuta da palavra do outro, que poder dizer-lhe algo de novo<sup>(19)</sup> e assim consolidar ou não o que era apenas uma pressuposição. Ela prepara-o ainda para o diálogo com o texto que lhe transmite valores, usos, normas e testemunhos de decisões. O que lhe proporciona afinal uma forma de conhecimento, marcado pelo questionamento e tradução para a sua situação, discernimento a que Gadamer

---

(15) *Idem*, *Gesammelte Werke I, Hermeneutik I. Wahrheit und Methode 1*. p. 9-47.

(16) *Idem*, *ibidem*, p. 2.

(17) *Idem*, *ibidem*, p. 3.

(18) *Idem*, *Le problème de la conscience historique*, Paris, Nauwelaerts, p. 84.

(19) *Idem*, Préface, pp. VI-VII, in Jean Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, Puf, 1993: «L'herméneutique ne vise pas l'objectivation, mais l'écoute mutuelle, savoir prêter l'oreille, par exemple à quelqu'un qui sait raconter quelque chose».

chama prático, na linha de Aristóteles porque pertence à experiência que nos dá figura na praxis diária das nossas vidas.

190 Experiência não significa aqui, claro está, a experimentação científica de laboratório, mas algo que deve entender-se como um movimento de formação pessoal que se processa naturalmente entre um estar inserido em situações e tradições — elas constituem o primeiro horizonte da nossa compreensão de mundo (pré-compreensão) — e a exigência ética de clarificação do repto lançado pela palavra do outro. Acentuar a tradição como a verdadeira raiz da possibilidade de diálogo e da formação, não significa pois favorecê-la contra o conhecimento crítico, mas apenas lembrar ao ser finito a sua passividade: ele parte sempre de pressupostos, logo nunca pode justificar as fontes e fundamentos das suas crenças.

Chegamos demasiado tarde para fundamentar pelos nossos próprios meios a simbólica que guia o nosso agir; estamos pelo contrário já sempre misturados em histórias, valores, leis, que orientam a nossa acção no mundo. Partimos das figurações simbólicas do passado, de costumes e tradições que devem, por sua vez, ser ampliadas e discutidas em cada situação concreta da acção, quer isto dizer, compreendidas de modo novo e diferente.

É esta a verdadeira condição do conhecimento prático de ordem ética e moral: ele chega-nos a partir da tradição, nunca existe sem pressupostos, mas tem que ser recriado na situação que nos concerne. Compreender não é aqui dominar a situação<sup>(20)</sup>, a partir de categorias prévias, mas saber-se afectado pelo assunto em questão e actualizá-lo em determinada situação. A aplicação é sempre uma exigência ética, uma explicitação interessada e não neutra do assunto veiculado pelo texto; sublinha nele determinados contornos, é uma tarefa eminentemente prática. Para Gadamer é ela o núcleo fundamental da problemática hermenêutica, logo é urgente reconquistar, para

---

(20) *Idem, Gesammelte Werke I, Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I.* Tübingen, Mohr, 1986, p. 316.

além da hermenêutica romântica e histórica, a unidade de compreensão, interpretação e aplicação<sup>(21)</sup>.

E de acordo com esta forma de compreensão, que é em si mesma uma aplicação — aquela que Gadamer defende como verdadeiro núcleo de uma hermenêutica, na base dos exemplos das hermenêuticas jurídica e teológica —, não é legítimo dizer que primeiro compreendemos e depois aplicamos: pelo contrário, a própria compreensão é aplicação, isto é, uma forma de estar ao serviço de aquilo que deve ser revelado<sup>(22)</sup>. Sem esta realização *hic et nunc* do sentido do texto, que me interpela, nem sequer há compreensão. O texto, seja ele a lei ou a mensagem da salvação, deve ser entendido de acordo com as suas pretensões formadoras, isto é, deve ser compreendido em cada momento e em cada situação concreta de uma maneira nova e diferente<sup>(23)</sup>. Por isso é que há uma tarefa hermenêutica. O grande problema da hermenêutica consiste então em determinar o tipo de racionalidade a que corresponde esta forma de aplicação de um universal a uma situação particular, e que tipo de universal é este.

Tendo consciência do carácter provocador deste conceito de aplicação, Gadamer recorre à racionalidade aristotélica da *fronesis*, a sabedoria prática, prudente e mediadora, lembrando a semelhança entre a hermenêutica e a ética de Aristóteles: «A ética aristotélica adquire para nós uma importância particular (...). É claro que em Aristóteles não se trata do problema hermenêutico (...), mas da medida exacta que deve desempenhar a razão no *agir* moral. Mas é precisamente isto o que aqui nos interessa, trata-se aqui de uma razão e de um saber que não são separáveis de um ser, tal como este chegou a ser, mas são determinadas por este e determinantes para ele».<sup>(24)</sup>

(21) *Idem, ibidem*, p. 313.

(22) *Idem, ibidem*, p. 316.

(23) *Idem, ibidem*, p. 314.

(24) *Idem, Gesammelte Werke I Hermeneutik I. Wahrheit und Methode 1*, p. 317: «Damit gewinnt die aristotelische Ethik für uns eine besondere Bedeutung(...). Gewiss geht es bei Aristoteles nicht um das hermeneutische Problem (...), sondern um die richtige Bemessung der Rolle, die die Vernunft im sittlichen Handeln zu spielen hat. Aber eben dies ist es, was uns interessiert,

A *fronesis* ou prudência, era para Aristóteles, *sophia*, o eixo crucial da ética e era para os gregos um aspecto fundamental da filosofia. O Estagirita define, aliás o papel da *fronesis* como a capacidade de aplicar, ou recriar, de forma justa, a regra em cada caso, que por sua vez se configura a partir dela. E para caracterizar esta tarefa na sua peculiaridade e importância refere-se a três profissões eminentemente práticas e especialmente necessitadas da prudência: a do político a do juiz e a do médico. Vejamos: tal como o bom médico não é apenas aquele que conhece teorias sobre a doença do doente, mas aquele que o cura precisando, muitas vezes, para atender às circunstâncias do doente, de se distanciar dos manuais e das técnicas; tal como o juiz e o político precisam, como o médico, de partir de um saber e de uma hermenêutica da experiência prática para poderem tomar decisões, também aquele que possui a *fronesis* sabe o que lhe é útil e não apenas «o que é raro e divino e, no entanto, inútil à maneira de viver do homem»<sup>(25)</sup>.

A hermenêutica, tal como a ética aristotélica, é uma filosofia prática que não preconiza o ideal da sabedoria distante mas, ao contrário, desperta a consciência para o que lhe corresponde, como característica própria, a *phroairesis*, quer esta seja entendida como a formação das atitudes humanas básicas do tipo de preferir, que tem o carácter da *areté*, quer seja como a inteligência da reflexão e da procura de conselho que dirige todo o agir<sup>(26)</sup>. A hermenêutica procura simultaneamente desenvolver a capacidade de escolha e a consciência do elemento comum que a todos vincula<sup>(27)</sup>, ensinando-nos a acolher o outro e a dialogar com ele, em ordem à construção de um horizonte partilhado de convenções e valores que permitam um verdadeiro habitar o mundo.

---

dass es sich da um Vernunft und um Wissen handelt, die nicht von einem abgewwordenen Sein abgelöst sind, sondern von diesemher bestimmt und für dieses bestimmend sind».

(25) *Idem*, *Gesammelte Werke*, 5. *Griechische Philosophie I*. Tübingen, Mohr, 1985, p. 240.

(26) *Idem*, *Hermeneutik als praktische philosophie*, in *idem*, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, p. 83.

(27) *Idem*, *Gesammelte Werke II, Hermeneutik I. Wahrheit und Methode 2*, p. 317.

No seu texto «A Hermenêutica como filosofia prática»<sup>(28)</sup>, Gadamer lembra-nos mesmo que a hermenêutica começou por ser uma arte ao lado daquelas que permitiam a convivência humana, tais como a Gramática, a Retórica e a Dialéctica: como a Retórica, ela indicava uma capacidade natural do homem e significava a aptidão deste para as relações plenamente significativas com os outros homens<sup>(29)</sup>. Enquanto arte, ela era um elemento prático da actividade de compreender e de interpretar, e Gadamer refere ainda que a expressão arte (*Kunstlehre*) tem a sua raiz na própria tradição aristotélica que hoje se perdeu e na qual existia uma *filosofia prática (sive política)* que continuou viva até aos finais do séc. XVIII.<sup>(30)</sup> Ora esta tradição formava os quadros sistemáticos de todas as artes, na medida em que todas elas estavam ao serviço da polis.

A própria expressão aristotélica *filosofia prática*, lembra-nos o filósofo, refere tanto a filosofia como a ciência, mas não o tipo de ciência que para os gregos era o modelo do conhecimento teorético, isto é a matemática<sup>(31)</sup>. Prática era então todo aquele tipo de ciência que contradizia a filosofia puramente teorética, a qual envolvia a física, o saber da natureza, a matemática e a teologia (ciência primeira ou metafísica). A filosofia prática partia de um pressuposto que se perdeu com a Modernidade: uma vez que o homem é um ser político e não um *cogito* soberano, a ciência política era o nível mais elevado da filosofia. Esta filosofia prática não implicava qualquer tipo de oposição à ciência; a própria oposição à teoria, que é clara na classificação aristotélica das ciências, não é aqui determinante, como o prova a frase de Aristóteles, segundo a qual chamamos activo em grande medida àqueles que se determinam através da sua produção intelectual<sup>(32)</sup>. Quer dizer, a própria teoria, como fim em si, e não como saber especializado,

---

(28) *Idem, Hermeneutik als praktische philosophie*, pp. 78-129.

(29) *Idem, ibidem*, p. 85.

(30) *Idem, ibidem*, p. 78.

(31) *Idem, ibidem*, p. 79.

(32) *Idem, ibidem*, p. 80.

era para o filósofo grego uma praxis de vida, representava um traço basilar do humano: a capacidade de se distanciar de si mesmo<sup>(33)</sup>.

Claro que todo este horizonte é para nós hoje muito estranho, uma vez que desde a Modernidade o significado da praxis refere a aplicação do saber útil, com tudo o que esta aplicação tem de massificação, de acomodação e mesmo de irresponsabilidade. Mas e é bom não esquecê-lo: o campo conceptual originário que determina a palavra e o conceito de praxis nada tem a ver com uma aplicação da ciência; diz pelo contrário respeito aos modos de comportamento dos seres vivos, na sua mais ampla generalidade. A praxis, enquanto é a vitalidade ou a qualidade do ser vivo, situa-se entre a actividade e o estar situado, significa a realização vital (energeia) do ser vivo em geral, ao qual corresponde um modo de vida. Ora, o modo de vida do homem é distinto do dos animais pela cidadania, que implica a regra universal e a *froairesis*, isto é, a capacidade de distanciamento, e a de escolha e execução.

Além disso, lembra-nos Gadamer, de acordo com Aristóteles, não é face à teoria que a praxis delimita os seus contornos mas, pelo contrário, diante do fabricar<sup>(34)</sup>: «A filosofia prática determina-se através da diferença que existe entre o saber prático, daquele que livremente escolhe, e o saber aprendido do especialista, a que Aristóteles chama *techné*»<sup>(35)</sup>. Com efeito, a praxis nada tem a ver com as artes de oficina, os saberes pragmáticos ou úteis, que se podem aprender e esquecer ou com as habilidades, por mais que estas sejam essenciais à vida em comunidade. Diz, pelo contrário, respeito àquilo que cabe a cada um enquanto cidadão e àquilo que forma a sua *aretê*; ela traz à consciência a maior distinção humana, poder submeter-se a regras e ser capacidade de escolha.

Nada é pois mais estranho à praxis do que a eficiência de uma eficácia cuja efectividade é apreciada pela sua utilidade. Poder escolher, poder agir

---

(33) *Idem, Lob der Theorie*, p. 83.

(34) *Idem, ibidem*, pp. 82-83.

(35) *Idem, ibidem*, p. 82.

e ser imputável, eis as grandes linhas da praxis, que pressupõe a habitação das grandes narrativas, dos grandes mitos, dos rituais e ordenações (ethos), que fomentam a coesão social e política em que radica a responsabilidade e a solidariedade do viver em comum.

