

Revista Filosófica de Coimbra

VOL. 9 • N.º 18 • OUTUBRO 2000

ENSAIO SOBRE A INDIVIDUALIDADE PRÁTICA

EDMUNDO BALSEMÃO PIRES

I - Primeira aproximação aos problemas discutidos no presente ensaio

Este ensaio nasceu de algumas dificuldades intelectuais, em parte resultantes de problemas não elucidados mas sugeridos em estudos anteriores, na compreensão do conceito geral de indivíduo e na dimensão particular do indivíduo situado em uma comunidade política. Tais dificuldades foram por mim tomadas como desafios e estímulos teóricos e podem enunciar-se do seguinte modo.

Se admitimos a ideia de que só há indivíduos, e não nos parecem existir boas razões para não o fazer, o que faço quando individualizo aquilo a que depois chamo indivíduo? A tradição filosófica relativa ao conceito de indivíduo terá reconhecido com suficiência a individuação nos actos em que ela é estabelecida? E, portanto, o que chamamos indivíduo pode separar-se das acções de individualização? E em que consistem estas últimas, se elas devem ser determinantes para a construção da nossa ideia de indivíduo? Se o meu conhecimento actual deste indivíduo me dá qualquer coisa de determinado desta ou daquela maneira, não exercerá este meu saber uma restrição inelutável sobre as combinações possíveis das determinações de todos os outros indivíduos possíveis, relativamente ao universo virtual? Ou seja, se só há indivíduos, o conhecimento destas e daquelas propriedades deste indivíduo não terá o seu simétrico negativo no condicionamento do restante universo? E como?

Esta questionação tem o seu equivalente no domínio da *individualidade prática*, ou seja, naquilo que se refere ao conceito de indivíduo em que se baseia a imaginação do universo político liberal. Este último é o universo construído com base na crença na copossibilidade prática de diferentes indivíduos e das suas acções livres. As questões equivalentes podem sintetizar-se em uma única.

Se é verdade que só existem indivíduos o que é, então, uma comunidade política? Esta última assenta num nexu virtual ou num nexu real entre indivíduos?

Esta última noção de um indivíduo em sentido prático foi a ideia central para o presente estudo. Ela constituiu o fio condutor das análises aqui realizadas e,

ao mesmo tempo, ela é a ideia que deve orientar uma futura elaboração de uma Ontologia Política.

Hoje, o construtivismo constitui um desafio forte à concepção ontológica tradicional sobre a existência de coisas exteriores à mente dotadas de certos predicados, de que o conceito completo da coisa seria a imagem apropriada. Sob o mesmo título comum de “construtivismo” refiro-me às obras de P. Watzlawick, H. Maturana, E. von Glasersfeld, S. J. Schmidt ¹ e, parcialmente, à de N. Luhmann ². Junto com a crítica da concepção tradicional sobre o conhecimento, coloca o construtivismo, e particularmente o “construtivismo radical”, naturalmente sob suspeita a ideia de que existem coisas individuais exteriores à mente, que a mente reproduziria sob a forma de “representações-imagens” de seres singulares e que, mediante determinados actos de discurso, comunicaríamos a um interlocutor.

As experiências da individualidade de que podemos partir para concretizar o conceito de indivíduo são conceptual e historicamente diversas e vão desde a noção antiga do indivíduo como último exemplar de uma ordem hierárquica de entidades, passando pela individualidade da percepção, até chegarmos ao indivíduo da experiência da linguagem atributiva e à individualidade prática.

Uma das teses que aqui se pretende demonstrar reside na ideia de que estas formas não apresentam todas o mesmo significado na posição relativa dos dois aspectos que caracterizam o indivíduo, a saber: a simplicidade e a multiplicidade interna.

Estes níveis de realização da experiência da individualidade não possuem, por isso, o mesmo significado. Entre eles se pode observar um aprofundamento da ideia de que o indivíduo é uma multiplicidade interna de notas. O que, de certo modo, contraria a nossa primeira impressão sobre uma simplicidade e quietude absolutas do chamado “ente individual”. O aprofundamento progressivo da experiência da individualidade, ao longo dos momentos que aqui vamos reter para análise, revela como o indivíduo não se pode considerar nem exclusivamente como simplicidade e indivisibilidade nem como infinita multiplicidade. Ele é, antes, o nó em que, de um modo sempre dinâmico, se dá a diferenciação do múltiplo a partir do simples e a síntese, aparentemente em repouso, dessa multiplicidade.

A noção de um *indivíduo absoluto* coincide com a noção de um ser totalmente determinado por um acto perceptivo, por um discurso atributivo ou pelas determinações práticas da sua liberdade de agente.

Ora, um ser totalmente determinado é equivalente a um ser totalmente criado por uma mente que o pensou em todas as suas determinações.

¹ Por todos cf. S. J. Schmidt, “Radikaler Konstruktivismus. Forschungsperspektiven für die 90er Jahre” in Idem *Kognition und Gesellschaft. Der Diskurs des radikalen Konstruktivismus* 2, Frankfurt / M., 1992, 7-23.

² Cf. N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt / M., 1997, Kap. I, II, 36 e ss.

Fora desta hipótese se coloca o problema de saber se o *indivíduo absoluto* existe efectivamente, muito embora não possa ser pensado como tal, isto é, em todas as suas determinações, por um observador finito situado no mundo material. Este foi um dos problemas de que me comecei a ocupar, timidamente, em um estudo anterior sobre a individualidade em C. S. Peirce³.

No caso do conhecimento finito, o indivíduo é dado nesta distância entre a minha captação das determinações dele, o seu ser inteiramente determinado e as condições universais do discurso e do próprio pensamento.

Haverá um limite para o conceito construtivista de que todo o real é construção e produto de operações que têm na linguagem e na comunicação o seu terreno próprio de exercício⁴? A resposta negativa a esta questão implicará a admissão da universalidade da posição construtivista.

A tese que aqui irei defender sustenta que o construtivismo é uma posição teoricamente aceitável, pelo facto de, nomeadamente, permitir a crítica do dogmatismo, mas tem limites.

E os seus limites reconhecem-se com nitidez no conceito de indivíduo, pois a partir de uma nova apreciação crítica deste conceito clássico vai ser possível ver o que está em jogo quando se fala em seres reais exteriores à mente e na sua alegada independência. Esta independência está articulada e é em grande medida estruturada na distância entre a total determinação de um “qualquer coisa” (a simplicidade ou o *em si*) e as determinações relativas a uma observação.

Estou certo que o leitor benévolo me acompanhará em alguns dos caminhos que aqui percorrerei, mesmo quando o assunto lhe parecer ou demasiado convencional ou excessivamente aventureiro ou porventura banal. Todos desculparão, por certo, o carácter de ensaio deste escrito que, julgo eu, não contraria a forma exigente de um trabalho de investigação filosófica e que, ao contrário do que alguns pensam, não pode limitar-se à dúbia forma de trabalhos de “especialistas”, como se o pensamento filosófico pudesse ser comparado a um estudo anatómico de peças soltas de “animais” extintos, situados naquela paisagem de devastação e abandono, por mim várias vezes vislumbrada com pavor intelectual nas várias promessas de apocalipse filosófico.

³ E. Balsemão, “Categorias e Semiosis. Notas introdutórias ao pensamento do indivíduo em C. S. Peirce” in *Revista Filosófica de Coimbra* nº 3, vol. 2 (Coimbra, 1993), 115-168.

⁴ Refiro-me, em particular, à formulação do “construtivismo radical” nas palavras de H. R. Maturana, *Was ist Erkennen? Mit dem Kolloquium “Systemtheorie und Zukunft”*, München, Zürich, 1996; Idem, “Reality: The search for objectivity or the quest for a compelling argument” *Irish J. of Psychology* (issue on Constructivism) 9(1): 25-82, 1988.

II – Ensaio para introduzir o conceito de individualidade prática em Filosofia Política.

§ 1

As notas da individualidade tal como o senso comum as reconhece ainda e tal como uma longa tradição filosófica nos habituou a pensar estão enraizadas na doutrina aristotélica da composição da substância e dos seus acidentes, cuja carreira histórica foi de tal forma importante que, numa exemplar mistura de causa e efeito, ela pôde mesmo confundir-se com o próprio senso comum.

Para além de várias referências nos livros da *Metafísica*, o conceito aristotélico de indivíduo é tratado na divisão do livro das *Categorias* dedicado à substância. Aqui, Aristóteles mostrava como uma das formas de dizer o ser é o indivíduo e como a noção deste último se deve explicar em relação com as espécies e os géneros e como todo o ser individual é substância. Esta última associação é tão estreita que Aristóteles repete, ao longo desta divisão das *Categorias*, a identificação da substância em sentido primeiro com o indivíduo. Aristóteles não chega a clarificar a natureza dos processos que nos levam até à admissão da existência de indivíduos na realidade, partindo, ao contrário, do carácter indiscutível dessa existência. Este ponto de partida faz com que a divisão do livro das *Categorias* sobre a substância se realize como a descrição da inserção lógica e ontológica da substância primeira nas substâncias segundas, graças à definição pela qual se estabelece a natureza de uma coisa (2 a 15-20). A diferença entre indivíduo como substância primeira e as substâncias segundas é semelhante àquela que se encontra entre o conceito de um ente totalmente determinado e conceitos ainda indeterminados de uma multiplicidade de entes. É possível a inserção dos entes individuais em conceitos específicos ou genéricos pela definição. Mas, esta última pertence ao discurso e, em especial, ao discurso atributivo, de modo que a própria inserção do indivíduo em conceitos superiores é ainda algo que se inclui no estudo lógico e ontológico das diferentes modalidades de dizer o ser.

Ao lado deste movimento lógico de progressiva inserção da substância primeira nas substâncias segundas, há um outro processo que pertence igualmente ao discurso atributivo e que foi considerado pelo próprio Aristóteles e pela tradição como a tradução da relação interna entre a substância e os seus acidentes. A mistura entre estes dois tipos de discurso atributivo, aquele que parte da substância para a definição e o que parte da substância para os seus acidentes, é feita sem qualquer precaução no livro das *Categorias* em 2 b, quando se refere os exemplos do atributo “Homem” e do atributo “cor”. Porém, aquilo de que se trata num caso como no outro tem um valor muito diferente se nos interessarmos pelos procedimentos que estão em causa na individuação como fenómeno dinâmico do saber dos indivíduos.

Na perspectiva desta longa herança filosófica, é possível reconhecer o que se entendeu por indivíduo à luz de alguns tópicos mais comuns, que os historiadores da Filosofia prontamente agruparam⁵.

A *indivisibilidade* que significa não só o termo de uma divisão que parte de um género, mas também o facto de uma coisa não ter com outra nada em comum que possa a ambas subsumi-las sob si.

A *distinção* que significa que uma coisa é individual na medida em que eu não vou poder encontrar nela nada de idêntico ao que encontro em outra coisa. Esta é também chamada “distinção numérica” pois não deriva da consideração da relação vertical, típica da relação entre espécies e indivíduos, mas da relação horizontal, que distingue entidades com o mesmo valor hierárquico na escala dos entes.

A *pluralidade* é igualmente uma nota associada à realidade dos indivíduos, na medida em que se olharmos para a extensão do género e das espécies, podemos verificar como o nível em que se situam os indivíduos é um nível de uma maior extensão material. Os indivíduos como que *plurificam* as espécies, segundo nos diz Porfírio.

A *identidade* e a possibilidade da re-identificação no tempo é uma nota geralmente atribuída à individualidade, na medida em que aquilo que a minha percepção captou de uma determinada entidade situada no espaço e no tempo, num determinado momento t1, tende a continuar a referir-se a um *mesmo* situado no tempo t2, em que a minha atenção perceptiva se dirige ou pode dirigir para outras dimensões da *mesma* coisa.

A *impredicabilidade* é outra nota associada ao conceito de indivíduo, desta vez com o sentido de revelar o facto de não ser possível que indivíduos surjam como predicados de outras coisas, ao passo que os universais podem desempenhar essa função nos juízos.

A *incomunicabilidade* é algo que se relaciona com a impredicabilidade e que se refere ao facto de eu não poder atribuir uma coisa individual a um universal ou a outra coisa individual.

Os conceitos de *causa de individuação* ou *princípio de individuação* só entram verdadeiramente no vocabulário filosófico no século XIII, de acordo com os especialistas nesta época da História da Filosofia⁶. O primeiro conceito foi mais aplicado aos anjos e às substâncias estritamente espirituais ao passo que a segunda ideia é mais própria da ideia de individuação das coisas materiais.

⁵ J. J. Gracia, “The Problem of Individuation” in Idem (ed.), *Individuation in Scholasticism, the later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1650*, New York, 1994, 1-20; K. F. Barber / J. J. Gracia (eds.), *Individuation and Identity in Early modern Philosophy*, New York, 1994.

⁶ J. J. Gracia, “The Problem of Individuation” in Idem (ed.), *Individuation in Scholasticism, the later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1650*, 2.

O *discreto em oposição ao contínuo*. O indivíduo significou em certas interpretações da série numérica o elemento que interrompia uma determinada quantidade contínua, nela introduzindo um ponto de reatamento das séries ao mesmo tempo que o indicador de um começo ou de um termo relativos.

§ 2

De acordo com a representação do indivíduo no mundo antigo, que encontramos na *Isagoge* de Porfírio em consequência da sua leitura das *Categorias* de Aristóteles, da descoberta por Platão da estruturação das Ideias segundo a *diairesis* (também chamada “dialéctica descendente” segundo uma “divisio” e uma “partitio”), que surge no *Sofista*, no *Político* e no *Filebo*, e em concordância com muitas noções comuns ainda hoje reflectidas na opinião vulgar, o indivíduo concebe-se como último degrau de um movimento descendente de divisão, desde uma primeira posição hierarquicamente insubordinável (o chamado “género supremo”) até àquele elemento que não se pode dividir mais e que, por isso, não tem verdadeira definição, pois de acordo com o mesmo Porfírio as entidades designadas com o termo “indivíduo” são aquelas cuja reunião de particularidades não se repete em mais nenhuma outra entidade⁷. Ou seja, o espaço e, com ele, a alteridade característica da diferença de coisas situadas no espaço, é a única possibilidade que restará para separar as coisas umas das outras e individualizá-las, não já numa referência vertical à espécie especialíssima, às espécies e géneros de nível hierárquico superior, mas na referência horizontal das coisas singulares umas em relação com as outras.

Segundo esta imagem do mundo e da correspondente escala hierárquica dos seres, as notas fundamentais do indivíduo seriam a da *indivisibilidade* e da *incomunicabilidade* e ficariam a dever-se a um conhecimento tão exaustivo quanto objectivo do ser dos indivíduos por um observador, cujas representações não variariam mais do que o rigorosamente necessário para reproduzir a imobilidade dos seres, a qual, por princípio, é tomada como largamente indiferente à sua visão e à perspectiva em que se situa o observador, no espaço e no tempo.

Observação - Na *Isagoge* de Porfírio, o género, a espécie, a diferença, o próprio e os acidentes, que representam as chamadas “cinco vozes”, dizem-se de vários seres, ao contrário dos indivíduos que, verdadeiramente, só podem dizer-se deles mesmos, não tendo autêntica definição nem ciência. Ao contrário do que seria de esperar de um comentário a uma obra de Aristóteles, o ponto de partida de Porfírio na *Isagoge* não é a substância individual, mas o que ele designa por género supremo, o qual dá origem aos géneros e espécies subordinadas até se chegar aos indivíduos, numa visão que cruza platonismo e aristotelismo. A escala lógica

⁷ Porfírio, *Isagoge. Traduction et Notes par J. Tricot*, Paris, 1947, 7, 20.

e ontológica das entidades tem mais do que esta implicação de situar no mesmo a ordem das entidades e a ordem do pensamento. Na verdade, ao desenvolver as suas considerações mais particulares sobre o género, Porfírio afirmava que por género não entendia apenas uma classe debaixo da qual deveria caber um determinado número de entidades subordinadas, mas por género se deveria compreender ainda um ponto de partida genético de qualquer coisa, o que transforma a sua ordem hierárquica também em uma ordem causal. Depois de explicar de que forma se processa o movimento descendente nesta escala de entidades, do género ao indivíduo pela mediação da diferença, a *Isagoge* mostrava como depois da espécie especialíssima somente se podiam encontrar múltiplas entidades que diferem numericamente. Uma pluralidade de termos servirá, também, para designar estes indivisíveis. O movimento descendente tem por termo final esta multiplicidade, depois da qual não é possível ir, pois sob um ou mais indivíduos não é possível colocar mais nada. Mais ainda, o facto de os indivíduos serem numericamente distintos significa que não são apropriados termos subsumintes, pois o que se entende por “numericamente distintos” é a situação de um-fora-do-outro da distribuição das entidades no espaço. É com estes pressupostos que ocorre a definição porfiriana de indivíduo: *os seres deste tipo são chamados indivíduos, porque cada um deles é composto de particularidades, cuja reunião não poderia jamais ser a mesma em um outro ser*⁸.

Todavia, mais adiante na sua obra, ao definir os acidentes da substância, apontava Porfírio para a possibilidade de continuar a divisão mais para além do indivíduo. Numa passagem obscura e destinada, talvez por isso, a fazer uma carreira histórica polémica, afirmava o mesmo autor que os géneros e as espécies eram naturalmente anteriores aos indivíduos e que os acidentes só subsistiam nos indivíduos. Daqui se infere que os acidentes e os acidentes de acidentes, ou seja, todos os termos que utilizamos para ir dividindo, internamente, a substância individual, são termos que se referem a entidades sem independência, pois só se compreendem na base do indivíduo. Por esta razão, o verdadeiro inanalísável permanece o indivíduo, pois mesmo a sua multiplicidade accidental remete para uma simplicidade, para um nexu ontológico de acidentes em si mesmo irrepetível.

Todos estes aspectos estão presentes nas discussões dos medievais em torno do problema de saber que características atribuir só ao indivíduo ou só ao universal na composição real de uma coisa singular empiricamente existente. Na formação do ser empiricamente existente, qual é o papel da humanidade e qual o papel de Sócrates?

A tese segundo a qual *a variedade dos acidentes causa a diferença numérica*, cuja paternidade foi atribuída a Boécio no seu “Tratado sobre a Trindade”⁹,

⁸ Idem, *Ibid.*, idem.

⁹ J. J. Gracia, “The Legacy of the early Middle Ages” in Idem (ed.), *Individuation in Scholasticism, the later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1650*, 21-38, 23.

significa que é na variedade de acidentes e propriedades da substância que se procurou, também, a condição da individualidade de uma coisa. Como a conexão efectiva entre a substância primeira e os seus acidentes é qualquer coisa que não pode dar-se nem na simples intensão lógica da natureza da entidade nem apenas na consideração empírica dos acidentes dessa entidade, então alguns consideraram que era a existência da entidade que permitia a observação da síntese entre a natureza universal da entidade e os predicados que a individualizavam, como *esta* coisa determinada. Para uma determinada tradição, o conceito global da existência da entidade era o único a poder estabelecer a conexão substancial entre a forma e os seus predicados e os acidentes individualizadores. Assim, saber o que é um indivíduo implicaria saber o que é uma entidade existente e a indagação sobre esta última deverá implicar a actividade judicativa, pois no juízo se liga a declaração da existência à universalidade e à particularidade, ao mesmo tempo. O conhecimento discursivo por notas aparecia, desta forma, como a verdadeira base do nosso acesso à individualidade das entidades e esta última encontrava-se existencialmente dependente do que assegura os acidentes na coisa, a saber: a matéria.

F. Suarez desenvolveu ao longo da *V Disputa Metafísica* as suas próprias teses sobre a individuação, em discussão com autores do passado, que o levaram a uma noção do indivíduo como “unidade individual”¹⁰. O ponto de partida de F. Suarez reside na ideia de que o indivíduo só pode ser concebido na árvore porfiriana à luz de um tipo especial de negação: a “negação da divisão”. O ponto de partida para a concepção do indivíduo é, pois, esta privação. Como o indivíduo é “unidade individual”, a dimensão da unidade remete mais positivamente para a indivisibilidade. É, contudo, uma indivisibilidade que se dá numa existência e, com isto, a negação da divisão não é uma privação qualquer, mas a nota constitutiva dos entes finitos. A unidade implica duas coisas essenciais: 1. não dividido nele mesmo; 2. dividido ou separado de tudo o resto que não é ele. A unidade é negação privativa da divisão, na medida em que falamos do tipo particular da unidade do indivíduo e não da unidade do conceito de uma espécie ou de um género. Ora, no quadro da árvore porfiriana, a negação privativa da divisão representa a incomunicabilidade, na terminologia de F. Suarez. E aquilo que entende por incomunicabilidade é tudo o que não pode ser atribuível a outra coisa conservando-se o mesmo. Assim, ao contrário dos universais que se podem atribuir a muitas entidades sem deixarem de ser aquilo que os define, os indivíduos não se atribuem a coisa alguma. Os indivíduos só podem atribuir-se a eles mesmos. É isto que caracteriza a sua incomunicabilidade. F. Suarez retoma este último termo em conexão com a sua ideia de uma “negação da divisão”. Um indivíduo é, então, um ser incomunicável, porque ele não pode ser predicado de outra coisa

¹⁰ F. Suarez, *Disputaciones Metafísicas*, vol. I, Disput. I–VI, Madrid, 1960, 563.

senão dele mesmo, ou seja, nada há nele que possa ser comunicado a outra coisa, de uma forma idêntica. A incomunicabilidade é uma consequência lógica de se haver entendido o indivíduo no plano de uma negação da divisibilidade. Pois, no fundo, o que F. Suarez diz é que o único possível enunciado definitório de um indivíduo é uma proposição tautológica do tipo Francisca=Francisca.

