

Revista Filosófica de Coimbra

VOL. 5 • N.º 10 • OUTUBRO 96

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA — *Fenomenologia e Transcendência. A propósito de Emmanuel Lévinas (1906-1995)*

JOÃO MARIA ANDRÉ — *Da História das Ciências à Filosofia da Ciência. Elementos para um Modelo Ecológico do Processo Científico*

MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO — *Raimundo Llull, Sigério de Brabante e o Problema do Primeiro Homem*

BÉNÉDICTE HOUART — *Da Interrogação como Órgão Ontológico segundo Merleau-Ponty*

JOSÉ REIS — *Sobre o Tratado da Evidência de Fernando Gil*

SOBRE O TRATADO DA EVIDÊNCIA DE FERNANDO GIL *

JOSÉ REIS

1. Construção interna precisa e bem ligada — a lembrar Espinoza ou Wittgenstein — e estilo simples, claro e directo, próprio de quem domina as questões e «teve tempo para escrever pouco», o presente tratado é bem uma obra notável. Não estarei sempre de acordo, como adiante veremos, mas isso não invalida em nada esta constatação.

A sua tese nuclear é a de que a evidência — em geral, mas particularmente a filosófica, que é o objecto do estudo — é uma alucinação. Analisada sobretudo em Escoto e Ockham, Malebranche e acima de tudo em Husserl que além de a utilizar a estuda como ninguém, ela é com efeito o ter já, num plano aquém da realidade, aquilo que se toma pela própria e então única realidade; por outras palavras e em termos kantianos, é transformar o «pensamento em coisa» e não haver mais a coisa propriamente dita. É assim um *excesso* (pp. 14, 17, 43-44, 96, 108, 109, 132, 253), em que ao mesmo tempo se vai até a um «além» e a um «aquém» do dado (234), uma espécie de «curtocircuito» em que a representação ganha o lugar e a densidade do real (117), o arvorar da simples aparição em coisa-em-si. Porque os casos referidos são muito diferentes entre si, não é decerto fácil compreender de imediato o que acabamos de dizer. Mas julgo que, uma vez tratados esses casos, se compreende esta definição geral proposta. Acrescentemos apenas que o «além» é-o porque se vai até ao real (do eu ou do mundo) para além do pensamento, e o «aquém», porque aquele não é o verdadeiro real mas só um real imanente.

A evidência é, com efeito, na língua de Husserl, a «*posse original* do ser verdadeiro ou real *ele próprio*» (14), uma «autodociação em pessoa» (17), na qual o objecto é «VERDADEIRAMENTE PRESENTE OU DADO exactamente como é visado» (14). Numa nota de *Formale und transzendente Logik* sobre o «carácter regulador, em sentido kantiano, da evidência perfeita», o filósofo salta como o profeta (33) do dado para o não-dado fundando a presença deste (o Novo testamento cumprindo o Velho prova-se a si próprio), ao escrever: «A experiência externa nunca é *a priori* uma experiência que dê a coisa ela própria de maneira perfeita mas, *enquanto* se escoa numa concordância consequente, ela *traz consigo*,

* Fernando Gil, *Tratado da Evidência* (Lisboa: Imprensa Nacional, 1996).

a título de implicação intencional, a ideia de um sistema infinito (...) de experiências possíveis (...)). Trata-se justamente de tomar o não-dado como presente. Mas com esta particularidade de que — para invocar Sartre — não há só a série infinita de aparições remetendo umas para as outras, antes há também e até antes de tudo o próprio ser, que não aparece. Como se lê em comentário na obra em apreço: «A coisa para além do que nela se mostra não é o seu perfil (Abschattung) seguinte, é a coisa existente em si» (109). Como — é a questão — presente, efectivamente dada. E o que se diz para as coisas deve dizer-se de igual modo para o Eu propriamente dito. Se o tomarmos sem mais como o que se auto-aparece (194), ele é, para além da questão desta auto-aparição, a ilusão feita coisa dos Paralogismos kantianos (§ 161); se o tomarmos definitivamente na sua essência, isto é, como fluxo absoluto, também ele, como a coisa, apesar de ser por definição temporal, se dá ao fim e ao cabo num «todo» «intemporal»: havendo a retenção e a protensão como modos de «segurar» o passado e o futuro enquanto *presentes* e dando-se elas «ao-mesmo-tempo» que qualquer autêntico presente, o fluxo precipita-se, na verdade, ele que é uma sucessão, numa efectiva simultaneidade (p. 206); a qual por sua vez só é possível, em última análise, porque se «derrapou para a abstracção» (210), nomeadamente passando-se do «psicológico» ao «intencional», do *efectivamente* vivido ao que apenas *pode* (embora por direito próprio) ser vivido: esse «psicológico» — que é o único fundamento do tempo (202-203) — deu lugar ao dever-ser, ao mero plano dos princípios, e ei-lo *presente*, na sua totalidade, mesmo apenas *podendo* ver-se.

Malebranche, por sua vez, parte da mera ideia de extensão — uma simples forma vazia — e transforma-a em realidade, no próprio *arquétipo* divino dos corpos, ao ponto de os últimos praticamente desaparecerem. Eles na realidade não desaparecem de todo. Mas é como se isso acontecesse, pois que o filósofo acaba por confessar «que é muito difícil provar a sua existência» (136).

Escoto e Ockham, por fim, o primeiro com a *cognitio intuitiva*, o segundo com a *notitia evidens*, começam a carreira moderna, doravante centrada no *cogito*, da evidência, ao encontrarem maneiras de atingir a própria realidade sem saírem do espírito. O primeiro transforma os princípios da metafísica — puros pensamentos — nas mais fundamentais das realidades (170) e o segundo atinge em si mesmos — e portanto na imanência — os próprios singulares sensíveis, transformando a sua representação na sua própria realidade. É certo que o que ele explicitamente recusa é a mediação da *species* sensível, o que parece fazer admitir antes a acção à distância que Malebranche contesta (174). Mas do que se trata é da «verdade profunda da evidência pura e simples» (175), «o conhecimento intuitivo não parte das coisas no exterior (...), parte (...) do sujeito e não o deixa» (176).

Ora, como pôde isto acontecer? Como pôde a percepção, ou o simples pensamento, dar-nos *imediatamente* e por isso *em pessoa aí*, sem qualquer mediação, a coisa percebida ou pensada? Como se chegou a esta concepção do conhecimento em termos de imediatidade, de absoluta posse da coisa — de tal modo que não há lugar nem para a prova nem para a prossecução da procura da verdade (232) — e não em termos de mediação como triplamente a percepção, o pensamento e o tempo requerem? A resposta da obra é que não se chegou mas partiu. E partiu de modo tão generalizado em relação a toda a experiência e a toda a humanidade

que essa maneira de pôr o conhecimento e a verdade seria constitutiva da própria consciência humana. Tudo teria começado com aquilo a que Freud chamou a «alucinação originária».

«No início da nossa vida psíquica — escreve em tal sentido W. Bion — nós alucinávamos realmente o objecto satisfatório quando sentíamos a necessidade dele» (222). Tendo estado antes faminta, a criança já experimentou algumas vezes a satisfação provocada pelo seio da mãe. Quando, de novo faminta, não o obteve, então não se limitou ao «pensamento» do não-seio, mas «passou ao acto», *realizou* o seio, o qual, pela sua presença que se segue a uma intolerável frustração, a satisfaz (223). «Estou convencido — escreve o próprio Freud — que esta reacção começa por fornecer algo de análogo a uma percepção — ou seja, uma alucinação» (228). Esta última, importa notá-lo bem, não é uma imaginação mas tem todas as características da realidade. Por essa razão ela pode constituir o material do «primeiro eu-realidade», o eu que, sendo desejo, se realiza pela satisfação. Este eu é aliás tão poderoso que ele vai configurar nos seus próprios termos a realidade propriamente dita: o seio real que a seguir à alucinação se oferece à criança é apenas a *continuação* do anterior; a prova desta primeira realidade é a de que há *ainda* realidade; esta é propriamente *o que satisfaz*. A realidade propriamente dita só aparecerá quando — sobre a primeira — o sujeito se aperceber de que pode reproduzir os objectos na sua ausência; então se constituirá o «segundo eu-realidade», que nasce com a experiência (a propriamente dita «prova da realidade») (226-227).

Assim toda a nossa experiência está interiormente constituída (filogenética e ontogeneticamente) pelo esquema desejo-satisfação, expectativa-preenchimento, intencional-adequação, visada-apodicticidade, que constituem o esquema mesmo da evidência e, com esta, da verdade.

É o que o Autor se propõe relevar ao longo do livro, começando, numa espécie de introdução e para mostrar que ela é na verdade uma estrutura universal, pelos casos «arcaicos» do rito, da profecia e do direito.

De súbito — como de um modo mais pormenorizado escreve G. Rouget — a música da dança ritual muda, um dos dançarinos é mais sensível à mudança, os sacerdotes aproximam-se e insistem nos motivos adequados: o dançarino acaba imitando por completo o deus; este último incarnou no corpo de um homem (28). Não se trata de através dos signos pensar apenas num deus ausente, mas de o fazer aparecer neles efectivamente, em carne e em osso: os signos, literalmente, incarnam o deus (30). Tal como também o profeta não se refere extrinsecamente ao futuro, pensando-o como o que ainda tem de ser feito para poder existir, mas ao contrário sente-o como já feito, autenticamente real, *presente* no presente; pelo que pode, como o faz Vieira, escrever desde já a sua história, a «história do futuro» (36). E tal como, no direito arcaico, a sentença — e mesmo o seu cumprimento — não vêm só a seguir às provas, mas estão já presentes nos próprios signos em jogo: tal a «reivindicação oral» e a «imposição da vara» sobre o escravo, no nascente direito romano (37), o «ordálio» medieval em que a verdade se lê no próprio acontecimento — ou não — da queimadura, do envenenamento, etc. (38), ou mesmo, já na *ordem judiciária* medieval estabelecida, o *per se notum* que leva à «eliminação imediata do processo, podendo o juiz abster-se de citar o réu e

decidir sem o ouvir» (42). Em todos os casos, cada um a seu modo, se nota como que uma pressa em chegar ao que se quer, a eficácia é imanente ao signo, afirmando-se essa «lógica em que o preenchimento principal das expectativas está adquirido à partida» (43).