A ciência prática não é então nem uma ciência teórica, ao género da matemática, nem um saber útil ou especializado no sentido da *poiesis*. No entanto, ela é ciência<sup>(36)</sup>: um saber universal, sempre sob condições. Com efeito, baseado numa pertença a costumes, a normas e a tradições, que constituem a rede simbólica originária do agir ético e cidadão, este tipo de conhecimento implica sempre uma mediação muito particular entre o desejo e a razão e ainda um entendimento com a situação na qual a norma deve ser recriada em acto.

A praxis pressupõe pois uma racionalidade singular: tal como a *techné*, parte de uma forma de sabedoria que orienta o agir, mas trata-se num e noutra caso de saberes muito diferentes. O saber da *techné* é instrumental, é uma forma de saber tirar proveito da natureza, um saber que primeiro se aprende e depois se aplica automaticamente. É um saber para poder. Ora o elemento fundamental do saber prático é, em Aristóteles, o desejo e a organização deste numa atitude firme, a formação da virtude ou, por outras palavras, o desejo natural acordado, confirmado e corrigido pela educação e pelo hábito, que dele fazem uma disposição estável. Mas atenção, não basta dizer que a virtude deve ter sido exercida e formada pela educação. É necessário precisar: por uma boa educação.

*Praxis* e *techné*, convenhamos, têm em comum a necessidade de uma forma conhecimento que as guie. No entanto, lembra-nos Gadamer, o saber dos artesãos não é, já desde o tempo de Sócrates, o saber que faz o homem enquanto cidadão<sup>(37)</sup>. *Praxis* e *techné* implicam as duas uma forma de aplicação do saber à situação concreta, mas o que é facto é que a aplicação

---

(36) *Idem, ibidem*, p. 83.

(37) *Idem, Gesammelte Werke I, Hermeneutik I. Wahrheit und Methode 1*. p. 320.

é nos dois casos totalmente diferente. Vejamos então como Gadamer nos descreve esta diferença: o que sabe produzir algo, sabe-o para si e irá fazê-lo do mesmo modo, sempre que se surjam as possibilidades de o fazer. Ora, aquele que deve tomar decisões morais também aprendeu algo; por educação e procedência está determinado de tal modo que sabe em geral o que é correcto. Mas a tarefa da decisão moral é a de acertar com o que é adequado numa situação específica, isto é, a de ver o que nela é correcto e possível de fazer, o que exige uma hermenêutica da situação.

Concluindo: a aplicação hermenêutica, tal como Gadamer a pensa, na linha da ética aristotélica, pressupõe a praxis como a recriação em acto do universal pré-compreendido, um universal que não é de modo nenhum de ordem técnica ou lógica. É, pelo contrário, simbólico, um esquema de acção que possui margens pouco claras, tal como acontece com o texto ou com a lei. Estes estão sempre referidos à exigência imperiosa da sua respectiva aplicação na situação concreta da *praxis* que exige decisão.

Pensar a praxis — a grande tarefa da hermenêutica — exige pois que se reconheça, em primeiro lugar, a simbólica do agir, quer dizer, o conjunto dos rituais e regras que permitem a convivência e ainda o modo como eles se transmitem e re-interpretam de forma não automática. Em segundo lugar, que se reflecta sobre a capacidade humana de preferência e iniciativa, a *froairesis* que possibilita passar à decisão. A praxis ética tem uma estrutura hermenêutica, porque parte de um saber prévio que necessita de ser explicitado e apropriado por meio de uma aplicação que, sendo escolha e interpretação, exige o diálogo.

Tal é a importância da reflexão gadameriana: a praxis de cunho ético e político, aquela que reclama a decisão, tem uma estrutura hermenêutica que deve ser pensada e reabilitada contra a praxis automatizada dos nossos dias. Esta última é comandada pelo agir técnico e pelo primado do *homo laborans*. Interessante será então lembrar, recorrendo de novo à interpretação gadameriana de Aristóteles, o que distingue o saber ético, modelo da

hermenêutica, do saber técnico, modelo do agir especializado e eficiente, aquele que comanda o labor das sociedades de hoje.

Em primeiro lugar, lembra-nos, Aristóteles, uma técnica aprende-se e pode ser esquecida. Ora, o saber ético nem se aprende nem se esquece, como o do profissional, (que pode recusá-lo, perder jeito<sup>(38)</sup> e escolher outro). Porquê? Porque o sujeito ético caracteriza-se pelo facto de estar já irremediavelmente lançado em situação de agir, isto é: está já sempre obrigado a possuir um saber ético e a aplicá-lo segundo as exigências da sua situação concreta<sup>(39)</sup>. O saber ético não se aplica de maneira idêntica à do saber técnico, dado que ele não é propriedade do sujeito ético, como acontece com o técnico. Com efeito, se é verdade que a imagem que todo o homem forma do que seja o justo, o injusto, a coragem e a solidariedade, é constituída por ideias directrizes (aprendidas sobretudo na literatura), há uma diferença radical entre estas ideias e aquelas que o artesão aplica. É que o que é justo é totalmente relativo à situação ética em que nos encontramos; não se pode, de facto, descrever-se de modo abstracto que acções são justas e quais as que não são. Mesmo que se diga que o que é recto e justo se define por meio de leis ou regras de comportamento, não codificadas, mas válidas para todos, é apenas na aplicação da norma à situação concreta que os contornos da norma se definem. E quando aplicamos uma lei, pode acontecer que sejamos obrigados a atenuar, por via das características da situação, o rigor dessa mesma lei. Ora, atenuar o rigor da norma, não é não aplicar o direito que a lei exprime, nem tão pouco permitir um laxismo ilegítimo<sup>(40)</sup>. Atenuar o rigor de uma lei não significa renunciar-lhe, mas saber que sem essa interpretação não haveria propriamente justiça. O mesmo não acontece com a *techné* do artesão; é que o molde é completo e a lei sempre insuficiente e esquemática: «não em razão de um defeito intrínseco, mas porque o mundo, enquanto lugar

---

(38) *Idem, Le problème de la conscience historique*, p. 56.

(39) *Idem, ibidem*.

(40) *Idem, ibidem*, p. 58.

das nossas acções, é sempre imperfeito por relação à ordem ideal visada pelas leis».<sup>(41)</sup>

198

Em segundo lugar, enquanto a actividade técnica tem antecipadamente consciência dos meios justos, que realizam um determinado fim, na *phronesis* os próprios fins nunca se dão como estando perfeitamente determinados e os meios devem ser sempre pesados de novo pelo sujeito. O domínio ético é aquele «onde o saber técnico cede o lugar à deliberação e à reflexão»<sup>(42)</sup>; o saber ético apenas se cumpre na situação concreta, «*hic et nunc*». Chamamos saber ético (...) ao que une, de uma forma original, os nossos conhecimentos dos fins e dos meios e se opõe precisamente desse ponto de vista, a um saber puramente técnico. Deixa pois de ter sentido distinguir saber e experiência, pois o saber ético é em si mesmo já uma experiência<sup>(43)</sup>.

Em terceiro lugar, o saber ético pressupõe uma forma de consciência de si absolutamente diferente daquele que transparece na técnica, na medida em implica um outro traço fundamental, a compreensão do outro ou *sunesis*: isto é a possibilidade de nos colocarmos na situação em que o outro deve agir. Também neste caso o saber não é geral, mas exige uma realização concreta, que supõe o laço comunitário que me permite viver em harmonia com o outro. Aliás, o facto de viver em harmonia com alguém não manifesta todo o seu alcance ético senão pelo fenómeno da «compreensão», que, nada tem a ver com o simples conhecimento técnico do psicólogo ou do *expert*, mas se concretiza no fenómeno do conselho moral, válido entre amigos. Só a pertença dos amigos a uma mesma causa justa permite o conselho e o discernimento da situação do outro, logo a tolerância ou indulgência que daí resultam. Aristóteles assinala, com efeito o carácter puramente *virtuoso* do saber ético e, para lhe dar ainda mais relevo, descreve a forma degenerada da *fronesis* que caracteriza o homem que, por meio da sua inteligência

---

(41) *Idem, ibidem*.

(42) *Idem, ibidem*: «Il s'ensuit qu'on caractérise le domaine éthique comme un domaine où le savoir technique cède la place à la délibération et la réflexion».

(43) *Idem, ibidem*, pp. 61-62.

subtil, dá a volta a todas as situações para sua própria vantagem. A oposição deste à *fronesis* propriamente dita é evidente: «(...) este homem abusa do seu poder sem qualquer consideração ética. E não é por acaso que o nome deste homem que vence, não importa que situação, se traduz, precisamente por temível. Nada é mais assustador do que um gênio organizado, e que não tem em conta o bem e o mal»<sup>(44)</sup>.

Contra a possibilidade de domínio do mundo por esta forma puramente operatória da consciência humana, trabalha a hermenêutica filosófica, promovendo a consciência crítico dialógica e a responsabilidade da decisão.

---

<sup>(44)</sup> *Idem, ibidem*, p. 68.

(Página deixada propositadamente em branco)

Edmundo Balsemão Pires

*Universidade de Coimbra*

#### METAFÍSICA E CONSTRUTIVISMO

*5.6 Kognitive Prozesse schaffen Beschreibungen der Umwelt, d. h. Information über die Umwelt.*

*6. Die Umwelt enthält keine Information. Die Umwelt ist, wie sie ist.*

(H. von Foerster, «Gedanken und Bemerkungen über Kognition»)

### Metafísica

A grande ambição da tradição metafísica mais recuada consistiu em poder incluir o saber humano e os observadores do mundo no movimento mais geral do ser e ao alcance da sua causalidade.

Se pusermos de parte o cepticismo antigo e os seus tópicos, e o que podemos identificar como núcleo doutrinal na ironia socrática, só verdadeiramente na feição moderna desta tradição metafísica se revelou com clareza o problema de saber se a causalidade metafísica deve incluir o observador do mundo do lado do mundo e da causalidade anónima do ser ou se é nas observações dos observadores que o próprio mundo tem de se significar e se, por isso, a causalidade metafísica não é, afinal, ela mesma, uma parte da causalidade descoberta por observadores particulares nas suas actividades quotidianas ou na descoberta científica.

Se a resposta for neste último sentido, seremos, de um modo ou de outro, «construtivistas», e aos problemas da observação do mundo temos de dar

respostas éticas fundadas no conceito de responsabilidade do observador pelo modo como atribui sentido às suas descrições, como pretendeu H. von Foerster.

Tentarei dar resposta a esta mesma questão mediante uma abordagem que dividirei em duas partes.

Nesta primeira parte vou sumariar as dificuldades com que se defronta a tradição metafísica na filosofia moderna quando enfrenta dois problemas principais: o problema da enorme diversidade de construções e discursos sobre o mundo e a constatação de que são muitas vezes contraditórios, não existindo qualquer via de acesso directa à chamada «realidade»; o problema da re-entrada da observação dentro da observação e o facto de só aqui estarmos perante toda a riqueza ontológica, não obstante a re-entrada ser o fruto de actos voluntários, livres, de observadores e não determinações ontológicas a que darei mais atenção na segunda parte.

A tradição clássica representada pelo tipo gnosiológico do «realismo ingénuo» partia forçosamente do isolamento do observador em relação ao objecto observado e toda a sua visão da ideia de substância supunha as ideias de existência exterior e de independência. Mas na medida em que a independência de alguma coisa em relação à observação era um postulado fundamental, a ideia de inerência desenvolveu-se paralelamente à própria ideia de substância, para poder dar conta de que as notas que as observações iam isolando da coisa correspondiam a dimensões da própria coisa e com ela faziam uma unidade.

O conceito de substância da tradição clássica sofre uma metamorfose no mundo moderno no sentido de obedecer às novas necessidades de explicação da natureza da Física moderna.

A definição cartesiana de substância como «aquilo que não necessita de nenhuma outra coisa para existir ou ser concebida» levou Descartes ao dualismo substancialista, que é um modo de generalizar, do ponto de vista metafísico, a distinção entre as duas faces da observação de que a ciência moderna tem de partir e que ela pressupõe.

Na ideia cartesiana da substância é negada à extensão a possibilidade de desenvolver qualquer forma de auto-percepção, na medida em que o atributo do pensamento só pode ser atribuído à substância pensante e só esta última é dotada de auto-consciência. Neste sentido, aquilo que o pensamento pode isolar da extensão são apenas aquelas notas que correspondem ao que é extenso e nunca se podem observar na extensão notas do pensamento. Reciprocamente, a extensão não é dotada de pensamento, logo as coisas que nós observamos como regiões do mundo físico não pensam, não sentem e muito menos são dotadas de auto-reflexão.