Definir o indivíduo pela incomunicabilidade e pela negação da divisibilidade é defini-lo por notas que o tomam no seu ser próprio e, por isso, não se estranha que não seja retomada a estratégia de situar o indivíduo no plano da nota da multiplicidade gerada pela consideração da espécie próxima. Assim, ser membro de uma espécie não basta para se poder caracterizar tudo o que se joga no conceito de indivíduo.

Constituindo uma magnífica síntese dos principais problemas com que se debateram os filósofos medievais em torno da composição substancial, como fonte de solução do problema da individuação, a V *Disputa Metafísica* de F. Suarez é, por isso mesmo, um documento essencial para compreender os impasses da abordagem do conceito de indivíduo nos quadros de uma doutrina da substância.

A questão que faz o ponto de partida desta *Disputa* é a de saber “se todas as coisas que existem ou podem existir são singulares e individuais”¹¹.

Na sua argumentação, o autor parte de uma falsificação inicial da ideia segundo a qual só há coisas singulares, apoiando-se na constatação de que as naturezas divina e angélica não se podem considerar individuais pelo facto de, tal como o ensina a fé, no caso da natureza divina em particular, a natureza se comunicar a mais de uma entidade. Também de um exame da natureza dos anjos se conclui algo de semelhante, pois esta não faz com que os anjos difiram numericamente.

Estas duas considerações servem perfeitamente a F. Suarez para extrair a seguinte conclusão provisória: coisas existentes e coisas existentes individuais não são noções permutáveis.

Mais do que uma conclusão, situamo-nos aqui perante uma dificuldade.

Ao retomar o dito de Aristóteles na *Metafísica* (livro III) sobre o que permite diferenciar entre seres singulares e universais – o singular é uno em número e o universal é aquilo que está nos diferentes singulares –, F. Suarez preparava-se para fazer das duas noções da comunicabilidade e da divisibilidade as noções decisivas para estruturar uma definição de indivíduo.

Com o uso dos termos “homem” ou “humanidade” a argumentação faz ver como a possibilidade de dividir estas noções comuns em vários exemplares e a possibilidade de, concomitantemente, fazer comunicar a mais do que um exemplar a essência de “homem”, é algo que está relacionado com o facto de estes termos serem “termos comuns” e não designarem nada de individual.

Por conseguinte, se fizermos uma aproximação ao indivíduo a partir do nosso uso dos termos comuns, como estes, se conclui que a definição de indivíduo só

¹¹ Idem, *Ibid.*, secção primeira.

pode surgir pela negativa. Numa proposição, diz-nos F. Suarez: “a unidade singular e individual resulta da negação da comunicabilidade ou da divisão”¹².

A “negação da comunicação ou da divisão” está no centro da argumentação deste autor em redor do conceito de indivíduo.

Na mesma secção em que enuncia esta definição negativa, F. Suarez clarifica um pouco mais o seu intuito, introduzindo referências a alguns aspectos da divisibilidade como são as noções de “parte”, de “todo”, de “partes divididas a partir do todo, em que cada parte é igual ao todo dividido”¹³.

Só mais adiante é acrescentada à sua definição inicial negativa uma rectificação importante que, de certo modo, a corrige pela positiva.

Diz a nova noção que o ente que participe da negação da divisão é uma unidade *per se*, ou seja, é entidade indivisa a partir da sua própria natureza. Este ente é, a partir de si, *uno, indiviso e incomunicável*¹⁴.

Só depois de ter realizado esta explicação preliminar sobre o que deve entender-se pelo ente individual é possível retomar a ideia comum, que se encontrou identificada no início da argumentação com a posição aristotélica, segundo a qual “todas as coisas que são entes actuais ou podem existir imediatamente são singulares e individuais”.

A admissão do que se havia começado por rejeitar vai implicar uma rectificação das ideias relativas às naturezas divina e angélica que, no princípio, pareciam inadequadas à noção de individualidade.

Regressando na secção II da Disputa à questão de fundo, F. Suarez transforma a sua formulação inicial no problema de saber se o indivíduo na sua existência contingente acrescenta alguma coisa à chamada “natureza comum”, ou seja, à ideia da sua espécie.

A tese que afirma que os entes individuais acrescentam alguma coisa à “natureza comum” é atribuída a D. Escoto e a mais alguns outros autores, entre os quais P. da Fonseca. Trata-se, na expressão de F. Suarez, da distinção “*ex natura*”¹⁵.

Uma segunda tese é isolada. Nela se integram todos aqueles que partem da concepção segundo a qual o indivíduo nada acrescenta à “natureza comum”, pois uma vez que nada existe a não ser os próprios indivíduos, estes últimos nada poderiam acrescentar a coisa alguma. Uma tal posição é atribuída aos nominalistas.

O exame deste problema leva F. Suarez a uma distinção, que ele atribui também a outros autores, como sendo a diferença entre o ente individual como ente *per accidens* e o indivíduo como ente *per se*¹⁶.

¹² Idem, *Ibid.*, 565.

¹³ Idem, *Ibid.*, idem.

¹⁴ Idem, *Ibid.*, 566.

¹⁵ Idem, *Ibid.*, 570.

¹⁶ Idem, *Ibid.*, 572 - 573.

Na resolução da questão geral a argumentação suareziana é cuidadosa.

Começando por considerar que a sua própria posição está próxima da opinião de D. Escoto, em virtude de o indivíduo ser o ente a que exclusivamente convém uma determinada “negação da divisão”, que o opõe por um lado ao universal e, por outro lado, o diferencia dos entes individuais semelhantes a si mesmo segundo a mesma “natureza comum”, não deixará de advertir para o facto de mesmo os tomistas não negarem a validade da posição escotista. A prova crucial da opinião relativa à distinção do indivíduo reside na afirmação de que a “natureza comum” não exige a partir de si própria qualquer “negação da divisão”. Esta última afirmação é, de facto, fundamental¹⁷.

Por conseguinte, uma tal “negação da divisão” não está nem pode estar contida na referida “natureza comum”, mas exige um princípio explicativo diferente desta última. Aqui se sustenta a ideia de F. Suarez sobre a novidade do ente individual em relação aos universais.

A aproximação à opinião de D. Escoto é temperada pela recusa em admitir que aquilo que é acrescentado à “natureza comum” pela negação do ente individual é alguma coisa efectivamente distinto e completamente separado da natureza comum, como se tem de concluir da tese da distinção “ex natura rei”.

A razão da parcial refutação de D. Escoto, a este propósito, justifica-se, basicamente, do seguinte modo.

Se admitimos que a “natureza comum” e o indivíduo estão *realmente* separados e são princípios heterogéneos, então a razão de ser de uma tal distinção não pode ser a razão por que se juntam esses tais princípios. Estas duas naturezas reciprocamente se repudiarão, bastando-se cada uma a si própria. É por isto que F. Suarez considera que a única distinção admissível entre “natureza comum” e o próprio indivíduo não pode radicar nas próprias coisas (“ex natura rei”) mas, de um modo diferente, se entende como distinção formal ou de razão¹⁸.

A solução do problema por meio da “distinção de razão” serve a finalidade de ultrapassar as dificuldades da posição escotista sem confundir-se completamente com a posição dos nominalistas. A posição suareziana afirma que nos entes individuais reside uma única totalidade que, por si mesma, contém a diferença individual e a “natureza comum”. A grande vantagem da noção de “distinção de razão” está no facto de, com base nela, se tornar possível reconhecer um conceito de individualidade que, com a excepção da divindade, se aplica tanto às substâncias espirituais e angélicas assim como às substâncias materiais¹⁹.

Na verdade, para caracterizar o indivíduo, a única exigência da tese da “distinção de razão” está na “negação da comunicabilidade”, de acordo com o que nos diz o escolástico nas linhas finais da Secção II, 22. desta Disputa.

¹⁷ Idem, *Ibid.*, 581 - 582.

¹⁸ Idem, *Ibid.*, 582; 594.

¹⁹ Idem, *Ibid.*, 586-587.

O facto de ser distinção “de razão” não implica qualquer anulamento ou diminuição de importância da positividade própria do ente individual enquanto tal.

Embora, em todo o rigor, se deva considerar que o chamado “princípio de individuação” é a própria “distinção de razão” e, correlativamente, a “negação da divisão”, F. Suarez ainda se propõe solucionar a questão de saber “que fundamento ou princípio tem na realidade aquela diferença individual”²⁰.

O aprofundamento da tese da “distinção de razão” e a definição inicial de indivíduo como “negação da divisão” vão levar, portanto, F. Suarez, ao longo das secções III, IV e V, a um exame das doutrinas anteriores sobre o “princípio de individuação” e, nas secções VI e VII, a um tentativa de resolver, por meios argumentativos próprios, esse problema.

Não são determinantes para o objectivo deste estudo os argumentos de F. Suarez ao longo destas secções da V Disputa, no sentido de esclarecer se é a forma substancial se a matéria considerada com uma certa quantidade, que se deve considerar como fundamento real da individuação dos entes.

O mais decisivo está na apreciação muito positiva que podemos fazer da doutrina da diferença entre individualidade e simples exemplar de uma espécie, que se lê nas páginas da V Disputa. Mas, infelizmente, o seu autor não vai tão longe quanto para nós seria desejável, em virtude de a moldura intelectual em que se situa, a da doutrina clássica da substância, ser limitadora. Não são os seus argumentos que se revelam insuficientes, mas o ponto de partida na ideia clássica de substância.

Esta última supõe, com efeito, a crença em uma ordem na realidade material e na realidade espiritual dos seres, de que o teórico metafísico e os seus conceitos são o reflexo. O teórico metafísico não se apresenta como criador desta realidade, mas ao contrário, ele só tem importância porque detém as regras lógicas da reprodução fiel desta ordem permanente. Ao teórico metafísico escapa-lhe a possibilidade de esta ordem ser criação da sua mente.

Por outro lado, F. Suarez nunca nos explica, com suficiência, a raiz da “negação da divisão” no próprio indivíduo. Esta permanece extrínseca, como um *facto* da ordem substancial que ele, como teórico metafísico, se limita a reproduzir por conceitos e a enunciar mediante definições e argumentos.

Se é certo que o indivíduo deve ser entendido como “negação da divisão”, que implicações nos traz uma tal definição se consideramos essa negação como um acto inerente à própria afirmação da individualidade em sentido antropológico?

Tal é a questão, entre outras, para a qual não encontramos resposta em F. Suarez.

²⁰ *Idem, Ibid.*, 602.

§ 3

Do conceito comum da coisa individual vamos reter, por momentos, a nota da *indivisibilidade*.

Uma análise desta ideia de indivisibilidade mostra-nos como ela deriva de uma forma de pensamento que tem na ordenação dos seres numa ordem de subordinantes e subordinados a sua condição de possibilidade. Este modelo de conhecimento deriva de uma topologia das entidades e serve a finalidade de uma criação/reconstrução da boa ordem do cosmos. Independentemente da posição de uma crença religiosa particular em um criador divino de todas as coisas, como princípio da génese e ordenação das suas criaturas segundo dignidades, o princípio da emanção concebeu o mundo como ordem gradual de seres, no qual se havia de encontrar os indivíduos, extraídos de entidades mais gerais, do mesmo modo que associadas a uma capacidade genésica.

E, para dar resposta à questão da subordinação das entidades, classificou este tipo de pensamento o real mediante uma distribuição que estabelecia uma diferença entre complexo e simples, entre o insaturado e o saturado. A distribuição topológica dos seres pelo pensamento é feita com o pressuposto da possibilidade de diferenciação interna, da passagem do género para a espécie mediante a diferença específica e da espécie para o indivíduo mediante a imediata subsunção, pela qual o indivíduo pode surgir como um derradeiro *exemplar*.

Na boa ordem do mundo, os indivíduos encontravam-se uns ao lado dos outros, designando nesta escala um espaço irredutível, último, indiferenciável, simples, do mesmo modo que aí se encontravam os *exemplares* das respectivas espécies.

Sem poder ir mais além, o pensamento detinha-se frente a estes exemplares como defronte das últimas formas de que se revestiram os géneros de nível superior para se revelarem à nossa percepção imediata. Por isso, os indivíduos, de um modo ou outro, sempre foram entendidos, na acepção mais vulgar assim como em algumas doutrinas sobre a formação do conhecimento científico, como a base de todo o conhecimento, a fonte objectiva (e também inabalável e segura) das nossas percepções do mundo e da nossa linguagem ²¹.

Desdobrar um pensamento complexo significava, pois, detectar nele os seus elementos inalisáveis, aqueles que estiveram directamente disponíveis na experiência imediata de que esse pensamento partiu, numa fase primitiva, antes de se tornar complexo. Na sua génese na percepção, o conhecimento faria, portanto, um caminho inverso ao da emanção da realidade, partindo do simples para o

²¹ A ideia de “bases” empíricas do conhecimento em geral não está dissociada da ideia de “bases” atómicas do próprio real, por exemplo no caso do chamado “empirismo lógico” de expressão carnapiana. Veja-se, numa perspectiva histórica: Ch. W. Morris, *Logical Positivism, Pragmatism and Scientific Empiricism*, Paris, 1937.

complexo, o que significa que a ordem do mundo se pode ler nas suas duas orientações ora partindo do múltiplo para o universal ora do universal para o múltiplo.

Ponto de chegada ou ponto de partida, o indivíduo não extraía a sua razão de ser de outra coisa que não fosse a ordem em que ele se integrava como uma das extremidades. A visão cosmográfica da individualidade e da individuação assegurava ao indivíduo um lugar bem definido e fixo, aliás em virtude de ele ser algo de in-divisível.

Esta cosmografia de lugares fixos, em que se apoia também a nossa ideia banal da percepção, que também julga lidar com o indivíduo como com um elemento simples, é, todavia, logo desmentida na experiência do dinamismo interno da percepção da individualidade e, por outro lado, na complexidade da sua designação linguística²². Na verdade, a visão emanatista e as suas diferentes concretizações históricas ao longo da História da Filosofia tomam a indivisibilidade como uma propriedade abstraída da operação que a estabelece. "Indivisibilidade" seria, pois, uma característica do ser e não um resultado da operação de dividir. Mais ainda, dava-se como seguro que a operação de divisão alcançara a sua própria finalidade: a de revelar o seu próprio limite (o *in-diviso*) não no interior dela mas em seres reais, ou seja, nos indivíduos.

§ 4

Entre os modernos e graças à transformação do predomínio da perspectiva cosmográfica dos antigos na preferência pela óptica do conhecimento do sujeito, a coisa física apreendida pela percepção revela-se, também, como uma coisa individual, como uma entidade separada de outras entidades e do fundo em que várias entidades podem aparecer, a que se chamou mundo na tradição filosófica. Também a individualidade da coisa física captada por um observador é considerada como tal na medida em que reúne as seguintes características: *distinção, separação e indivisibilidade*.

No entanto, ao contrário do que acontecia na visão presumidamente *sub specie aeternitatis* do cartógrafo dos géneros, das espécies, da espécie especialíssima e dos indivíduos, a visão moderna do observador finito da coisa física é uma visão situada e aquilo que a situa é entendido como condição universal de toda a observação: o espaço - tempo. O pensamento moderno foi no sentido de separar aquilo que se refere à individualidade das coisas exteriores à mente da questão relativa ao modo como nas nossas representações se forma a representação de um indivíduo. Uma coisa é saber se na realidade só existem indivíduos ou se só existem

²² Não posso deixar de referir a importância que teve para mim o estudo de um texto, tornado clássico, sobre os nomes próprios de S. A. Kripke, em que se investiga a grande complexidade da nomeação de indivíduos. Cf. S. A. Kripke, *Naming and Necessity*, Cambridge (Mass.), London, 1980.

universais ou uma qualquer solução de compromisso, e outra coisa é saber como se produz a representação do indivíduo, como tal.

A representação de conteúdos da percepção é um dos casos mais habituais da forma moderna de aceder à questão da individualidade.

Do mesmo modo que é princípio de situação do observador, o espaço - tempo é o sistema de coordenadas da referência da observação à coisa observada e, neste sentido, esse sistema é reponsável pela referência à coisa na sua individualidade bem como na sua identidade.

Aliás, e aqui reside a novidade do pensamento moderno sobre a individualidade da percepção, a individualidade da coisa só surge verdadeiramente nos processos de identificação e re-identificação, por meio dos quais confundimos duas coisas e dois actos: a mesmidade da coisa física, a permanência da coisa no tempo como coisa idêntica a si mesma, e a revelação da sua diferença em relação a outras, a sua individualidade.

O conhecimento por notas e o discurso atributivo são os principais resultados desta conjugação de identidade, re-identificação da coisa no espaço - tempo e individualidade, no interior de um conhecimento finito da realidade.

Em contraste com o que se designou por conhecimento arquetípico da totalidade dos seres da criação e das suas conexões, a intuição de um observador finito é sempre intuição num determinado horizonte finito de uma multiplicidade determinada. A individualidade da coisa da percepção é, assim, a individualidade de uma multiplicidade finita de coisas.

Como individualidade da multiplicidade finita, a sua referência ao espaço - tempo da observação é obrigatória. E esta necessidade não se aplica apenas ao caso da intuição singular *actual* mas a toda a série de actos intuitivos necessários para individualizar a coisa numa multiplicidade de outras coisas e numa multiplicidade de intuições convergentes da mesma coisa. O que, por fim, chamamos indivíduo só pode aparecer, por conseguinte, como fruto de uma série de actos que intencionalmente buscam a individualidade da coisa na individuação progressiva da própria percepção: situar o indivíduo na percepção implica, portanto, situar-se a si mesmo como um observador individuado.

Esta noção de uma individuação recíproca do observador e da entidade individuada no espaço - tempo nem sempre foi reconhecida com coerência nas doutrinas da representação do mundo moderno, mesmo quando, com Kant, o sistema de coordenadas do espaço - tempo foi tomado no sentido das intuições puras *a priori*, ou seja, como sistema que pertence às *condições subjectivas* de possibilidade das intuições empíricas.

Observação – Para ilustrar esta ideia refira-se, rapidamente, o seguinte exemplo.

Os trabalhos de F. Brentano sobre as *Categorias*²³ oferecem um bom exemplo

²³ F. Brentano, *Kategorienlehre*, Hamburg, 1968 (unveränderter Nachdruck der ersten Auflage 1933).

de uma tentativa de reformulação da concepção aristotélica da substância nos quadros de um conceito da representação e do tipo de intencionalidade associada a determinadas representações. Na sequência de problemas filosóficos relativos ao nexos entre substância e acidentes da tradição aristotélico-escolástica, F. Brentano volta a referir-se ao problema de saber como compreender a relação entre substância individual e os seus acidentes num processo de contínua divisão / individualização dos acidentes.

Na sequência da forma moderna de compreender a diferença entre universais e indivíduos, F. Brentano, nos seus esboços para uma *Teoria das Categorias*, colocava esta última distinção na dependência de dois tipos de representação, uma que se voltava intencionalmente para a universalidade (ou, na expressão equivalente que F. Brentano também usa, para um conceito *ainda indeterminado*) ou para o indivíduo ou “individualisatum”, ou seja, o conceito *totalmente determinado* de qualquer coisa²⁴. O indivíduo é este ser totalmente determinado. Aquilo que existe, no sentido objectivo da expressão, é deste último tipo. Ora, os chamados “acidentes de acidentes”, que nós representamos mediante a divisão da substância individual inicial nas suas partes e estas em outras partes, foram por alguns considerados autênticas coisas em si mesmas, constituindo, por conseguinte, seres individuais à parte e escapando à unidade do indivíduo inicial, de que são acidentes. F. Brentano contesta esta concepção de uma separação dos acidentes e a constituição, com base neles, de novas unidades substanciais, afirmando que não é pelo facto de dividirmos sucessivamente uma coisa nas suas partes que deixámos de ter por referência o nexos primitivo que mantém todas estas partes ligadas umas às outras em uma única representação²⁵.

A análise que faz F. Brentano, a partir das *Categorias* de Aristóteles, da relação entre substância e acidentes, condu-lo à ideia de que a individualização tem necessariamente de partir da substância como um todo e é ainda a partir desta última que se podem individualizar os acidentes. O exemplo de que se serve o lógico é o seguinte: nós não dizemos que uma “grandeza é” ou um “vermelho é”, mas sim que “esta coisa é grande e vermelha”. Os acidentes só são na medida em que são predicados da coisa e não podem subsistir por si mesmos. Assim, e interpretando Aristóteles, F. Brentano dá-nos a sua própria noção de indivíduo unindo três aspectos: 1. o indivíduo é um ser totalmente determinado, opondo-se nisto ao universal, que é indeterminado; 2. na representação de um indivíduo temos sempre presente a sua divisibilidade actual ou potencial mas também o nexos que une as suas partes (um acidente individual só pode ser atribuído a uma

²⁴ Cf. Idem, *Ibid.*, *Von der Substanz insbesondere. I. Philosophische Meinungen über die Substanz*, 130 e ss.

²⁵ Idem, *Ibid.*, 54-55; 112.

substância individual); 3. é o cruzamento das múltiplas determinações da coisa que nos dá a individualidade da coisa ²⁶.

O intérprete de Aristóteles chega a estas notas caracterizadoras depois de ter exposto o problema de base, que aqui também nos interessa. É, como se referiu de passagem, o problema de saber se me é permitido ou não tomar os acidentes da substância como novos indivíduos. Aquilo que nos impede de o fazer é a unidade da representação. A esta última podemos fazer corresponder no mundo objectivo uma coisa dotada das propriedades que são o conteúdo da nossa representação, e que podem acompanhar, existencialmente, a própria coisa ²⁷.

Na sua caracterização do problema e no ensaio de resposta, F. Brentano não ultrapassa esta maneira de ver.

A sua ideia é mostrar como a questão da unidade substancial não pode já receber uma resposta válida numa concepção objectivista da realidade substancial, independentemente da representação subjectiva.