Mas é, como dissemos, à evidência filosófica que o livro propriamente se dedica, procurando a sua caracterização e a sua génese. Em síntese — e de acordo nomeadamente com Malebranche e Husserl — os conceitos que a definem são a *atenção* (por parte do sujeito), a *ostensão* (por parte do objecto), a *intuição* (o vê-lo por dentro e por isso em si mesmo) e a *imposição da verdade* (com a obediência inerente a uma voz que ordena) (53), em associação com as correspondentes metáforas da Abertura, Contacto, Captura, Luz, Voz, Acordo, Ressonância (81). E a génese é traçada, em primeiro lugar, a partir da génese transcendental de Husserl — antes do juízo de predicação há o juízo de experiência que remete para a protodoxa — para ir depois até à arqueológica da «alucinação originária» a que há pouco nos referimos; assim se descobre, por trás da crença-mãe, uma crença mais funda, um *Ur-Urglaube* (19 e 261).

Como os próprios conceitos e as metáforas revelam, a evidência tem uma base sensorial, que se acompanha de uma linguística. É a este sistema percepção-linguagem que a energética do desejo se aplica, «intensificando-o». Isto é possível porque, sendo directa (60), a percepção põe-nos em comunicação efectiva com o mundo e, interpretando essa comunicação, a linguagem achou um meio de a privilegiar: a não-marcação do indicativo, do presente e do progressivo revela a «adequação natural do conhecimento aos seus objectos», falamos *na* e *da* presença das coisas (46). Este sistema já é naturalmente trabalhado pela alucinação originária, mas não tem ainda a «intensificação» procurada que é o próprio da evidência. Isto aconteceu nomeadamente a partir de Epicuro e dos Estóicos, ao estabelecerem as condições em que a percepção seria verdadeira: sendo pura, como diz Epicuro, será sempre verdadeira, pertencendo os erros ao juízo (54) e, sendo uma afecção, um padecimento (*pathos*) provocado pelo objecto na alma, como diz Crisipo, manifesta naturalmente este mesmo objecto que a produz (59). Eis porque, apesar das aporias logo reveladas por Arcesilau, Carnéades e Antfoco, a representação se manteve em toda a sua cotação como meio de acesso ao real: «a evidência intensifica a experiência sensível e linguageira, revestindo de um suplemento de verdade os seus modelos naturais de inteligibilidade», ou seja, precisamente a percepção e a linguagem (55).

Não é no entanto ainda este tipo de evidência, mesmo que já filosófica, o principal tema da obra. Esta última toma a evidência de um modo a um tempo mais depurado e mais intenso, confinando-a às filosofias do *cogito*, com Malebranche e Husserl a serem os principais protagonistas e com Escoto e Ockham a prepararem o cartesianismo (74).

Malebranche, com efeito, diz o que é necessário para evitar todo o erro e assim alcançar a absoluta verdade: depois de *convertido* o olhar e devidamente *atentos*, Deus manda-nos a sua própria extensão inteligível que *toca* a alma (20): deste modo intimamente unida a ela, sem qualquer mediação — e bem real para o tacto e para a vista — não há mais lugar para um hipotético génio maligno que a queira enganar (131). Como se Deus, ele próprio, descesse à alma! Tal

deve-se, diz Arnauld, a um preconceito da infância (135): tendo-se na tenra idade habituado a conhecer as coisas através da sua presença física, quando estas foram — dada a experiência do reflexo dos corpos no espelho e na água — trocadas pelas suas imagens, ele teve então de realizá-las, a fim de poderem continuar a impressionar fisicamente agora a alma (137). É preciso libertarmo-nos deste preconceito. Não é em nós que vemos os corpos mas lá mesmo onde eles estão. Continua, decerto, a haver em nós a ideia deles, mas, «não sendo uma entidade», ela «permanece uma mediação»; é o próprio sol real, e não a sua ideia, que se vê na percepção (139).

Isto diz Arnauld, mas para Malebranche não só não há conhecimento à distância como é completamente claro que a ideia é real — e bem se toca e se vê — se for feita a devida *conversão* e prestada a suficiente *atenção*. É exactamente por aí que se perfaz a alucinação. A conversão diz respeito ao sentido da orientação, é uma re-orientação, e a atenção é a separação, a *distinção* da coisa (a que se chegou pela orientação) em relação a tudo o resto, de tal modo que a constitui: como diz Husserl, «antes de ser capturado pela atenção, o objecto não existe para o conhecimento»; depois, sim, e de tal maneira que — diz o nosso Autor — rapidamente se passa da *apreensão* (por parte do sujeito) à *absorção* (por parte da coisa) e à própria *fixação* (do sujeito nela, onde perde toda a liberdade) (107). Se a isto acrescentarmos o primado do tacto não só em relação à realidade ou existência (a vista teria o primado apenas em relação ao conhecimento) (132 e 140-141) mas também em relação à distinção ou individuação (porque a executa com uma perfeição que a vista ou o ouvido não conseguem atingir) (122), podemos compreender não só a razão por que o Autor começa o *dossier* da base sensorial da evidência pelos sentidos da orientação e do tacto, mas também porque lhes faz corresponder os conceitos da atenção e da ostensão.

A orientação, na verdade, é requerida em virtude do seu carácter fundacional, tão bem realçado por Husserl. Estabelecida a partir do próximo-distante, alto-baixo e direito-esquerdo da corporalidade, ela «instaura a actualidade (*Aktualität*) da consciência. O estar-dirigido-para (*das Gerichtet sein-auf*) dos aparelhos sensoriais que se colocam em posição de poder olhar, tocar, etc, não visa tão-somente a coisa, mas dá vida à consciência. (...) A orientação não se confunde assim com a atenção, que realiza já uma apreensão». E mais abaixo: «A montante da actualidade do estar-dirigido-para, nada existe» (90). Ela é o Despertar correlativo do mundo e do eu (97), em que à atracção do primeiro corresponde o dirigir-se-para do segundo. Teríamos aqui — nota agudamente o Autor — o nascimento do ser-no-mundo de Heidegger, «se pudesse haver um a-montante da preocupação» (94). Heidegger que, por sua vez, também releva a orientação — em *Sein und Zeit* há o *a-fastamento*, a redução da distância que descobre o ente, e ao mesmo tempo o *Dasein orienta-se* — mas ambos os caracteres se dão em função da preocupação e portanto têm uma finalidade prática (para além do intuito ontológico) (91), ao contrário do que acontece com Husserl, ou mesmo com Kant que, neste campo, preannuncia à sua maneira o penúltimo (88).

A orientação dirige-se assim para o objecto e a atenção distingue-o dos restantes. Se — como é o caso — a distinção é a do tacto, a *posição* chama-se *ostensão* (124). Na verdade, a separação é aí completa, «o tacto (...) apreende *por inteiro*

os contornos que circunscrevem a coisa, o que a vista não pode fazer». E aí temos, para citar Joyce, o objecto e o vazio que o rodeia: «para apreender este objecto — escreve — o teu espírito divide o universo inteiro em duas partes: o objecto e o vazio que não é o objecto». Aí temos o objecto com essa *integritas* que não o deixa esconder, antes o impõe ou mostra (122).

Todavia — importa notá-lo bem — ao contrário do que pensa Malebranche, não é o tacto que dá a imediatidade e não é a própria extensão inteligível o que se mostra. Como qualquer outro sentido, o tacto apenas nos liga ao seu objecto de forma *directa* e não *mediata* (§§ 38-39) e a extensão, sendo a de Deus, é-nos transcendente. Para que a imediatidade seja possível é preciso encontrar um outro caminho, e para que uma extensão real possa ser imanente é preciso empolar a própria ideia de extensão do sujeito em extensão inteligível (p. 132) — sendo então esta a mostrar-se (142). Mais uma vez, a alucinação — ou, o que é o mesmo, a evidência — não está em chegar ao transcendente, mas em arvorar o imanente em tal: a extensão inteligível é — com o desejo — apenas um operador da evidência (127). E quanto à imediatidade, ela alcança-se através da reflexividade ou consciência de si, que goza, essa sim, de uma imediatidade efectiva e não ilusória como a dos sentidos. Quando essa vazia consciência de si se transformou num *cogito* ou sujeito real, também as ideias ou aparições das coisas que nele se dão passaram a ser o próprio mundo na sua imediatidade real (em cada autor decerto à sua maneira, mas isso não invalida em nada o facto e a lógica comuns), ao ponto de o mundo exterior praticamente desaparecer. Como escreve o Autor: «O salto da evidência transforma a reflexividade da consciência em *cogito* e [nele] em ex-posição de um mundo que se dá a conhecer do interior» (143). Ora, como aconteceu isto? Qual, em última análise, a razão da transformação da vazia reflexividade no *cogito* de tipo cartesiano e depois husserliano? É este, como se vê, o fulcro do problema.

Para bem o compreendermos, partamos antes de tudo do que a este respeito a experiência efectivamente nos dá: a saber, o sentido da reflexividade é o sentido da *vista* e o Eu é um *ponto de vista*. Estamos, depois da atenção e da ostensão, na *intuição*. O tacto, com efeito — o tocar-me ou ser tocado — não me dá ainda a reflexividade mas o objecto que é o meu corpo, e quanto à voz, «*eu ouço-a* chamando ou chamando-me, ela *não sou eu*», ao passo que «não poderia olhar o meu olhar, *ele sou eu*» (125). Só a vista, como se diz mais adiante, «empregue a fuga do mundo, que é a condição de retorno a si da consciência» (160); o meu ponto de vista é pois aquilo que eu propriamente sou, e que ninguém mais pode ser (146).

Acompanhando todos os meus *hic et nunc*, ele é, no entanto — digamo-lo de imediato — rigorosamente vazio (148): o bem conhecido «eu penso» kantiano que «acompanha todas as minhas representações» é a sua exacta descrição filosófica. O que então significa que a reflexividade é imediata, sim, mas não me dá nenhum sujeito real. Como — para o dizer com as palavras dos Paralogismos — estas puras, estas vazias determinações — (I) um sujeito (II) singular (III) que se sucede a si mesmo (IV) no presente ininterrupto das suas representações (166) — se transformaram numa efectiva substância, simples, pessoal e querendo ir até às coisas em si? A ilusão transcendental ou, o que é o mesmo, a *realização* dessas deter-

minações arranca antes de tudo de as haver: graças a elas, o sujeito apresenta-se como um *indivíduo* e portanto de posse da primeira condição para poder ser realizado (254). A primeira, digo, porque a segunda e última é a aplicação a tais determinações do esquema atrás referido *desejo-satisfação*.