Com a grande exceção de Espinosa, na metamorfose moderna da herança clássica o dualismo substancial foi o meio de que se serviu a filosofia para exprimir a diferença entre as duas faces da operação de observação que a ciência moderna exige.

O dualismo pensamento-extensão foi então várias vezes traduzido no dualismo sujeito-objecto e neste último é fácil identificar o conceito de observação da ciência moderna e a sua necessidade de estabelecer distinções apropriadas entre coisa (mundo das coisas) e mente (ou observador e aparelhos de observação).

O mundo moderno e a filosofia moderna com ele criavam então a metafísica apropriada ao seu observador privilegiado — o cientista.

Em uma determinada fase da auto-consciência da ciência moderna a ideia de uma realidade independente das descrições científicas foi uma exigência ingênua dos próprios cientistas que em vez de contestarem essa noção a fortaleceram, pois julgaram que poderiam legitimar as suas concepções com a referência a um critério de verdade inabalável, o da verificação experimental, fundado na ideia de que as coisas eram de determinada forma fora do espírito dos observadores. Isto contribuiu para que a metafísica da substância e da relação de inerência se consolidasse, mesmo sem que houvesse qualquer crença metafísica muito forte, desta vez em associação com uma teoria sobre as bases sensoriais da ciência e da experiência científica.

Do «realismo ingénuo» ao Positivismo podemos apreciar o percurso de uma concepção da representação que está profundamente associada com a ideia de reprodução por imagens mentais de conteúdos independentes das nossas actividades, existentes num mundo também ele indiferente à actividade humana e às suas distinções operatórias. É neste sentido que não deve parecer estranho que as teorias do conhecimento baseadas na noção da representação-imagem tenham mantido a sua dose de metafísica, mesmo que inconsciente.

Sem quebrar com o conceito de substância, na filosofia moderna é com Espinosa que vamos situar uma perspectiva já afastada desta visão cartesiana, precisamente porque agora partimos de um nexos substancial que se dá no interior da única substância, e em que a admissão do dualismo, por conseguinte, não é nem integral nem fundadora. O dualismo não é uma doutrina ontológica integral, mas é, antes, um esquema de entendimento das formas de expressão da única substância.

Se na sua faceta finita e limitada o corpo não possui pensamento e se a extensão não tem auto-consciência sabemos, contudo, que essa convergência entre extensão e pensamento e a possibilidade de uma transgressão de um na direcção do outro se exprime na fonte produtora de todo o Real que é Deus.

Com Hume e a sua crítica fenomenista da substância situamo-nos num caminho praticamente inverso: é aquele que parte dos actos da consciência como os únicos pontos de apoio para ter algum acesso ao que se chama realidade e segundo o qual tudo deve poder reduzir-se a estados e actos de consciência com os seus conteúdos.

Na obra de D. Hume já era possível apercebermo-nos do carácter indevido da passagem de actos de consciência particulares para a concepção de uma substância entendida como suporte desses actos. Aqui, é possível tomar contacto com uma visão não-substancialista da realidade quer no que se refere à realidade material quer naquilo que diz respeito à mente e ao sujeito.

O bi-substancialismo cartesiano está em questão, mas também toda a tradição em que assentava a própria noção de substância como coisa real dotada de certas características a que pertenciam outras coisas que dela se derivavam, por meio da relação de inerência.

Com Espinosa e Hume vemos nascer na filosofia moderna duas orientações sobre o tema da substância e sobre as condições do conhecimento, e ambas estão em relação com duas poderosas críticas ao conceito tradicional de substância.

A partir de Espinosa o monismo da única substância vai traduzir-se numa filosofia da unidade de acordo com a qual é a consciência que se deve entender como uma modificação desse uno que é todo, e em que à consciência e ao sujeito não é atribuído um papel privilegiado na gênese da «realidade».

Não é por acaso que a época de ouro do pensamento da unidade no Idealismo Alemão de Schelling e Hölderlin a F. Schlegel e a Hegel é um período caracterizado por uma intensa actividade de recepção da obra de Espinosa.

O caminho que leva de Espinosa aos românticos, a Hegel e ao materialismo foi já diversas vezes investigado e revisitado.

O caminho de Hume até à fenomenologia é também fácil de percorrer e tem os seus temas já assinalados na investigação especializada.

Com Hegel e na história do materialismo podia já encontrar-se a noção de um saber e reflexão atribuídos à realidade objectiva, como «espírito objectivo», numa perspectiva que punha seriamente em causa o dualismo cartesiano e a separação metafísica das substâncias, como a que ocorre entre pensamento e extensão corpórea. A grande tentação que percorre o pensamento hegeliano é a de laboriosamente ensaiar uma resposta às dificuldades da tradição metafísica dentro da linguagem dessa tradição, nomeadamente naquilo que se refere à reposição da unidade entre subjectividade e objectividade, quer como unidade objectiva da diferença entre sujeito e objecto quer como unidade subjectiva da diferença entre

sujeito e objecto. Ora, é precisamente com Hegel que nos apercebemos melhor como uma das grandes dificuldades está na tradução de um dos membros do dualismo no seu oposto e a possibilidade de recuperar a ambos numa unidade integradora. G. Günther explicou o significado da Lógica hegeliana nesta perspectiva e mostrou como aqui se preparou muitas das questões debatidas na teoria da cibernética<sup>(1)</sup>.

Mas independentemente da conturbada história do conceito de substância e independentemente do facto de ao longo da história da filosofia suspeitarmos de uma «inquietante estranheza» relativamente ao modo como o homem comum e o cientista formado na física moderna se pareciam comprazer com a noção imediata de objectividade, a metafísica da ciência moderna, a noção de objecto como dado imediato e o método científico fortaleceram-se mutuamente. Desta aliança temos testemunho na História do positivismo.

Actualmente, a consciência metodológica da filosofia atravessa uma profunda crise em virtude da transformação do modelo de observação da ciência moderna, sob o impacto da nova construção física, biológica e cibernética da realidade, que já nada tem de semelhante à física dos séculos XVII e XVIII.

A noção contemporânea de máquinas inteligentes capazes de aprender, a ideia de auto-reflexão das máquinas e mais propriamente a noção de causalidade circular, de controlo sobre os próprios estados, e de feedback trouxe consigo a consequência de alcance muito vasto segundo a qual a observação não é um predicado exclusivo dos estados de consciência, não é um resultado exclusivo do funcionamento do psiquismo humano, mas pode ocorrer na própria matéria, como um fenómeno produzido artificialmente<sup>(2)</sup>.

---

(1) Cf. G. Günther, «Der Tod des Idealismus und die letzte Mythologie» unveröffentlichtes Manuskript im Besitz der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Berlin. Versão editada por R. Kaehr para uso interno do ICS in <http://www.thinkartlab.com/pkl/tod-ideal.htm>, p. 2.

(2) A doutrina de G. Günther sobre o significado ontológico da cibernética assenta numa determinada reconstrução da unidade sujeito-objecto, de que a Dialéctica de Hegel e alguns autores do chamado «Idealismo Alemão» deram modelos interpretativos. O conceito da dialéctica como «Realprozeß» que o filósofo desenvolve no seu escrito sobre «A Morte do Idealismo», na

Nos conceitos de forma e distinção e na diferença entre sistema e meio ambiente, típica da teoria dos sistemas, revemos a necessidade de manter uma dualidade que deriva não já da visão de coisas independentes umas das outras e separadas da mente que as constrói segunda uma determinada relação<sup>(3)</sup>.

A cibernética trouxe consigo a ideia de que a justificação da imagem mais completa da realidade não se pode obter nem com a teoria pacóvia sobre a constituição das coisas fora da mente, com uma determinada disposição, nem com base na separação em dois reinos ontológicos do observador e do mundo observado<sup>(4)</sup>.

Todas as diferenças devem poder ser explicadas pelo exercício de operações e, neste caso em particular, devem poder ser explicadas pela operação de observação.

Considerada como operação de um tipo particular, a observação não é, deste modo, um acto que se vem sobrepor a estados de coisas que já têm no seu fundamento a substância, que indiscutivelmente estaria aí e seria o suporte dos fenómenos no mundo<sup>(5)</sup>.

---

continuação de trabalhos anteriores, desemboca na ideia de centros subjectivos (*Ichzentrum*) na própria realidade, como domínios da distribuição da unidade dialéctica de sujeito-objecto. Trata-se de «lugares ontológicos» dotados simultaneamente de objectividade e reflexão, ou seja, precisamente aquela unidade requerida para poder reconhecer o âmbito ontologicamente adequado das máquinas inteligentes. O percurso a que nos convida G. Günther é para o caminho que leva de Hegel e da dialéctica até a uma Filosofia da Técnica, cujo centro está numa justa ideia do papel da cibernética na civilização actual. Cf *Idem*, «Der Tod des Idealismus und die letzte Mythologie» unveröffentlichtes Manuskript im Besitz der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Berlin. Versão editada por R. Kaehr para uso interno do ICS in <http://www.thinkartlab.com/pkl/tod-ideal.htm>, p. 21.

<sup>(3)</sup> Sobre esta questão remeto o leitor para o texto de N. Luhmann sobre a comunicação ecológica, onde a respeito de precisões conceptuais sobre o conceito de «Welt» e «Umwelt» escrevia o sociólogo: *Es muß eine Systemgrenze gezogen werden, damit die Welt die Möglichkeit gewinnt, sich selbst zu beobachten. Anderenfalls gäbe es nur pure Faktizität* (N. Luhmann, *Ökologische Kommunikation*, Opladen, 1990<sup>3</sup>, p. 45; cf. P. Fuchs, *Der Sinn der Beobachtung. Begriffliche Untersuchungen*, Weilerswist, 2004, pp. 25-30; 39-51.

<sup>(4)</sup> Cf. E. von Glasersfeld, «Konstruktion der Wirklichkeit und des Begriffs der Objektivität» in H. Gumin / H. Meier (Hrsg.), *Einführung in den Konstruktivismus*, München, 2002<sup>6</sup>, pp. 9-39, 31 e ss.

<sup>(5)</sup> E. von Glasersfeld descreve a visão construtivista da realidade como uma visão fundada nas vivências e na acção dos observadores, ou seja, como uma perspectiva instrumental,

Não só os estados de coisas não se podem explicar por uma base substancial que seria a causa metafísica desses fenómenos e acontecimentos, como as próprias observações não se podem tomar como momentos de uma série substancial, que seria a série psíquica, e, com isso, seriam independentes do próprio conteúdo ou região semântica da observação.

A tese construtivista consiste, primeiramente, na ideia de que a observação é uma operação, que transcende os sistemas psíquicos, e pode dar-se também em animais e máquinas. Uma tal operação é feita de distinções.

Uma distinção designa uma forma com duas faces de valor diferente e vai surgir aí onde existia apenas um espaço uniforme, indistinto, sem marcas de relevância.

## Construtivismo

Nesta segunda parte, antes de prosseguir convém referir que o conceito comum de «construtivismo» é vasto e vai desde posições teóricas relativas ao valor do conhecimento matemático até à Arte, à Pedagogia, Psicologia e teorias da aprendizagem (J. Piaget), à Linguística e à História.

Partamos do princípio muito genérico de que a Ontologia consiste na investigação do ser e das suas modalidades.

A tese segundo a qual todo o real é fruto de construção e não são possíveis ou não possuem fundamento aquelas asserções sobre o que é o real em si mesmo, corresponde a uma afirmação céptica sobre o alcance do conhecimento humano que, no mínimo, implica uma suspensão céptica do juízo em metafísica, relativamente ao que as coisas são em si mesmas.

Não é esta, exactamente, a tese «construtivista», que tem outro tipo de preocupações no seu horizonte.

---

adaptativa e evolutiva da «construção» da realidade em oposição à perspectiva estática da tradição substancialista. Cf. *Idem, Ibid.*, pp. 29-31.

Em geral, aquela «suspensão» pode ter dois significados: ou com ela nos referimos a uma concepção da própria realidade que se identifica com a tese de que o ser é um vazio diversamente preenchido com as nossas construções do real ou, então, estamos-nos a referir a uma tese agnóstica que dispensa qualquer afirmação sobre o ser e se prefere concentrar nas estruturas da nossa experiência, da qual partimos para a organização do nosso saber do mundo, pois se não sabemos o que são as coisas, pelo menos podemos descrever como conhecemos a realidade.

O «construtivismo» conhece posições que oscilam desde a primeira posição de tipo marcadamente ontológico até às versões mais próximas deste agnosticismo metafísico.