No entanto, a dificuldade reside justamente aqui, ou seja, em tentar perceber se existe alguma coisa na realidade dos indivíduos que mantém efectivamente unidos as suas diferentes partes e atributos ou se, pelo contrário, esta unidade do indivíduo, a “unidade individual” a que se referia F. Suarez, é apenas a unidade da nossa representação subjectiva.

Esta é uma das questões do presente ensaio, que parte deste aspecto do problema tradicional da chamada unidade substancial, que F. Brentano voltou a posicionar, desta vez nos limites de uma abordagem moderna, partindo da unidade subjectiva da representação.

Neste ensaio, um tal problema e a sua eventual resposta só pode articular-se em um exame ao mesmo tempo total e hierarquizado do conceito de indivíduo.

A tese que tentarei sustentar diz que a questão do nexo entre a substância individual e os seus acidentes (a relação entre partes e todo em outra formulação) não pode ser definitivamente resolvida a não ser mediante a caracterização do indivíduo como um real *poder de ser*, a partir do qual se dá, efectivamente, a unidade das diferentes partes, a singularidade na multiplicidade.

Ora, do ponto de vista da concepção substancialista do indivíduo, esta ideia só pode conduzir a um resultado: ao pressuposto de propriedades ocultas nas coisas, o que obviamente se deve evitar.

A perspectiva clássica da substância individual e a sua reinterpretação moderna deverá por isso dar lugar àquilo que verdadeiramente está em questão no *poder de ser* e que as suas categorias não permitem esclarecer, sem fazer intervir elementos inteiramente estranhos.

²⁶ Idem, *Ibid.*, 104 e ss.

²⁷ Idem, *Ibid.*, 147 e ss.

O que venho aqui sustentar é a ideia de que é a liberdade e a individualidade prática que estão já em jogo nas dificuldades da concepção substancialista do indivíduo.

Uma análise do indivíduo como *poder de ser* terá de se desdobrar, portanto, hierarquicamente, numa série de níveis, de que a ideia de substância do pensamento filosófico antigo é, apenas, um ponto de partida.

As dificuldades e impasses das doutrinas da unidade substancial não são solucionáveis dentro dos seus pressupostos e categorias, mas supõem, *em primeiro lugar*, o esclarecimento do que é individualizar coisas na percepção; *em segundo lugar*, o que é atribuir predicados múltiplos a algo que começámos por considerar "simples" e, *em terceiro lugar*, o que significa realizar a experiência interna da própria individualidade, ou seja, o que é o *poder de ser*. Estes três níveis de compreensão do conceito de indivíduo, posteriores ao exame do indivíduo como substância, correspondem, respectivamente, à individualidade da percepção, à individualidade da linguagem ou da atribuição e à individualidade livre ou individualidade prática.

§ 5

A percepção *actual* não constitui, nem pode constituir, qualquer fonte directa da individualidade da coisa, mas ao contrário, esta última só pode provir de uma *adequação experimentada* da série de intuições à intuição da individualidade. Uma percepção só não chega para fornecer a representação adequada da individualidade da coisa.

É por esta razão que a individualidade da coisa da percepção só pode verdadeiramente constituir-se no limite de uma síntese aberta de percepções da coisa e da sua diferenciação frente ao seu fundo perceptivo e a outras percepções de coisas semelhantes. A coisa individuada é, pois, a síntese de todas as diferenciações da coisa. Somente nesta condição, ela pode surgir ao meu saber como coisa inteiramente *separada*. Mas, a operação da percepção em relação à coisa é, neste sentido, dupla, porque não só realiza a síntese das diferenciações necessárias da coisa como, do mesmo modo, produz a identidade da coisa, produz aquilo que dizemos ser "o mesmo", que se repete nas suas diferenciações.

Deste modo, a identidade da coisa, a re-identificação da coisa e a sua individualidade são evidenciadas ao longo das *sínteses da diferenciação*.

De facto, a percepção de uma coisa como coisa individual, ao mesmo tempo como *uma*, em oposição à multiplicidade numérica, e como *irrepetível em outra coisa*, no sentido de uma impenetrabilidade dos seres singulares, não é dada, directamente, na intuição imediata da coisa. Ao me aperceber de uma mancha não a compreendo, directamente, como qualquer coisa de único. A percepção imediata não é, portanto, percepção da individualidade, mas sim intuição de um ente indiferente quanto à individualidade, de um "qualquer coisa" que está aí. Esta diferença foi tradicionalmente muito descurada.

Na medida em que no acto de apreender esta actual paisagem da seara eu diferencio nela os diferentes matizes da folhagem amarelada para progressivamente prender a minha atenção no pormenor irrepitível de uma haste particularmente dourada, aquilo que realizo é uma diferenciação dentro do campo visual, que pode implicar operações mais ou menos complexas, mas que não se pode considerar como algo de simples e imediato.

O acto da diferenciação ou individuação perceptiva não é um acto da intuição actual, mas reside numa sucessão de actos de apreensão de uma multiplicidade de coisas semelhantes, que se realiza como uma “especialização” da percepção actual no sentido de salientar qualquer coisa, como se os variados matizes de amarelo da seara fossem a condição do brilho particularmente intenso desta haste que contemplo como única. Produto da imaginação e da retenção e protensão imaginativa das sucessivas experiências perceptivas da seara, *esta* haste, a que chamo “o amarelo mais dourado”, é resultado, no tempo, de uma comparação do semelhante, graças à qual, na minha aproximação sucessiva, a realidade individual da haste me surge como algo de inquestionavelmente único, como este irrepitido amarelo. Trata-se de uma saída para além do indiferenciado, para que as minhas primeiras observações da seara me haviam lançado. Se o indiferenciado ou o vago é o oposto do indivíduo e da consciência da percepção do individual, que acompanha essa representação, eles também são, contudo, como o fundo em que podem ter lugar as diferentes diferenciações da coisa e o seu agrupamento numa síntese.

A possibilidade deste amarelo único não reside, por conseguinte, unilateralmente, numa propriedade interna sua, mas é possível na construção perceptiva particular que, de uma multiplicidade dada, o fez emergir como algo de distintamente separado e único. A repetição da percepção da coisa está, por conseguinte, auto-implicada na geração da individualidade perceptiva e pura e simplesmente não pode ser pensada fora dela.

Há que distinguir neste processo três aspectos que costumam ser associados, por vezes de modo pouco criterioso.

Um primeiro aspecto refere-se à construção do indivíduo na percepção; outro à reidentificação desse indivíduo ao longo do encadeamento temporal das intuições que o tomam por objecto e, por fim, encontramos o problema de saber se este indivíduo construído na minha percepção é uma realidade fora de mim, situada no chamado “mundo objectivo”, e é exactamente como a coisa individuada desta forma nas sínteses de diferenciação.

§ 6

O primeiro problema é um dos temas fundamentais deste trabalho. Quanto ao segundo e terceiro temas, eles são sem dúvida temas adjacentes do problema da individuação de objectos na percepção.

Começemos pela reidentificação.

Um objecto da percepção diz-se *o mesmo* quando os elementos que eu saliento na intuição actual da coisa convergem com outros elementos reactualizados pela memória para formar um todo coerente. A repetição desta convergência e a sua experimentação no tempo, graças à liberdade da imaginação, fazem as condições essenciais da minha construção da mesmidade da coisa. Contudo, a identidade da coisa é sempre um produto de sínteses sucessivas e não um dado acabado. Com isto se relacionam dois importantes problemas.

O primeiro refere-se ao pouco interesse que tem a concepção antiga da individualidade da coisa material, como composição substancial de matéria e forma, para dar uma resposta aceitável aos problemas da reidentificação perceptiva e da constituição da mesmidade.

O segundo problema reside na descoberta de que a associação entre individualidade e identidade só é compreensível fora da própria coisa, no observador, e na dependência do tempo, quer dizer, como reidentificação temporal da coisa, como sendo a *mesma*, entre os instantes da observação t_1 ; t_2 , t_n .

A ideia que pretendo aqui defender consiste em que uma parte significativa de actos perceptivos voltados para individualizar alguma coisa estão estruturados, em laços estreitos, com actos perceptivos voltados para atestar a identidade de alguma coisa. Vejamos.

O sentimento do *mesmo* nunca está definitivamente construído, mas é dado, em cada caso, como uma "imagem" satisfatória da síntese da percepção e da memória. O que entendo por "satisfatória" reside na capacidade de a minha construção da mesmidade da coisa me permitir criar saliências perceptivas, por meio das quais eu separo "isto" "daquilo" e estes dois ainda do seu fundo comum, de uma forma suficientemente adequada para me permitir, por exemplo, realizar um discurso atributivo a respeito de uma determinada coisa.

Não há, por conseguinte, qualquer sentimento do *mesmo* derivado de uma emanção directa da singularidade da coisa, com uma correspondência na representação mental. Assim, o fundamental no aparecimento de um tal sentimento do *mesmo* ao longo da minha experimentação imaginativa da coisa está no facto de ele se ligar ao modo como eu disponho a coisa em um universo determinado da minha experiência.

Trata-se de uma estratégia de adequação entre fundo e figuras, que pode ser comparado à construção de um *puzzle* gráfico. A minha construção perceptiva da individualidade de uma coisa é uma *construção* no sentido forte do termo, quer dizer, eu parto de determinados materiais e procuro uma adequação entre eles para formar uma figura concreta. A individuação perceptiva é, neste sentido, um resultado de uma combinação imaginativa de materiais que eu situo no espaço com as condições de rectificação das minhas operações, que eu situo no tempo. A coisa individuada é algo de profundamente elaborado e construído, ao contrário da ideia que supõe que a coisa individuada está aí fora de mim na sua simplicidade, sendo suficiente que a minha intuição a apreenda na sua simplicidade de facto.

Observação - Na época moderna, a discussão filosófica do tema da identidade não pode sequer aflorar-se sem a menção da crítica céptica de D. Hume. Foi esta última que decididamente contribuiu para que hoje considerássemos, de uma forma generalizada, sem qualquer utilidade filosófica a noção de propriedades internas das coisas, que as definiriam tal como à sua capacidade, intrínseca, de entrar em relação com outras coisas, produzindo, assim, nexos objectivos, como seria o caso da relação de causalidade.

A crítica muito eficaz de D. Hume dirigia-se no *Enquiry concerning human Understanding* sobretudo contra a obscuridade dos termos como força, poder ou conexão necessária entre fenómenos²⁸.

Aquilo de que se trata nas secções IV e VII do *Enquiry*, que continuam ideias já desenvolvidas pelo autor no seu *Treatise of human Nature*, é directamente da investigação da génese no espírito humano da relação “necessária” entre eventos do mundo objectivo. Mas, o alcance da solução de D. Hume e o modo do seu procedimento vai para além deste problema da causalidade, pois o que se conclui do texto do filósofo, assim como da sua influência posterior, é que a mente nas suas operações, em que se encontra a memória, a imaginação, o hábito e a formação de crenças complexas, é a única responsável pelo preenchimento de um vazio nas coisas elas mesmas e na relação entre elas; pelo preenchimento de uma exterioridade e indiferença que define o próprio conceito moderno de natureza e o associado conceito de matéria. Nada há de essencial no mundo fora de nós, nem há nada de idêntico consigo mesmo na natureza, que não encontre a sua explicação fora dessa mesma natureza, em operações mentais de complexidade variável de um observador.

O “fenomenismo” é a contraproposta daquela atitude objectivante que fazia passar por seres reais características próprias do funcionamento do espírito humano. É forçoso concluir como o princípio segundo o qual “as mesmas causas produzem os mesmos efeitos”, que se pode entender como o enunciado da regularidade e constância da natureza, e que também supõe a identidade das coisas consigo mesmas segundo a sua natureza, não pode ser validado ou infirmado pelo mundo objectivo, enquanto tal, mas apenas pelas operações mentais do sujeito que observa esse mundo. Só por estas operações se explica a génese de um determinado uso da palavra “mesmo” em “mesmas causas / mesmos efeitos” assim como a possibilidade de, no tempo, fazer articular memória, hábito, crença, repetição e expectativa de repetição no futuro.

D. Hume identificou muito sintomaticamente o princípio da individuação com o princípio da identidade psicológica na Secção II da Parte IV do *Treatise*.

Esta íntima associação esconde uma dificuldade.

²⁸ D. Hume, *Investigação acerca do Entendimento Humano* (trad.), S. Paulo, 1972, 32 e ss; 37; 41; 61-64.

A dificuldade a que D. Hume se referia é a seguinte. Para chegar à ideia de identidade / individualidade ou partimos da consideração das coisas pelo número ou pela unidade. No entanto, nem um nem outro nos permitem compreender a formação da nossa ideia de identidade de um objecto.

Segundo a unidade, a razão do embaraço é já por si mesma evidente. Um único objecto é invariável em si mesmo, pelo que a seu respeito não tem sentido colocar a questão da identidade.

Segundo o número, a razão consiste no facto de a nossa mente passar da consideração de um para dois e para três objectos distintos numericamente, sempre de uma forma extrínseca, atribuindo existências independentes e separadas a cada um deles e não formando, por conseguinte, qualquer homogeneidade.

Em síntese, a multiplicidade dos aspectos não chega a agregar-se à unidade do objecto; entre a pluralidade dos aspectos e da informação sensorial sobre a coisa e a simplicidade dessa mesma coisa não há qualquer continuidade.

O caminho para sair desta dificuldade vai ser encontrado, no *Treatise*, na análise das ideias de tempo e duração.

De facto, só a indagação sobre o tempo e a duração está em condições para dar uma explicação viável sobre a síntese entre unidade e número, entre simplicidade e multiplicidade. Na duração, as percepções interrompidas e as percepções parciais da coisa (a consciência interrompida do objecto) acabam sempre por ir confluír na unidade da coisa, na sua existência continuada, tal como a mente a constrói.

A ideia de uma determinação subjectiva da identidade das coisas fora levada até às suas últimas consequências por D. Hume no *Treatise*, na decisiva secção VI da parte IV dedicada à identidade pessoal. Aqui, é notório que logo de início o filósofo se tenha concentrado na associação entre duas das mais importantes notas do conceito clássico de individualidade, a saber: a *identidade* em tempos diferentes e a *simplicidade* no mesmo tempo. Esta secção é especialmente interessante pelo facto de nos podermos aperceber, com clareza, como estas duas noções clássicas passam agora a ficar dependentes, primeiramente, de puras operações e, em segundo lugar, de um conceito da realidade psicológica que se afasta, também ela, da mesma identidade e simplicidade que se presumira na matéria, psiquismo esse entendido, doravante, como puro fluxo de impressões que se associam para se transformar em ideias num ciclo contínuo. As duas comparações da alma como *teatro* e como *república* servem o desígnio de mostrar como não há uma substância que possa servir de suporte ao *Self*, demonstrando-se, por isso, como ao afastar a ideia de uma substância do mundo material não se afirmava, em contrapartida, no lado do sujeito, um outro princípio substancial²⁹.

²⁹ D. Hume, *Treatise on Human Nature*. ed. by L. A. Selby-Bigge, Oxford, 1978.

D. Hume explica a geração da noção de identidade como o produto de uma “smooth and uninterrupted progress of thought”³⁰. Tematizada na tradição objectivadora como substância, esta continuidade ininterrupta do pensamento é o que nos leva a passar de uma impressão para outra impressão, de uma ideia para outra ideia, no interior de uma certa homogeneidade da corrente do pensamento, como se este tivesse o seu próprio horror ao vácuo.

O raciocínio do *Treatise* pode reconstruir-se do seguinte modo. A mesma “continuidade ininterrupta do pensamento” implica a ideia denexo causal, a qual prepara a concepção de um *continuum* nos fenómenos e no interior da vida psíquica que, por sua vez, é a base da nossa ideia de identidade. A identidade não é nada que unifica *realmente* as diferentes impressões e ideias presentes na mente. A ideia de identidade é um efeito da reflexão, o que significa que supõe a aprendizagem, hábitos, crenças e, na base de tudo isto, a projecção imaginativa, que reelabora em sentido produtivo as imagens da memória. Com muita clareza, D. Hume afirma no *Treatise* que a formação da identidade é qualquer coisa que ocorre quando estendemos à multiplicidade das impressões alguma coisa de uniforme e comum, preparando com isto o estabelecimento de relações. É esta espécie de ligação difusa que a imaginação projecta nas impressões que, no caso de objectos assim como no caso de animais ou vegetais, torna possível a subtracção ou adição de matéria sem alterar a identidade da coisa.

Na tradição, o facto de a identidade da coisa não sofrer alteração com a proporção relativa das suas partes, justificava-se mediante o recurso a uma “natureza” da própria coisa.

Ao contrário, para D. Hume esta “permanência” deve-se à ficcionalidade da imaginação, pois em última análise, como ainda nos explica na mesma secção da mesma obra, a identidade é uma ficção quer no que se refere às coisas no mundo exterior quer no que se refere à alma.

A noção de *simplicidade* tem uma geração subjectiva muito semelhante à da identidade. Também a propósito da nota da simplicidade se assiste ao mesmo tipo de explicação baseado na imaginação e nas suas ficções. D. Hume afasta logo do seu tipo de exposição qualquer consideração sobre a simplicidade *em si*, como também já havia afastado a noção de uma identidade *em si*. O que importa é a simplicidade como concepção, ou seja, como produto de uma actividade da mente. Saber se existencialmente a coisa é mesmo simples tal como a nossa ideia de simplicidade a constrói é uma tarefa ociosa e conduz a um beco sem saída.

Como se gera, então, a nossa ideia de simplicidade? O ponto de partida da explicação de D. Hume é a simplicidade como ficção, ou seja, a coisa simples só é como tal em virtude de uma tendência do psiquismo para encurtar os feixes relacionais presentes na representação de uma determinada coisa. Uma coisa cujas partes estão intimamente relacionadas corresponde, no processo de fixação da

³⁰ *Idem, Ibid.*

representação pela imaginação, a uma coisa sem quaisquer partes. Assim, conclui D. Hume, atribuímos simplicidade a esta coisa e ficcionamos um princípio de unidade como suporte e centro a que se vão juntar, como num ponto de alinhamento de várias linhas, todas as suas qualidades.

Um pequeno desvio pode ajudar-nos, aqui, a compreender algo de essencial sobre o uso de “mesmo” e da identidade e sobre a sua aplicação no tempo, ou seja, na relação entre antecedente e conseqüente que, afinal, esteve no centro do argumento céptico de D. Hume e nos interessa especialmente.

Quando nos *Blue and Brown Books* L. Wittgenstein articulava coerentemente a crítica da noção de que a linguagem e o uso dos termos partia de imagens mentais prévias, em que os termos se associavam a representações quase icónicas, e a indagação sobre a efectiva aprendizagem do significado de uma palavra, parecia claro que a interpretação da linguagem não devia conter uma mediação psicológica coercitiva³¹. Assim, a pressuposição de um processo mental na interpretação dos termos e da linguagem, que L. Wittgenstein aproximou do associacionismo, e também atribuído a G. Frege, é algo de dispensável numa explicação que parta do “uso” da linguagem e dos termos. “Aprender o uso de uma palavra” é qualquer coisa de muito próximo de “fazer uso dessa palavra”.

Num dos momentos da argumentação dos *Blue and Brown Books* o problema passa a ser o de verificar até que ponto o “uso” da linguagem no *medium* de um jogo de linguagem pode implicar uma justificação particular, do tipo: o que me obriga a dar um novo passo no jogo³²? É o que nos diz L. Wittgenstein quando nos coloca defronte da seguinte dificuldade: se imaginarmos um jogo em que se torna necessária uma nova intuição para a passagem de um novo degrau, é então necessário também compreender o que significa neste caso “seguir uma regra”. A noção pragmática de “seguir uma regra” pode associar-se a actos de atribuição de significado, que servem de projectores temporais para acções ainda não realizadas das operações já realizadas por um executante. Mas, mais do que isso, e naquilo que nos interessa agora, “seguir uma regra” designa a forma de assegurar a identidade do jogo ou da operação³³. Ora, do mesmo modo que D. Hume recusara a presença de um poder ou força nas coisas capazes de produzir a articulação “necessária” entre o antecedente e o conseqüente, também no caso de L. Wittgenstein a presença de uma imagem mental ou de uma crença ou qualquer outro acto mental capaz de ser responsável pelo *continuum* se torna inútil e fonte de confusões.

A propósito de uma interpretação da ideia de “seguir uma regra” de L. Wittgenstein e com especial incidência nos §§ 137 a 242 das *Investigações Filosóficas*,

³¹ L. Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, Oxford, 1980, 4 e ss.

³² Idem, *Ibid.*, 142 e ss.

³³ Idem, *Ibid.*, idem.

S. A. Kripke propôs, muito a propósito, uma releitura da argumentação céptica de D. Hume³⁴.

S. A. Kripke repõe a questão de D. Hume sobre a causalidade, desta vez a respeito da aplicação de regras em instâncias novas de um mesmo jogo. “O que me diz que devo aplicar uma mesma regra em um novo caso?”. Este problema não encontra solução na teoria da imagem mental, que acompanha os meus actos, pois se actualmente uma imagem me sugere uma acção, nada me indica que, em acções futuras, eu tenha forçosamente de seguir essa mesma imagem.