Eis-nos a atingir a anunciada crença anterior à própria crença-originária de Husserl, a *proto-protodoxa*. Para o fazer ver, o Autor parte das doutrinas de *Ideias-I* e de *Experiência e juízo* acerca da *assimetria* dos efeitos da afirmação e da negação sobre a *protodoxa*, esse fundo de sentido sobre que se edifica o juízo e que é o *nec plus ultra* da fenomenologia. Enquanto a afirmação «prolonga» a crença originária, a negação «risca-a sem a apagar». Parece que a crença no ser se sobrepõe assim à decepção e negação. Ora, porquê? Porque justamente aquela tem o primado e é natural — aquilo em que se crê originalmente é o ser e não o nada — enquanto esta não só não tem nenhum grau de ser que a positive como é contra-natura: tanto, mesmo, contra-natura que, face ao nada a que se acaba por chegar, o mais natural não é aceitá-lo mas alucinar aquilo em que se acreditava; como belamente o diz o Autor, «a recusa é heróica desde a sua base perceptiva» (261). Por baixo desse fundo de sentido anterior ao juízo, haveria assim o esquema *desejo-satisfação*: desejado por definição o *ser* e não o nada, e por isso dando-se à partida a crença nele, se depois se confirma, tudo bem, a afirmação é um seu prolongamento com a satisfação por sentimento; se não se confirma, se em vez do ser aparece o nada, tudo mal, pelo que surge a alucinação que «afecta de realidade o não-existente», assim se obtendo ainda igualmente — mas de uma outra maneira — a satisfação.

Esta outra maneira é precisamente o que se passa com a *realização* do «eu penso». Desejado o sujeito, crê-se nele, ao ponto de se afirmar segundo todas as suas determinações, mesmo que nada se veja, mesmo que a experiência nada dele nos dê. É esse desejo que confere a *força*, que confere o *fundamento* à afirmação cartesiana de que «não pode acontecer que ele pense se não existe» ou à de Leibniz de que a existência do eu é uma «verdade primitiva». Tal como a confere até à de Kant, porque mesmo ele acaba por admitir a existência do eu, ainda que tomando-o como «algo indeterminado» e por isso dotado apenas de uma existência «precategorial» (258). Precisamente a diferença entre Kant, por um lado, e Descartes e Leibniz ou, mais geralmente, todas as filosofias da evidência, por outro, seria a de que — o desejo e portanto a tendência para a afirmação do sujeito sendo iguais em todos — Kant é «heróico» e fica ao nível do precategorial, do prepredicativo, do *desejo*, ao passo que os outros vão até à afirmação efectiva da existência e portanto da *satisfação*.

Esta, assim, a realização do «eu penso». Quanto às ideias que nele há, a lógica foi a mesma. Na verdade, se o esquema básico é o do *desejo-satisfação*, tal dá-se não só para o Eu mas também para o mundo: este será sempre real — havê-lo-á sempre para se dar — e dar-se-á, se não em percepção em alucinação; de qualquer modo, sempre *em pessoa* porque, impondo-se antes de tudo apenas a dimensão do *desejo-satisfação* e não a da profundidade própria do segundo eu-realidade, não há lugar para a distinção aparição - coisa em si. O universo, de alto a baixo, é uma imediatidade real ou existente, apenas submetida ao jogo imamente da expectativa-preenchimento.

Jogo, que implica o seu tempo próprio. A evidência não é instantânea, antes passa-se no discursivo. Como tem de ser concebido este discursivo, como tem de ser concebido o tempo na sua sucessão, para que seja possível a sua posse *em pessoa* e a das outras coisas temporais? O Autor trata deste ponto fundamentalmente em Husserl e já esboçámos a resposta. Antes de mais, para que o passado e depois o futuro possam ser «agarrados», de modo que não aconteça que um pura e simplesmente não exista mais e o outro não exista ainda, é preciso activar a «redução transcendental» da fenomenologia e do tempo real ou físico ficar apenas com o tempo psicológico (196). Mas isto, obviamente, não chega. Por mais efectivas que sejam as retenções e depois as rememorações (para só falar do passado), a totalidade do tempo na sua continuidade é incomensuravelmente muito mais ampla que esse vivido. Para obviar a tal restrição, o psicológico dá lugar ao intencional (202). Nesse caso, sim, a totalidade parece possível, porque *deve* sê-lo. Tudo arranca, em última análise, da *necessidade* de os objectos (a começar numa unidade de som) serem uma *unidade*; com vista a *possibilitá-la*, é *precisa*, ao fim e ao cabo, a unidade do fluxo; ei-la que aparece: «por muito chocante (ou mesmo, a princípio, absurdo) que se afigure dizer que o fluxo da consciência constitui a sua própria unidade, é assim mesmo» (203). As vivências mesmas deram lugar ao dever-ser. Mas a um dever-ser — é aqui o problema — que, para além da falta dessas vivências, não aceita o seu *diferir* no tempo, antes se quer a *intuição* (o fluxo *olha-se* a si próprio) de uma *totalidade* (204-205): o fluxo apreende-se a si mesmo, de cada vez, na sua totalidade, prenúncio e exemplo do que acontece depois a qualquer objecto particular; Husserl acabou bem por dotar o *cogito* do quadro intemporal que a evidência — com o seu *em pessoa* — requer (193). Isto, para já não referir que o Eu não é o tempo mas o efectivo ponto de vista, pelo que «o *cogito* temporal de Husserl» não passa afinal de uma «hipóstase do curso do tempo» (125): derrapagem efectiva para a abstracção (210).

Estudada a atenção, a ostensão e a intuição, chegamos enfim, com o carácter de *absoluto* do fluxo husserliano (209), à *imposição da verdade*. Imposição, a lembrar uma voz imperativa, voz que decorre no tempo, o sentido próprio deste conceito da evidência é o ouvido. Mas imposição, que não é exterior (264), antes é uma atracção e uma fixação operadas pelo objecto em relação ao sujeito: os quatro conceitos reúnem-se num «sentimento de inteligibilidade» — com a inerte «satisfação do espírito» — que «é a evidência propriamente dita» (219).

2. Estas, se bem leio, as principais ideias de uma obra que, repitamo-lo, é exemplar de domínio da filosofia em geral e nomeadamente dos autores tratados e que se dá a ler num estilo sedutor, a um tempo simples, claro, lapidar às vezes, e mesmo assim extremamente rico de sugerências. Mas ideias com as quais, em parte, não posso concordar.

Antes de tudo, o próprio título e a tese central de que a *evidência*, sem mais distinções, é uma alucinação. Se assim fosse, não se poderia ter escrito este livro: para mostrar o que não se vê, é preciso partir do que se vê.

É certo que se diz, em vários passos logo referidos no início do presente estudo, que a evidência é um *excesso*, que a evidência *de que se vai tratar* é a deste excesso («a doação ou posse das coisas elas próprias») (23) e que «recusar

à evidência a sua veracidade interna não significa ceder ao agnosticismo» (22). O que obviamente significa que não há só o que se poderia chamar — lembrando-nos do passo citado de Crisipo (229) — a evidência *em falso*, mas também a evidência *propriamente dita* que se situa aquém dos excessos. Para o concretizar diria que, para se poder denunciar por exemplo a evidência *uno intuitu* de que a soma dos ângulos de um triângulo é igual a um ângulo raso, é preciso primeiro não ter a respectiva evidência e depois tê-la, ter a evidência efectiva de que, construindo na adjacência do ângulo C dois ângulos iguais aos ângulos A e B, então a soma dos três perfaz realmente um ângulo raso. Se não se vê esta demonstração nos seus passos sucessivos, e se não se tem a experiência de que olhando simplesmente para os ângulos não se sabe a que é igual a sua soma, não se pode perceber e consequentemente arguir que a *uno intuitu* é uma falsa evidência. Não é outra coisa de resto, segundo creio, o que se diz em alguns passos a respeito da evidência lógica: ela, «transferindo uma identidade do termo anterior ao termo seguinte», «é uma modalidade domesticada da evidência que iremos estudar» (11, 139, 258, 264). A evidência lógica é então válida: ela (para além de em si mesma não implicar o real ou existente) ainda vai decerto de um termo a outro e a título de identidade, mas não se fica pelo esquema desejo-satisfação ou expectativa-preenchimento, antes, de um modo que se terá de qualificar de objectivo, transfere a própria essência do termo anterior para o termo seguinte, daí lhe advindo a sua específica necessidade, que nada tem de psicológico. Parece assim haver uma evidência efectiva por baixo da pretensa evidência, que afinal não o é. Mas — e o ponto é esse — porque nunca tal é declarado explicitamente e porque, embora dizendo (na minha interpretação) o que acabamos de referir a respeito da evidência lógica, ela aparece como uma «modalidade domesticada», uma «versão fraca» da evidência estudada, fica-se — ou pelo menos eu fiquei durante algum tempo — na dúvida de se a crítica à evidência a engloba também ou não.

Por isso, pela minha parte gostaria de sugerir que se fizesse a distinção clara entre a evidência *excessiva*, a *pretensa* evidência que afinal não o é, e a evidência *simples* ou, sem mais, a *evidência*. Em primeiro lugar pelo que acabamos de dizer: há de facto esses dois tipos de evidência e com as características que a própria terminologia indica: a simples crítica de uma delas implica que o que nela se via, afinal, e para dizer o menos, não se via bem — e na outra por contraste via. E depois porque, como veremos mais abaixo, se a posição gnoseológica adoptada implicar que só haja ser se ele for visto, então a evidência propriamente dita é irredutível, reveste-se de uma importância decisiva que lhe não permite a dispensa ou o apagamento; só numa posição gnoseológica de tipo realista, ela não adquire semelhante importância, embora mesmo aí ela seja indispensável quando não nos referimos ao simples ser mas ao ser conhecido ou visto (no sentido amplo desta palavra e que é o mesmo de evidência).

Isto vem sem dúvida — porque há verdadeiras e falsas evidências — repor o problema do seu critério. O sentido de uma certa solução está indicado na própria terminologia: numa vê-se e na outra não. Mas referir-nos-emos a isso mais adiante.

3. Depois, só erigindo a posição gnoseológica de Kant como o critério e por isso como o ideal das outras posições, estas podem ser interpretadas como indo

mais além e mais aquém do dado. Ora não pode ser assim. Se o mundo fosse como Kant diz, pura e simplesmente não haveria mais as coisas para além dos fenómenos.