No entanto, nas versões do «construtivismo radical» de H. von Foerster a H. Maturana<sup>(6)</sup>, que aqui nos vão importar mais, a questão que se nos coloca é a de saber se devemos ou não atribuir uma realidade independente, exterior às nossas actividades e distinções operatórias, aos conteúdos das nossas construções e se, afinal, como pretendeu toda uma tradição, as observações, com que se tece o conhecimento, resultam de representações-imagens.

Nos textos dos construtivistas encontramos muitas vezes um estilo de argumentação em que são confundidas as diversas facetas do problema da relação entre saber e realidade, como o problema da substância e da causalidade metafísica, o da objectividade do conhecimento, o problema da concepção do conhecimento como reprodução ou retrato da realidade dada como garantida, ou mesmo o problema da génese do conceito de realidade.

Para que o questionamento construtivista seja aqui levado a sério e não se torne em mero problema verbal, é importante definir conceitos e, desde logo, o conceito de realidade objectiva.

---

(6) Cf. para uma apreciação geral: E. von Glasersfeld, «Kleine Geschichte des Konstruktivismus» in A. Müller / K. H. Müller / F. Stadler (Hrsg.), *Konstruktivismus und Kognitionswissenschaft. Kulturelle Wurzeln und Ergebnisse. Heinz von Foerster gewidmet*, Wien – New York, 2001, pp. 53-62.

A primeira parte na nossa questão deve consistir no isolamento do problema da objectividade.

210 Se por objectividade nós entendermos o modo como nos actos de consciência resulta a posição de uma coisa ou de coisas «fora» desses actos de consciência, ou em geral da mente, com uma existência independente, então essa coisa é concebida como coisa «objectiva» e, naturalmente, se pretendermos dar todo o significado à presunção da objectividade, essa coisa tem, também, de ser concebida como uma coisa real, quer dizer, como algo que não está dependente da fantasia ou da combinação imaginativa de coisas previamente formadas e retidas pela memória de um sujeito a sós com o seu fluxo de consciência.

Assim, à luz deste sentido do «real», a concepção de uma coisa objectiva inclui a concepção dessa coisa como coisa real.

Mas temos de ser claros quando afirmamos que esta inclusão da realidade na objectividade está dependente da forma como nos actos de consciência nós concebemos o conteúdo desses actos de consciência, a sua região semântica. Neste sentido particular, só no que Husserl chamou visada intencional é possível entender a formação da objectividade.

No entanto, a objectividade é gerada na forma da consciência mas sempre na medida em que a consciência se relaciona com a acção. A objectividade é um predicado da consciência-acção e não apenas da consciência isoladamente, aspecto que a Fenomenologia não esclareceu em todo o seu alcance<sup>(7)</sup>.

Se partirmos isoladamente da intencionalidade da consciência polarizada em redor dos seus conteúdos não entendemos de onde vem o valor de objectividade que atribuímos a certos conteúdos e não a outros. Só a

---

(7) A este propósito o leitor pode esclarecer aspectos da relação entre a posição do construtivismo e a fenomenologia e ajuizar sobre o alcance do juízo sobre o «fracasso» do projecto de Husserl a partir da obra de F. Varela, E. Thompson e E. Rosch, *The Embodied Mind: F. Varela / E. Thompson / E. Rosch, Der mittlere Weg der Erkenntnis. Der Brückenschlag zwischen wissenschaftlicher Theorie und menschlicher Erfahrung*, (trad.), Bern, München, Wien, 1991, pp. 38 e ss. Os autores consideram que a principal razão do fracasso do projecto de Husserl se deveu à falta de atenção ao aspecto pragmático da construção da realidade e, consequentemente, da teoria.

articulação permanente entre fluxo da consciência e acção, na própria vivência, permite associar o valor de objectividade que emprestamos a certas representações com as formas de adaptação de um determinado sujeito da vida intencional ao mundo. É daqui que resulta a ideia de acordo com a qual as noções de objectividade e de realidade estão dependentes do conceito de resistência ao poder da vontade de um sujeito ou de sujeitos. Todavia, a resistência é uma noção que depende da relação de uma acção com outra acção possível. Verdadeiramente, não se contém logicamente na ideia de resistência o conceito de uma realidade prefigurada com estes e aqueles predicados, fora do ciclo de acções de sujeitos<sup>(8)</sup>.

Depois de alguns séculos de crítica da noção de substância, a crença na existência de fundamentos da realidade material e da mente pode identificar-se com um preconceito de gente iletrada. Mas nem por isso ficou mais bem esclarecida a base do conceito comum de realidade objectiva e, sobretudo, de que modo extraímos dos actos de consciência a posição do que quer que seja como coisa objectiva, real e independente dos actos subjectivos de atribuição de sentido e ficamos também sem saber se há legitimidade para isso.

Se a disposição dos actos da consciência nos leva a conceber este ou aquele elemento de uma dada região semântica como elemento objectivo, então com esta noção é possível compreender esse elemento objectivo, ao mesmo tempo como elemento real. Os conceitos de objectividade e de realidade são interpermutáveis, pois não conseguimos visar uma coisa objectivamente sem presumir em relação a essa coisa a nota da sua existência real.

O conceito de realidade aqui opõe-se ao conceito do possível, mas igualmente ao conceito do irreal e do imaginário. O conceito de um ser possível é simplesmente equivalente ao conceito de um acto de consciência

---

(8) Cf. *Idem, Ibid., in loc. cit., p. 31: Die Welt der objektiven Hindernisse, der ontischen Schranken, zwischen denen wir handeln, erleben und zuweilen unsere Ziele erreichen, bleibt grundsätzlich unzugänglich und unbeschreibbar.*

em cuja região semântica não conseguimos descobrir a objectividade. Deste modo, e de acordo com a nossa equivalência entre objectividade e realidade, um ser possível é tudo aquilo a que não atribuímos uma independência em relação a nós próprios.

Na medida em que uma coisa objectiva e real deve, também ela, poder nascer na relação com um dado acto de consciência, dizemos que a realidade resulta de uma determinada modificação da possibilidade e a modificação do possível no actual e do actual no «objectivo» é sempre algo de móvel e fluído.

As diferenças modais do real e do possível são diferenças que não resultam da constituição das coisas e do mundo que nos rodeia mas são distinções operadas na relação entre os actos de consciência, a acção e a região semântica da acção e da consciência.

Na história do construtivismo este conjunto de problemas foi objecto de atenção no quadro do conceito de observação.

Já no século XIX, nas suas investigações sobre a especificidade dos órgãos sensoriais, a multiplicidade de órgãos e a especialização sensorial, J. Müller chamava a atenção para a ideia, mais tarde amadurecida, segundo a qual o cérebro tem um funcionamento auto-referencial e, por conseguinte, entre o cérebro e a chamada «realidade» não há um contacto feito de portas e janelas abertas, com base num modelo de troca directa em um espaço homogéneo. As investigações de J. Müller podem hoje ser interpretadas como antecipações da ideia de que a especificidade sensorial representa a regra de uma múltipla codificação da experiência, não sendo possível um único código constitutivo do que chamamos «realidade»<sup>(9)</sup>.

No ano de 2003 foram finalmente publicados todos os protocolos das célebres J. Macy Conferences, ocorridas entre 1946 e 1953, sob os auspícios da

---

<sup>(9)</sup> Recentemente, no projecto de pesquisa de G. Roth no âmbito da relação entre neurobiologia e teoria da representação, voltou-se a questionar muitos dos problemas formulados por J. Müller. Cf. G. Roth, «We are constructs ourselves» in B. Poerksen, *The Certainty of Uncertainty. Dialogues introducing Constructivism*, (trad), Exeter, 2004, pp. 109-132.

Academia das Ciências de Nova Iorque, que marcavam o nascimento de uma ciência decisiva para a formação do construtivismo: a cibernética<sup>(10)</sup>.

No quadro das Macy Conferences, H. von Foerster havia desenvolvido o esboço da sua teoria da memória no texto «Quantum Mechanical Theory of Memory» (1949)<sup>(11)</sup>.

Abstraindo dos pormenores da complexa descrição da memória deste trabalho, o que o autor pretendia demonstrar era a tese geral segundo a qual a percepção e a retenção de determinados traços mnésicos dos dados dos órgãos dos sentidos se desenvolve como um processo selectivo e nunca ocorre independentemente da capacidade selectiva de um sujeito<sup>(12)</sup>. Sem selecção não existiria memória nem traços mnésicos. Por conseguinte, a mente não pode ser compreendida como *tabula rasa* ou superfície passiva para inscrições sucessivas de acontecimentos, mas resulta de um cálculo<sup>(13)</sup>.

Correndo o risco de sumariar excessivamente vou isolar algumas ideias que quero reter da obra de H. von Foerster.

1. Antes de tudo, a ideia de que uma parte significativa da tradição gnosiológica assentou na teoria errada do conhecimento como quadro figurativo da realidade, em que esta é tomada como variável independente, existente fora da linguagem e fora das descrições dos observadores.

2. O princípio segundo o qual o conhecimento tem lugar em descrições e essas descrições em formas discursivas dependentes de distinções que os

---

(10) C. Pias (Hrsg.), *Cybernetics – Kybernetik. The Macy-Conferences 1946-1953. Transactions/Protokolle*, 2 Bd., Zürich, Berlin, 2003.

(11) H. von Foerster, «Quantum Mechanical Theory of Memory» in C. Pias (Hrsg.), *Cybernetics – Kybernetik. The Macy-Conferences 1946-1953. Transactions / Protokolle*, 2 Bd., Zürich, Berlin, 2003, *op. cit.*, Bd. 1, pp. 98-121.

(12) Aplicando à memória o princípio da mecânica quântica segundo o qual não existe nenhum estado absolutamente estável da matéria, H. von Foerster desenvolve uma fenomenologia do dinamismo da memória apoiada em seis aspectos, a saber: 1. a impressão elementar; 2. o portador da impressão elementar; 3. a decaída dos portadores; 4. a memorização como um poder; 5. a transmissão como um processo; 6. a transmissão como uma selecção. Cf. *Idem*, *Ibid.*, p. 106.

(13) *Idem*, *Ibid.*, p. 114.

sistemas de signos de uma linguagem validam e reproduzem com a finalidade da comunicação. Esta ideia é comum à concepção de H. Maturana.

3. Finalmente, a ideia de que nunca podemos saber o que é uma coisa totalmente situada fora da observação e do sistema de distinções dos observadores, como «realidade objectiva» e, por isso, fica-nos vedado um critério definitivo, e independente do quadro das observações, relativo à separação entre realidade e ilusão<sup>(14)</sup>.

Para as Macy Conferences G. Bateson tinha preparado uma contribuição com o título «A posição do humor na Comunicação Humana» (1952)<sup>(15)</sup>. Neste trabalho, o riso, o orgasmo e a tristeza são entendidos como traços de comportamento característicos do *homo sapiens*, mas também formas de comunicação ilustrativas de algumas propriedades que interessaram o autor de uma forma especial. Dos três comportamentos reteve G. Bateson o riso.

Para exemplificar com o riso G. Bateson recorreu à experiência comunicativa da anedota.

Nas anedotas o riso aparece na modalidade de um acto compulsivo em certo grau, mas igualmente como um comportamento no qual se revela a inteligência humana<sup>(16)</sup>.

A anedota é um tipo de curta narrativa que trabalha intencionalmente com a diferença entre informação de *background* e informação focal. Quando se dá o cruzamento entre um e outro tipo de informação, quando ambos se sobrepõem, forma-se o equivalente a um paradoxo, que pode ser então apreendido como a fonte ou motivo do riso<sup>(17)</sup>.

---

(14) Alguns dos problemas formulados no seu trabalho sobre a memória reapareceram e reformularam-se num texto mais recente. Cf. H. von Foerster, «Gedanken und Bemerkungen über Kognition» in *Idem, Idem, Wissen und Gewissen. Versuch einer Brücke*, Frankfurt/M., 1993, pp. 77-102.

(15) G. Bateson, «The Position of Humor in Human Communication» in C. Pias (Hrsg.), *Cybernetics – Kybernetik. The Macy-Conferences 1946-1953. Transactions / Protokolle, op. cit.*, Bd. 1, pp. 541-574.

(16) *Idem, Ibid.*, p. 542.

(17) *When the point of a joke is reached, suddenly this background material is brought into attention and a paradox, or something like it is touched off. A circuit of contradictory notions is completed (Idem, Ibid.*, p. 542).