O que está em causa é, mais uma vez, saber que significado atribuir à palavra “mesmo” ou à identidade como elemento explicativo de uma conexão temporal de acções ou operações. No exemplo de S. A. Kripke (as operações de cálculo *plus-quus*) tratava-se de saber como justificar o meu sentimento de “mesmo”, de estar a fazer “a mesma coisa”, quando faço uma operação aritmética determinada (*plus*) num tempo t_1 e quando a repito (*plus* ou *quus*?) num tempo t_2 ³⁵. A resposta habitual indica que eu me comporto em t_1 e em t_2 da “mesma” forma, ou seja, eu sigo as mesmas regras num momento como no outro momento posterior. Toda a dificuldade aparece quando se trata de explicar melhor este “sentimento interior” do “mesmo”, pois para uns estaríamos aqui perante uma inspecção da regra da acção-repetição como se com ela se tratasse de uma “imagem” mental ou propriedade interna, que nos levasse a agir assim. Não tem sentido acreditar que em associação com a instância actual do cálculo, que estou a efectuar, esteja ainda uma espécie de imagem das infinitas actualizações possíveis da mesma operação e que seja não só responsável pela eventual progressão no cálculo como ainda da certeza “interna” de estarmos situados na “mesma” operação³⁶.

O que interessa concluir desta exemplificação é que a identidade ou o chamado sentimento do “mesmo” não é uma propriedade, ela mesma destacável do processo temporal da sua constituição e dos actos de complexidade variável presentes na formação da síntese entre acção e aprendizagem, e de modo algum reflexo de uma “simplicidade” mental ou exterior.

A mente não contribui, com a alegada “imobilidade” das suas “imagens”, para preencher as lacunas do tempo e do mundo.

§ 7

Pelo que se pode concluir da exemplificação do parágrafo anterior a reidentificação da coisa da percepção é um processo cujas condições de possibilidade dizem largamente respeito ao modo como procedemos à síntese interna da expe-

³⁴ S. A. Kripke, *Wittgenstein. On Rules and Private Language*, Oxford, 1982.

³⁵ *Idem, Ibid.*, 43.

³⁶ *Idem, Ibid.*, 44; 68.

riência no tempo e ao modo como na “experiência imanente do tempo” se vão estruturando as camadas das sínteses de diferenciação da referência da percepção ao indivíduo no espaço, sem que seja requerida qualquer composição substancial nos objectos exteriores para justificar a mesmidade ou, do lado do sujeito, uma imagem permanentemente reactualizada, sempre que se trata de confirmar se é este o “mesmo” objecto de que cuidamos.

A capacidade de observar e comparar observações da coisa, de nos reportarmos apenas a esta ou àquela perspectiva, de submeter a coisa a uma análise de aspectos determinados, etc., tudo isto são possibilidades que se abrem pela forma como a imaginação torna o tempo num *meio ideal*, meio este apto para a realização de tarefas elas mesmas *ideais* como por exemplo, no nosso caso, a certificação da mesmidade. A certeza da mesmidade provém desta capacidade universal de experimentar a coisa fora do presente da sua observação como coisa real. O sentimento do mesmo é possível neste nível imaginário, em que, simultaneamente, a referência ao tempo implica a suspensão da corrente temporal, de modo a tornar a observação acessível, exclusivamente, ao que na coisa é a sua própria repetição.

Comparar a coisa na sua iteração irreal implica um complexo trabalho imaginativo de retenções e protensões, em que a imaginação não se limita a uma arte comparativa, mas realiza uma operação de *rectificação efectiva* da coisa, ao reproduzi-la. É nesta operação que tem lugar a aproximação muito íntima entre a individuação da coisa e a concepção da coisa como a *mesma*, a similitude entre individualidade e identidade. A reprodução imaginativa não é, portanto, um trabalho mecânico, pois desde logo implica um movimento temporal que vai ao contrário da experiência da chamada “flecha do tempo”.

A rectificação imaginativa é um processo, no *meio imaginário* tornado possível pela irrealidade da imaginação e dos seus mundos possíveis, mediante o qual eu construo, de uma forma meta-empírica, a adequação da coisa como figura ao seu fundo, o exacto recorte da figura em relação a outras figuras e o encaixe preciso desta figura, que vou evidenciando, no lugar que o conjunto lhe proporciona. O tempo irreal da imaginação, que é um tempo contra a corrente do tempo, como uma liberdade contra o inexorrável, é, assim, do mesmo modo, o âmbito de um exercício da liberdade em relação à observação actual e às suas limitações, tal como também a autêntica condição da referência ao espaço e à situação do indivíduo no espaço, bastando lembrar que a referência aos lugares do / no espaço é, de certa forma, possibilitado pela paralisia do tempo, a que chamamos simultaneidade.

É também claro que este espaço resultante da pura possibilidade ou irrealidade de que a imaginação investiu o tempo e, nele, a experimentação da identidade da coisa, está longe de se identificar com o espaço em que enquadrámos as coisas actualmente observadas, como espaço dito “objectivo”. Este espaço da rectificação da identidade e individualidade da coisa é um *meio* de recortes e lacunas de

diferente dimensão, umas mais próximas que outras para aderir à peça que individualizamos, espaço de figuras inteiramente preenchidas e de lugares sem cor e sem traços firmes, de paisagens exuberantes em pormenores ou quase desertas, de figuras ricas em notas distintivas ou de figuras quase insaturadas. É um meio em permanente readaptação interna e o seu dinamismo é uma consequência da necessidade do que, em cada caso, é exigido pelas sínteses de diferenciação da coisa. Mas esta permanente mutabilidade de um tal *meio imaginário* é fruto da liberdade do pensamento, que forja a partir da sua criatividade as próprias condições da individuação das coisas. A independência deste *meio* em relação à actualidade limitada de uma observação da coisa, é a condição mais importante para que, verdadeiramente, possamos falar da coisa na sua individualidade e na sua identidade. É em um tal meio que realizamos o essencial quanto à individuação da coisa e quanto às vias que conduzem à re-identificação, pois só nesta esfera inteiramente irreal está o indivíduo disponível para um conhecimento por notas, para um exame da multiplicidade interna da coisa naquilo que a diferencia do *semelhante* e da sua inserção no seu fundo perceptivo. Assim, a percepção actual é cercada por um conjunto de círculos concêntricos que se situam neste *meio* irreal e no qual pode ter lugar a experimentação da identidade e da individualidade da coisa, de forma tão completa quanto possível. A percepção na sua actualidade aparece-nos, pois, cada vez mais, como um caso da experimentação *irreal* da coisa e o real como um modo da irrealidade.

Observação -

Das Identische in der Zeit, das ist das Individuelle.

(E. Husserl, *Seefelders Manuskripte über Individuation*)

E. Husserl anotou copiosamente o seu exemplar do *Treatise* de D. Hume e na secção do livro I em que este último se referia ao *principium individuationis*, remetia uma observação de E. Husserl directamente para as suas próprias “lições e investigações sobre o tempo”. Nos manuscritos de Seefeld de 1905 sobre a individuação, publicados em apêndice ao volume da edição das Obras Completas respeitante às lições de Göttingen sobre a “consciência interna do tempo”, E. Husserl defrontava-se com o problema de saber como se constitui na corrente da duração temporal a identidade e a individuação dos objectos, problema este que havia já sido debatido por D. Hume. O exemplo inicial de que se serve E. Husserl é o da percepção de uma garrafa castanha, para progressivamente se tornar simplesmente o da consciência do “castanho”³⁷. O exemplo permite ilustrar directamente o problema: a alteração de instante para instante dos tons do castanho não altera o “mesmo” castanho que vou percebendo continuamente.

³⁷ E. Husserl, “Seefelders Manuskripte über Individuation” in Idem, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Husserliana, Bd. X, Haag, 1966, 237-268, 239.

Ora, tal como D. Hume, também E. Husserl parte da ideia de que aqui se põe, ao mesmo tempo, a questão da identidade do castanho assim como a sua individualização.

A fusão entre estes dois aspectos deve-se ao facto de a abordagem da permanência e alteração do castanho se estar a fazer no tempo. Assim, eu posso afirmar a identidade do castanho mesmo quando sei que a mesma cor muda de tonalidade consoante a incidência da luz e se apresenta ora mais claro ora mais escuro, nos diferentes momentos do tempo em que o contemplo.

Do mesmo modo, a minha percepção dessa cor é atravessada pela consciência de estar perante algo de absolutamente individual, por três razões principais, a saber, por se tratar de um "isto" dotado de uma rigorosa distinção; por ser visado como um indivíduo e não como um universal; pelo facto de a minha intuição da cor ficar perfeitamente contida no "agora" temporal³⁸.

A apreensão deste castanho individual, claramente distinto da cor castanha em um sentido colectivo, está incluído num fenómeno determinado, que é a aparência do castanho (*Braun-Erscheinung*), e que não se dissocia da experiência temporal em que se dá. Isto faz da "aparência do castanho" uma aparência temporalmente distendida. O que acontece é que na distensão temporal da aparência do castanho se produz igualmente uma determinada consciência da mesmidade deste castanho, como uma consciência da identidade, que acompanha o fluxo temporal e as variações de tonalidade³⁹.

O seccionamento do *continuum* do fluxo temporal da minha consciência do castanho é como uma *Zerlegung*, uma desintegração, uma fragmentação da unidade idêntica consigo mesma do indivíduo (no exemplo do castanho).

Esta *Zerlegung* da duração contínua da vivência do castanho possibilita o desmembramento da unidade do indivíduo, em diversos pedaços (*Stücke*), que se tornam, cada um por si, como que em novas aparências independentes. Por conseguinte, E. Husserl justifica a sua distinção de dois tipos de consciência, uma que ele define como "consciência contínua da unidade"; a outra a que ele chama uma "consciência quebrada", interrompida (*ein gebrochenes Bewußtsein*). A unidade da consciência temporal é constituída por estas duas faces, como unidade da unidade e da multiplicidade⁴⁰.

Ela realiza, portanto, aquela síntese para que D. Hume já chamava a atenção, quando referia o processo de formação da "existência continuada" do objecto no tempo. Algo de muito semelhante nos diz E. Husserl, ao considerar que a consciência da continuidade, desdobrada em consciência da permanência e em consciência da alteração, é a verdadeira base da consciência interna do tempo,

³⁸ Idem, *Ibid.*, 239..

³⁹ Idem, *Ibid.*, 240.

⁴⁰ Idem, *Ibid.*, idem.

independentemente de esta consciência poder ou não coincidir com o chamado “tempo objectivo”.

A ideia fundamental da continuidade temporal baseia, portanto, a constituição da identidade.

Mas, em torno da ideia de continuidade e da sua relação com a constituição da identidade / individualidade na consciência interna do tempo, distingue E. Husserl entre três aspectos: a continuidade temporal como *continuum* dos “pontos do tempo”; a continuidade *no* tempo, entendida como unidade do conteúdo temporal ou, ainda, como “unidade real”; o *continuum* próprio de uma modificação distendida ⁴¹.

A identidade da coisa provém dos elementos *reais* presentes na intuição da coisa: *das Identische ist das Reale*. Ora, a continuidade temporal não pode entender-se como algo de real, pois ela é uma pura série de diferenças temporais. Nem o primeiro nem o terceiro dos aspectos, anteriormente distinguidos, podem servir, portanto, de determinantes da identidade / individualidade. Só aquilo que preenche, com o seu conteúdo, a continuidade do tempo, se pode verdadeiramente considerar “real” e, por conseguinte, só isto pode ser tomado como “idêntico”.

É na dimensão *real* da intuição (ou seja, mais propriamente, na *hylé*), que se pode ir procurar aquilo que preenche a continuidade do tempo, como algo de simultaneamente idêntico e individual, como se viu no exemplo do castanho, que é sempre “este” castanho, muito embora dele concebamos os diferentes matizes. A este propósito, refere E. Husserl a noção de “abstractos” da continuidade temporal ⁴².

O espaço como forma da individuação é igualmente introduzido por E. Husserl nos manuscritos que se têm tomado por referência, como uma forma necessária em virtude da simultaneidade de mais do que um objecto, com idênticas qualidades, no mesmo *flash* de tempo. A referência ao lugar e à persistência em um lugar aparece, então, como a condição de individuar objectos que não podem ser individuados perfeitamente na consciência interna do tempo. Os lugares são, por conseguinte, posições relativas do / no espaço para diferenciar objectos que se dão na consciência interna do tempo na modalidade de objectos simultâneos.

Primeiro com D. Hume e, depois, com Kant e E. Husserl, a modernidade associava individualidade e identidade e afastava os possíveis vestígios da ideia objectivista da composição substancial. O indivíduo cosmográfico recebe o seu lugar próprio na ordem do universo não já da sua natureza, mas da estruturação da experiência de um sujeito transcendental. Mas mesmo esta, tal se deixa entender pela dualidade do conceito da consciência do tempo de que parte E. Husserl, é qualquer coisa que não encontra repouso dentro de si mesma, pois a

⁴¹ Idem, *Ibid.*, 240-241.

⁴² Idem, *Ibid.*, 248.

condição da consciência uniforme do tempo está na consciência interrompida e a condição desta última naquela.

§ 8

Para se poder compreender cabalmente a construção do indivíduo ao longo das sínteses de diferenciação, há que admitir a eficácia deste halo irreal na percepção do real ou do tempo na construção do presente. Aquilo de que se trata é da capacidade para individualizar coisas mediante actos de reprodução da imaginação a que se ligam actos de consciência voltados para a actualidade da coisa. A própria individuação da coisa do ponto de vista da sua identidade numérica e, por isso, mediante a referência à situação dessa coisa no espaço, conta com a capacidade da experimentação irreal da coisa, o que prefigura a tese de uma parcial construção do espaço no tempo.

Por outro lado, e em virtude do próprio paradoxo, é pelo facto de haver saltos no tempo da observação da coisa que o tempo é o mais determinante dos factores subjectivos no processo de identificação / individualização. O problema céptico sobre o que acontece aos objectos nos momentos em que não estão a ser observados aponta, no seu radicalismo, directamente para a solução: esses objectos estão a ser construídos no plano da irrealidade. Se eu não viso esses objectos mediante nenhum acto intencional, então é porque eles deixaram de interessar à minha vida consciente. Quanto à questão de saber se eles continuam a existir fora de mim é algo a que terei de responder positivamente, mas apenas por uma única razão decisiva: pelo facto de eles se terem tornado, novamente, no centro de algum interesse da minha vida consciente. De outra forma, a questão da sua existência ou inexistência "fora de mim" é qualquer coisa de fútil.

Há naturalmente muitos aspectos que militam contra a possibilidade de uma observação continuada e de um processo, igualmente continuado, de identificação / individualização da coisa, o que torna perfeitamente legítima a suspeita de que podemos estar a falar de coisas diferentes nos tempos t_1 e t_2 , quando julgamos falar da mesma coisa, seguindo um enganador "sentimento do mesmo". Esses aspectos podem sintetizar-se nos seguintes. 1. Toda a observação é observação situada e parcial da coisa material e, por isso, na maior parte dos casos, a posição do corpo do observador no espaço não lhe permite uma visão total da coisa. 2. A observação é constituída pelos actos de consciência que têm por referência não a exposição total mas sempre uma exposição relativa da coisa material, devido a circunstâncias objectivas variadas, como por exemplo, o grau de incidência da luz e a obscuridade em que caem certos pormenores. Esta relatividade está manifesta nas noções de perspectiva visual e de limitação espacial do tacto. 3. Toda a observação é necessariamente limitada pelo tempo de vigília da consciência. Ou seja, as observações são actos complexos de uma vida desperta. 4. A observação é também limitada pela diversidade subjectiva do campo visual, o que não signi-

fica apenas que não é possível olhar em todas as direcções, mas mesmo que no caso da mesma orientação do olhar o alcance do campo visual varia de observador para observador assim como de observação para observação. 5. Toda a observação da coisa depende do grau de interesse vital que essa observação e o seu conteúdo possuem para um determinado observador.

Vejam os.

Imaginemos uma tela de fundo ocre manchada de desigual forma com salpicos azuis, que acabam por formar manchas. O fenómeno da formação das manchas ocorreu de um modo accidental, o que provocou manchas de dimensões diferentes mas também outras tantas de dimensões muito aproximadas. Para poder conceber como *única* esta mancha azul que eu agora fixei, situada no enquadramento de uma superfície manchada com várias manchas de igual cor e de áreas diferentes e semelhantes eu tenho de realizar várias operações relacionadas com a percepção actual da mancha, que a vão tornando, progressivamente, nesta sua actualidade, em apenas um caso de várias tentativas de construção do objecto (mancha) e do seu enquadramento. Para eu poder salientar com toda a precisão a minha mancha naquilo que a diferencia das demais, eu posso naturalmente limitar-me a designar o espaço que ela ocupa dentro da moldura daquela superfície manchada e anotar que ela se situa, por exemplo, 5 cm à direita da mancha maior. A referência ao espaço ocupado pela mancha é uma primeira forma de a individualizar. Contudo, mesmo esta aparentemente simples individualização pela localização da coisa é enganadora e por duas razões.

Em primeiro lugar, pelo facto de a inserção da coisa em um lugar bem determinado implicar desde logo uma diferenciação, aquela que estabelece, no imediato, a distinção entre figura e fundo. Evidenciar a mancha no seu ser individual é dar-lhe contorno, separá-la do seu fundo, é tomá-la como o ser negativo do fundo.

Em segundo lugar, no nosso exemplo, a localização implicava uma medida, o que quer dizer que o recorte entre figura e fundo passava pela acção já mais complexa da diferenciação das medidas e da sua atribuição à localização mensurada, o que implica o tempo da comparação do mensurante e do mensurado.

Sem dúvida que para o tipo de operações habituais que realizo em torno da individualização da mancha, eu não necessito de maior aprofundamento mas, mesmo assim, o que parecia ser um acto perceptivo simples implica, bem ao contrário, várias operações que acabam por circundar a percepção inicial na sua imediatude e, o mais decisivo para o nosso argumento, supõe um conjunto de operações mentais sobre a coisa material *na sua ausência* ou, melhor dizendo, supõe a coisa suspensa da sua directa apreensão. Enquanto realizamos as operações necessárias para identificar / individualizar, a coisa é inteiramente suplantada no saber, progressivamente adquirido, da coisa. As sínteses da diferenciação da mancha realizam-se, pois, com o pressuposto da *irrealidade* e no meio imaginário que circunda a percepção *actual*, dotando-a de um dinamismo que me possibilita

a individuação e a reidentificação. A coisa *em si* como conteúdo de um conhecimento imediato, íntimo, como que emanção directa, é uma ficção.

Mais uma evidência, pois, de que não há uma captação imediata da individualidade na percepção. A ideia desta adesão imediata corresponde à lenda das intuições simples de realidades simples. Ao contrário deste modelo, a noção de sínteses de diferenciação no ajustamento progressivo das operações perceptivas à coisa individuada mostra como nem há uma simplicidade do olhar nem uma simplicidade do seu objecto. O que há, em lugar dessa imediata simplicidade, é a silenciosa operação negativa do olhar, que primeiramente consiste em cindir, no meio imaginário, fundo de figura para, seguidamente, comparar, distinguir, rectificar fundos e figuras mediante diferenciações e encaixes. O indivíduo da percepção encontra-se, em resumo, no produto da síntese das variações imaginativas necessárias para o situar como um ser único e idêntico, que por vezes nos parecem extremamente rudimentares enquanto outras vezes são de facto extremamente complexas.

Observação - Vários aspectos da *Monadologia* nos conduzem à tese segundo a qual é o próprio indivíduo na sua existência como um todo que garante a individuação (todo o indivíduo contém em si próprio a sua individuação), de acordo aliás com o que se podia também inferir da dissertação do mesmo Leibniz sobre o princípio de individuação. No diálogo *A Profissão de Fé do Filósofo*, num contexto de Teologia Moral e no sentido de dar resposta a duas questões relativas à condenação das almas, Leibniz considerava que o único princípio de individuação definitivo e inabalável residia na diferença numérica⁴³.

Com isto, significava este filósofo que a percepção de um observador permite claramente distinguir coisas físicas, como dois ovos, muito semelhantes entre si, pelo facto de essas coisas não ocuparem o mesmo lugar no mesmo tempo. A situação dos objectos no espaço aparecia-lhe, portanto, como a autêntica garantia da individuação das entidades finitas para um qualquer observador possível da realidade material pois, no seu exemplo, nem mesmo um anjo poderia, sem a referência aos lugares respectivos no espaço, distinguir entre aqueles dois ovos tão semelhantes em tudo o resto⁴⁴.

O princípio em questão é o de que duas coisas não podem ocupar o mesmo lugar no mesmo tempo em que as observo, de tal forma que eu individualizo essas coisas contando-as, quer dizer, reflectindo a sua diferença qualitativa numa diferença quantitativa, no um e no dois, no este e no aquele. Sei, portanto, mediante esta diferença numérica, que uma coisa não é a outra porque, simplesmente, cai fora da outra, não coincide com a outra no espaço.

⁴³ G. W. Leibniz, *Confessio Philosophi / La Profession de Foi du Philosophe*. Trad. Y. Belaval, Paris, 1961, 105.

⁴⁴ Idem, *Ibid.*, idem.

A diferença numérica nesta formulação que, a crer no que Leibniz nos diz, teria sido ignorada pelos escolásticos⁴⁵, é um princípio de individuação que prescinde inteiramente de qualquer referência a um fundamento “interno” da individuação nas próprias coisas, à maneira da composição substancial. Deste modo, as coisas não se separariam umas das outras a não ser em virtude da posição dessas coisas em relação a nós. A situação da coisa relativamente ao observador é explicitamente considerada, neste diálogo, como a fonte de expressões como “este”. E Leibniz vai suficientemente longe para afirmar que a noção de um “este” ou qualquer determinação, mais não é que a “consciência do tempo e do lugar”, do movimento da coisa em relação a nós próprios. A “deixis” aparece, pois, como uma característica relacional de um qualquer coisa já determinado, o dedo indicador ou a mão, face a algo que se pretende determinar.