Na verdade, na sua posição crítica, não se vai por definição até às coisas. Ora, como sabemos que elas estão lá? Porque, segundo ele, tem de haver alguma coisa que o fenómeno conheça? Decerto. Mas se as determinações do fenómeno são completamente diferentes, se o fenómeno é *de les a les* diferente do númeno, para que é este lá preciso? Que ele lá esteja ou não é igual para o fenómeno. Dir-se-á que, apesar de tudo, ainda alguma coisa o fenómeno guarda do númeno, que o númeno se *transforma* no fenómeno? É preciso saber o que significa essa transformação. As próprias determinações enquanto tais não podem ser o que são e, simultaneamente, algo de todo diferente. Pelo que só resta, neste contexto, a possibilidade de imaginar essa transformação à maneira das mudanças sensíveis: as determinações, sendo-o de uma matéria ou estofa, mergulham, perdem-se nessa matéria e depois voltam a nascer sob uma figura nova. Desde que Aristóteles teorizou a matéria prima, promovida por Kant à substância única dos sucessivos modos, que tal matéria tem sido a cabine de troca dos nossos prontos-a-vestir. Só que a matéria prima nada é, é preciso levar a sério o que Berkeley já disse; se lhe tiramos *todas* as determinações — a resistência, que é uma qualidade sensível, a obscuridade, que é a ausência de luz, a densidade, que é um conceito de massa por volume, e bem entendido a extensão, que é a simples relação de mais e mais — não fica coisa alguma, fica o vazio das determinações que aí estavam antes e que agora não podem estar porque ela por definição não tem nenhuma. É radical a solução, de tal modo que as determinações não o são mais de estofa algum? Sem dúvida. Porém, em primeiro lugar não é a matéria que resiste mas a resistência (que não é o resultado da relação entre dois corpos: se estes fossem constituídos apenas de cor, sem resistência, não poderia obviamente resultar da sua relação essa mesma resistência: cor a encolher é simplesmente isso, não é resistência), o mesmo sucedendo para os outros dados dos sentidos: não havendo a matéria prima, não há as qualidades primeiras mas só as segundas, as quais se estendem, elas próprias, têm esta ou aquela forma e se movem. E depois o pensamento racional — da ciência e da filosofia — que um dia nasceu na Grécia não é senão a docilidade, o deixar-se levar pelos conceitos bem definidos. Se a matéria prima não pode ter nenhuma determinação e, uma vez elas tiradas, fica o vazio, não há matéria prima. Consequentemente, as determinações não podem mergulhar de cá e nascer de lá novas. Como directamente uma não pode ser a outra, do númeno para o fenómeno não passa rigorosamente nada. Se não passa, então não é lá preciso. Se ele é lá posto para ser o que o fenómeno conhece e este em absoluto não o conhece, tudo se resume afinal a que nos *enganamos*, não devemos continuar a pô-lo lá. Porque somos nós naturalmente que o imaginamos lá, para ser o que o fenómeno conhece. Não há númeno.

O que na verdade aconteceu — já que nós afirmamos essas coisas lá — foi que primeiro as vimos a elas mesmas e depois por algum motivo ficámos presos nos fenómenos, nas suas aparições. Tal aconteceu com a dúvida cartesiana, onde também — se a levamos a sério — não mais se chega às coisas, confirmando-se assim o que acabamos de dizer para o númeno. Ao estender, com efeito, as ilusões

dos sentidos e do sonho à percepção em geral, Descartes ficou metodicamente fechado nas ideias. Como sair? As ideias sendo representativas, Deus garante essa representação. Só que isto é, justamente, não levar suficientemente a sério a dúvida. A representação enquanto tal só existe se houver as coisas, é representação *das* coisas; ora, se a dúvida se implementa e não fica só nas palavras, tem mesmo de ir até pôr a hipótese da sua não-existência; pelo que, sem as coisas, não há mais representação, e nada há que Deus possa garantir. Se se leva mesmo a sério a dúvida, ou seja, se se fica rigorosamente fechado nas ideias, não há mais coisas. Se elas se afirmam, e mesmo como o mais importante porque as ideias são-no *das* coisas, é porque elas também se vêem, elas próprias. Husserl, partindo da descoberta de que a imagem é sempre, por definição, a imagem *de* um original, chega à mesma conclusão: a percepção das coisas é o absoluto da doação e as imagens, as cópias, as representações são derivados, são funções dela. Chega-se às coisas *elas mesmas*, e não se fica só nas suas aparições.

Foi Descartes, dissemos, o primeiro a fechar-se e fê-lo, como também referimos, ao generalizar os erros dos sentidos e do sonho à percepção como tal; a qual generalização, por sua vez, se ficou a dever à sua incontornável vontade de certeza. Todavia isto não é tudo. As ideias, para continuarem a ser vistas mesmo que as coisas lá não estejam, são duplos delas e, ainda que às vezes sejam concebidas nos próprios sítios das coisas, são antes de tudo concebidas dentro de nós mesmos: é aí que Kant as vai buscar — aliás deformadas em relação ao númeno porque justamente são recebidas (como Hegel logo o diz no princípio da *Introdução à Fenomenologia do Espírito*) — para as exteriorizar no espaço. Ora o que criou, muito antes da sua utilização por Descartes, esse duplo enquanto tal? Julgo que só pode ter sido a experiência do conhecimento tomado na sua vertente prática. Conhecer, com efeito, do ponto de vista prático — no imediato o mais importante — é adquirir os conhecimentos necessários para as diversas situações; note-se que ainda hoje se diz precisamente «aquisição de conhecimentos». Continua decerto, do ponto de vista teórico, a ser o abrir os olhos para as coisas lá mesmo onde elas estão. Mas porque o mais importante é adquiri-las e carregá-las dentro de nós (que somos antes de tudo um corpo) então teoriza-se o conhecimento como a entrada em nós de um duplo delas. Duplo, que ainda não é aquilo que sem mais se vê; o que se continua a ver são as coisas e ele só se vê (só se *imagina* lá, porque como veremos no próximo número ele não é real) reflexivamente e portanto quando não estamos a ver as coisas. Passou a ser aquilo que efectivamente se vê, com o fechamento de Descartes nas ideias: fora da vista as coisas e vendo-se ainda algo, são os próprios duplos que se vêem.

Assim — e independentemente do papel do desejo, a que nos referiremos mais adiante — as coisas vêem-se *elas próprias, em pessoa*. É mesmo isso o original, e não o adventício e erro em que as filosofias da evidência cairiam. Quando Ockham diz que não há mais a espécie sensível — porque nada de tal se dá na experiência — é mesmo isso que acontece: vêem-se as coisas *elas mesmas*, lá onde elas estão, e não é necessário — por se tratar das coisas elas mesmas — supor que são as suas ideias ou aparições que se transformam em coisas.

Tal como não é necessário, em Malebranche, supor que, para haver acesso imediato a uma ideia real de extensão, é a própria ideia contida no espírito que

se empola na extensão inteligível ou arquétipo. Contra Arnauld, escreve Malebranche o passo que cito por inteiro porque ele diz tudo: «Mas que quis eu dizer, quando afirmei que a alma não ia passar no Céu para ali contemplar os astros? Quis dizer que era necessária uma ideia para os ver, e obrigar a reflectir sobre uma verdade quanto à qual estão de acordo os que eu queria combater, mas na qual nem sempre reflectem o suficiente. Apenas quis dizer que era necessário algo de diferente do Sol para o representar à alma. Quer seja uma *modalidade representativa*, segundo o senhor Arnauld, ou uma espécie *expressa*, segundo certos filósofos, ou uma *entidade criada* com a alma, de acordo com outros, ou enfim *extensão inteligível tornada sensível pela cor ou pela luz*, como eu creio, eis o que não irei ainda examinar» (129). Não se trata de um «preconceito da infância» ver as coisas, não nelas mesmas, mas nas ideias: o próprio senhor Arnauld o faz, como o fizeram os escolásticos através da espécie, como o acaba de fazer Descartes e, poderíamos nós acrescentá-lo, como o virá a fazer Kant. Justamente Malebranche está no meio ambiente de Descartes (em que o que agora se vê são as ideias e não mais as coisas) e só lhe enxerta o seu pendor teológico: as ideias não são inatas (interessa-lhe antes a relação imediata e viva com Deus) nem adventícias (a dignidade da alma não o permitiria), pelo que só podem ser mostradas à alma por Deus. Como J. Maritain o resume magistralmente (ainda que do seu ponto de vista) no Anexo I de *Les degrés du savoir*: de Aristóteles a S. Tomás — e a João de S. Tomás e a si próprio — as *espécies* ou *conceitos*, através dos quais se efectua o conhecimento, são termos *quo* e não *quod*; ou seja, são, não *o que* se conhece mas aquilo *através* do qual se conhece; podem também naturalmente conhecer-se como *quod*, mas só reflexamente, não enquanto desempenham a sua função de mediação para as coisas; foi Descartes que os transformou em termos *quod*, cometendo um erro de perspectiva. Arnauld sem dúvida tem razão porque, justamente em reacção ao cartesianismo, e mesmo a certas concepções da *species* que pela via da reflexão se iam aproximando de Descartes, as ideias — imagens, cópias, duplos, conceitos, espécies, representações, tudo palavras para dizer o mesmo — não são *quod* mas *quo*. No entanto Malebranche também a tem, porque *há* ideias e toda a gente as utiliza, incluindo o senhor Arnauld, sendo assim preciso levá-las a sério. Evidentemente, levá-las a sério, do seu ponto de vista, no sentido cartesiano que é o seu (e que como vimos *não* se deve a um «deslize», a um «erro de perspectiva» ou aos «reflexos nos espelhos na água») e com o objectivo teológico que é antes de mais o que lhe interessa. De qualquer modo, podendo perfeitamente chegar-se às coisas mesmas (no caso, antes de mais aos arquétipos, que são a verdadeira realidade), nada obstava que Deus mostrasse a sua extensão à alma.

Como nada obstava a que Husserl atingisse as *próprias* coisas. Vimos como ele destruiu a caixa fechada cartesiana, e naturalmente kantiana. O original é a percepção e não a imaginação. Esta é *estruturalmente* a referência a um original, e este não pode deixar de ser *visto* porque, caso contrário, não haveria nenhuma razão para o afirmar, assim se retirando o centro de gravidade à imagem, que passaria a ser ela própria um original. Se Husserl consegue ou não manter a percepção como essa doação mesma das coisas, isso é outra questão e, por mim, estarei de acordo com as críticas feitas: o objecto, do ponto de vista do tempo

ou mesmo só do da transcendência, está sempre para além daquilo que se vê. Mas tal é a não-realização de um projecto, não é a impossibilidade à partida e por princípio desse projecto.