A relação que aqui G. Bateson tipificou foi aquela que se dá entre figura e fundo. Entre o que estava em *background* e o que era o tema realçado há uma substituição, o que parecia ignorado, virtual, potencial, torna-se no centro focal da atenção. Ainda segundo ele, algo de semelhante ocorre na tragédia clássica e na ironia. Mas a sua tese consiste mais particularmente na afirmação de que entre figura e fundo se pode sempre dar uma interpenetração num *continuum* de experiência, sendo exactamente isso que assegura que o riso e a ironia possam associar-se à vida quotidiana e a loucura ao comportamento padronizado. A anedota, a ironia e os paradoxos têm em comum o facto de os três reverterem as posições relativas de fundo e figura. Esta possibilidade de reversibilidade e inversão de um dos aspectos no outro é qualquer coisa que experimentamos na nossa vida diária, o que levou um dos intervenientes da conferência a dizer, muito profundamente, que «a vida parece ser uma sequência de anedotas, cujo humor nós frequentemente não reconhecemos»<sup>(18)</sup>.

As considerações de G. Bateson desde este período levaram a três ideias fundamentais, depois desenvolvidas nos trabalhos de P. Watzlawick, que passariam a estar no centro da atitude construtivista e que devemos associar às três outras ideias que encontramos na obra de H. von Foerster.

1. Toda a comunicação quotidiana implica paradoxos e a tentativa de escapar deles mediante soluções como a da teoria russelliana dos tipos é frágil. A descoberta de alguns paradoxos e a possibilidade de os eliminar implica comunicar sobre a comunicação.

2. A comunicação sobre a comunicação pode ser revertível em observação de observações.

3. Uma parte significativa dos paradoxos que emergem em situações comunicativas na vida quotidiana são paradoxos de auto-referência em que os observadores estão incluídos nas observações ou em que as comunicações comunicam sobre elas próprias ou supõem essa comunicação lateral ou

---

(18) *Idem, Ibid.*, p. 550.

implícita. Isto quer dizer que na comunicação assim como na observação nós estamos situados perante formas de auto-referência. A ontologia baseada no realismo ingénuo depende largamente do paradoxo que consiste em descrever na forma da coisa «independente» e «exterior» aquelas distinções que só são operadas na observação por observadores, como se não existisse esta mesma dependência em relação à perspectiva de quem observa.

Mais recentemente, quando N. Luhmann redescobriu a obra do psicólogo gestaltista F. Heider e o seu contributo para a diferenciação entre meio e forma as questões que G. Bateson sugeriria com a sua diferença entre fundo e figura, a propósito da geração de paradoxos no discurso do humor e da ironia, tornaram-se ainda mais acutilantes.

O próprio ponto de partida do construtivismo não se pode assumir, sem contradição, como um ponto de partida objectivo, fixo, indiscutível pois não se refere ao modo como as coisas são na realidade fora de nós.

O discurso do construtivista terá de ser o de alguém que parte do saber e do discurso como fruto de um sistema de diferenças em permanente oscilação interna, em que o meio é sempre meio para novas formas, do mesmo modo que o fundo permite sempre o surgimento de novas figuras que nascem do fundo para logo nele se dissolverem.

É por isso que o construtivismo se justifica a ele mesmo como uma concepção da actividade científica, para a qual o princípio contrário, que parte da admissão de um mundo independente de nós e estruturado de determinada forma fora das observações e respectivas descrições não é muito fecunda e provavelmente trava o progresso da ciência e a formação de novas hipóteses.

É mesmo, muito possivelmente, um princípio adverso ao que é desejado para a metodologia científica.

O que G. Bateson, P. Watzlawick, H. von Foerster e, na segunda geração, H. Maturana tentaram mostrar foi que o princípio de uma realidade objectiva, independente das descrições dos observadores e das relações entre eles no meio da linguagem, é pouco instrutiva e pouco fecunda para o desenvolvimento da ciência.

H. Maturana identifica na noção tradicional de objectividade a tese segundo a qual o mundo só pode ser concebido como um universo independente do observador.

É a esta ideia convencional que ele chama «objectividade sem parêntesis».

Diz mesmo que por esta «objectividade sem parêntesis» se devem entender as coisas enquanto elas têm uma existência fora da mente com os predicados que nós lhes atribuímos mediante uma projecção dos actos de consciência nos seus correlatos.

Nesta visão de uma realidade independente se contém o que vulgarmente chamamos universo, na acepção também habitual de um conjunto de coisas que existem independentemente.

Nos seus trabalhos, que seguem de perto a herança de H. von Foerster, H. Maturana separa-se da tradição substancialista de pensamento, que parte da existência de coisas fora da consciência, mas não destrói a coerência de um conceito de objectividade operatória, por exemplo.

Nem todos os conceitos de objectividade implicam a admissão dos postulados da tradição substancialista. Se isso acontecesse a crítica da independência metafísica das coisas implicaria a crítica de todo o tipo de realidade.

Esta correcção é importante se quisermos conceder alguma densidade ao conceito de «domínio da existência», que H. Maturana pretendeu substituir ao conceito substancialista de objectividade em um trabalho, datado de 1990, com o título «The biological foundations of Self Consciousness and the Physical Domain of Existence»<sup>(19)</sup>.

O «domínio da existência» é um domínio «objectivo» porque não pode reduzir-se à consciência subjectiva de um sujeito isolado ou a um fluxo de consciência, na acepção tradicional, mas não é uma substância, no sentido tradicional, porque não subjaz às diferentes coisas que existem como uma

---

(19) H. Maturana, «The Biological Foundations of Self Consciousness and the Physical Domain of Existence» in AA. VV., *Beobachter. Konvergenz der Erkenntnistheorien?* München, 1990, pp. 47-118.

razão de ser independente e exterior e segundo a lógica própria das relações de inerência.

218

É este âmbito que ele pretende fundamentar quando nos diz que o princípio de incerteza na Física apenas pode ser compreendido se articularmos a observação com o sistema operatório de distinções do observador e nada mais.

No caso dos sistemas vivos algo de semelhante pode ser verificado e aquilo que há são sistemas estruturalmente determinados num processo de «structural drifting» nos seus nichos ecológicos.

A possibilidade de intersecção entre vários sistemas está sempre em aberto dado o facto de as unidades poderem sempre aumentar a sua complexidade mediante recurso a meios diferentes do meio original no respectivo *drift* ontogenético. A partir do conceito de *drift* ontogenético mostra H. Maturana, numa aproximação que recorda os conceitos de polimorfia e policontexturalidade da vida de G. Günther, de que modo se podem suceder «intersecções estruturais» na formação de um indivíduo, constituindo este último uma unidade compósita com condições ontológicas muito variadas.

O *drift* ontogenético de um indivíduo humano supõe os estratos «vertebrado», «mamífero», «mulher», «médico», etc, mas de tal modo que nesta intersecção são classes de identidade estrutural que se combinam de um modo não-aleatório.

A desintegração de uma dessas classes pode implicar a desintegração do conjunto, mas a desintegração de outras pode não ter esse efeito. É a propósito desta «policontexturalidade» da vida no *drift* ontogenético que o artigo retoma o conceito de autopoiesis, já conhecido do início de 1980, e o conceito conexo de acoplamento estrutural.

Se tomarmos em conta ainda o contributo de G. Günther sobre a «policontexturalidade»<sup>(20)</sup> apercebemo-nos como a visão que parte de uma realidade objectiva independente das descrições dos observadores não só ignora que quando referimos qualquer coisa no mundo objectivo temos de descrever essa coisa fora do referido mundo objectivo, num universo constituído por sinais, signos e símbolos, como ainda se desconhece o facto de estas descrições estarem na maior parte dos casos articuladas com formas de vida plurifocais, na modalidade de um número ilimitado de «contexturas», cuja independência relativa umas em relação às outras é a própria razão de não podermos ter uma visão monolítica da realidade, baseada numa única «contextura», e não ser possível sustentar uma única via pela qual a vida inteligente emergiu da matéria. O construtivismo entendido a partir do projecto poli-contextural de G. Günther traz consigo, portanto, a ideia de realidade pluri-focal e de observação pluri-focal.

O cruzamento dos trabalhos de H. von Foerster, de G. Bateson, de H. Maturana e de G. Günther com a concepção da Lógica da Forma de G. Spencer Brown teve consequências importantes na compreensão do conceito de observação da teoria dos sistemas<sup>(21)</sup>.

---

(20) Cf. G. Günther, «Life as poly-contextuality» in *vordenker.de*, February 2004. Num texto de apresentação das suas ideias, muito resumidamente se justificava G. Günther relativamente à «poli-contexturalidade» com as seguintes palavras: *Für die klassische Theorie hat alles Irdische und Sinnliche eine einzige metaphysische Qualität, und es ist insofern mono-kontextural. In andern Worten: seine Rationalität formt ein ontologisches Kontinuum, in dem keine Abbrüche auftreten können. Das Irdische ist qua Irdisches im Prinzip überall gleich zugänglich. (...) Andererseits zeigt sich das Verlassen des klassischen Weltbildes bei Hegel darin an, daß er die beiden Universalkontexturen, die am Anfang seiner Logik stehen, ausdrücklich als vertauschbar erklärt. Sein und Nichts formen kein Rangverhältnis, wie man erwarten könnte, sondern dieser Philosoph der Dialektik erklärt dieselben ausdrücklich als ein Umtauschverhältnis. Wenn nun der dialektische Materialismus postuliert, daß uns die Objektivität der Welt nicht als Kontinuität von Materie gegeben ist, sondern nur in der Vielheit der materiellen Qualitäten, so bedeutet das (...) nicht anderes, als daß die Wirklichkeit nur poly-kontextural begriffen werden kann. (...) Diese Positionswerte definieren unsere Welt als einen poly-contexturalen Wirklichkeitszusammenhang, in dem die Objektivität einer Kontextur einen gleichwertigen Objektivitätsanspruch einer anderen ausschließt. Objektive Wirklichkeit ist infolgedessen nicht etwas, was als an sich existierend festgestellt werden kann, sondern was als Resultat eines Deutungsprozesses erscheint, während der klassische Begriff der Realität aller Deutung enthoben ist. (Idem, «Selbstdarstellung im Spiegel Amerikas» in L. Pongratz (Hrsg.), *Philosophie in Selbstdarstellungen*, Bd. II, Hamburg, 1975, pp. 56-69).*

(21) O leitor pode rever um dos resultados mais interessantes do cruzamento destas correntes teóricas com a teoria dos sistemas de N. Luhmann no livro de P. Fuchs, *Der Sinn der*

É neste laço que podemos entender por que motivo desde o conceito de observação somos levados até ao conceito de forma e deste até ao conceito de distinção.

A vantagem da abordagem da Lógica da Forma reside em se poder manter as análises do conceito de distinção numa base geral e abstracta, independentemente do âmbito a que se aplica e dos conteúdos.

Partindo daí podemos dar sentido a questões tão gerais como «o que fazemos quando estabelecemos uma distinção?».

A observação é uma actividade que envolve estabelecimento de distinções e basicamente é feita de distinções entrelaçadas.

Supondo um espaço binário elementar, na observação, a distinção gera uma diferença entre dois planos, em que um deles é a referência e o outro o acto de estabelecer a referência. Num sentido muito geral, a observação pode ser reduzida a uma distinção em cujos lados vemos a indicação e o indicado.

Na continuação da teoria dos sistemas por N. Luhmann teve uma especial importância a tradução destes conceitos de forma e de distinção na diferença entre sistema e meio.

A diferença entre sistema e meio tem hoje um alcance que a torna útil para esclarecer o próprio conceito de observação.

A linha divisória que separa sistema de meio pode ser descrita de um modo formal como uma linha que separa auto-referência e hetero-referência. O meio ambiente é para o sistema o horizonte das suas possibilidades de processamento de informação. Mas a referência a um meio ambiente por parte de um sistema só é possível de um modo condicional, ou seja, na medida em que o dualismo da auto- e da hetero-referência for e se mantiver uma condição para regular as próprias operações do sistema. A única permanência é a permanência do próprio movimento, que opõe auto- e hetero-referência.

Do ponto de vista desta correlação rigorosamente estabelecida entre as operações do sistema e o meio ambiente, este último está sempre numa condição de indeterminação e é sempre expansível, na medida em que assim o exigir a condição momentânea da auto-reprodução do sistema. É por isso que N. Luhmann considera que o meio ambiente deve ser pensado na mesma linha em que se insere o conceito husserliano de «horizonte».