Mas, o problema que, neste texto, Leibniz não chegou a antecipar, com clareza, foi o problema humeano do salto na continuidade da atenção da consciência, com que se relaciona a questão da “existência continuada”. Se, no mesmo instante, eu posso, de imediato, separar duas entidades em tudo muito semelhantes, o verdadeiro problema da identidade / individualidade não se coloca aqui, mas sim nos processos de reidentificação da coisa para tempos diferentes e no pressuposto de uma observação “não continuada”. E, se reflectirmos um pouco, vemos como a chamada diferença numérica e a identidade numérica não podem justificar-se a elas próprias de um modo totalmente independente de notas qualitativas das coisas materiais.

Se na intuição dos dois ovos eu separo claramente aquelas duas entidades pelo facto de ocuparem lugares diferentes, já quando me perguntam qual a diferença entre ambos não me poderei limitar à referência ao meu acto de intuição isolado e ao extrinsecismo das coisas no espaço.

Tenho de ir mais longe e explorar, como puder, a diferença efectiva de um em relação ao outro, mesmo que tenha de partir os dois ovos e fazer a prova do seu sabor, o que naturalmente nos leva ao problema da implicação do observador como uma realidade vital nas suas observações.

A questão da reidentificação da coisa material em observações “não continuadas” e a questão da justificação perante outrem de uma identificação “privada” estão profundamente interligadas.

Partindo ainda do argumento céptico do “irónico” D. Hume sobre a “existência continuada” dos objectos nos intervalos da observação de um observador, na sua obra sobre os *Indivíduos*, P. F. Strawson tentou resolver alguns problemas relacionados com o estatuto da identificação / individuação⁴⁶.

⁴⁵ Idem., *Ibid.*, 107.

⁴⁶ P. F. Strawson, *Individuals. An Essay in descriptive Metaphysics*, London, 1959.

Muitas páginas da primeira parte desta obra são dedicadas à difícil missão de esclarecer o que se passa quando associamos um estado mental ao chamado “sentimento do mesmo” e quando referimos este “mesmo” a uma coisa que supomos ter continuado a existir independentemente da nossa observação da sua permanência. P. F. Strawson começa por lembrar como identificar e reidentificar são operações distintas do ponto de vista dos seus pressupostos e das suas finalidades e esclarece como a reidentificação é uma operação de estabelecimento da identidade ou do “mesmo”, que supõe a corrente temporal e, por isso, supõe a fórmula da resposta à dúvida céptica sobre a “existência continuada”. A reidentificação é o caso mais sério de estabelecimento da identidade / individualidade de uma coisa material ⁴⁷.

A resposta ao problema céptico sobre a “existência continuada”, que se pode encontrar em *Individuals*, vai no sentido do carácter estruturante das coordenadas espaço-temporais na determinação do que é o “mesmo” no mundo objectivo. Contudo, as análises do autor sublinham sempre como uma tal determinação não é “privada” mas pública. A exigência do carácter público das coordenadas espaço-temporais obriga à formulação de uma tese que não pode considerar-se uma adição extrínseca à discussão do problema da reidentificação de coisas materiais e que consiste na ideia de que uma identificação só é perfeita a partir do momento em que for compartilhada por um ouvinte numa situação de interlocução. É por isso que, logo de início, o autor nos afirma que, tanto no caso da “identificação relativa” (mediante narrativas compartilhadas na comunicação) como no caso da “identificação demonstrativa” (com recurso sobretudo a pronomes demonstrativos e a nomes próprios) ⁴⁸, só há uma sucedida identificação do indivíduo, quando o meu procedimento de identificação é compartilhado por outrem ⁴⁹. No caso da “identificação demonstrativa”, por exemplo, o uso de nomes só é plenamente adequado num acto de identificação, quando o seu significado também é compreendido por um ouvinte. Embora a inclusão da referência ao ouvinte de um discurso identificador seja fundamental para o pleno sucesso de uma identificação, ela seria de utilidade duvidosa se não presumíssemos que as coordenadas espaço-temporais são as mesmas no locutor e no ouvinte. É por esta última razão que, em *Individuals*, o autor recorre a uma estratégia argumentativa para sublinhar a necessidade de reconhecer uma dimensão transsubjectiva às coordenadas do espaço – tempo.

P. F. Strawson mostra-nos como mesmo no caso de uma identificação demonstrativa inteiramente sucedida e, portanto, compreendida pelo ouvinte, nos resta a hipótese (não absurda na base dos elementos de que havíamos partido) de uma reduplicação das entidades em universos paralelos ou em “outros sectores do

⁴⁷ Idem, *Ibid.*, 31 e ss.

⁴⁸ Idem, *Ibid.*, 18-19.

⁴⁹ Veja-se a conclusão da argumentação do autor contra a consciência solipsista em Idem, *Ibid.*, 72.

universo". Esta hipótese invalida a ideia de uma identificação exaustiva só com as premissas do contexto da ilocução e da completa compreensão das expressões do locutor por um ouvinte. Embora conceda que muitas vezes não recorremos sequer a formas de "identificação demonstrativa", bastando a "identificação relativa", P. F. Strawson sustenta que o sistema mais apto para identificar indivíduos é o sistema das coordenadas espaço-temporais. Só este último permite afastar a ideia de reduplicações de entidades em outros "sectores do universo"⁵⁰. O sistema das coordenadas espaço-temporais confere a objectividade requerida no processo coloquial de identificação de indivíduos.

A solução do problema céptico da "existência continuada", que se refere à possibilidade da reidentificação aponta, portanto, em *Individuals*, para duas saídas.

Uma primeira que envolve o uso público da linguagem da identificação, na presença de um ouvinte que confirma ou infirma a identificação feita e, assim, procede a reidentificações; uma segunda saída que depende da objectividade das coordenadas espaço-temporais.

Graças a esta segunda via, os casos de observação não continuada da coisa material, a que se refere a postura céptica humeana, e a que podemos dar continuidade mediante a ficção de universos paralelos nos quais desaparecia a coisa nos intervalos da atenção de um observador, são atravessados por um único sistema de referência uniforme e contínua das coisas materiais. Com esta dupla saída para o problema céptico e, no fundo, à luz de um posicionamento próximo do kantiano, P. F. Strawson nem enveredava pela via tradicional do posicionamento de uma substância independente da observação e dos observadores nem pela estrita explicação psicológica de D. Hume.

Estas reflexões levam-nos, agora, a regressar à tese de Leibniz acima referida.

Não há dúvida de que uma coisa perfeitamente individualizada deveria poder surgir, numa intuição, como separada de outras como o fundo da figura. A individualidade numérica é o caso extremo de um processo de individualização. Por isso ela é a noção de um *limite* e não designa o que está em causa, efectivamente, no processo complexo da individuação de entidades. Mas a ideia de Leibniz está mais próxima dos antigos e dos escolásticos do que dos modernos, pelo facto de não estabelecer o valor da mediação subjectiva da intuição do tempo e do espaço e, neste sentido, fica sem poder dar resposta à questão fundamental sobre a origem das coordenadas espaço-temporais.

§ 9

A visão cosmográfica do indivíduo dos antigos e dos medievais parecia partir da designação das entidades como um facto sobre outro facto, como a situação

⁵⁰ Idem, *Ibid.*, 20-21.

de um lugar que descreve outro lugar, de uma posição num espaço lógico que descreve uma situação num espaço real, quando, ao contrário, e como veremos, a enunciação revela no indivíduo, nesse *indivisível* cosmográfico, um outro problema, inteiramente diferente daqueles que lhe estavam para sempre reservados nessa ordem inalterável dos seres. É, não há dúvida, o problema da sua definição pelo discurso e mediante elementos da linguagem. Ao passo que a espécie e o género se definem por notas distintivas de classes relativas uma à outra numa tópica ideal / real, já o indivíduo nos surge, em princípio, como “sem definição”, pois ele representa uma multiplicidade de notas que não possuem qualquer elemento comum. Numa primeira abordagem, na enunciação, partir do indivíduo para as suas notas significa não encontrar outra coisa a não ser multiplicidade dentro da multiplicidade, tendo por referência, contudo, uma entidade *simples*. O paradoxo da enunciação do individual reside, pois, no facto de o simples ter de se dizer no múltiplo e complexo e o múltiplo ter de estar contraído no simples como em uma unidade expressiva.

Podemos reter esta última fórmula como enunciando o paradoxo da individualidade.

§ 10

Constitui uma antiga tradição a ideia de que as substâncias primeiras só podem ocupar o lugar de sujeito na predicação. Na realidade, é pouco comum encontrar no discurso vulgar proposições com nomes próprios no lugar de predicados, embora a ficção literária possa tornar estas banalidades do discurso do dia-a-dia na autêntica excepção à regra. Mas, também lógicos como F. P. Ramsey ou P. F. Strawson discutem até que ponto esta quase imposição da gramática corresponde a uma obrigatoriedade lógica⁵¹.

De qualquer forma, um acesso privilegiado à individualidade no discurso é possível mediante alguma atenção ao mecanismo da atribuição e ao discurso atributivo.

O discurso da atribuição é a forma mais típica do conhecimento por notas, o qual tem o seu modelo de base na noção de algo de que se diz ter *posse* de predicados. Deste ponto de vista, o indivíduo aparece-nos como detentor destes e daqueles elementos definidores e a antiga noção de substância individual mais não seria do que o suporte em que se vão enquadrar estes e aqueles atributos.

Há pelo menos duas modalidades de atribuição: a atribuição no plano do ser e da existência e a atribuição no plano da “posse”. Mediante a linguagem, nós construímos a individualidade não apenas atribuindo predicados existenciais e diferenciando predicados existenciais de uma entidade em relação a outras

⁵¹ Idem, *Ibid.*, 138.

entidades, como também fazemos algo de semelhante quando consideramos que um indivíduo *tem* estas ou aquelas notas e se define por elas. “Antónia é paciente”, “esta superfície é rugosa” ou “Paulo tem cabelos negros” e “Francisca tem tranças” são exemplos de atribuições que tanto se geram na esfera do ser como no âmbito da descrição mais extrínseca de propriedades que o indivíduo “possui”. Mas nem sempre o discurso da atribuição permite traçar linhas de separação claras entre a designação do ser e o que qualifica a existência do indivíduo e a atribuição de propriedades que o indivíduo *tem* e, na maioria dos casos, sempre é possível reduzir a atribuição no plano da posse à atribuição no plano do ser.

Por outro lado, no discurso da atribuição mediante universais, os termos universais como em “Pedro é Homem” e “Paulo é Justo” têm significação distinta, pois não é possível que a atribuição da espécie “Homem” a Pedro tenha o mesmo sentido que a atribuição da “Justiça” a Paulo. Determinados termos universais como por exemplo Belo, Bom, Justo e Livre fazem sinal para uma contracção singular da universalidade, pois esses termos não se realizam da mesma forma em todos os seres individuais a que se aplicam. Já outros universais como “Animal” ou “Homem” supõem uma referência a uma dimensão mais rígida do sentido, pois espera-se poder reconhecer os indivíduos que caem debaixo destas determinações, independentemente de qualquer acto inefável de contracção individual da universalidade.

Isto significa, portanto, que a predicação de certos universais supõe uma reflexão do universal no indivíduo, que torna o significado do universal dependente dessa sua expressão individual. Trata-se de termos que não se esgotam na sua definição intensional mas que só possuem um preenchimento se atendermos às suas diferentes concreções. É por isso que a bondade de Paulo não é a bondade de Alexandra, pois o Bem diz-se de diferentes maneiras consoante a sua extensão, o que implica, portanto, que a atribuição de certos universais possa ser uma das condições para o reconhecimento da individualidade, enquanto tal.

§ 11

É em torno da individuação pelo discurso atributivo que nos podemos aproximar do que chamamos individualidade no processo da sua constituição num determinado saber, do mesmo modo que graças à atribuição podemos, também, situar as dificuldades da análise tradicional desta questão. O leitor amante da erudição histórico-filosófica terá de se contentar, nos próximos parágrafos, com breves alusões, pois o essencial irá concentrar-se nas próprias dificuldades encontradas no problema.

Vejamos.

“Francisca é bela”

A beleza define e não define Francisca, pois sabemos que a beleza não esgota numa nota essencial a multiplicidade que se dá a entender sob o nome próprio

“Francisca”, do mesmo modo que a *sua* beleza não é a única imagem fiél do Belo, mas é a beleza de um tipo muito peculiar, diferente da *beleza do Belo* em si e da beleza de Amélia ou Adriana. Uma tripla negação se envolve, portanto, no dito “Francisca é Bela”: a negação da exclusividade do atributo (Belo) na continuidade da consideração de Francisca; a negação da igualdade entre a beleza de Francisca e o Belo; a negação da igualdade da atribuição do Belo a Francisca e a outro qualquer sujeito da predicação. É certo que ao afirmar a beleza de Francisca, eu atribuo a universalidade do predicado “belo” ao sujeito singular expresso no nome próprio “Francisca” que, em termos de referência, pode sempre reenviar para uma Francisca efectivamente localizável e susceptível de processos de identificação e re-identificação no chamado espaço - tempo objectivo, e a qual se pode tornar, mediante a minha asserção, objecto de um interesse estético especial. Todavia, mesmo que queira intensificar pela paixão a minha asserção sobre a beleza de Francisca, ela nunca poderá significar que o Belo se confunde inteiramente com Francisca. Não é a universalidade do Belo *em si* que se atribui, mas o belo sensível, que é efectividade do Belo. Não é a beleza do Belo que eu considero em Francisca mas *esta única* beleza, que faz de Francisca, em parte, o que ela é de individual.

É por isso que a minha presunção, como emissor ou como destinatário daquela frase, é que o Belo seja atribuível a mais do que um indivíduo situado no espaço e no tempo, do mesmo modo que também suponho que o Belo *em si* difere desta sua efectividade inteiramente singular, como quer que ele se entenda na sua universalidade. Na interpretação que se seguiu até aqui, a tripla negação que é suposta na atribuição da beleza a Francisca implica que, ao nível da segunda negação, não esteja em jogo nem uma participação de Francisca num Belo existente em si, o que, a ser admitido como válido, nos levaria a uma série de exigentes e provavelmente impraticáveis demonstrações sobre a existência de universais e de um nexos entre os universais e os indivíduos, nem também a admissão de uma singular irrupção do Belo *a partir do nada*, sempre que ele se atribui a alguma entidade “aqui e agora”.

A segunda negação revela-me como, ao mesmo tempo, a beleza é um universal na condição da singularidade e um singular na condição da multiplicidade. Sei que na experiência estética actual o Belo apenas me é dado por meio da total manifestação de Francisca, mas também sei que ele se dá em Adriana ou em Amélia. Assim, a segunda negação só é inteiramente compreensível se a prolongarmos na terceira negação, isto é, se ao lado da atribuição do universal a um indivíduo considerarmos a abertura da atribuição do mesmo universal à multiplicidade de indivíduos possíveis, mas de tal modo que, em cada caso, o predicado da beleza em cada sujeito de atribuição tenha um significado diferente, pois o Belo se diz sempre de diferentes modos de diferentes indivíduos. A impossibilidade de o Belo se esgotar na percepção que tenho de Francisca apenas está inteiramente justificada quando eu abro o campo da minha predicação do Belo.

Esta impossibilidade não é alcançada por uma inspecção do Belo em si, mas pelo facto de haver uma multiplicidade de indivíduos que, na minha experiência estética, justificam o predicado “Belo”.

A diferenciação do Belo é qualquer coisa de diferente da diferenciação de uma espécie que eu posso atribuir à entidade por meio de um juízo singular afirmativo, do mesmo tipo do juízo “Francisca é bela”, como é o caso em “Francisca é Homem”. A minha consideração da humanidade de Francisca ou de Luís é algo que decorre não já de uma percepção de Francisca naquilo que a distingue de todos os outros possíveis exemplares de humanidade mas justamente naquilo que a não separa de Luís ou de Andreia como idênticos seres humanos. Mas é um pressuposto que quando digo “Francisca é bela” e “Andreia é bela” me não refiro ao mesmo tipo de atribuição que em “Francisca é Homem” e “Luís é Homem”.

Há, portanto, como se disse, designações universais que só se justificam na pressuposição de uma multiplicidade de indivíduos da atribuição e de uma diferença essencial no sentido dessa atribuição, ou seja, em síntese, no pressuposto da tripla negação.

§ 12

A tentativa de alcançar o indivíduo mediante uma sucessiva subsunção lógica e metafísica de géneros, espécies e indivíduos, conduz-nos, quando muito, à demografia da Metafísica da Substância, mas não leva nem ao que o indivíduo é no nexa interno de multiplicidade e simplicidade nem, de modo algum, ao significado da determinação do indivíduo no discurso que o toma a ele mesmo como ponto de partida e referência.

O nome próprio “Francisca” é um nexa para predicacões, cuja limitação ele não pode estabelecer mediante qualquer conceito o que, para o dizer de outra forma, mais não significa que o nome próprio não é um conceito do ser individual que está habilitado para designar.

O mesmo acontece com descrições definidas como os demonstrativos. Estes são, apenas, o nó a que vão dar os múltiplos laços entre sujeito e predicado, são como um suporte para uma enunciação que, por princípio, deve poder ser interminável. Tanto o nome próprio como as descrições definidas são, neste sentido, puras formas. Contudo, ao revelar no enunciado que aquilo de que se vai tratar no discurso é de um indivíduo, nem o nome próprio nem outras descrições definidas se podem considerar destituídas de algum sentido.

O seu sentido é dar a ver como o indivíduo se enuncia na condição da infinitude formal.

A situação bem definida e fixa do indivíduo, que decorria da visão cosmo-gráfica, e que também assenta no modo como individualizamos objectos na percepção imediata no espaço - tempo, parece profundamente abalada, quando se trata de reconhecer a individualidade através da sua enunciação.

O “este assim e assim...” típico da enunciação do individual não é um lugar bem determinado num espaço configurado por uma mente idêntica à do Arquitecto do Universo. Ele representa o indivíduo ao mesmo tempo como *inclusão* das suas notas e *exclusão* da sua base predicacional.

É verdade que o conjunto das minhas afirmações e negações sobre Francisca me dão a totalidade do meu saber sobre ela. Eu poderia dispensar a crença de que ela se continua a furtrar ao meu poder de identificação predicativa, de que ela é mais do que a série dos “assim e assim”. Poderia ignorar o carácter feminino desta sua verdade e isentá-la de um mais-do-que-sei.

A predicação de notas características realiza-se ao mesmo tempo como atribuição e exclusão. Um saber feito de acumulação de notas é um saber de coisas excluídas e de atributos reais. E isto acontece de duas maneiras. Na beleza de Francisca nega-se todo o restante universo, mas também se nega o sujeito: a Francisca não é a sua beleza. A frase “A Francisca é bela” diz o que diz e o que não diz.

§ 13

A determinação “bela” começa por negar as restantes coisas, que Francisca pode ser. Esta negação indeterminada torna possível, na verdade, a enunciação mais simples, o discurso mais elementar. Eu sei que ao dizer “bela” não digo todo o universo sobre a Francisca, sei que, bem ao contrário, para o fazer precisei de negar, de excluir, de deixar suspenso o universo, para dele deixar vigorar apenas a beleza.

Por outro lado, na condição de mulher bela, “Francisca” não é mais nada e isso parece ser, para mim, como enunciador, o suficiente: eis o meu saber dela. Mas esta suspensão de Francisca da sua beleza, o rapto de Francisca, este ser absorvido na sua beleza, em que o predicado parece apossar-se inteiramente da sua base predicativa, do sujeito, cessa quando abro de novo a boca para falar dela. Eu sei que não terminei ali, no enunciado da sua beleza. Sei que a progressão do meu saber me dá a exacta medida da progressão da “Francisca” ao longo das suas notas distintivas. Este percorrer de notas e representações faz o essencial do que se chamou pensar mediante representações e discorrer. A possibilidade de um discurso dotado de sentido sobre Francisca é a possibilidade do seu alargamento para além da primeira nota. E, a partir daqui, o meu saber não está estruturado, apenas, em torno daquilo que *actualmente* afirmo sobre ela, está para além disso. A dimensão de realidade fixa, ínfima espécie, desaparece paulatinamente. O discorrer sobre Francisca mostra uma entidade em processo de surgimento, de repetição e de indeterminada diferenciação. A consciência que tenho do meu discorrer passado e presente sobre Francisca não me dá nenhuma informação sobre um entidade imóvel, situada num lugar definido e descoberta com base em coordenadas objectivas.

Tal como se torna claro pela minha consciência contínua relativa à minha actividade discursiva (igualmente contínua) sobre a Francisca, o meu saber dela é, ao mesmo tempo, um somatório de notas, uma negação dos contrários dessas notas e ainda me faz perceber um “qualquer coisa” de excluído dessas notas, uma insistência em si, que é separação, que é aquilo que, por exclusão dos restantes aspectos do discurso sobre o ser singular de “Francisca”, designamos com propriedade por *indivíduo* ou, ainda mais concretamente, por *indivíduo inefável*. Este saber, tal como se pode captar no tipo de frases singulares afirmativas, aparece-nos articulado nas dimensões puramente *determinativa, negativa e de inclusão exclusiva*. Nesta última dimensão da inclusão exclusiva do sujeito da predicação se pode encontrar uma das bases da interpretação do indivíduo como inefabilidade. Mas, em que se funda a noção de um sujeito da enunciação que se faz presente nos seus predicados como uma *resistência* a uma adesão à sua série determinativa?

§ 14

Esta impressão de uma resistência à inclusão, atribuída ao sujeito da predicação, de um “mais do que...”, que representaria um excesso frente à série de enunciados efectivos, é consequência da posição do sujeito da enunciação, na sua singularidade, frente à pura possibilidade da enunciação.