Só, por fim, a *cognitio intuitiva* escotista — que partindo da simples noção de ser e dividindo-o sucessivamente em finito ou infinito, primeiro ou segundos e em possível ou impossível, conclui que o ser-infinito-primeiro-possível não pode deixar de existir — parece sem dúvida, à primeira vista, que vai além do que se vê. Mas mesmo aí isso não é em última análise assim. Não só o ser de que parte, como *natura communis*, já é tomado com uma certa realidade, mas também não se abstrai nunca até ao fim da existência de Deus, a qual de resto se concebe como uma *omnipotente vontade de existir* que, englobando em si o próprio *surgir* a partir do nada, se situa já sempre muito para além do possível. Após a condenação de Tempier do necessitarismo grego, não só o *acto de existir* judaico-cristão mais e mais se afirma, mas também se separam de vez as águas entre a filosofia e a teologia, dando como resultado que se à última é reservado tudo o que *não é demonstrável*, à primeira cabe enfim tomar posse do seu domínio e cultivá-lo, essa *demonstração*; não é outra a razão do valor ora atribuído à intuição, e da sua conseqüente teorização, por parte de Duns Escoto — e depois por parte de Ockham e demais autores progressivamente modernos.

Até aqui referimo-nos predominantemente ao mundo. Acontece o mesmo em relação ao Eu. Não que ele se veja, a alma-substrato dos pensamentos. Mas vê-se o corpo, que é em última análise a original realidade dessa alma. Passo a explicar-me.

Em primeiro lugar, o «eu penso» tem meras funções de *ligação* das representações, a qual é depois explicitada pelas categorias nas suas diferentes modalidades. Desde pelo menos a Dedução transcendental das categorias da segunda edição que isto é particularmente evidente. Ora a ligação é *pura* relação, a qual desde Aristóteles se *esgota* em ser relação. Donde, pois, surge um sujeito, mesmo vazio? O «eu penso» kantiano é manifestamente uma ambiguidade. O que na verdade acontece é que, para além da ligação, ele é também e não pode mesmo deixar de ser, de cada vez — se quer efectivamente ser um «eu penso» —, um acto de consciência enquanto tal, o acto por parte do sujeito do «acto comum» aristotélico: isso sem o qual tudo pode acontecer que não há a consciência da coisa em questão. Porém Kant está tão apenas interessado na origem e limites do conhecimento que já não atende a isso. Isto é tanto assim que, de alto a baixo na sua obra, esse acto é naturalmente suposto, mas pura e simplesmente não aparece. Daí — ao mesmo tempo — a «existência de facto» (258) de algo «puramente lógico» (257). Mas há mais; a ambiguidade do «eu penso» não fica por aí. Ele não é apenas essa sucessão de actos de consciência, que acontecem de facto e que acompanham todos os pensamentos porque são eles o seu ingrediente básico, mas é também e até antes de tudo porque isso é que é o Eu, *algo*, um *sujeito*, uma *coisa* que pensa. Não que ele se distinga com clareza dos actos de consciência. Kant num único passo faz essa distinção e desfá-la. «Por este Eu — escreve — por este Ele ou por este Isso (a coisa) que pensa, nada mais nos representamos senão um sujeito transcendental de pensamentos = X, o qual apenas é conhecido pelos seus pensamentos, que são os seus predicados ...» (168). Primeiro é uma *res* que pensa, depois essa

coisa resolve-se nos próprios pensamentos, que são «os seus predicados», as *suas* determinações. O que de resto não é para admirar porque, mesmo em Aristóteles, que distingue o substrato da potência activa que nele reside, há a tendência para os confundir, em virtude de o substrato ser algo já em acto e portanto visível, em confronto com a potência que, não sendo ainda o que vai ser, ainda não se vê: daí que pareça que são os substratos, eles próprios (o nosso corpo, por exemplo, que anda ou a pedra que cai), a produzir os actos das suas potências. Se a isto acrescentarmos que em Kant o substrato em causa não se pode ver, mais uma razão para as suas acções — os resultados (em acto) da sua potência — tomarem afinal o seu próprio lugar. Tal confusão evidentemente não é aceitável. O substrato é um acto e não uma potência e portanto, enquanto tal, não pode ser ele próprio a potência que nele reside; muito menos pode ser os actos ou resultados desta potência. Só que não é esse o hábito cultural e daí aquela redução do Eu-substrato aos seus pensamentos. Redução que, em última análise, é segunda e não o próprio ponto de partida. Este último é o de que, apesar de desconhecido e por isso pensado como vazio, ele é bem algo, a *coisa* que pensa. Sem esta *res*, pura e simplesmente não haveria problema: a unidade que se procura seria apenas lógica (ainda que vivida) — a *conjunção*, por exemplo, de todos os pensamentos — e de nada mais precisaríamos, não seria necessário um Eu para além da *pura* relação entre os pensamentos. O que de facto acontece é que Kant quer, sem dúvida, que se trate da simples ligação sem mais, porque é disso que precisa; mas lá vai o Eu de contrabando. Ora, donde poderá ter vindo esta *coisa* — independentemente do desejo que, como veremos, só «realiza» aquilo que já se pensa?

Do corpo. A alma, enquanto substrato, é a *memória, vazia, do corpo*. O corpo, por ser já um acto (e ser a nossa primeira realidade), é aquilo que nós antes de mais somos. Mas é só desse ponto de vista — por ser um acto — que ele é o mais importante; quando morremos, nomeadamente, aparece que o mais importante é a vida, os poderes ou potências, que tínhamos, de andar, comer, sentir, pensar, etc. É isso, esse conjunto de poderes, que antes de mais define a alma (justamente *anima*: animar). Quando morre alguém, não querendo nós que ele tenha morrido, pensamos ainda esses poderes como vivos. Mas «onde», «como», se os poderes são simples potências e como tais não são ainda nada do que virão a ser? Eis os mortos, nas religiões primitivas, a ser pensados como *sombros-dos-corpos*, nas quais residem esses poderes. E eis, pela primeira vez, a alma enquanto substrato. Depois, foi só a purificação desse substrato. Quando em Platão se admitiu, não havendo ainda corpo, o poder de contemplar as ideias, *algo espiritual*, propriamente a *alma* enquanto substrato, passou a deter esse poder; e quando com Descartes o sujeito passou metodicamente a ser anterior ao próprio corpo, que é agora um objecto a fundar como os outros, igualmente *algo espiritual* mas agora com funções de fundação gnoseológica, o Eu, passou a ser o substrato dos pensamentos. Se distinguimos com clareza — como não podemos deixar de fazer — o substrato, que é já um acto, da ou das potências que nele residem, as quais precisamente são a potência *do* que são e como tendo *ainda* de o ser, é completamente claro que o Eu não é os seus pensamentos, e nem a potência desses pensamentos, pelo que, se ele é alguma coisa, só pode ser a memória daquilo que aí começou por estar como efectivamente alguma coisa, o corpo. Mas memória

vazia, porque ao menos desde Platão nenhuma determinação sensível nele se consente, sendo que determinações próprias é o que não tem, como qualquer um se convence ao tentar dar-lhas.

Não houvesse o corpo e todo este processo que constituiu a alma enquanto substrato, e pura e simplesmente não viria a Kant a ideia de que, apesar de não vista, havia aí uma *coisa* que pensava. Pelo que não se trata, assim, de partir de um simples pensamento vazio e de — nada se vendo — abusivamente tentar realizá-lo, mas de ver originalmente essa coisa — ver o corpo donde ela deriva — e depois deixar de a ver (no que aqui está em jogo) graças a essa concepção imemorial do conhecimento em termos de representação, de cópias, de duplos das coisas em nós, nos quais Descartes acabou por nos fechar e que Kant depois deformou em absoluto, assim agravando a prisão. Limitando-nos ao que aqui está imediatamente em jogo, não havendo sequer esse duplo em relação à alma, porque não há intuição intelectual, não há dela, na verdade, qualquer notícia. No entanto, só colocando-nos à partida em posição de não a ver, ela se não vê mesmo. Se se fala dela, é porque ela algum dia se viu.

Kant é, sem dúvida, um autor maior na história do problema do conhecimento. Mas, a meu ver, deve ser mais tomado como o pioneiro de uma crítica que é preciso prosseguir do que nos seus resultados: ele continua a aceitar acriticamente muita coisa, a começar pela noção de conhecimento: procura-lhe a origem e os limites, mas não se pergunta o que *ele* é, o que é o acto de consciência, por um lado, e as coisas sem a consciência, por outro, gerando, como dizia Aristóteles, o «acto comum». No entanto e para ficarmos estritamente na questão aqui tratada, ao menos uma coisa viu bem, ainda que deixando-a embrulhada na ambiguidade do «eu penso»: os pensamentos, no seu acontecer sucessivo, são algo «que existe de facto» e do qual se tem, pelo sentido interno, plena consciência. Descartes — importa notá-lo — não diz outra coisa com o seu famoso *cogito ergo sum*. A não ser, evidentemente, que lhe acrescenta a *res*, que não se vê, mas que é pressuposta, na linha do acabado de referir, como o substrato dos pensamentos. Não é preciso nenhum raciocínio ou pressuposição de qualquer espécie (156) para chegar à existência do *cogito*, se ficamos pelos simples pensamentos e não vamos até ao substrato: se os vemos, na sua sucessão, tal como se dão, isso existe, *porque não é o nada*; a existência não é só, como no fundo quer Kant, o que se recebe através da intuição sensível mas, mais geralmente, a *contraposição* do ser — a qualquer nível que se tome, mesmo o mais abstracto — ao nada; ao contrário, sem esta contraposição, não há *aquilo* mesmo a que chamamos existência, ainda que esteja presente a matéria recebida pelos sentidos. Tal como, e por fim, Husserl também não se está a referir a outra coisa ao reduzir o *cogito* ao fluxo absoluto: este último não é apenas o abstraído «curso do tempo» (125) mas uma «vida desperta (...) que (...) do agora vai ao encontro do novo agora» (200), ou seja, é a actualidade de uma consciência enquanto tal que se dá progressivamente, assim constituindo o próprio curso do tempo (200).