No entanto, a referência ao horizonte não pode ser nunca entendida num esquema semelhante ao da referência a coisas.

«Só se vê o que se pode ver», o que significa que a doação de um horizonte está tecida pela auto-referência do sistema e pelos critérios de relevância que o sistema traçou para se autonomizar em relação ao meio.

A formulação de Wittgenstein pode aqui ser glosada e indefinidamente sujeita a re-entradas.

- Ele não pode ver o que ele não pode ver.
- Ele não pode ver, que ele não pode ver, o que ele não pode ver.

A cegueira reflecte a própria auto-referencialidade do sistema na relação com o meio ambiente. Os paradoxos da auto-referência não podem ser excluídos ou totalmente eliminados, como havia visto G. Bateson, pois eles são a garantia da própria articulação entre auto- e hetero-referência.

Uma das respostas tradicionais aos problemas da auto-referência encontra-se na obra de B. Russell e na sua tese da multiplicidade dos níveis de linguagem que deve ser tomada em conta para fixar determinados níveis como «linguagem objecto» e outros como «metalinguagem», numa hierarquia de níveis.

Todavia, para estabelecer a hierarquia de níveis ficamos sem critérios muito claros, argumenta N. Luhmann, e ficamos sem resposta para as violações mais flagrantes do respeito pela hierarquia, que constantemente ocorrem na comunicação, como sublinhara G. Bateson.

Uma proposta diferente da «teoria dos tipos» pode esperar-se da contribuição de H. von Foerster e da sua «cibernética de segundo grau», a que recorre também N. Luhmann.

A observação de segundo grau, que é indispensável para o auto-encerramento sistémico frente ao meio, começa pela detecção da auto-referência e com a clarificação da linha divisória que com base nela se originou, o que torna a auto-referência num dado positivo e não negativo.

Ao se constituir como observação de observadores, a observação de segundo grau realiza a transformação daquilo que para o sistema era o carácter «dado por garantido» do seu meio, o seu «nicho ecológico» indiscutível, o que chamamos na vida quotidiana a «realidade», o ser objectivo, etc., naquilo que é contingente e relativo, porque agora estão disponíveis as condições operatórias em que aquela realidade inicialmente «dada por garantida» tinha sido gerada. Ao nível da cibernética de segunda ordem e da observação de segundo grau é possível compreender de que modo um sistema constitui o seu meio graças à possibilidade que ele tem de contar com as suas próprias operações para continuar a operar no meio, sempre de uma forma auto-referencial<sup>(22)</sup>.

Os dois lados da distinção entre auto- e hetero-referência não possuem o mesmo valor nem pertencem ao mesmo plano. A diferença entre indicador e indicado é a mesma que temos presente quando objectivamos a diferença entre campo visual e olho.

Entre estes dois temos uma diferença de valor, pois estamos perante elementos diferentes quando nos referimos ao olho e ao campo visual. Assim, a distinção é sempre distinção redobrada, dupla distinção ou distinção assimétrica. H. Maturana escreveu a propósito que «o que é visto não tem nunca o mesmo significado do ver».

Na medida em que envolve um processo de génese interna toda a distinção entre observador e região semântica de referência é uma auto-divisão. Por meio desta vemos surgir uma distinção ou «marcação de uma diferença».

---

(22) As observações de H. von Foerster sobre o funcionamento do sistema nervoso com apoio na ilustração do Toro são concludentes a respeito da inevitabilidade da auto-referência e dos mecanismos de *feed-back*, que contam com as próprias operações anteriores do organismo, na cognição e na acção nos organismos complexos, como o Homem. Cf. «Über das Konstruieren von Wirklichkeiten» In *Idem, Wissen und Gewissen, op. cit.*, pp. 46-47.

Este carácter da dupla distinção advém à própria distinção em virtude de esta se poder tomar a si própria como tema de si mesma para ulteriores distinções e observações, em que um e um só dos lados da distinção é responsável pela replicação das duas faces iniciais da distinção, como é possível concluir de algumas instruções do cálculo da forma da Lógica da Forma de G. Spencer Brown.

É do lado da visão e não do lado do «visto» que é possível esperar a replicação da distinção nas suas duas faces. É esta característica da observação como distinção que faz com que tenhamos de separar na distinção/observação entre aquela face que condiciona o movimento e a outra que nos surge como «região semântica» da primeira. A face que condiciona o movimento é o aspecto operatório da distinção/observação, quer dizer, o lado que assegura a «re-entrada da forma na forma» ou a re-entrada da distinção dentro dela mesma.

É aqui que podemos voltar à questão da diferença entre actualidade e potencialidade. Ao focarmos agora esta característica de toda a distinção/observação, que é a re-entrada, apercebemo-nos que, graças a ela, a actualidade, ou o que temos chamado «realidade» em virtude de um velho hábito, perde progressivamente o valor de «coisa» diante dos olhos que ainda agora lhe garantíamos mediante o nosso olhar polarizado pela evidência directa, para em vez disso a nossa atenção se focar na unidade da distinção. O visado deixa de ser a coisa para passar a ser a própria unidade entre visão e ser visto. A efectivação desta re-entrada implica a transformação modal correspondente.

A transformação modal a que me estou a referir representa aqui a rotação de quatro eixos em simultâneo.

A re-entrada da observação na observação permite ver como a observação de primeiro grau é fruto de uma individuação do indicado e do indicador e como não é possível individuar o indicado sem individuar, também, o indicador. O conceito adequado aqui é o de uma co-individuação, em que ambas as faces da distinção resultam de uma única contingência.

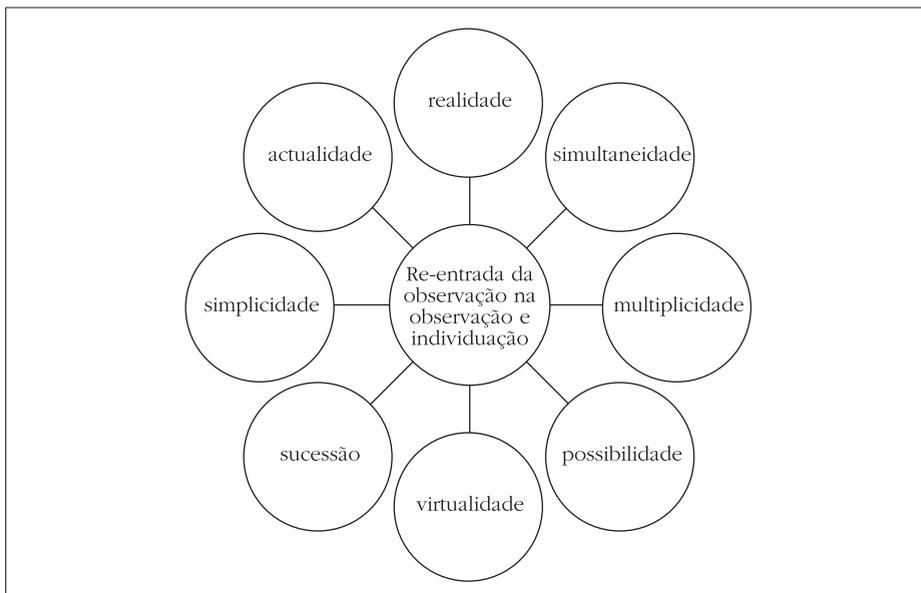


Figura 1 – estrutura radial da re-entrada da observação na observação e da individuação como processo dinâmico.

A partir daqui podemos resumir algumas ideias fundamentais.

1. Com a re-entrada da observação na observação revela-se o carácter contingente da observação de primeiro grau e da distinção entre visão e «ser visto» que aí se organizou e o carácter co-individuado da indicação e do indicado;

2. O que a tradição ontológica chamou individuação de entidades ou simplesmente o ente não se pode caracterizar como uma imagem mental que associamos a coisas fora do espírito dotadas destas e daquelas propriedades, mas é o efeito passageiro de uma selecção que ocorre num movimento incessante de reversão em que participam os quatro eixos assinalados.

O real aparece-nos, deste ponto de vista, como um processo dinâmico interior às observações de auto-replicação de uma forma ou distinção primitivas.

Simplicidade e multiplicidade, realidade e virtualidade, existência e possibilidade, simultaneidade e tempo cruzam-se no movimento replicativo do real pelo encadeamento das observações e por meio das respectivas modificações modais.

Uma tal visão é possível na medida em que supusermos que a unidade entre observação e realidade é o conceito de indivíduo. Mas, dada esta significação de indivíduo, este último já não representa uma coisa ou um agregado de predicados, independentes de um observador, mas está sempre associado a um processo de co-indivuação do indicador e do indicado, nas duas faces da distinção e implicando os quatro eixos em que se desenvolve a selecção da «realidade».

Uma teoria da individuação depende do esclarecimento do mecanismo da rotação dos quatro eixos, com os respectivos pares diferenciais. É, num certo sentido, uma teoria do real e do possível.

A partir daqui assinala-se à investigação ontológica um novo rumo. Não já aquele que procurou inspirar-se na pretensa originalidade do Ser, mas sim a via que busca no dinamismo interno da individuação e no processo dos seus eixos o nó que impede a separação entre o real e a sua reflexão, graças à indefinida replicação interna das observações do mundo, desde aquilo que, por presunção redutora, se chamar a mais básica distinção até à complexidade poli-contextual.

Uma Ontologia com este sentido não seria já dissociável de uma teoria da reflexão e esta última também já não pode entender-se apenas como uma teoria do sujeito, e do sujeito humano em particular, mas terá de se desdobrar como teoria universal das distinções com valor operatório. Entre estas últimas a distinção entre consciência humana e mundo é apenas um caso, que ganhou o prestígio que lhe continuamos a atribuir em virtude da evolução especial da espécie humana e da sua capacidade de gerar as distinções com que cartografa os pontos de referência no seu próprio *drifting*.

Para além de ter de contar com o apoio de uma adequada concepção das observações de primeira e de enésima ordem, a teoria da individuação supõe uma dinâmica ou energética, na medida em que tem de se defrontrar com a permanente oscilação interna dos membros das oposições binárias na direcção uns dos outros, como acontece na constante passagem da potencialidade na actualidade e *vice-versa*, que constatamos na forma mais rudimentar da estrutura temporal da consciência humana.

Mas ainda tem de explicar, segundo o mesmo dinamismo, essa inacabável agitação do real que em vez de se exaurir na primeira e edénica observação das suas diferenças mais rudimentares se precipita, ao contrário, e sempre novamente, no abismo de uma indefinida replicação das distinções em outras distinções e em que a garantia da sua individuação é paga pela sua abertura a uma individuação mais complexa.