No nosso exemplo, trata-se de Francisca como liberdade frente a todas as suas identificações enunciativas. Este puro possível é o indivíduo na sua mais extrema separação. Este efeito do nosso discurso sobre Francisca, este efeito da sua série enunciativa sobre o sujeito singular da enunciação produz um híbrido, ao mesmo tempo algo de atómico e múltiplo, na sua aparência ele surge-nos como *o ser simples e em repouso da multiplicidade infinita*. De certo modo, e paradoxalmente, são as próprias potencialidades declarativas do discurso, indeterminadas e abertas, que fazem com que, na própria multiplicação efectiva dos predicados, cada vez se torne mais profunda e multifacetada a exclusão do sujeito da predicação face à série determinativa.

Como se justifica uma tal situação?

O discurso atributivo consiste em uma passagem da pura indeterminação do sujeito da predicação em determinações que preenchem, de um modo progressivo-discursivo, aquela mesma indeterminação. A determinação mediante o discurso atributivo é, pois, negação da indeterminação.

A indeterminação do sujeito é negada temporalmente, discursivamente, e em seu lugar vamos dispor de informações encadeadas umas nas outras. A condição de possibilidade da informação reside nesta inclusão predicativa do sujeito na série temporalmente aberta dos seus atributos.

Por outro lado, a possibilidade de uma nova informação sobre um determinado sujeito predicativo supõe a não-saturação deste mesmo sujeito na série

até então actualizada dos seus atributos, pois toda a informação supõe uma síntese entre novidade e conhecimento prévio. Assim, na própria ideia de um conteúdo informativo novo está a noção de uma diferença entre sujeito predicativo e série atributiva. E esta diferença refere-se a uma outra negação, que vem complementar a negação da indeterminação do sujeito pela série dos seus atributos.

Que negação é esta?

Trata-se, antes de mais, de uma determinada exclusão do sujeito frente aos seus atributos, de uma não-saturação, que torna possível qualquer nova informação. No entanto, se olharmos o âmbito das atribuições possíveis como qualquer coisa de indeterminado, a exclusão do sujeito predicativo será, igualmente, exclusão do indeterminado.

Ela é uma negação indeterminada, que cria uma autêntica simetria negativa entre o sujeito predicativo e o âmbito lógico dos seus atributos possíveis: por um lado, o âmbito dos atributos possíveis da coisa, na sua multiplicidade e na sua dependência em relação ao tempo do discurso; por outro lado, a coisa ela própria como um excluído simples daquela série determinativa e aparentemente em repouso contra o tempo e a mobilidade do discurso.

A simetria negativa entre a coisa e o universo dos seus atributos coloca-nos frente a uma regra que enunciámos intuitivamente: o movimento da saturação atributiva tem sempre o seu reverso na exclusão do sujeito predicativo. O sujeito predicativo está sempre de certo modo excluído da sua própria determinação. Em suma, ele é a exclusão das suas inclusões.

Esta é outra forma de significar o paradoxo do indivíduo.

§ 15

O indivíduo estará, portanto, na expansão interna dos dois lados deste paradoxo: *o ser simples e em repouso de uma infinita multiplicidade*.

Como chegamos até este ser elementar e ao mesmo tempo excessivo naquilo que promete, como chegamos até esta réplica única e irrepetível do universo?

Na verdade, este ser simples da infinita multiplicidade parece chocar com um limite a esta abertura ao indeterminado da atribuição e que reside, para usar a linguagem dos escolásticos, na sua "natureza". A natureza de uma coisa, sendo aquilo que a define é, igualmente, aquilo que torna impossíveis determinadas atribuições, como por exemplo "Francisca é anjo e voa". Há, portanto, um limite na atribuição, que eu não posso transpor, se quero respeitar os próprios limites do discurso verdadeiro.

No entanto, o que se passa verdadeiramente nesta limitação? Há como que uma coincidência entre o limite da atribuição e os limites da própria coisa, a sua "natureza", para continuar a usar a mesma palavra. Em Francisca não pode estar, então, todo o universo em potência, pois há atributos que são incompatíveis com a sua "natureza". Na linguagem da posse, se diria que Francisca não pode fazer

seus certos atributos, como “ter asas” e “voar”. E, na verdade, é a linguagem da posse que manifesta com mais clareza o que está aqui em questão. O limite da atribuição a respeito de Francisca não é devidamente justificado pela referência à sua “natureza”, mas mais profundamente pela liberdade de Francisca. O limite da atribuição coincide com o limite de um poder. Aquilo de que falo é do poder de Francisca, de um poder de ser que é, ao mesmo tempo, o seu poder de ter. É a partir da liberdade que chegamos à noção de uma “natureza”, sendo esta o aspecto positivo da revelação do limite de um poder.

A ideia aristotélica de matéria como potência significou esta possibilidade do possível, mas de fora da enunciação, no real da experiência imediata, como fonte inesgotável de geração dos seres. Daqui à suposição de um certo modo da matéria como o próprio princípio de individuação foi um passo. Mas, na enunciação, a possibilidade não se pode representar em frases ou em encadeamento de frases. O discurso e a consciência do discurso parecem referir-se somente àquilo que é actual ou passado. Não há consciência de um futuro da enunciação e muito menos um discurso sobre o que não foi ainda percorrido. *O saber é passado actual e não futuro actual*. Não posso, pois, ter qualquer noção sobre este ser secreto de Francisca. Em todo o rigor, nem sequer devo pensar que Francisca tem um ser secreto. Reduzida às suas aparências, que eu actualizo pelo discurso, tornando-as aparentes na sua forma mais expressiva, como suspeitar de um mundo de possíveis para além daquilo que sei e enuncio?

No entanto, o exame da frase enunciativa na sua forma mais simplificada me permite encontrar o contrário deste mundo declarativo, feito de aparências no seu mais intenso brilho discursivo. O “é” copular contém, necessariamente, no caso de sujeitos singulares como Francisca, um “não é”. Ao dizermos “Francisca é bela” sabemos sempre que “Francisca não é a sua beleza”. Ou seja, o que a proposição quer dizer é: “algum aspecto de Francisca é belo” ou “quanto ao número das coisas apreciáveis pelo gosto estético, Francisca é bela”. Consideremos, para facilitar esta exposição, quatro aspectos na proposição que tem servido de exemplo. Por um lado temos a própria proposição e, por outro, as suas pressuposições possíveis e encadeamentos possíveis. Assim:

1. “Francisca é bela” e “Francisca é simpática” e “Francisca é doce” e *n* predicados mais atribuíveis efectivamente a este mesmo sujeito predicativo “Francisca”.

2. “Francisca é bela” e “Francisca não é feia”.

3. “Francisca é bela” e “Francisca não é animal irracional” e “Francisca não é *n*”

4. “Francisca é bela” e “Francisca não é a sua beleza”.

Tipificando o que está em causa nos quatro aspectos isolados, poderíamos dizer o seguinte. Em 1. exemplifica-se a progressão determinativa possível de “Francisca”. Em 2. encontra-se a negação da particularidade. Em 3. podemos situar a negação indeterminada da universalidade e em 4. a negação reflexiva indeterminada, pela qual o sujeito da predicação entra em si mesmo como algo

que não fica preso nas suas determinações, como um *ser em reserva perante si mesmo*.

No primeiro caso, estamos perante uma progressão determinativa, perante uma acumulação de notas. Nos dois primeiros casos pode ler-se a exemplificação do princípio da auto-inclusão da determinação e da negação. Toda a asserção positiva determinativa (1) envolve a negação de tudo o que ela não inclui, a começar pela classe dos seus contrários (2). No quarto caso, o que mais nos interessa agora, entre os dois enunciados mostra-se, claramente, a separação entre sujeito e predicado. Francisca resiste a ser identificada, exclusivamente, com a sua beleza. E embora a primeira frase, de (4), não o diga directamente, o sujeito, ao aparecer na segunda proposição ("Francisca não é a sua beleza"), claramente como um ser excluído das suas notas, força a uma negação da cópula.

Esta negação da cópula reforça ao máximo a afirmação do sujeito na sua singularidade e na sua exclusão, que é, então, como uma separação.

Para além disso, as duas proposições do ponto 4. nada dizem de profundamente diferente. A segunda proposição declara do mesmo modo a beleza de Francisca, mas devolve-nos o sujeito predicativo como algo de quase insaturado, como um ser separado, excluído de qualquer série e que, em última análise, se identifica com a pura possibilidade. A segunda proposição do ponto 4. reflecte parte da situação pressupositiva do uso de "Francisca é bela". O que nos diz é que "Francisca não é a sua beleza" é um pressuposto para entender a proposição "Francisca é bela". Ou seja, o sujeito predicativo como pura possibilidade é condição da determinação positiva e da atribuição positiva. A possibilidade entendida como um poder de ser é condição da série das determinações.

§ 16

Esta evidenciação serviu para colocar o leitor perante a dificuldade da compreensão do sujeito singular e, a partir dele, da compreensão da individualidade na enunciação. Não basta afirmar que o sujeito singular é determinado progressivamente ao longo de uma série e dela se retira o nosso saber sobre esse singular. Não basta, também, dizer que as determinações do saber do singular estão situadas, desde logo, no âmago da negatividade, uma vez que toda a determinação é negação. É necessário ir até à evidência do *indivíduo como separação e possibilidade pura*.

O saber totalmente evidente da beleza de Francisca, a sua patência discursiva, é pago com a certeza de que este belo é apenas uma aparência emergente de um abismo fluído. Toda a afirmação de "x" ou "y" que parte de sujeitos singulares nos aparece, na sua evidenciação de determinações desse sujeito, como emergência de possíveis desse sujeito. Não é pelo facto de a evidenciação de Francisca pelo predicado da sua beleza ser, *de momento*, o que a minha atenção capta dela, que ela fica presa desta minha declaração. Sou, portanto, conduzido à ideia de

que o sujeito da enunciação é *liberdade* em relação às suas determinações discursivas, sem que, com esta ideia, eu tenha de admitir um ser incognoscível de “Francisca”, situado para lá dos limites da minha capacidade cognoscitiva ou enunciativa. *O segredo que guarda Francisca é um segredo que se pode ler em tudo o que disse e digo dela, é um segredo feito do verso e do reverso do discursivo atributivo é, numa palavra, o segredo do que eu enuncio sobre ela.* Não é um fundo inacessível do real que resguarda Francisca, para sempre, do meu acesso ao que ela é no seu íntimo, na sua verdade inefável. Ao contrário, é pelo facto de eu enunciar *positivamente* este ou aquele predicado dela que faz com que ela se possa continuar a insinuar como segredo. Por isso, é por haver enunciação da individualidade, que pode haver a noção de um indivíduo separado e inefável.

§ 17

E estas possibilidades que ficam por enunciar, e nas quais, contudo, eu tenho de crer, por meio de uma crença relativa a um não preenchimento da intuição total de Francisca no meu actual acto declarativo sobre ela, acabam por conduzir à noção de uma realidade fora da enunciação e do saber desse ser individual, que é como uma fronteira ontológica que, uma vez transposta, me põe diante de uma substância como suporte inalterável de que se vão pronunciando, no tempo, estes ou aqueles predicados. A enunciação e o meu saber de Francisca não seriam outra coisa a não ser a modalidade temporal do acesso do meu saber à substância permanente de Francisca. Esta última seria, por fim, a responsável pelos meus enunciados e a minha finitude de observador a responsável pelo carácter temporal e limitado da predicação. Esse ser real de Francisca seria, como Real, a totalidade actualizada dos possíveis.

O Real de Francisca é tudo o que Francisca pode ser. Mas, neste ser real, a possibilidade não é, então, um traço de Francisca, ela nem sequer surge, verdadeiramente, como um possível entre outros, mas adere inteiramente ao seu completo ser, nele se dissolvendo. Na forma do Real não há possibilidade nem contingência, mas logo a completa afirmação do ser dessa individualidade. Forma esta a que não tenho qualquer acesso, a não ser, claro está, na modalidade das suas actualizações. A nossa noção de um segredo da individualidade radica nesta diferença entre o Real que atribuímos ao que consideramos ser “substância” individual e os enunciados efectivos contidos no nosso saber.

Porém, eu só posso saltar da minha actual enunciação e do meu saber sobre Francisca para a sua substancialidade por intermédio de uma crença, a crença no carácter tético da totalidade dos possíveis de Francisca. Dizendo-o de outra forma, esta é a crença numa unidade do mundo, se tomarmos o mundo, ele mesmo, como um indivíduo. Por outro lado, a inteligência do objecto desta crença não pode residir numa mente finita, o que leva naturalmente a conceber como seu correlato

intelectivo, ou no outro pólo da unidade do mundo, a mente em que se unifica a possibilidade e a totalidade das possibilidades no Real. A crença na unidade do mundo, base de todas as suas determinações, origina, por consequência, a crença na mente divina.

§ 18

De onde me vem essa crença em uma unidade do mundo, tal parece ser um problema delicado. E é uma questão tanto mais delicada quanto ela está associada, também, ao problema da prova da realidade de qualquer coisa fora de mim, como um ser absolutamente singular. Dando como provada a existência real dos indivíduos, como realidades simples *em si*, poder-se-ia, também, justificar a crença respectiva numa unidade do mundo como soma simples, *em si*, de todo o que ocorre, e, indo de consequência em consequência, também se acrescentaria a prova mediata da existência de uma mente que garante a visão simples do mundo, *sub specie aeternitatis*. Ao ser inteiramente simples, confundido com o mundo, corresponde uma mente arquetípica.

É justificada esta ideia?

Antes de avançar, é conveniente ver como tratamos ainda aqui, uma vez mais, do caso limite da separação abstracta entre a individualidade como simplicidade e a individualidade como multiplicidade atributiva.

Pelo movimento discursivo da atribuição, graças ao qual se vai tornando cada vez mais concreto o meu saber deste indivíduo e pelo qual ele se singulariza de modo cada vez mais nítido, eu não só estou a construir um determinado objecto e a dotá-lo dinamicamente de propriedades determinadas, como também formo o seu simétrico negativo, a sua moldura ou o seu fundo, que me surge, primeiramente, como o resto não-assertivo dos meus actos de atribuição, resto esse que é, antes de mais, a soma das classes dos predicados que se excluíram e / ou negaram ao longo do processo atributivo. Gera-se, assim, uma dobra entre o indivíduo e a positividade dos seus predicados e o lado de lá, que é o restante universo. Aqui, neste simétrico negativo do indivíduo, tal como eu o concebo efectivamente, reside o *universo virtual*, que é estruturado pelos conjuntos de atributos e relações, que não foram ainda actualizados pelo meu saber e no meu discurso.

O indivíduo é construído no discurso graças a uma forma muito particular da negação, que é a *negação indeterminada*. No processo atributivo que toma o indivíduo "Francisca" como nó de atributos, cada atribuição positiva nega a classe de atributos que fica excluída. Esta negação não afecta este ou aquele predicado de um modo explícito e directo, mas é uma negação que se desenvolve no plano da indeterminação, ou seja, tem por alvo a classe de todos os atributos que não foram positivamente afirmados da coisa. Por que motivo tem importância esta forma de negação no processo de construção do indivíduo? Pela negação indeterminada eu reconheço o indivíduo como separação e, ao mesmo tempo, o uni-

verso como o fundo tornado necessário pelo aprofundamento do saber dos atributos do indivíduo. Apreendo, para além do mais, como o indivíduo e o universo são conceitos complementares.

Tomemos o profundo dito da tradição filosófica, retomado por Espinosa, segundo o qual *toda a determinação é negação*⁵².

Esta proposição tanto pode significar por negação a negação determinada, simples, como a negação indeterminada. Mas é neste último caso que aquele dito tem a sua mais clara aplicação, pois é quando o atributo é claramente enunciado que fica totalmente em aberto o espectro daquilo que permanece negado em virtude desse acto positivo. Quando digo "Francisca é bela", o facto de realizar uma asserção positiva sobre ela deixa totalmente em suspenso o âmbito da minha negação daquilo que não é Francisca. É esta privação de predicados positivos no inverso negativo daquilo que afirmei positivamente sobre a mesma Francisca a que chamo *negação indeterminada*.

E é também uma tal negação indeterminada que está em jogo no dito *toda a determinação é negação*.

Exemplificando, se poderia dizer que a negação indeterminada gerada pela atribuição positiva do indivíduo produz o universo do mesmo modo que a figura que se destaca do seu fundo, na positividade do seu contorno, faz então valer o fundo enquanto tal. Na percepção, a possibilidade de destacar a "haste mais dourada" só se realiza como negação indeterminada deste especial brilho e tonalidade em relação ao amarelo mais comum. A marca de uma diferença é qualquer coisa que deixa sempre ler dois lados, complementares um do outro. A relação entre fundo e figura é formalmente idêntica à relação entre o atributo actual e a soma dos seus simétricos negativos e é idêntica, ainda, com o mesmo sentido de isomorfia, à relação entre o móbil do movimento livre e a ausência de obstáculos ao seu movimento e à relação entre Liberdade e Necessidade.

É por isso que posso afirmar que, na atribuição, eu crio não apenas a minha imagem do indivíduo como também a imagem do universo. Uma articula-se com a outra, sendo uma o reverso da outra. O processo discursivo da atribuição constitui-se, pois, como uma sucessiva e multiforme *duplicação por simetria negativa*, graças à qual a soma das determinidades é, ao mesmo tempo, a condição da referência à possibilidade.

Quanto mais progrido na minha individualização atributiva da coisa, criando mais e mais atributos e classes de atributos pelos quais identifico/individualizo o objecto mais rica se torna a referência ao seu simétrico negativo, pois mais diferenciado se torna também o mecanismo da negação. A progressão discursiva da determinação coincide, portanto, com a diferenciação da negação indetermi-

⁵² B. Espinosa, Carta L, ao sr. Jarig Jelles, in Idem, *Oeuvres*, vol. 4 (ed. Ch. Appuhn), Paris, 1966, 283-284, 284.

nada e, esta última, com a geração de um universo paralelo feito de uma crescente complexidade. Nota-se aqui, pois, uma regularidade assinalável: *quanto mais atributos identifico na coisa mais próximo posso estar da individualidade completamente saturada e tanto mais diferenciado e complexo é o simétrico negativo desse indivíduo, tanto mais o universo se vai abrindo a mais e mais variedade interna.*

A complexidade do universo é a situação em um dos lados da diferença produzida com a atribuição, ou seja, é a situação que eu atribuo ao universo em um determinado estágio de saturação predicativa da coisa individual. No entanto, como o indivíduo inteiramente saturado⁵³, o limite ideal para que tende todo o meu discurso atributivo, o indivíduo propriamente dito, como simplicidade, é um puro “poder de ser” ou “poder de ter”, o seu simétrico negativo será reconhecido como o universo necessário. A atribuição cria, por conseguinte, dois pólos inseparáveis de uma relação, e que consiste em gerar, por um lado, a possibilidade ou “poder de ser” como *limite ideal* da série infinita da atribuição e, por outro lado, um universo necessário formado de uma forma também *ideal* pela negação indeterminada. Esta realidade paralela é o resto que sobra da operação de separação do indivíduo no discurso, mas que se revela como um conjunto de condições obrigatórias para o discurso da ulterior atribuição, como o fundo improblematicável que me permite dizer positivamente isto ou aquilo e progredir na operação de divisão do indivíduo, do mesmo modo que é, também, o fundo de que pode surgir o conjunto de atributos para outros indivíduos. É como se eu tivesse de supor o fundo antes da diferença entre fundo e figura, como se o corte que agora traço ao longo desta massa de pedra não fosse ele mesmo o único acto responsável pela evidência da figura esculpida de Francisca, que procede de um fundo que, ao mesmo tempo, prova esta sua eficácia decisiva e lhe nega essa função.

O simétrico negativo é infinito. Mas, ao mesmo tempo, é *necessário* nesta sua infinitude. Desde o primeiro momento em que abri um discurso atributivo sobre alguma coisa, que com isso estou a limitar o modo como o resto do universo pode ser concebido na sua produtividade infinita de novos seres individuais. Como os indivíduos não se repetem e como concebo o universo como universo de indivíduos, o meu enunciado individualizador determina, negativamente, o que os outros indivíduos *não podem ser*. Eu pareço estar a limitar, por assim dizer, o jogo dos possíveis. Mas como a geração de novos indivíduos tem de ser concebida, eu tenho de conceber, ao mesmo tempo, o simétrico negativo deste indivíduo como infinitude. A subtração de uma unidade ao infinito é igual ao infinito. O jogo de combinações permanece, por conseguinte, infinitamente aberto.

⁵³ Trata-se daquilo que C. S. Peirce referia sob o conceito de *indivíduo absoluto*, e que não passa de um limite, coincidente com algo totalmente determinado em todos os seus aspectos. Sobre este assunto volto a remeter o leitor para o meu anterior estudo: E. Balsemão Pires, “Categorias e Semiosis. Notas introdutórias ao pensamento do indivíduo em C. S. Peirce” Art. Cit. in loc. cit.

§ 19

Do ponto de vista do saber teórico e do correspondente discurso atributivo sobre a coisa física, o *poder de ser* que eu associo ao indivíduo na sua mais íntima simplicidade, a sua liberdade, não apresenta qualquer nexo com o seu duplo, ou seja, com a necessidade que estrutura o restante universo. A relação entre os atributos actualizados e as negações correspondentes é totalmente extrínseca, de tal forma que, de um ponto de vista abstracto, eu sou mesmo conduzido a aperceber-me do universo como de algo inteiramente *virtual*, qualquer coisa que eu sei que *tem de ser*, como algo de necessário e infinito, mas de uma necessidade ainda apenas formal, que eu ainda desconheço nas suas concretizações.