4. Dissemos que Kant é o critério que subjaz à crítica que a obra efectua. É-o sem dúvida, ao ponto de se proclamar que «o criticismo representa a deslocação de um ponto de vista (como em Copérnico), do realismo dogmático e do

empirismo da atitude natural para o idealismo crítico»; que o criticismo «é o ponto de vista apropriado ao entendimento humano» (165). Só que não é o único crítico. A psicofisiologia, que estuda ao nível das ciências experimentais o que é o conhecimento, só por si impõe aparentemente um ponto de vista semelhante. Não poderíamos, por isso, deixar de analisar também o problema desde este ângulo. Ao contrário do que se esperaria, tal vai não só confirmar-nos que as coisas se vêem em si mesmas mas, mais do que isso, vai fazer-nos aprofundar o conceito de conhecimento, revelando-nos que elas afinal não precisam de ser vistas, porque já o são sempre. Parecerá sem dúvida peregrina, senão bizarra ou extravagante, tal posição. Mas não nos importemos com isso. Tais qualificativos apenas se devem à quebra de um hábito. Tentemos pois tão-só deixar-nos conduzir pela análise, quanto mais não seja a título de exercício.

Em primeiro lugar é um facto que a percepção, para a psicofisiologia, não é passiva mas, conjuntamente, passiva e activa. Não era por ser passiva que ela era imediata mas, como vimos, porque antes de Descartes não nos tínhamos ainda fechado no seu processo e, portanto, não havíamos ainda transformado o objecto *quo* em *quod*; mas, sem dúvida, se a cópia for infiel ao original (como por princípio passou a ser com Kant — é isso que define o conhecimento finito face ao infinito), nessa exacta medida a percepção não poderá ser mais imediata. Ora é o que em parte acontece com a percepção tratada experimentalmente. Por um lado, tem de haver correspondência entre os caracteres do percebido e o processo através do qual percebemos, porque, de outra maneira, a percepção seria uma «pura adivinhação» (64) ou um «milagre permanente» (66); o que quer dizer que, por exemplo, não só «deve haver, no fluxo da energia luminosa que impressiona a retina, algo que seja específico das formas constantes, das dimensões, das cores e dos movimentos que vimos» (64), mas também que essa especificidade deve ser *transmitida* ao cérebro, onde se faz a respectiva identificação. É no cérebro, com efeito, e não nos simples sentidos, que se acabam por obter em última instância as imagens mentais das coisas; ora, se os caracteres destas últimas, mesmo que já presentes nos sentidos, não lhe fossem de algum modo comunicados, continuaríamos igualmente a conhecer o que lá *não* está, não passando então o córtex de um «contador de histórias» (120). Esta é, sem dúvida, a imagem predominante hoje em dia nas ciências experimentais do conhecimento. Se fosse necessário comprová-lo, é o que dizem por exemplo um filósofo como J. Searl ou um neurologista como A. Damásio: o primeiro (*Intentionality*, Cambridge, 1983, pp. 265-267) ao escrever que a experiência visual, por exemplo, não só é causada *pelo* cérebro mas realizada *nele* (tal como a liquidez da água é *causada pelo* comportamento das moléculas e se *realiza nelas*) e o segundo (*Erro de Descartes*, Lisboa, 1995, p. 233) ao escrever que «a mente passou do nenhures etéreo que ocupou no século XVII para a sua morada actual no ou em redor do cérebro», aonde — dirá mais adiante e por toda a obra — *chegam* constantemente não só as informações do estado do corpo mas também, através deste estado, do mundo exterior com o qual o corpo está em interacção (*ibid.* 237). As coisas a conhecer *chegam* portanto de algum modo ao cérebro. Mas, por outro lado, não *chegam* naturalmente sob a forma da *species* ou *similitudo* da tradição — «a semelhança da percepção e do percebido será o alvo da crítica trocista dos modernos»

(64) — antes sob a forma de cadeias de sinapses electroquímicas, as quais, enquanto tais, não são obviamente as cores, as formas, a profundidade, o movimento. Daí, em conclusão, ainda o carácter *directo* da percepção — ela é o resultado de uma causalidade das coisas que de algum modo se transmite até ao cérebro — mas não mais a sua *imediatez*: há uma *barreira* (62) que nos impede o acesso às próprias coisas e que é ao fim e ao cabo a própria percepção, já que ela se dá em termos de diferença e não de identidade — as cores, formas, etc, em termos de cadeias de neurónios activados.

Estes, em resumo, os dados do problema. Mas então tudo está em saber *como* os caracteres do percebido podem estar nessas cadeias de neurónios activados. É que esta activação (cf. A. Damásio, *o. c.* p. 48) não é senão o disparo de uma corrente eléctrica que a partir do corpo celular e ao longo do axónio vai até à sinapse, onde desencadeia a libertação de substâncias químicas, os neurotransmissores como o glutamato, a dopamina, etc, os quais, actuando nos receptores, farão por sua vez disparar o próximo neurónio e assim por diante. Tudo isto — bem como (para continuar com o exemplo da vista) a energia luminosa que chega à retina — não é obviamente as cores, as formas, etc; uma coisa pode, decerto, causalmente ser o antecedente de outra, mas não é esta outra, sendo mesmo por isso que têm nomes diferentes; aliás, se à partida já fosse mesmo a outra coisa a que dá origem, não precisaríamos então da causalidade. Temos portanto uma *sequência de coisas diferentes*, à maneira da causalidade humiana, na qual, para invocar o famoso exemplo, *só a experiência nos pode ensinar* o que vai suceder à segunda bola de bilhar quando batida pela primeira. Ora, porque se julga que os caracteres das coisas, as cores, as formas, etc, *já têm de estar* na própria activação dos neurónios? Penso que há duas razões para isso.

A primeira diz respeito à concepção moderna da causalidade. Esta quer-se puramente sintética e portanto como a ligação de duas coisas diferentes, o que só a experiência nos pode dar, mas guarda ainda sempre, a começar nos seus dois grandes teóricos, Hume e Kant, a velha causalidade analítica, através da qual — de contrabando — o futuro fenómeno já está aí antes *em potência* no fenómeno anterior: Hume só argumenta que o poder não se pode experimentar, mas nem por isso ele deixa de continuar aí, e Kant, na Segunda analogia da experiência, estabelece até que o critério empírico da substância não é a «permanência» mas a «acção», que a substância é a «fecunda fonte dos fenómenos». Sendo assim, se a experiência nos mostra que sem o funcionamento de determinadas cadeias de neurónios, por exemplo os córtices visuais iniciais, também não há para o sujeito os caracteres próprios da vista, as cores, as formas, etc, então é porque esse funcionamento tem o *poder* de os fazer surgir; como escreve A. Damásio (*o. c.* p. 233), «a mente surge da actividade dos circuitos neurais, sem sombra de dúvida».

O que aqui é necessário, em minha opinião, é complementar Hume, acrescentando à não-experimentabilidade da potência a análise da sua constituição interna. Ela é, com efeito, analisável, ao contrário do que a partir do Escocês comumente se pensa; leia-se por exemplo, a este respeito, R. Taylor, *Action and purpose*, Englewood Cliffs, 1966, que faz da inanalísabilidade do poder a ideia mestra do seu estudo. Não é *manifestamente* assim. A potência não é senão, desde

Aristóteles, que a teorizou, o conjunto de determinações do próprio acto, só que implicitadas e por isso não visíveis. Se ela é a origem do acto — e lembrem-nos que ela foi feita para resolver a aporia de Parménides — não precisamos de mais nem de menos. É o que diz o Estagirita, com o seu célebre primado lógico (*Metaph.* Theta, 8, 1049 b 12-17), o que diz o axioma medieval «não há e-feito sem causa», o que diz Descartes ao exigir nas provas da existência de Deus que a causa «tenha tanta realidade como o efeito», o que está suposto na responsabilidade humana, como P. Ricoeur (*La sémantique de l'action*, Paris, 1977, p. 85) vem relembra. A potência, repitamo-lo, pode bem ser analisada. Só que o seu princípio é o seu fim. Ela tem de ser as próprias determinações do acto, certamente, mas tem de sê-las de tal modo que tais determinações não existam ainda. Ou seja, tem de ser simultaneamente a sua presença e a sua ausência. A potência activa é uma contradição. Tem de ser as próprias determinações do acto, para ser a sua origem; mas, precisamente para ser a sua origem e não já o acto, tais determinações não podem estar já aí, mesmo sob o modo do «pequeninas» ou «vagamente». Nessa exacta medida ainda são acto. A potência mesma só quando chegarmos ao *nada* delas. Pura e simplesmente, não há, assim, a potência, para além de ela não poder ser experimentada.

Pelo que é preciso acabar, de vez, com esse contrabando na própria causalidade moderna. Se o fizermos, então sim, esta última será, como se quer, exclusivamente experimental. E será nítido que nas cadeias de neurónios activados nada há, rigorosamente, dos caracteres das coisas de que — através deles — se toma consciência. Dir-se-á talvez que tal é então um milagre, porque nada aí está nos neurónios que faça com que se tome consciência disto ou daquilo. É-o, sem dúvida. Mas atenção, milagre aqui significa apenas o não-habitual, por isso mesmo nos fazendo admirar: trata-se do admirável para os *hábitos* da causalidade moderna, que no entanto se quer *puramente sintética* porque experimental. Lembremo-me que um dos autores, que não pude agora identificar, do volume IX de *Midwest Studies in Philosophy*, Minneapolis, 1984, dedicado à causalidade, emprega a certa altura exactamente essa expressão: posta a hipótese de uma causalidade em que nada passasse da causa para o efeito (e em certos contextos o problema já não é só o da potência mas também, quando elas também mudam, o da passagem das próprias determinações do fenómeno anterior para o fenómeno seguinte através da matéria prima como atrás dissemos) exclama que, nesse caso, a causalidade seria então «um milagre». Não se trata de um milagre como uma impossibilidade lógica. Ao contrário, impossibilidade lógica é, e por dois motivos, a admissão da potência activa na causalidade moderna: porque a potência é uma contradição nos termos e porque a causalidade se quer puramente experimental. Isto acarreta naturalmente uma outra concepção do tempo e expusemo-la em outro lugar (*Nova filosofia*, Porto, 1990, § 10), mas não é esse aqui o problema. Aqui importa só concluir que não há assim nos circuitos neurais — activados a partir de uma estimulação inicial que desencadeou todo o processo — nada das coisas que eles nos fazem conhecer.