## BIBLIOGRAFIA

- D. Baecker, «Kybernetik zweiter Ordnung» in H. V. Foerster, *Wissen und Gewissen. Versuch einer Brücke*, Frankfurt/M., 1993.
- Idem*, «Die Theorieform des Systems» in *Idem*, *Wozu Systeme*, Berlin, 2002, pp. 83-110.
- Idem* (Hrsg.), *Kalkül der Form*, Frankfurt/M., 1993.
- G. Bateson, «The Position of Humor in Human Communication» in C. Pias (Hrsg.), *Cybernetics – Kybernetik – The Macy Conferences 1946–1953*, vol. 1, Zürich/Berlin, 2003, pp. 541-574.
- H. v. Foerster, «Quantum Mechanical Theory of Memory» in C. Pias (Hrsg.), *Cybernetics – Kybernetik – The Macy Conferences 1946–1953*, o. c., pp. 98-121.
- Idem*, *Wissen und Gewissen. Versuch einer Brücke*, Frankfurt/M., 1993
- P. Fuchs, *Der Sinn der Beobachtung. Begriffliche Untersuchungen*, Weilerswist, 2004.
- P. Fuchs / M. Wörz, *Die Reise nach Wladiwostok*, Weil der Stadt – Stuttgart, 2004.
- E. von Glasersfeld (Hrsg.), *Radikaler Konstruktivismus. Ideen, Ergebnisse, Probleme*, Frankfurt/M., 1997.
- E. Goldammer, «Eine polycontextuelle Systemtheorie und deren Konsequenzen» in *Vordenker – Webforum für Innovatives in Wissenschaft, Wirtschaft und Kultur – www.vordenker.de*
- H. Gumin / H. Meier (Hrsg.), *Einführung in den Konstruktivismus*, München, 2002<sup>6</sup>.
- G. Günther, «Negation and contexture» [Manuscript – Staatsbibliothek Berlin Nachl. 196 (Gotthard Günther) Mp 266].
- Idem*, *Idee und Grundriß einer nicht-Aristotelischen Logik*, Hamburg, 1991<sup>3</sup>.
- Idem*, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, 3 Bd., Hamburg, 1976 e ss.
- Idem*, «Als Wille verhält der Geist sich praktisch» in *Hegel-Jahrbuch*, 1977-1978, pp. 55-59.
- Idem*, «Cognition and Volition – Erkennen und Wollen. Ein Beitrag zu einer kybernetischen Theorie der Subjektivität» in *Vordenker – Webforum für Innovatives in Wissenschaft, Wirtschaft und Kultur – www.vordenker.de*
- Idem*, «Life as Poly-contextuality» in H. Fahrenbach (Hrsg.), *Wirklichkeit und Reflexion. Festschrift für Walter Schulz*, Pfullingen, 1973, pp. 187-210. Reed. in *Vordenker – Webforum für Innovatives in Wissenschaft, Wirtschaft und Kultur – www.vordenker.de*
- Idem*, «A new approach to the logical theory of Living Systems» in *Vordenker – Webforum für Innovatives in Wissenschaft, Wirtschaft und Kultur – www.vordenker.de*
- Idem*, «Identität, Gegenidentität und negativsprache» in *Vordenker – Webforum für Innovatives in Wissenschaft, Wirtschaft und Kultur – www.vordenker.de*
- Idem*, «Der Tod des Idealismus und die letzte Mythologie» unveröffentlichtes Manuskript im Besitz der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Berlin. Versão editada por R. Kaehr para uso interno do ICS in <http://www.thinkartlab.com/pkl/tod-ideal.htm>

- Idem*, «Selbstdarstellung im Spiegel Amerikas» in L. Pongratz (Hrsg.), *Philosophie in Selbstdarstellungen*, Bd. II, Hamburg, 1975, pp. 56-69.
- R. Kaehr, «Kompass. Expositionen und Programmatische Hinweise zur weiteren Lektüre der Schriften Gotthard Günthers» in Ernst Kotzmann (Hg.), *Gotthard Günther – Technik, Logik, Technologie*, München-Wien, 1994, pp. 81-125.
- Idem*, «Zur Logik der second order cybernetics. Von den «Laws der Form» zur Logik der Reflexionsform» in *Kybernetik und Systemtheorie – Wissenschaftsgebiet der Zukunft? Dresdener Symposium 91 – Fachbericht des Instituts für Kybernetik und Systemtheorie ICS*. Reed. www.vordenker.de Aug 14, 1999.
- B. Longuenesse, *Hegel et la Critique de la Métaphysique*, Paris, 1981.
- N. Luhmann, *Die Kunst der Gesellschaft*, Frankfurt/M., 1995.
- Idem*, «Das Medium der Kunst» in *Idem, Aufsätze und Reden*, Stuttgart, 2001, pp. 198-217.
- Idem*, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt/M., 1997, 2 Bände.
- Idem*, *Ökologische Kommunikation*, Opladen, 1990<sup>3</sup>.
- Idem*, «Die Paradoxie der Form» in D. Baecker (Hrsg.), *Kalkül der Form, op. cit.*, pp. 197-212.
- H. Maturana, «The Biological Foundations of Self Consciousness and the Physical Domain of Existence» in AA. VV., *Beobachter. Konvergenz der Erkenntnistheorien?* München, 1990, pp. 47-118.
- Idem*, *La Realidad: objetiva o construida?*, 2 vols., Barcelona, 1995.
- Idem*, *Was ist Erkennen. Mit dem Kolloquium «Systemtheorie und Zukunft»* (trans.), München-Zürich, 1996.
- W. S. McCulloch, «Toward some Circuitry of ethical Robots or an observational Science of the Genesis of Social Evaluation in the Mind-like Behavior of Artifacts» 13<sup>th</sup> Conference on Science, Philosophy, and Religion, New York, Sept. 1952. Reed. www.vordenker.de Feb 10, 2001.
- A. Müller / K. H. Müller / F. Stadler (Hrsg.), *Konstruktivismus und Kognitionswissenschaft. Kulturelle Wurzeln und Ergebnisse. Heinz von Foerster gewidmet*, Wien – New York, 2001.
- C. Pias (Hrsg.), *Cybernetics – Kybernetik. The Macy-Conferences 1946-1953. Transactions / Protokolle*, 2 Bd., Zürich, Berlin, 2003.
- B. Poerksen, *The Certainty of Uncertainty. Dialogues introducing Constructivism*, (trad), Exeter, 2004.
- Siegfried J. Schmidt (Hrsg.), *Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus*, Frankfurt / M., 1996.
- L. Segal, *The Dream of Reality – Heinz von Foerster's Constructivism*, New York, 2001.
- G. Spencer-Brown, *Laws of Form/Gesetze der Form*, Internationale Ausgabe, Lübeck, 1997.
- P. Watzlawick, *Die erfundene Wirklichkeit – Wie wissen wir, was wir zu wissen glauben? Beiträge zum Konstruktivismus*, München, 2002<sup>15</sup>.
- F. Varela / E. Thompson / E. Rosch, *Der mittlere Weg der Erkenntnis. Der Brückenschlag zwischen wissenschaftlicher Theorie und menschlicher Erfahrung*, (trad.), Bern, München, Wien, 1991.
- P. Watzlawick – J. B. Bavelas – D. D. Jackson, *Pragmatics of human Communication. A Study of interactional Patterns, Pathologies, and Paradoxes*, New York – London, 1967.

Olivier Feron

*Universidade de Évora*

HISTÓRIA E MUDANÇA DE ÉPO-KH-A – A SUSPENSÃO DOS CONCEITOS DE UMA  
ÉPOCA PARA OUTRA

## 1. A temporalização do conceito

Esta reflexão sobre o método tem como ponto de partida o conceito de época que traduz um paradoxo e exprime a perplexidade que nos assola quando consideramos a inscrição dos conceitos na dimensão cada vez mais pregnante do tempo. É sabido que o sentido original de *epokhè* indica uma paragem, uma interrupção, uma cessação, até mesmo a suspensão do curso de um astro no céu: o seu apogeu. Esta estática dos astros que medem o tempo resultará enfim no sentido que lhe conhecemos hoje, o de um período de tempo, o de uma era<sup>(1)</sup>. Esta tensão entre um ponto de suspensão e este espaço de tempo configura a paisagem na qual podemos abordar a questão da historicidade dos conceitos, do seu período de validade através do tempo e da lógica de deslize semântico ao qual eles estão submetidos.

Antes de mais é preciso admitir que este tipo de problemática é fundamentalmente moderno, o que retroactivamente implica que a própria modernidade esteja condenada a pensar-se a si mesma como produto temporal que só pode ser atingido através de conceitos cuja exigência de universalidade se confronta com o seu carácter histórico. Esta irrupção do tempo histórico no processo de conceptualização marca o acontecimento

---

(1) A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette, 1903, p. 793.

de uma nova era tanto na esfera intelectual como na esfera política e social — os dois domínios tornando-se irremediavelmente ligados entre eles a partir deste momento. Desde logo precisamos renunciar à esperança de poder pensar e evoluir entre o que Reinhart Koselleck chama de «*topoi* clássicos, de tal forma que as palavras muito antigas adquirem novas significações que deixam de exigir uma tradução à medida que se aproximam do nosso presente»<sup>(2)</sup>. Esta salvaguarda obriga-nos a retomar a questão da natureza do conceito, ou, noutros termos, incita-nos a colocar reflectidamente as condições metodológicas actuais de conceptualização no próprio seio da história da filosofia. Este exercício da *Begriffsgeschichte* desenvolve-se a partir dos anos cinquenta e encontra a sua localização geográfica em Munster onde, lado a lado com Koselleck, as figuras de destaque de Hermann Lübbe e de Hans Blumenberg prolongariam os primeiros trabalhos de Eric Rothacker, fundador do *Archiv für Begriffsgeschichte* de Mainz (ele próprio rapidamente secundado por K. Gründer e H. G. Gadamer). Um dos primeiros produtos de destaque desta nova dimensão do exercício filosófico foi sem dúvida o livro de 1965 de Lübbe, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs* que se iniciava com uma introdução intitulada «Sobre a teoria da história conceptual». Longe de ceder a qualquer historicismo, Lübbe explica aí que o seu trabalho pretende «colmatar o hiato aparente entre o carácter inalienável presente de um conceito, a sua «definição» normativa, por um lado, e a sua génese factual pelo outro. [...] Em geral, a linguagem da filosofia alcança o fundamento do seu carácter inalienável presente na utilização tradicional dessa linguagem»<sup>(3)</sup>. Desde logo, o conteúdo conceptual via-se produzido ao longo do percurso de utilização desse mesmo conceito, recebendo simultaneamente a sua legitimação da sua inserção no seio de uma história conceptual. Posto assim, Lübbe assume a intenção de fazer da história conceptual uma história da filosofia. Num tom fortemente hegeliano,

---

(2) R. Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe*, Vol. 1, Stuttgart, Klett-Cotta, 1978-97, p. XVI.

(3) H. Lübbe, *Säkularisierung*, Freiburg/München, Karl Alber, 1965, pp. 11-12.

ele afirma que esta *Begriffsgeschichte* «pressupõe que os conceitos não são grandezas eternas intemporais, mas sim momentos de contextos categoriais que se transformam»<sup>(4)</sup>.

É a partir das mesmas pressuposições que Blumenberg vai desenvolver o seu estudo monumental sobre o estatuto e a génese da modernidade, propondo uma radicalização do método da *Verzeitlichung* dos conceitos. Esta temporalização das categorias é precisamente a primeira característica pela qual Koselleck identificava os novos tempos desta *Sattelzeit* que sucedia à modernidade primitiva (1750-1850). Para poder aplicá-la sistematicamente à totalidade da história da filosofia, Blumenberg vai ser obrigado a desenvolver um método próprio para refundar o estatuto mesmo do conceito ao longo da história. Isto passará evidentemente pela sua famosa metaforologia. Mas esta última não basta para pensar os deslizes semânticos que afectam tanto os conceitos como as metáforas. Ele vê-se levado a operar o que podemos apelidar de revolução copernicana quanto ao método, perfeitamente de acordo com o que as suas análises identificarão como sendo uma das características maiores da modernidade: o prisma do paradigma funcional sobre a aplicação generalizada da categoria de substância. Esta passagem de uma ontologia da substância a uma ontologia funcional ou relacional — já tinha sido desenvolvida ao nível da teoria da formação do conceito por Cassirer na sua obra inaugural de 1910, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, à qual Blumenberg presta homenagem aquando da recepção do prémio Kuno Fischer de 1974. Aí Blumenberg defende que é precisamente a partir deste novo paradigma que simultaneamente podemos compreender o relativo fracasso do projecto das formas simbólicas, mas também nele nos inspirarmos quando somos capazes de reconhecer «o esforço [de Cassirer] de não meter a história da filosofia, das ciências ou dos sistemas das formas simbólicas ao serviço da autoconfirmação de qualquer presente»<sup>(5)</sup>.

---

(4) H. Lübke, *op. cit.*, pp. 15-16.

(5) H. Blumenberg, «Ernst Cassirer Gedenkend» in *Revue Internationale de Philosophie*, n.º 110, 1974, p. 460.