As classes de negações que me permitiram o saber determinativo concreto deste indivíduo são, por isso, somente como condições do posicionamento de outras entidades que, pode dizer-se, não ocupam o mesmo espaço lógico do indivíduo sobre o qual realizei o meu discurso atributivo. É por esta razão que o universo me aparece como universo necessário, como destino independente da minha vontade. Com efeito, nele, os indivíduos sobre os quais poderei eventualmente afirmar estes ou aqueles predicados não se podem posicionar já de qualquer forma, mas apenas no espaço lógico deixado em aberto pelas negações de todos os demais indivíduos, sobre os quais eu efectivamente enunciei isto ou aquilo. Este espaço lógico de uma enorme complexidade não pode, ele mesmo, enunciar-se, pois ele é o próprio fundo da atribuição. Tomado em si mesmo, ele é a necessidade pura, um *ter de ser*, e o simétrico da liberdade pura, do *poder de ser*, que encontramos no indivíduo absoluto.

A nota da *necessidade* que ligo à existência de um espaço lógico constituído pela negação indeterminada fica a dever-se ao facto de eu ter forçosamente de o abrir dentro de determinados limites, que são os limites impostos pela separação dos indivíduos uns em relação aos outros e destes em relação ao seu fundo e também, desde logo, de todos os demais indivíduos em relação a este sobre o qual realizei um discurso atributivo especialmente dirigido à captação da sua individualidade. O facto de eu declarar “este gato é dócil, tem olhos amarelos e uma mancha branca 2 cm à esquerda do membro inferior direito” não afecta apenas este gato, de que positivamente afirmo estas coisas, mas o restante universo que, se eu individualizei com suficiência este gato, não pode ser o que ele é, não pode ter estes predicados, mas uma combinação qualquer diferente desta. É por isso que este espaço lógico virtual, que indirectamente produzo com o meu discurso individualizador sobre *esta* coisa, o simétrico negativo do indivíduo, é um espaço que nasce, desde logo, de uma limitação. Ele é um espaço que tem de ser necessariamente desta forma e não de outra, ele tem de ser o espaço em que não é possível haver mais nenhum outro gato com aquelas características ou com um número dado de características, que eu positivamente afirmei já.

Devemos poder esperar, pois, que uma mancha imperceptível no azul mais discreto afecte a constituição de todo o universo.

A necessidade do espaço lógico do universo simétrico não corresponde, todavia, a um correlato fixo e imutável *deste* indivíduo, pois eu continuo a preencher, mediatamente, esse universo com novas enunciações sobre indivíduos ou, então, faço isso mesmo ao continuar a dotar de atributos o primeiro indivíduo que abstraí. O tempo é a principal condição da génese deste paralelismo entre o *poder de ser* do indivíduo e a necessidade no universo simétrico e, do mesmo modo, o tempo é a condição das múltiplas rectificações dos dois lados neste processo da individuação. O discurso atributivo nunca se chega a deparar com um termo no processo de diferenciação dos indivíduos, porque o tempo do discurso é não apenas o tempo da descoberta de novos atributos, mas coincide com a mutabilidade real do seu objecto, o que implica que a simetria negativa seja sempre algo em processo de reconstituição. Se julgo que o simétrico negativo do indivíduo está agora inteiramente completado com estes e aqueles atributos positivos do indivíduo, logo que abro de novo o meu discurso a novas atribuições se desloca também o espaço lógico virtual, originando-se possibilidades que, anteriormente, podiam não ser.

Para além disso, o espaço virtual simétrico do indivíduo tende a modificar-se ele mesmo à medida que passo da enunciação sobre este indivíduo para a atribuição sobre aquele e ainda de outro. Se é certo dizer que uma boa parte das minhas percepções e das minhas enunciações têm por base ou por finalidade a individuação, então, à medida que enriqueço o meu conhecimento intensivo e extensivo dos indivíduos que me circundam, também o universo virtual se vai transformando e modificando no campo das possibilidades deixadas abertas para a geração de novas condições de individuação. A experiência da multiplicidade é, pois, qualquer coisa que eu realizo forçosamente ao individuar objectos ou pessoas. E não se trata somente da multiplicidade ligada ao número de atributos a que vou recorrendo para poder conquistar a fortaleza da simplicidade mais interior do indivíduo, mas também a multiplicidade decorrente da virtualidade. A minha atribuição sobre *esta* entidade cria uma dobra, a partir da qual se separam os dois espaços do real e do virtual, mas de tal modo que a multiplicidade real não pode ser sem a multiplicidade virtual e *vice-versa*.

§ 20

A primeira individualidade que eu destaquei junta-se a muitas outras e a multiplicidade do *poder de ser* é a própria condição da complexidade da minha experiência do mundo e do meu saber. No entanto, este saber apenas "teórico" dos indivíduos, porque fundado na visão e na sua elaboração linguística, não está em condições de se articular interiormente com um saber do universo virtual. Só a hipótese da mente divina estaria em condições de poder articular, em uma única

intuição, um determinado *poder de ser* com o *poder de ser* de todos os demais indivíduos e com o espaço lógico simétrico de onde eles podem retirar as suas determinações positivas. Trata-se, claro está, dessa combinatória do *poder de ser* no espaço lógico do universo, que achamos admirável, e que não deixa existir um ser repetido. No entanto, como a hipótese da mente divina é qualquer coisa que exige a crença correspondente e não pode fundar-se exclusivamente na razão, há que recorrer a uma explicação estritamente racional deste nexó íntimo entre o poder de ser dos indivíduos e a necessidade do restante universo. Será, portanto, a explicação do nexó entre liberdade e necessidade.

Considero, pois, que não existe nenhuma obrigação racional na admissão da existência de um ser superior para dar conta desta simetria negativa no nexó interno das suas duas faces.

§ 21

Nem todos os filósofos se deram conta da importância para a concepção geral do indivíduo da declaração moral e política da liberdade igual para todos, que a modernidade política trouxe consigo, embora tenha as suas origens longínquas no pensamento estóico da igualdade do género humano segundo a razão e em alguns pensamentos dos livros bíblicos.

Na modernidade, a exigência de uma liberdade igual para todos, que desde o Iluminismo político de J. Locke e da obra de J. J. Rousseau, passando pelos actos políticos fundadores da Independência Americana e da Revolução Francesa não cessou nos dois séculos anteriores de se aprofundar, trouxe consigo uma forma de entender a relação entre a liberdade do indivíduo naquilo que o separa dos demais e o mundo simétrico (virtual) da liberdade possível para todos os outros indivíduos.

Mas, existem dois problemas a que esta ideia da liberdade igual para todos se veio a juntar e que são problemas historicamente mais antigos do que a questão de saber como fazer conviver a minha irredutível individualidade com a irredutível individualidade de todos os demais segundo a lei de uma liberdade idêntica para todos.

Trata-se, por um lado, do problema das condições morais de possibilidade da Lei Civil e, por outro, do problema da natureza humana ou, melhor, da Liberdade natural. O primeiro problema é o problema do Bem. O segundo, é o problema das condições de possibilidade da virtude.

Estes dois problemas cruzam-se com a questão de saber como fazer reinar uma Liberdade igual para todos ora do ponto de vista de saber como se concilia liberdade e virtude ora na perspectiva de saber como se concilia indivíduo e comunidade ou ainda no problema da conciliação entre as paixões individuais e a racionalidade da lei.

Na realidade, aquilo que está na raiz destas conciliações e sínteses é o problema da *simetria negativa* naquilo que nela constitui a dificuldade de um saber da relação entre a positividade do indivíduo e o universo virtual.

Mas importa desde já sublinhar como só ao nível da individualidade prática se coloca de um modo decisivo o problema do laço entre estes dois aspectos.

E, para compreender isso, reveste-se da maior importância articular uma resposta coerente à seguinte questão.

Qual é o princípio que torna individual a um membro da espécie humana, do ponto de vista da nossa representação da sua capacidade de agir?

Este problema está profundamente imerso na questão de saber o que é um indivíduo em sentido prático.

A sua formulação já supõe que não consideremos como primitiva qualquer ideia que sirva para subordinar a liberdade ou o poder de ser prático. O equivalente ao "princípio de individuação" da individualidade prática é a Liberdade e só ela.

A partir desta premissa podemos agora desenvolver um raciocínio que vai levar a uma noção mais clara de individualidade prática.

1. O indivíduo em sentido prático não é outra coisa senão o poder de ser na sua relação com o agir, ou seja, ele representa a vontade enquanto tal, independentemente dos conteúdos pelos quais se resolveu ⁵⁴.

Pensar a individualidade prática a partir da vontade significa apreendê-la como *possibilidade* de determinações, significa que não se parte da vontade enquanto já determinada pelos objectos que eleger, e de alguma forma com eles identificada como vontade disto ou daquilo, mas da vontade como puro poder de ser prático.

Nesta primeira aproximação nos deparamos com um conceito radical de individualidade prática ⁵⁵.

2. Para além desta noção, outro ponto de partida necessário para se poder compreender a relação entre individualidade prática e Liberdade está no *princípio do pluralismo*: aquilo que existe são indivíduos na sua pluralidade.

A admissão do princípio da individuação pela Liberdade da vontade e a tese da pluralidade dos indivíduos conduz, inevitavelmente, ao *problema da copossibilidade prática*, o qual mais não é do que a expressão de uma *metaregulação do poder de ser na sua pluralidade*, assegurado nas mais diferentes formas na

⁵⁴ Pode medir-se a dificuldade deste conceito de vontade "enquanto tal" por aquilo que Hegel escreveu sobre a vontade na sua "pura indeterminação" no § 5 das *Grundlinien*: G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburg, 1967, § 5.

⁵⁵ A expressão crítica que Hegel utiliza para qualificar este aspecto da vontade é sintomática: "die negative oder die Freiheit des Verstandes". Cf. Idem, *Ibid.*, idem.

comunicação entre sujeitos da acção prática e ao nível sistémico nas sociedades modernas⁵⁶.

A conjugação dos dois princípios leva-nos a uma rectificação da primeira abordagem, que acabámos de fazer neste parágrafo, pois a vontade não pode ser entendida como o puro querer vazio, como vontade na sua simplicidade absoluta, mas desde logo como simplicidade gerada na multiplicidade do querer ou, por outras palavras, como vontade frente a outras vontades. Assim, os princípios do pluralismo e da copossibilidade prática impõem como constatação o facto de a vontade ter por primeiro limite as outras vontades. Aquilo que individualiza o meu poder de ser prático é o facto de ele se defrontar com o poder de ser prático de todos os demais, independentemente de esse poder de ser ter por referência objectos da sua eleição.

3. O que tem por consequência a definição seguinte de individualidade prática. *Todo o poder de ser prático que reside em uma existência numericamente distinta, pensado do ponto de vista da pura possibilidade do querer frente a uma multiplicidade de outros poderes práticos, é uma individualidade em sentido prático.*

A radicalidade do “princípio de individuação” que aqui se propõe nos três pontos deste raciocínio sobre a individualidade prática implica o pressuposto de que a Liberdade é anterior ao Bem⁵⁷.

Um tal pressuposto tem consequências importantes no nosso entendimento da Política, concebida como um saber total sobre as diferentes esferas de efectivação da Liberdade. De facto, a ideia de que é a representação do Bem que determina as acções dos homens e o modo como eles representam as condições de toda a associação política não é em si mesma falsa. Mas, esta ideia, ao se separar de forma acrítica das condições de possibilidade da representação do próprio Bem na vontade, não nos dá qualquer luz sobre o poder de ser do Bem, ou seja, o poder de ser que é base do próprio querer em geral. E esta primitiva condição é a capacidade de o agente poder originar efectivamente, a partir de um

⁵⁶ Uma parte fundamental dos problemas filosóficos relativos à concepção da pluralidade dos indivíduos, pensados igualmente como indivíduos livres, e à questão da dedução da lei jurídica como lei reguladora do espaço da pluralidade de individualidades livres, foi tratada, no contexto da Filosofia alemã, por Fichte, na sua *Grundlage des Naturrechts*: J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, Gesamtausgabe Werke Bd. 3. Sigo a edição da responsabilidade de M. Zahn, Hamburg, 1991.

⁵⁷ Este é um aspecto que deve merecer especial atenção na análise das razões filosóficas do afastamento de Hegel, no seu conceito de Liberdade, em relação a Fichte, desde logo no Ensaio sobre Direito Natural. Cf. G. W. F. Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften* in G. W. Bd. 4, Hamburg, 1968, 446 e ss. Não me debatarei, neste ensaio, com estes problemas mais particulares.

poder que reside em si mesmo, a representação de um conteúdo qualquer, que sirva de representação do fim das suas acções, como este ou aquele bem.

O interesse desta distinção teórica não se fez sentir ao longo do pensamento político de um modo uniforme, embora ela seja uma diferença que se diria alicerçada na própria "natureza das coisas", se por esta última entendermos a realidade das sociedades modernas. Uma Política que não se dê conta da determinação do Bem pela Liberdade é uma Política pré-moderna, com todas as consequências que daqui decorrem, sobretudo no que diz respeito à incompreensão do mundo que nos cerca, mundo este que se faz possível, se estrutura, na abertura crescente para mais poder de ser, independentemente das representações práticas do Bem, que esse poder de ser vai determinando.

Em certos casos, deveria mesmo afirmar-se que o conceito de uma ordem política e das acções individuais concordante com o primado do Bem é um conceito solidário da antiga mundividência da ordem política como "cosmos" ordenado, segundo uma hierarquia semelhante à hierarquia dos cosmógrafos dos géneros, das espécies e dos indivíduos. Segundo o princípio muito geral da continuidade entre indivíduo e espécie assim teríamos, também, uma continuidade mais ou menos problemática, mais ou menos "natural", entre o Bem individual e o Bem geral.

Podemos vislumbrar em muitos traços da civilização a que pertencemos como esta passagem do individual no específico por intermédio da representação do Bem não é aquilo que mais profundamente está em causa na copossibilidade prática. O universo da antiga Política e do seu conceito de Bem foi alvo de uma profunda mutação pela proclamação de uma "liberdade igual para todos".

Sem pretender desmentir várias fusões entre a modernidade e as concepções antigas, a questão mais original do mundo moderno não foi nem é a de saber de que forma o Bem individual pode concordar com o Bem comum, mas sim o de saber sob que formas universais se pode regular a contingência própria da pluralidade do poder de ser de muitos, que coexistem num mesmo mundo de determinações práticas.

Designaremos este problema como o problema da *complexidade* do mundo prático⁵⁸.

Este problema ocorre na formação da modernidade político-filosófica, na sua forma mais radical, na obra de T. Hobbes como consequência do seu exame da liberdade natural no "estado de natureza" e sob os pressupostos do exame da apetição humana⁵⁹.

⁵⁸ Deste mesmo problema, embora com uma formulação de sentido sociológico, partia muito cedo a obra de N. Luhmann. Cf. a obra de "juventude" de N. Luhmann, *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, Stuttgart, 1989³.

⁵⁹ Uma recente reconstrução dos pressupostos do pensamento filosófico da política em T. Hobbes pode encontrar-se em J. Terrel, *Hobbes. Matérialisme et Politique*, Paris, 1994.

O que em T. Hobbes considero importante a este respeito é a ideia de que o “cálculo racional”, num sentido abrangente, como cálculo das oportunidades para vencer, numa situação de imponderabilidade prática, é fruto do *facto* da multiplicidade das liberdades e da representação por cada uma das demais como poderes absolutos, ou seja, como sendo elas mesmas residentes em indivíduos absolutos.

A radicalidade de T. Hobbes residiu em ter partido directamente desta pluralidade das liberdades e da necessidade da sua regulação, como autêntico problema do pensamento político. Não se trata, pois, da articulação da procura individual do Bem com o Bem comum, mas sim da questão da *originalidade da contingência da Liberdade*, num mundo que não pode deixar de conter tantas liberdades quantos os indivíduos. Como consequência disto, é bom dizê-lo com clareza, T. Hobbes foi o primeiro a ter separado, com radicalidade, a questão da liberdade do problema da concepção de uma subjectividade moral livre, ao distinguir entre direito e lei.

Às concepções contemporâneas pode de certa forma soar errada a ideia de uma distinção entre um sujeito da liberdade e um sujeito moral. Mas esta distinção desempenha um papel significativo na lógica do *Leviathan*.

Esta questão é, não há dúvida, o problema que Hegel veio depois a identificar criticamente do ponto de vista da ideia da infinitude formal da Vontade e que se havia já transformado, no contexto da Filosofia alemã, no próprio centro do pensamento filosófico nas obras de Kant e de Fichte, como questão sobre a “influência recíproca” das liberdades umas face às outras, e que fora por estes autores reconstruída a partir do modelo de base de um par primitivo de dois livres arbítrios, não obstante os novos pressupostos teóricos estarem bem longe dos pressupostos hobbesianos da distinção entre a individualidade da liberdade e a subjectividade da obrigação moral.

§ 22

Formulando numa tese lapidar o que se pretendeu demonstrar no parágrafo anterior, se pode dizer que o mundo moderno na sua vertente moral, social e política foi antecipado, na sua realidade, como mundo da possível não concordância entre Liberdade e Bem. Este é um traço essencial para se compreender as formas morais, jurídicas, económicas, sociais e políticas do mundo moderno, mas mais decisivamente ainda, este é um traço fundamental para se compreender como se gera a complexidade no “universo ético” como um todo. Esta complexidade não é já redutível aos problemas de integração do indivíduo numa espécie ou aos problemas equivalentes relativos à reflexão do Bem individual no Bem comum. É, de um modo diferente, o problema da regulação da contingência.

Para o mundo moderno e para a sua “filosofia política pública”, a Liberdade e o Bem são princípios *formalmente* distintos, embora *existencialmente* eles possam estar associados de diferente maneira. De um modo semelhante, a indivi-

dualidade prática e a subjectividade moral e política são formalmente distintas, embora se tivessem várias vezes fundido na semântica do discurso político e moral, por exemplo no conceito de personalidade.

§ 23

É no ponto de vista moral e político que a articulação entre o indivíduo e o seu simétrico negativo se torna efectivamente objecto de um saber, capaz de criar uma realidade, um mundo de relações. Este mundo complexo de relações pode chamar-se “sociedade” e é, na perspectiva da Política como saber integrativo, o conjunto dos saberes da antiga Filosofia Prática.

A individualidade prática não consiste apenas nesta insistência em si e na Liberdade negativa que lhe corresponde. A individualidade prática não se limita a este núcleo resistente à participação, mas, como se viu a propósito da noção geral de indivíduo, não é possível falar na simplicidade, inefabilidade ou incomunicabilidade do indivíduo sem a referência à série atributiva, ou seja, sem a universalidade. E a descoberta da individualidade prática foi feita no âmbito da linguagem da universalidade moral e política. É por isso que a consciência de si desta individualidade não é ela mesma “individual”, mas sim “declaração universal”. Outro sentido não possui a enunciação civilizacional mais exemplar da individualidade prática, tal como se dá em uma declaração universal, a “Declaração Universal dos Direitos do Homem”.

Ora, este fenómeno civilizacional da escrita de um documento parajurídico e parafilosófico, que se pretende a declaração dos direitos do indivíduo e não só dos direitos do cidadão, obriga-nos a algumas reflexões, que tomam como ponto de partida o aparecimento de uma consciência da individualidade na História, a qual se destina não a um saber teórico sobre essa individualidade mas sim a moldar as formas políticas, jurídicas, económicas e sociais e, com elas, a determinar de forma mais ou menos generalizada o destino dos homens ⁶⁰.

Sendo a individualidade prática, na compreensão de si mesma, um acontecimento da universalidade, isto significa que as suas manifestações serão tanto mais visíveis quanto mais radical for a descoberta da sua expressão universal. O que

⁶⁰ É neste sentido que teria interesse aprofundar o que Hegel entendeu pela abertura do mundo moderno a partir do saber da Liberdade da Vontade, descoberto, na sua dimensão prática, na Revolução Francesa e como Revolução. Este aprofundamento implicaria toda uma releitura séria da Filosofia da História do filósofo, de forma a ultrapassar o clima actual do seu descrédito devido à sua banalização. Refiro-me, mais em particular, ao significado da reconstrução do “mundo germânico” na quarta e última parte das lições sobre Filosofia da História Universal: G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Bd. II-IV (Hrsg. G. Lasson), Hamburg, 1988, Bd. IV, *die dritte Periode: die neue Zeit*, 877-938, especialmente: 920 e ss.

se mostra do ponto de vista civilizacional na noção de que quanto mais longe for uma civilização na sua própria identificação com o "género humano" mais tolerante será para com a diversidade e melhor conseguirá aceitar as expressões daquele núcleo resistente à participação, que constitui a individualidade prática.

Ora, de que modo a capacidade de afirmação da individualidade prática se consegue inscrever nas condições da universalidade admitida numa civilização particular?

O *poder de ser* na sua dimensão positiva como afirmação efectiva destes e daqueles atributos ou destas e daquelas faculdades práticas é qualquer coisa que não chega a coincidir com as determinações morais e políticas, no condicionamento de uma abertura maior ou menor de uma cultura, sociedade ou civilização para a novidade. É por esta razão que o sujeito que é suposto ser o sujeito moral e político não é nem pode coincidir com a individualidade prática, pois nesta última o seu puro poder de ser, como poder para além de todas as determinações ou o que a tradição chamou a incomunicabilidade e simplicidade do indivíduo, encontrará no sujeito moral e político apenas a epifania passageira de alguns dos seus atributos possíveis.