Tal como não as há também, se analisarmos a segunda razão anunciada para a sua introdução lá. Trata-se de constatar que a própria ciência experimental continua a pensar o conhecimento em termos de representação, sendo mesmo essa

representação que está, no caso, por baixo da causalidade acabada de referir. Na verdade, é porque — em virtude de ser necessário adquirir os conhecimentos para as diversas situações — o conhecimento se pôs imemorialmente em termos de recepção dos duplos das coisas em nós, que pensamos que elas estão de algum modo no sistema nervoso. Sem isso, e admitindo que se conservava a causalidade analítica, supor-se-ia apenas que lá estava o poder de *ver* — de ver as coisas *lá mesmo* onde elas estão — e pura e simplesmente não seria preciso supor tal duplo no próprio sistema nervoso. É que *é aí onde elas estão que as vemos*, como, se momentaneamente esquecermos as teorias, é patente. Seja qual for o sentido analisado, *ao longo de todo ele* — da periferia ao cérebro — nada sentimos (nada vemos, ouvimos, etc.) mas só *lá fora* onde estão mesmo as coisas; um «lá fora» que a experiência construiu «à distância» (a pessoa que vejo e ouço está por exemplo do outro lado da rua) ou, pelo menos, um «lá fora» que começa *contiguamente* ao olho, ouvido, etc. Como A. Damásio acaba por admitir, é fora do corpo, e também (porque também sentimos o corpo) nas diferentes regiões dele, que se dá a sensação: o que vemos e ouvimos vemo-lo e ouvimo-lo como *exterior à pele*, ao mesmo tempo que sentimos também *interiormente* o próprio corpo, que se vai adaptando a essa auscultação do exterior e alterando (o. c. pp. 237-240). Como não poderia deixar de ser, ao descrevermos os efectivos fenómenos, é *nas* diferentes regiões do corpo ou *para além* dele que sentimos o que sentimos, não nos simples circuitos neurais. Como bons mensageiros, estes não se sentem ou sentem-se menos que o resto. Informam-nos do peso ou leveza do corpo, do seu estado de quente ou frio, das suas dores ou prazeres, dos seus estados de repouso, de movimento, de equilíbrio ou desequilíbrio — e das coisas externas — mas não de si mesmos. As ditas «imagens mentais» não se dão *no* cérebro ou *ao longo* dos nervos mas *aí mesmo onde* estão as *coisas* sentidas.

Aliás, se as «imagens mentais» se dessem no cérebro, *como* se veriam então — ao mesmo tempo e através delas — as respectivas coisas? Porque evidentemente já não supomos que são só elas que se vêem, à maneira de Kant ou de Descartes, que já tratámos. Seria — à maneira de um trampoline — saltando da imagem para a coisa? Para além de que não seria propriamente ao mesmo tempo, não é esse o facto: ao vermos o que vemos, vemo-lo imediatamente e não há nenhuma imagem ou cópia pelo caminho. Será que esta imagem ou cópia é transparente, para a vermos ao mesmo tempo e não ser obstáculo para a coisa? Isso — que é no fundo o que faz Aristóteles (in J. Maritain, o. c. p. 781) — é uma pura ambiguidade: na exacta medida em que for transparente, não se verá e não será meio, e na medida em que não o for ver-se-á e será obstáculo. Parece que não há maneira de pensar a cópia como algo que efectivamente se vê e ao mesmo tempo como meio para vermos a coisa. Será que isso é possível pensando-a *no* próprio ver? Mas no próprio ver como? Atrás ou ao lado, já que não está à frente porque se veria efectivamente, como acabamos de analisar? O ver, a consciência enquanto tal, não é uma casa vazia, mas o próprio raio de luz que a atravessa; de qualquer modo, atrás ou ao lado, não se veria e não seria meio para a coisa. Só poderá estar no próprio ver, e ser meio para a coisa, se estiver fundada com ele. Mas nesse caso — porque teria de estar *completamente* fundada, senão estaríamos na hipótese anterior — não haveria mais nem ver nem cópia: a cópia seria

o ver e o ver a cópia. Não há maneira de ver as coisas através das cópias. Husserl e Merleau-Ponty, o primeiro com a sua teoria da imagem enquanto função da percepção e o segundo com a restauração da imagem *quo e não quod* pré-cartesiana, julgaram ter resolvido o problema da representação. Mas não resolveram. Resolveram, quando muito, o problema da representação de caixa fechada de Descartes e Kant; a pré-cartesiana ficou intacta. Tão intacta que ela continua nas próprias ciências experimentais que estudam o conhecimento. Esta é, como dissemos, a segunda e verdadeira razão pela qual se pensa que as coisas têm de estar de algum modo nos próprios neurónios activados. Mas agora sabemos que tal não é possível. Primeiro porque, se se trata de uma ciência experimental, não pode aceitar nada que não seja experimental, nomeadamente essa demasiado famosa *potência* das coisas; potência que, se é analisada, se desfaz em contradição. Depois porque, se atacamos o próprio problema da representação — que antes de ser o cartesiano-kantiano é o pré-cartesiano —, ela não só se revela ausente dos efectivos factos psicofisiológicos mas revela-se mesmo impossível em si mesma, nenhuma maneira havendo de ver as coisas através das suas imagens. Assim como o fio de cobre, que o interruptor liga, permite a electricidade mas não a é (esse movimento do electrão do polo negativo para o positivo), assim também cada neurónio activado, que a experiência tem revelado como condição *sine qua non*, permite sem dúvida a respectiva consciência das coisas, mas não a é; esta ou se tem ou não se tem, em *nada* depende *analiticamente* dele. Também, pois, nas ciências experimentais do conhecimento, as coisas se vêem *em si mesmas, em pessoa, imediatamente*.

Além disso, se uma vez anulado o problema do duplo das coisas em nós — a que praticamente se tem reduzido o problema do conhecimento — pusermos enfim o problema do «acto comum» aristotélico, o problema da simples «tomada de consciência» de algo «de que antes não há consciência», o problema de «ver» o que aí está «para ver», chegaremos até à conclusão de que «já há sempre consciência das coisas», de que elas «já são sempre vistas» — pelo que, nunca sendo *para ver*, nem esse afastamento têm em relação ao sujeito. Não vamos evidentemente desenvolver aqui este ponto. Diremos apenas que, não havendo mais as cópias das coisas ou, o que é o mesmo, estas vendo-se *imediatamente*, a sua transcendência só pode ser a do *tempo* em que elas não se vêem. Ora acontece que elas *nunca* se deixam de ver, logo... Seja por exemplo esta mesa, que *vejo*, e depois deixo de ver porque vou dar uma volta. Regresso, *vejo-a* de novo e a seguir *penso* que ela esteve aí durante o tempo que durou a volta. Abstraímos do problema de saber se ela esteve mesmo aí durante esse tempo. Suponhamos apenas que sim. Pois bem, tudo está em que *há*, para esse tempo em que (ocupados a ver e a pensar outras coisas) não vimos nem pensámos a mesa, aquele terceiro acto de consciência: o *pensar* que ela esteve lá durante esse tempo. Se não houvesse, depois do primeiro e do segundo ver, este pensar a mesa lá durante esse tempo, *pura e simplesmente não haveria a mesa lá durante esse tempo*. Dirão que ela esteve efectivamente lá durante esse tempo e, segundo os dados do exemplo, não foi pensada. Estão a esquecer que a estão a pensar *agora*, ao dizer isso mesmo. Por mais que pensemos que não pensamos as coisas — figuremo-lo assim: que *não* (as) pensamos — estamos sempre a pensá-las. Há só uma maneira de não pensar as coisas, é «tapar» ou «desligar» o pensamento, como quem tapa os olhos

ou desliga um interruptor. Mas desligar mesmo, não vale «fechar a porta e passar por baixo dela». E assim o chamado conhecimento — o problema mesmo de «ver» o «não visto» — não é senão, sempre já dentro do *visto*, a passagem (em termos husserlianos) do *vazio* ao *cheio*. Mesmo as descobertas futuras, de que ao presente não fazemos nenhuma ideia, já são *isso mesmo* que um dia aí estará (a cheio) mas que para nós agora se dá apenas a *vazio*.

Assim — e para concluir — as coisas não são aquilo que nós nunca atingimos, presos sempre num aquém, mas ao contrário não há até, de nenhum modo, aquém: nem sequer há, no neurónio, o simples poder, e conseqüente acto, de *ver*, para além da potência das *coisas*. Com as conseqüências já assinaladas no número anterior.

5. Por fim, gostaria de me referir ao papel do desejo. Ele realiza o seio da mãe (223) e, em geral, o ser que se revela na proto-doxa (261). Como, com exactidão, o faz? E é na verdade anterior à experiência propriamente dita, isto é, o «segundo eu-realidade» é mesmo segundo e não primeiro (226-227)?

Em primeiro lugar, desejar é ter o nada daquilo que se deseja: é porque se parte do nada que depois se passa à satisfação. Mas não se trata de um nada absoluto, antes só relativo. O desejo não é só o estado negativo mas uma ponte, ele visa já aquilo mesmo que, não o tendo, virá a ter. E é aqui que ele é irremediavelmente segundo e não primeiro. Para saber o que deseja, já deve ter possuído antes a plenitude; de outro modo, não pode desejar coisa alguma, porque não sabe o que desejar.

Para o ver bem, distingamos ainda duas ordens de coisas no que se deseja. Há por um lado o prazer e a dor e, por outro, as puras (puras de prazer e dor) determinações do ser. Porque nós, para procurar a vinda do prazer e a fuga da dor, passamos pelas coisas com as suas determinações próprias, e porque, como vimos atrás, julgamos que as determinações se podem transformar umas nas outras, pensamos habitualmente que o prazer e a dor são só uma espécie de epifenómenos do ser: são sem dúvida alguma coisa em si mesmos, mas são sobretudo algo que se reduz ao próprio ser donde derivam. Isto é manifestamente uma ambigüidade; *a fortiori* se se vê que, sem matéria prima, cada determinação é o que é e não se pode transformar noutra. Neste contexto, o prazer e a dor atingem enfim a sua maioridade, afirmam-se como algo *em si mesmos* e algo *irredutível* a qualquer outra determinação, pelo que têm de ser tratados em conformidade. Eles dão-se decerto em conjunto com as outras determinações e não sozinhos, mas a sua ligação é sintética e não analítica em relação a elas. Exemplo: mesmo o doce e o quente ou o amargo e o frio não são respectivamente o prazer e a dor mas apenas o que cada um é (isso mesmo que se dá na nossa experiência: doce, amargo, quente, frio), o que até se vê pelos casos em que o amargo e o frio são bons (se dão com prazer) e o doce e o quente são maus (se dão com dor).

Uma vez esta distinção feita, devém claro que aquilo que o desejo deseja — o seu objecto — é, e não pode mesmo deixar de ser, a obtenção do prazer e a fuga da dor. Na verdade, separados o prazer e a dor das outras determinações de ser, estas ficam sem nenhuma atracção ou repulsão, ficam em absoluto indiferentes, nem serão desejadas nem rejeitadas. Sem dúvida, desejamos também ou rejeitamos estas outras determinações, com as quais somente, segundo a expe-

riência, o prazer e a dor se dão. Mas desejamo-las, ou rejeitamo-las, como meios para a obtenção do prazer ou fuga da dor e não por si mesmas. Desejamos o seio, por exemplo, para a obtenção do prazer que se dá com a saciedade e fuga da dor que se dá com a fome.