Esta tarefa de actualização do presente passa pela confrontação com uma das principais categorias que serve à modernidade para se dotar de uma identidade, a categoria de secularização. Ponto de partida da sua monumental *Die Legitimität der Neuzeit*, Blumenberg mete imediatamente em causa o pressuposto metodológico que o esquema da secularização evoca sem o identificar, que é a permanência de uma qualidade ou um estado que se transmite, imutável, de uma época para outra (a ética moderna do trabalho é a secularização da ascese monástica, a revolução mundial é a secularização da espera escatológica, o presidente da república é a secularização do monarca): «tais proposições definem uma relação unívoca entre *unde* e *quo*, entre a origem e o fim, uma relação de descendência, uma transformação de substância. O processo de secularização do mundo, que se propaga muito rapidamente, aparece agora não mais como uma perda quantitativa mas como uma expressão de transformações qualitativas especificáveis e transitivas, no decorrer das quais o estado ulterior não é possível nem compreensível senão na condição de pressupor o seu estado anterior»<sup>(6)</sup>. Longe de ser uma simples polémica com Karl Löwith, nesta rectificação que é efectivamente de método joga-se a definição da época moderna. Porque se o esquema de transferência de atributos imutáveis entre o plano divino e o plano da história é aceite, significa que a modernidade se produz «pela graça» do cristianismo. O seu corolário encontra-se explicado no próprio título da obra de Blumenberg: a modernidade advém através de um processo de usurpação, fascinada como está por uma consciência histórica de emancipação relativamente ao que a faz advir, e que acaba por desviá-la do seu fundamento. A sua sorte prende-se doravante a um destino inelutável de perda de sentido que não poderá ser superado senão através de um trabalho de recuperação das fontes mesmas da modernidade. Este trabalho de actualização é aquele ao qual se entrega a hermenêutica

---

(6) H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988 (tr. fr. de M. Sagnol; J.-L. Schlegel; D. Trierweiler, *La légitimité des temps modernes*, Paris, Gallimard, 1999, p. 12).

legítima que «confere à compreensão de si, daquilo que se tornou e daquilo que está presente toda uma dimensão de sentido oculto e prova assim que o presente é muito mais e significa muito mais do que ele próprio sabe»<sup>(7)</sup>. Esta dimensão de sentido oculto só será dada e só justificará a modernidade na condição de ultrapassar o plano superficial da secularidade, o que condena a título de ilegitimidade todo o projecto moderno pensado como emancipação e afirmação da consciência subjectiva. Aqui, as relações passado-presente são invertidas: é o presente que é inteiramente devedor da tradição, aí compreendida na sua dimensão existencial. Encontra-se aliás aqui um dos princípios da escola hermenêutica desenvolvida por Heidegger, que faz da compreensão existencial da existência algo que está «em primeiro lugar e em primeiro plano» oculto e retirado<sup>(8)</sup>.

Este excesso, este suplemento de sentido que o presente traz em si mesmo sem o reconhecer hipoteca a sua pretensão identitária ao mesmo tempo que pressupõe um segundo princípio de compreensão histórica: o de uma continuidade que se converte num substancialismo histórico. Löwith não escapa a esta suspeita uma vez que o teorema da secularização, por causa da sua extensão ao conjunto de processos históricos modernos, está inteiramente dependente «da demonstração de constantes na história» que acabam por condicionar os resultados das investigações sobre o processo de evolução histórica. «Algumas constantes levam um processo teórico à sua finalização, aí onde, com outros pressupostos, seria talvez possível questioná-lo ainda mais. É esta paragem do processo teórico por premissas substancialistas que deve estar no centro de toda a crítica. Se lhe apresentamos constantes como resultados presumidos é impossível lançar afirmações *a priori* quando se trata de saber se há ou não na história constantes substanciais»<sup>(9)</sup>.

A tese de ausência de contingência genética na sucessão das épocas evita a questão de saber se podiam existir sinais anunciadores de uma mudança de

---

(7) H. G. Gadamer, in *Philosophische Rundschau*, n.º 15, 1968, p. 201.

(8) Cf. H. Blumenberg, *op. cit.*, p. 25.

(9) H. Blumenberg, *op. cit.*, p. 37.

idade que não seja induzida pelo sistema de sentido que ia desmoronar-se. Se a modernidade é antes de mais um movimento de perda de realidade do mundo, quando este tinha sido justificado até à escolástica tardia, torna-se desde aí incompreensível que se opere esta mudança de lugar do homem em relação à natureza a menos que pressuponha que este fenómeno seja um efeito da secularização<sup>(10)</sup>.

## 2. A estrutura das transferências de sentido

A fim de evitar o obstáculo do substancialismo histórico, Blumenberg vai inverter o sentido das relações constitutivas da significação que se estabelecem entre os conceitos e o sistema de representação no qual se integram num determinado momento. A questão das condições de aparição de uma nova época não pode ser resolvida aqui pelo recurso a um só conceito, qualquer que seja o seu domínio de extensão semântica. Mas trata-se decididamente de medir o grau de integração que um quadro de referências pode manter face às tensões que o percorrem. É precisamente aquilo que acontecia com esta ordem medieval, que repousava sobre a asserção de que o cosmos era governado pela Providência (noção estranhamente estóica, na origem) e que assegurava ao homem um lugar central na sua organização. A actividade humana estava a partir deste momento integrada nesta ordem benevolente, ou ao menos justa, que prolongava com o acto contínuo de criações dos seus artefactos, produzidos segundo o modelo oferecido pela natureza<sup>(11)</sup>. Uma vez que a Idade Média não pôde continuar a fazer acreditar ao homem

---

(10) A este título atenda-se também à leitura que Hannah Arendt faz da modernidade em *The Human Condition* ou que Ch. Taylor faz da razão descomprometida de Descartes. Cf. *Sources of the Self*, Parte II, cap. 8, Harvard, Harvard University Press, 1989.

(11) Ainda aqui, podemos identificar a influência do modelo metafísico platónico que oferece a estrutura das relações à actividade industriosa humana, produtora de mera cópia, mas pelo menos guiada no seu trabalho por um arquétipo ideal. Cf. H. Blumenberg, «Nachahmung der Natur» in *Wirklichkeiten in denen wir Leben*, Stuttgart, Reclam, 1981.

que a natureza era governada pela providência, esta perda de ordem coloca o homem sob uma pressão enorme, a de dever responsabilizar-se pela justificação do mundo.

A noção de perda de ordem é aqui crucial. Ela significa este estado de «dúvida relativamente a uma estrutura atribuível ao homem [que] é a condição prévia de uma concepção geral do agir humano que deixa de perceber nos factos dados a força obrigatória do cosmos antigo e medieval e considera-os conseqüentemente como estando, em princípio, disponíveis»<sup>(12)</sup>. A palavra essencial desta definição e que aqui nos interessa para o nosso objectivo de ordem metodológica é de *disponibilidade*. Efectivamente, é aqui essencial discernir que uma vez a noção de «Providência» retirada do sistema explicativo do mundo, a sua ausência, o seu lugar deixado doravante vazio deve ser preenchido, sob pena de pôr em risco a totalidade da economia deste sistema. A questão neste final de Idade Média é portanto saber se o homem pode elaborar uma noção que lhe permita substituir a função mantida pela Providência ou, como alternativa, trata-se de estabelecer se este mesmo sistema permite a sua pura e simples substituição, ou mesmo a *induz*.

O estudo sistémico da Idade Média tardia responde a esta questão pela negativa na medida em que é este mesmo sistema de ordem que induz a expulsão da Providência. A suposta continuidade de conteúdos que, sob uma aparência mundana, seriam transmitidos aos tempos modernos fracassa completamente quando é questão de traçar os prolongamentos modernos de uma ordem providencial. Se pudéssemos supor uma certa identidade que se transmitisse de uma época a outra, esta não seria mais de conteúdo, mas de funções, na medida em que «conteúdos completamente heterogêneos podem assegurar funções idênticas a certos lugares do sistema de interpretação

---

(12) H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, p. 148. É notável como a definição de ordem é muito semelhante ao que Charles Taylor compreende por *quadro de referência*. Cf. *Sources of the Self*, Parte I, cap. 1.

do mundo e do homem por si mesmo»<sup>(13)</sup>. Se verdadeiramente se trata de uma herança, não é a do sentido oculto, presumido idêntico, que a hermenêutica quer actualizar no presente, retirando-o do seu invólucro de esquecimento do passado; mas, pelo contrário, trata-se de um quadro geral de representações e de questões onde a economia geral foi posta em risco pela sua própria evolução interna. No caso daquilo que foi interpretado como secularização, não nos encontramos face a um conjunto de processos de mutação de conteúdos teológicos tornados seculares, mas de um processo «de «reinvestimento» de posições de respostas tornadas vencedoras cujas questões correspondentes não podiam ser eliminadas»<sup>(14)</sup>. Este fenómeno de pressão provoca o que Blumenberg chama de *necessidades restantes*, exigência de resposta a questões que herdamos sem que as tenhamos elaborado, mas às quais não obstante não podemos escapar. Este fenómeno não é aliás característica própria apenas à modernidade: também o cristianismo se viu confrontado com conjuntos de problemáticas especulativas gregas para as quais não estava preparado, mas às quais teve de dar resposta a partir de um conjunto de representações, interrogações e conceitos em grande medida inadequados.

A dificuldade aqui é ter de pensar a passagem de época como o momento em que os princípios mais gerais do sistema mudam a fim de obter explicações mais gerais. Neste sentido, a dificuldade da modernidade, quando se confronta com a ordem de sentido medieval, foi assumir o cargo de responder a questões para as quais não estava preparada. Mas estas questões não podiam evitar-se, visto que foi a progressiva invalidação das respostas que pôs em perigo o sistema da ordem medieval e levou à sua superação. Este é «menos a «pretensão à totalidade» da razão moderna que a sua obrigação de totalidade que poderia ser descrita como objecto de secularização»<sup>(15)</sup>, visto que a teologia cristã determinou o nosso sistema

---

(13) H. Blumenberg, *op. cit.*, p. 74.

(14) H. Blumenberg, *op. cit.*, p. 75.

(15) H. Blumenberg, *op. cit.*, p. 76.

no sentido do seu alargamento através da introdução de certas posições, de certas afirmações, de certas respostas a questões que ainda não tinham sido colocadas. Ao introduzir a necessidade de responder à questão da origem da totalidade do mundo e da história, ela instaurava a obrigação de *dever* responder a tais necessidade, inclusive no caso — impensável para ela — em que o sistema global das respostas cosmo-teológicas venha a mostrar-se insatisfatório.

Esta ruína do sistema medieval deriva definitivamente da integração incompleta entre o deus antropomorfo do Antigo Testamento que se preocupa com o homem e este Deus cuja potência arbitrária vai encontrar-se reforçada pela integração do modelo do primeiro motor aristotélico. Entre o deus de amor e este deus nominalista que não se encontra mais ligado à existência dos universais e, por conseguinte, cuja criação não é redutível a uma reconstrução racional que limitaria a sua potência absoluta (hipertrofia do *Quia voluit* agustiniano), o homem vê o seu lugar que era central no cosmos medieval desaparecer. É portanto para compensar a perda de certeza *vis à vis* do mundo que o homem se vê obrigado a substituir, a voltar a investir naquilo que assumia a função de confiança numa ordem natural desenvolvendo esta ciência cujas capacidades universais de cálculo e de previsibilidade visavam antes de mais precaver-se do carácter doravante arbitrário da criação.

Através desta muito breve e esquemática apresentação do método que Blumenberg aplica ao problema do estatuto e da génese da modernidade, vimos pois a lógica geral que deve possibilitar compreender a dinâmica histórica que permite considerar, conceptualmente, a passagem de uma época a outra, a passagem que pressupõe sempre a sua apreensão desde a posição do presente, aquela que é ocupada pelo pensador histórico. A análise não incide unilateralmente sobre o conteúdo semântico dos conceitos (tal como das instituições ou das práticas), mas avalia-os desde as suas funções no seio de uma ordem de sentido global no interior da qual a sua avaliação é determinada. Um tal tipo de análise deve permitir fazer incidir a análise

sobre a dinâmica global das relações de sentido que constituem esta ordem. A dificuldade geral de apreensão é compensada por uma garantia ao nível do método que obriga a pensar os conteúdos conceptuais na sua relação com o tempo, e não mais enquanto reificação substancial de conteúdo de sentido.

Assumindo os resultados da análise que Blumenberg faz da modernidade como época da *afirmação de si (Selbstbehauptung)* do homem através do desenvolvimento da reflexão teórica, percebemos o quanto a questão do *método* como reflexão prévia (e contudo interna) à teoria é uma questão oriunda da modernidade na sua confrontação com a necessidade existencial do homem de uma ordem a partir da qual ele percebe o seu meio e pode projectar-se no futuro. Desde logo o método, como afirmação do homem moderno, torna-se um «programa existencial no qual o homem, numa situação história, coloca a sua existência e no qual inscreve como quer percebê-la no meio da realidade que o envolve e como quer atingir as suas possibilidades. [...] Um símbolo de presunções que determinam por sua vez o horizonte de experiências»<sup>(16)</sup>. Nesta dupla dimensão de presente e de projecção futura, é fácil reconhecer a dupla dimensão do conceito em Koselleck, que nele criava ao mesmo tempo um espaço de experiência mas também um horizonte de espera.

---

(16) H. Blumenberg, *op. cit.*, p. 149.

(Página deixada propositadamente em branco)

Série  
Documentos

•

Imprensa da Universidade de Coimbra  
Coimbra University Press

2007