Isto, se a analisamos suficientemente, o que se passa com a experiência efectiva do desejo. Digo experiência efectiva, porque obviamente já não o tomo como uma causa cega, como uma simples «energia» que faz «passar ao acto» o ser em questão. Aliás, não havendo causalidade analítica, como atrás sugerimos, tal causa não poderia ter nem a potência que evocámos nem mesmo esse tipo de inteligibilidade que derivaria de, quando desejamos muito, o desejo ser tão intenso que parece avivar e por isso realizar a coisa, podendo ir, se for o caso, até à alucinação. O que aí há, em tal experiência, é que, graças à *atenção*, se vai *tendo de facto* uma progressiva *realidade* da coisa, podendo mesmo passar-se a essa atenção fascinada a que nada mais falta, que caracteriza a alucinação. Mas o desejo, mesmo intenso, não *faz* aparecer a coisa; apenas se traduz em atenção. Ele, sendo o não ficar indiferente perante o prazer ou a dor, é isso, é querer que o que está em jogo seja realidade — e pelo esforço da atenção o estar de cada vez num grau maior de realidade — mas não é mais nada, do ponto de vista da causalidade tem sempre que esperar que isso aconteça.

Tem de possuir-se já sem dúvida, determinemo-lo bem, um mínimo do prazer desejado — ou das determinações de ser conjuntamente desejadas — porque, caso contrário, não se sabe verdadeiramente o que se deseja, antes está-se simplesmente aberto e deseja-se «o que vier». Mas, nessa exacta medida em que já se tem o que se tem, não se deseja, o desejo é o *visar* a realidade *seguinte* desse prazer ou dessas determinações de ser; sendo um a-vazio *em relação ao que lhe falta*, é um estar voltado para — e querer a — respectiva *plenitude*.

Passa-se aqui exactamente o mesmo que entre a imaginação e a percepção enquanto tais. Husserl estabeleceu — e já nos referimos a isso — a funcionalidade da primeira à segunda, e falou também, como é bem conhecido e amplamente utilizado na obra em apreço, da relação vazio-cheio. Mas, tanto quanto eu conheço, talvez porque pôs a diferença entre a percepção e a imaginação mais em termos de *actos* do que de *conteúdos*, não sublinhou aquilo que me parece o essencial. Di-lo-ei deste modo: enquanto a percepção se define pela *exactidão* porque tem a plenitude, a imaginação define-se pela *inexactidão* porque visa sempre mais do que tem. Quaisquer que sejam as determinações de que se trate, se as temos apenas em imaginação, *precisamos* sempre desse «esforço de contenção do espírito» de que fala Descartes no princípio da Sexta meditação, e mesmo assim, por maior que ele seja, *nunca* chegamos à própria coisa; se se trata por exemplo de imaginar o tamanho de um centímetro ou o verde de determinada folha, se não há um centímetro ou um verde semelhante por perto, jamais conseguiremos a exactidão a que nos referimos, e que é naturalmente e sem qualquer esforço a da respectiva percepção. E acontece mesmo mais, para rapidamente referirmos os pontos que aqui estão em discussão: jamais seremos capazes de *imaginar* uma *nova* qualidade segunda, para além das que justamente *primeiro* *percepçionamos*; podemos separar e recompor as percepçionadas das mais variadas maneiras, mas

não imaginar uma só nova; a qual de resto, se fosse imaginação e não percepção, jamais teria a exactidão a que aludimos.

O desejo não pode ser assim anterior à efectiva experiência, o «elemento natal do pensamento» (22); o «primeiro eu-realidade» é afinal segundo. Para que a criança possa desejar o seio, é preciso que antes já o tenha percebido; sem isso, não sabe o que desejar. Tal como é preciso que já tenhamos percebido a substância-corporal do «eu penso», para que ela possa ser desejada e realizada; sem isso, tudo se reduziria à ligação de todas as maneiras dos próprios pensamentos e pura e simplesmente nem viria à ideia nenhuma «*res cogitans*», nenhum Eu por detrás deles. Deve notar-se, de resto, que A. Damásio, do seu ponto de vista de neurologista, chega a uma conclusão semelhante, atribuindo o *self* ao corpo (o. c. pp. 241-242). E tal como é igualmente necessário que já tenhamos percebido o ser que se revela na proto-doxa, para que também ele possa ser desejado e realizado; é porque há experiências anteriores que nos dão o *hábito* da presença de um mundo (como Hume à sua maneira nos diz) que nele constantemente cremos. Aliás, neste caso, se distinguimos o prazer e a dor por um lado e as determinações de ser por outro, não se vê porque não se poderia querer o não-ser: não há só a implementação das coisas que nos dão prazer mas, porque desgraçadamente também há a dor, há a destruição do que nos causa dor; que logicamente o ser seja anterior ao nada (que é a sua ausência) é uma coisa, outra que não se possa querer o não-ser; se ele só nos causa dor, só se pode querer precisamente a sua destruição. — Ninguém se lembraria obviamente de depreciar a psicanálise iniciada por Freud e aqui pressuposta: ela tem um valor inamovível, antes de tudo pela clínica e depois porque veio complementar a razão simplesmente apolínea cartesiana e iluminista. Mas, a meu ver, se quer ser mesmo uma ciência, tem de avançar nesta distinção do prazer e da dor em relação às demais determinações do ser, bem como na passagem de uma causalidade predominantemente analítica, que utiliza, para uma exclusivamente sintética.

Dissemos há pouco que o desejo pode, mediante a atenção, ir progressivamente aumentando a sua realidade, ao ponto de, quando tal for o caso, poder mesmo atingir a alucinação. É, em minha opinião, a única «realização» possível por parte do desejo. Se a isto acrescentarmos, por um lado, que não há a meu ver nem *duplo* das coisas nem coisas *para* ver e, por outro, que a efectiva «prova da realidade» — quando o sujeito já se apercebeu de que pode reproduzir os objectos na sua ausência (226) — não é o objecto *na sua transcendência* (se tal existisse, nada seria para o sujeito) mas *na sua percepção* (não é outra coisa a famosa «experiência»), teremos os elementos necessários para distinguir e articular todos os conceitos em jogo: *imaginação, sonho, alucinação e experiência ou realidade*. A percepção ou, o que é o mesmo (porque nada há para além dela), a realidade é aquilo que temos quando temos a *exactidão* a que há pouco nos referíamos. A imaginação (acordada e, portanto, que se sabe tal) é o *visar* o que não se tem, com a consciência de que, por mais que se esforce, não o tem. Se julga que o tem — e isso acontece justamente no sonho e na alucinação — é porque, num caso e noutro (mas num a dormir e no outro acordado), se *pára* aquele visar e então parece que se tem tudo, o pleno da coisa. A «fascinação», a «fixação» próprias do sonho e da alucinação advêm precisamente deste *parar* do visar próprio da

imaginação. Mas trata-se, como é óbvio, *ainda* de imaginação, ainda da não completude da percepção, porque senão, quer num caso quer noutra, teríamos já o *próprio* real.

Só, para terminar, mais duas notas. A primeira para declarar que, sendo a alucinação o *parado*, a «fascinação», a «fixação», a «*presença compulsiva*» (232), não vejo como isso se pode aplicar às diferentes evidências de Husserl ou de Malebranche, para só nomear estes. Eles insistem na *presença em pessoa* dos elementos em jogo, justamente porque não a têm; essa insistência não é senão o há pouco recordado «esforço de contenção do espírito» de Descartes. A segunda para, já que acabámos de tratar dos critérios de distinção da imaginação — em geral — e da percepção, não esquecer o problema dos possíveis critérios da evidência. Continuando a haver verdadeiras e falsas evidências, haverá mesmo algum critério de que nos possamos socorrer? Julgo que não há receitas para tal. Decerto, uma vez descoberta a falsa ou pretensa evidência, descobre-se também que a referida coisa afinal não se via propriamente, não se percepcionava, mas só se imaginava. E assim o critério *mesmo* é que numa vê-se e na outra não. Porém, o problema é chegar lá. Por exemplo, havia até agora a evidência da presença em nós das «imagens mentais»: isso é evidente — como vimos — para um filósofo como J. Searl ou para um neurologista como A. Damásio. Era-o, em virtude de o conhecimento se ter posto antes de tudo em termos práticos (conhecer é receber e carregar em nós as representações das coisas) e porque, ao referirmo-nos às coisas durante o tempo em que não se vêem, nos esquecemos de que justamente *as* estamos a referir. Se não só não há, experimentalmente, qualquer duplo das coisas em nós como, caso o houvesse, não seria através dele que as veríamos, e por outro lado se não esquecemos a já sempre presente referência às coisas, que assim são, ainda que a vazio, já sempre do domínio do conhecido, não há imagens mentais. O que então acontecia era que se *supunha* que elas estavam aí, pelo que se *imaginavam* lá quando nisso pensávamos. Há só em meu entender uma maneira de *procurarmos* descobrir as falsas evidências: é ousar *entender mesmo* aquilo que nos dizem; a pouco e pouco as imprecisões surgem e a clarificação faz-se; esta é a história da ciência, em que incluo a filosofia.

Em virtude de ser o professor de Filosofia do Conhecimento no nosso Instituto, coube-me a recensão desta obra. Em virtude da resistência intelectual que a sua leitura me provocou, por ir contra aspectos essenciais do que penso, rapidamente essa recensão se transformou num estudo: mais do que a exposição da obra, numa discussão minha dos seus pontos de vista. Mas devo dizer que aprendi muito com ela, e julgo que apesar de tudo ela também se vê no contraluz das discussões. De qualquer forma, quero reiterar que se trata de uma obra notável, pelo que já referi, e agora também porque traz para primeiro plano o mundo dos sentimentos. Tal como A. Damásio e a psicanálise aqui aduzida, também eu julgo que os sentimentos são essenciais. Se se distinguem sistematicamente das demais determinações, como o tentei fazer em outro lugar (*o. c.* §§. 74-79), eles são até a «grande realidade» porque são a *única* coisa que move o homem: as demais determinações — que, como outras, *não* são o prazer e a dor —, despidas de atracção e de repulsão, só nos podem ser, como é óbvio, em absoluto indiferentes.