Mais forte que a antecipação imaginativa do seu poder-morrer e da sua correspondente finitude de mortal, a individualidade prática como Liberdade está ainda para além da diferença entre prazer e dor, entendida como diferença estruturadora de primeiro plano da acção prática, na acepção naturalista desta última e com que a ideia de Bem se articulou. Se o conceito da individualidade prática se compreende como consequência dinâmica da ausência de obstáculos ao movimento, como se depreende a partir das premissas da obra de T. Hobbes⁶¹, como um puro poder de ser, como poder infinito de expansão de si, a própria diferença entre prazer e dor é qualquer coisa que supõe já a capacidade de determinação do indivíduo, supõe o poder de se decidir por isto ou aquilo ou o poder de se identificar com isto ou aquilo ou, ainda, o poder de colocar isto ou aquilo sob o seu poder. Por outro lado, a noção de um desprazer, da dor, pode identificar-se com a noção de um obstáculo, o que implica que a ideia de um obstáculo ao movimento é idêntica ou pelo menos acompanha o sentimento da dor. Neste caso, a individualidade prática identifica-se, mas apenas nas suas consequências e não no seu princípio, com um poder expansivo de si na forma do princípio do prazer e o seu contrário é a percepção de qualquer coisa que produz um entrave ou é um limite desta sua capacidade e a que, habitualmente, se associa a dor e o mal.

A Liberdade é, pois, o *poder de ser* original e é anterior ao prazer e à dor, ao bem e ao mal.

⁶¹ T. Hobbes, *The Questions concerning Liberty, Necessity and Chance* in The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury. Collected and edited by Sir W. Molesworth. Vols. 1-11. Aalen, 1966. 2. Reprint of the ed. London 1839-1845, vol V, n.º 29, 367: "a liberdade é a ausência de todos os obstáculos à acção". A mesma ideia está presente no *Leviathan*.

Mas, a identificação da individualidade prática com o poder de ser da Liberdade no plano do agir é uma identificação que nos leva a uma outra, que pode ser enganadora. Trata-se da identificação entre indivíduo prático e sujeito moral.

A reflexão filosófica da política e da ética e as concepções públicas sobre a Liberdade assentam, muitas vezes, na confusão entre estas duas ideias. E há uma razão de ser para que isso aconteça: o indivíduo em sentido prático é, por um lado, uma autoconsciência, é um sujeito. Mas, esta constatação não pode levar ao ocultamento de uma outra dimensão. Aquilo que se joga na individualidade prática não é, de facto, totalmente articulado pela consciência moral.

Por um lado, porque a dimensão da individualidade é a dimensão de actos que me objectivam de fora de mim mesmo e que, conscientemente, eu reconheço ou não no meu poder de ser. Como indivíduo prático eu pertenço já ao âmbito da copossibilidade prática.

Por outro lado, pelo facto de o meu poder de ser, pensado na sua simplicidade, pertencer ao plano de uma incomunicabilidade, ao domínio de uma independência que é mesmo infrasubjectiva, pois se articula em redor de uma corporeidade, que se diria irresponsável sem ser culpada, — se justifica que se acentue a diferença entre indivíduo e sujeito moral.

Por último, o indivíduo prático não pode confundir-se com a subjectividade moral por razões que derivam da própria ordem civilizacional, que a modernidade política e tecnológica trouxe consigo. Sabemos mediante a experiência quotidiana e através dos ciências sociais que o nosso modelo civilizacional suscita a diversidade mediante criação de abstracção. Este facto comprova-se na diversidade de formas de vida, que o mundo contemporâneo consegue gerar dentro dos seus próprios limites como civilização particular e que é fonte e expressão de individualidade, antes ainda de ser modelo de subjectividade moral. O processo civilizacional gerou, assim, formas simbólicas de grande alcance na geração de diversidade e pode afirmar-se que nisso tem uma grande importância o modo como os diferentes sistemas jurídicos nacionais têm assimilado e aprofundado a infinitude formal própria da “Declaração Universal dos Direitos do Homem”. E para além da ordem jurídica, também o mercado é, na sua mais profunda essência, o princípio de uma copossibilidade de indivíduos sem recurso à subjectividade moral.

Observação - Para compreender estas ideias gerais acabadas de referir é necessário um desvio e uma distinção.

A ideia de individualidade prática não pode nem deve misturar-se com as duas noções de autonomia moral e de “autenticidade”. Ambas supõem uma referência à individuação de totalidades expressivas mais do que à individualidade propriamente dita. Ou seja, a autonomia e a autenticidade são resultados históricos, morais e sociais de um compromisso entre a condição da enunciação universal da individualidade prática e esta última, situando-se um pouco no lugar que ocupavam as “leis naturais” no sistema político de T. Hobbes, entre o Direito Natural e a sua

noção de Liberdade e a lei Civil e a Necessidade da acção conforme as determinações legais do Soberano ⁶².

Para além disso, estas duas noções de autonomia moral e de autenticidade supõem a resolução de um problema prévio, que é o problema da constituição da identidade da individualidade prática, o qual remete para o estatuto de uma autonarrativa, da autobiografia. De facto, só com base nos processos de auto-construção da identidade, que são, na maioria dos casos, narrativas autobiográficas, se pode falar em sujeitos práticos “autênticos” e a própria construção do conceito de autonomia da vontade, que se alarga à ideia mais envolvente de uma subjectividade “autónoma”, pressupõe a história do seu próprio aparecimento como algo capaz de actos espontâneos e livres. O projecto empreendido por C. Taylor na sua obra sobre as fontes do *Self* ⁶³ deve ser distinguido de uma investigação sobre o conceito do indivíduo moderno, por estas razões.

Aquilo que material e temporalmente a narração autobiográfica expõe como processo de geração do *Si* autónomo e “autêntico” pode ser perspectivado, na sua vertente mais formal, na construção kantiana da regra da acção prática. E isto justifica-se pelo facto de o problema kantiano da constituição da regra da acção moralmente justificada não se poder dissociar do problema da constituição da subjectividade moral.

O ponto de partida de Kant na *Metafísica dos Costumes* é a noção de uma faculdade de desejar e a sua articulação com o que o filósofo, logo de início, chamava Vida ⁶⁴.

A faculdade de desejar encontra-se estreitamente associada com a faculdade de sentir prazer e dor, a qual é uma capacidade que existe no espírito humano independentemente da presença de objectos externos da afecção sensível e que, por conseguinte, tal como acontecia com a autoconsciência dos estóicos, é algo dirigido ao sentimento interno de si do sujeito, é *a priori* e é enquanto tal que pode vir a desdobrar-se numa faculdade capaz de se referir à representação de objectos exteriores como causa do prazer, ou seja, àquilo que Kant chama “prazer prático” (*praktische Lust*) em oposição ao “puro prazer contemplativo” (*bloß kontemplative Lust*). Uma parte muito significativa da confusão teórica em torno da autonomia da vontade do sujeito prático e da individualidade prática se gerou na Filosofia Prática de Kant em virtude de este haver reduzido a componente moral universal à dimensão da faculdade de desejar do sujeito, capaz de se tornar princípio de uma regra universal.

⁶² Relativamente à obra de T. Hobbes, cf. J. Terrel, *o. c.*, 161-194.

⁶³ Ch. Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität* (trad.), Frankfurt / M., 1994.

⁶⁴ I. Kant, *Metaphysik der Sitten* in W. Weischedel (Hrsg.), *Werkausgabe*, Bd. VIII, Frankfurt / M., 1989.

Na verdade, o conceito de apetição encontra-se em Kant claramente cindido numa faceta propriamente moral e numa faceta subordinada e imprópria, pelo facto de ser incapaz de universalização, ou seja, o que o filósofo chama, de uma forma claramente negativa *tierische Willkür* ou ainda *arbitrium brutum*.

A ideia de universalidade do fundamento determinativo da vontade na acção moral é posta, por outro lado, em directa associação com a consciência do dever, ou seja, na dependência de uma faculdade que consiste num poder de associação entre o meu querer e o querer de todos os demais, do ponto de vista de uma representação do princípio determinativo da vontade desta última universalidade. Quer dizer, em Kant, uma apetição verdadeiramente moral é não só uma apetição totalmente consciente, como ainda deve ser consciente da regra da sua não irrepetibilidade e incomunicabilidade, ou seja, a sua condição é o contrário da individualidade prática e da sua liberdade negativa.

Porém, o que em Kant não está em causa na sua reconstrução da condição de universalidade da regra da acção moral e da instituição civil é a possibilidade de a apetição, nos seus traços individualizantes, poder ser o autêntico motivo de uma legislação universal. O conceito kantiano de personalidade moral não permite ultrapassar todas as dificuldades da noção de apetição, nomeadamente naquilo que se refere à dualidade em que a recolocou o próprio Kant, na sequência de uma antiga tradição.

A referência ao sentimento interno de si é qualquer coisa que, na moral kantiana, é estranha à questão do indivíduo prático e da sua liberdade negativa e precisamente pelo facto de Kant ter afastado do seu empreendimento a vontade dita "patologicamente determinada". E ao seguir a via de colocar, também, a instituição do poder civil na dependência da mesma condição de universalização com base num imperativo da razão, o que acontece é que fica de fora a individualidade prática no seu todo, abstraída que ficou nas dimensões consideradas "universalizáveis" pela razão.

Ou seja, tentando reduzir a uma fórmula esta ideia, pode afirmar-se que a noção kantiana da regra moral universalizável faz ingressar no conceito de subjectividade moral tudo aquilo que estava em causa no conceito de indivíduo prático sem que, todavia, Kant tenha consigo eliminar o indivíduo no interior do seu sujeito moral. Ou, melhor, a aparência da sua eliminação é paga com um conceito ideal, formal, do sujeito prático e das relações entre sujeitos práticos.

Os autores do chamado "Idealismo Alemão" souberam criticar esta universalidade abstracta da regra prática kantiana. O uso do conceito de Vida por Schelling e a sua tradução no conceito de substância ética por Hegel levará a um ensaio de (re)coloração afectiva da universalidade kantiana. Aqui, o significado mais profundo da Filosofia Prática de Hegel consistiu em ter ensaiado a resposta ao problema da articulação entre a individualidade prática e o seu universo virtual mediante o conceito de uma substância real inteligente. Aquilo que na concepção kantiana da universalização da regra prática permanecia um "como se", precisa-

mente a imagem do carácter virtual (de irrealidade imaginativa) do que se *devia* presumir do lado de lá como princípio da ligação da acção do indivíduo à acção de todos os demais, aparece na Filosofia Política de Hegel denegado. A denegação da virtualidade do laço entre o indivíduo e o restante universo surge como ser real de todos os indivíduos, como substância ética vivente, como “povo absoluto”, de acordo com uma das suas expressões de Jena⁶⁵. A crítica que Hegel faz do conceito de possibilidade de Kant, logo no ensaio jenense sobre o Direito Natural, acompanha a crítica à idealidade do nexa prático entre os indivíduos, ou seja, é a crítica do seu exclusivo carácter virtual. A crítica a Kant tinha de ser politicamente consequente. E é por isso que Hegel, alvejando também aquilo de que a Filosofia kantiana era o sintoma teórico, nos surge como o crítico do carácter abstracto dos direitos do Homem, proclamados pelos revolucionários franceses.

E onde se diz abstracção deve poder ler-se virtualidade, pois é com mais propriedade este carácter virtual do laço entre indivíduos, que permanece sempre o alvo preferido da crítica hegeliana. O seu projecto consiste mesmo, essencialmente, na rejeição da virtualidade. O nexa das individualidades práticas ou o nexa entre liberdades teria de ser compreendido como nexa real, actual e não já como nexa pensado, imaginado, irreal.

Com isto, é a própria noção de indivíduo pensada a partir da liberdade dos modernos, que Hegel considera o seu alvo mais completo.

Mas, ao querer revelar na substância ética a verdade do nexa entre este indivíduo e esta liberdade e todos os demais, Hegel não pensava, contudo, na verdade do seu próprio mundo que, bem ao contrário, tomava a virtualidade e o nexa virtual como a sua própria verdade.

O ensaio de Hegel de refundação da Política integrativa com base no seu conceito de substância ética e o facto de ele ter de se defrontar negativamente com a consciência política de si da sua própria época, leva-nos a questionar se pode haver uma verdade do nexa entre indivíduos livres, ou seja, se a Liberdade pode coincidir com o Ser. O projecto hegeliano respondia afirmativamente a esta questão, mas o seu embaraço era óbvio quando se tratava de designar a realidade desta unidade entre Ser e Liberdade⁶⁶.

Há uma alternativa entre Kant e Hegel?

Existe uma alternativa entre reconhecer a conexão entre liberdades do ponto de vista da relação meramente pensada (e virtual) entre este poder de ser e o poder de ser de todos os demais e a noção de uma “substância inteligente”, na qual se dá a unidade em acto dos indivíduos na sua liberdade?

⁶⁵ G. W. F. Hegel, *System der Sittlichkeit* in G. Göhler (Hrsg.), *G. W. F. Hegel. Frühe politische Systeme*, Frankfurt / M., Berlin, Wien, 1974, 15.

⁶⁶ A crítica dos “liberais” a Hegel começa justamente pela apreciação desta dificuldade. Veja-se, por todos, a crítica de R. Haym (R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, Nachdruck: Darmstadt, 1962).

Nesta fase da presente investigação é já possível compreender como estamos situados perante a *individualidade prática no seu paradoxo*.

Este último refere-se aos aspectos mais relevantes do que ao longo deste estudo se evidenciou em redor dos dois traços caracterizadores do conceito geral de indivíduo na sua unidade: a simplicidade e a multiplicidade.

§ 24

O problema de fundo em causa no enunciado desta alternativa tem uma enorme importância na forma como as sociedades contemporâneas descrevem o modo como encaram a liberdade política dos seus cidadãos. E, se olharmos a História do pensamento político, descobrimos como esta dualidade está presente em muitos outros pensadores e grupos de pensadores, do mesmo modo que a podemos encontrar na forma como as diferentes práticas políticas se autojustificam e encontram para si próprias narrativas de autofundação apropriadas.

Um dos modelos descreve as condições da liberdade política como fruto de um artifício do pensamento e de uma razão capaz de repartir, num espaço ideal, a reciprocidade do poder de ser. A sua arte própria é a arte da repartição, sem ter de supor uma base existencial comum prévia àqueles por quem se realiza a repartição.

O outro modelo descreve essas condições a partir de um acto de participação na "substância ética", entendida como mundo de significações prévio, que supõe, naturalmente, um acto de adesão, ou seja, supõe a crença na unidade do mundo ético e no seu sentido.

O que Hegel reivindica como conclusão da sua crítica de Kant e de Fichte é o reconhecimento da importância da crença política na existência objectiva de um mundo da Liberdade.

O postulado da independência da "substância ética" em relação ao arbítrio individual garante a base objectiva desta crença na existência ou na possibilidade de existência de um mundo da Liberdade⁶⁷.

⁶⁷ E deste horizonte deriva, também, uma parte muito substancial do sempre ambivalente encontro entre Hegel e os modernos. Todo o problema pode residir em saber se a modernidade política consente conceber-se como mundo objectivo da Liberdade. A Liberdade dos modernos equivale ao pensamento de um mundo? Ora, o essencial da crítica hegeliana a Kant e a Fichte está numa suposição justa de Hegel: estes 'autores não conceberam a Liberdade no processo da sua realização, mas sim como dever prático, ou seja, no plano da "irrealidade" do "como se" prático. A justiça da sua apreciação sobre os pensamentos de Kant e Fichte não invalida, todavia, a minha pergunta. Julgo que na formação do pensamento hegeliano, a fase mais acessa deste problema se dá no ano chave de 1802-1803, pelo que o texto mais paradigmático é o Ensaio sobre o Direito Natural: G. W. F. Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften* in o. c., loc. cit., especialmente 445-446.

O laço entre *este* indivíduo e o seu poder de ser e o restante universo é, no primeiro caso, um laço instituído no plano da pura possibilidade, à maneira de um “como se”, de um nexó virtual, possível, pensado, condicional-formal, irreal. Aqui se situa a condição de possibilidade do Direito e da relação entre pessoas jurídicas, assim como, no outro extremo da virtualidade, a condição de possibilidade da Economia e da moderna forma do mercado livre, como encontro de mercadores e mercadorias sem qualquer conhecimento prévio mútuo, cujas regras são fruto da “mão invisível”.

No segundo caso, o laço é um nexó real, uma participação, que funda em geral a comunidade e que pode fundar quer a comunidade religiosa quer, em parte, a comunidade política, sempre com o pressuposto da existência de uma unidade objectiva.

Observação - O indivíduo prático constitui-se, portanto, no cruzamento destas modalidades da determinação do poder de ser do *um* com o universo virtual que, a partir da sua extrema possibilidade, se deixa presumir.

No “princípio da utilidade” de J. Bentham pode encontrar-se uma expressão extrema da ideia que aqui tem sido sustentada sobre o laço virtual ⁶⁸.

Dos vários princípios que podem servir de explicação do aparecimento de uma comunidade política – princípio da utilidade, do ascetismo, da simpatia e da antipatia e ainda o princípio teleológico, que se pode reduzir ao da utilidade – a preferência pela utilidade deve-se ao facto de só ele poder ser perseguido de uma forma consistente por toda a espécie humana ⁶⁹. O princípio da utilidade é a designação do interesse permanente da espécie humana, o qual pode e deve ser concebido independentemente de qualquer espírito associativo reinante entre homens, como qualquer coisa que o entendimento faz derivar da análise da constituição subjectiva do prazer e da dor e das acções que estes sentimentos originam. O interesse surge, assim, como o valor expressivo da própria individualidade do homem, como o modo de referir aquilo que não tem referência, ou seja, como a expressão da diferença entre o prazer e a dor num ser concebido como inteiramente separado.

Para o dizer com mais clareza, caberia aqui a afirmação de que o princípio da individuação do utilitarismo de J. Bentham é o sujeito da afecção interna e externa, que se experimenta entre o prazer e a dor ⁷⁰.

A partir desta ideia geral segue-se que a comunidade política só pode pensar-se como somatório. Ela é a soma dos interesses de todos os indivíduos que a compõem. Os indivíduos separados só se juntam e associam na medida em que

⁶⁸ J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Oxford, 1996, 11-16.

⁶⁹ Idem, *Ibid.*, chap. II, ponto 19, 32.

⁷⁰ Idem, *Ibid.*, chap. III, ponto 1, 34.

isso responder a um interesse e, em última análise, à concepção de uma soma de prazeres e a um cálculo de prazeres e dores.

No capítulo IV do seu *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, subordinado ao título *Value of a lot of pleasure or pain, how to be measured*, o autor começa logo por enunciar a ideia de que a tarefa do legislador se concentra em afastar a dor e combinar os prazeres. E, para isto, coloca ainda nas mãos do homem de Estado a tarefa de perceber com clareza o valor do prazer e da dor, mediante algumas variáveis, que enuncia.

Ora, a ideia de um todo formado por via de um somatório de uma multiplicidade indeterminada não pode ser a ideia de um todo real. Na realidade, um tal somatório só poderia ser efectivado por uma operação de cálculo, que tomasse por referentes indivíduos numa situação contrafáctica. A comunidade não é, por isso, um ser real. A única coisa real são os indivíduos e os seus interesses, ou seja, os indivíduos representados à luz dos seus cálculos para maximizar o prazer o que, no fundo, equivale aos indivíduos representados como *indivíduos absolutos*, na acepção que emprestei desde o início a esta expressão.

É isto mesmo que J. Bentham queria sustentar quando, no capítulo I, 4. da referida obra, escrevia de um modo tão nítido, que aqui se tornam insubstituíveis as suas palavras.

The community is a fictitious body, composed of the individual persons who are considered as constituting as it were its members. The interest of the community then is, what? – the sum of the interests of the several members who compose it.

*It is in vain to talk of the interest of the community, without understanding what is the interest of the individual*⁷¹.

Envolvida no tecido conceptual da problemática do Bem, felicidade ou utilidade, a ideia de copossibilidade prática do poder de ser, na sua explicação virtual, não podia ter melhor exemplificação. J. Bentham levou efectivamente a um extremo a ideia de que só há indivíduos e os seus respectivos bens particulares, não restando à comunidade política outra coisa a não ser uma arte combinatória, um frio cálculo.

Ao continuar a obra do seu inspirador, J. S. Mill teve de temperar este excesso. Foi ao considerar que a vida social dos homens pode ser fonte de felicidade para cada um, que o renovador do “princípio da utilidade” corrigiu a tese de J. Bentham e foi levado a afirmar a existência de um autêntico “good of the whole” ou ainda de um “interesse público”⁷². Não se trata de um somatório das utilidades particulares, mas de um vínculo social dotado de uma certa objectividade, de uma auto-

⁷¹ Idem., *Ibid.*, chap. I, ponto 4, 12.

⁷² Cf. J. S. Mill, *Utilitarianism. On Liberty*, London, 1995, chap. 2, “What Utilitarianism is”.

nomia relativa frente aos indivíduos enquanto tais, e com que se relaciona a representação por cada um do seu próprio destino como membro da espécie humana, numa base cooperativa, que torna possível o sentimento moral e o refinamento dos próprios conteúdos da utilidade própria. Assim, o nexó entre as diferentes representações individuais da utilidade não pode prescindir de um meio-termo real como mediação actual entre os indivíduos. Ao atribuir valor ao “estado social” dos homens na própria formação da representação privada dos bens, J. S. Mill coloria afectivamente o cálculo frio tão característico do pensamento do nexó virtual: o imaginário tomava assim um lugar ao lado do entendimento.

A correcção por J. S. Mill do “princípio da maior felicidade” proveniente de J. Bentham demonstra, por outro lado, a dificuldade para o pensamento político em se manter, sem qualquer oscilação, entre uma explicação radicalmente virtual do nexó entre indivíduos e uma explicação estritamente real do mesmo nexó.

§ 25

Do ponto de vista da História das narrativas filosóficas e jurídico-constitucionais das democracias políticas contemporâneas, assiste-se ao desenvolvimento e maturidade de uma arte da copossibilidade que é, não restam dúvidas, uma das melhores evidências da dificuldade do problema do nexó entre “este” indivíduo e o seu simétrico negativo.

Sem entrar agora na discussão dos antecedentes, desde o século XVII que o pensamento filosófico da política parte de um problema original, sentido como tal, e não de uma descrição da natureza das coisas.

Este problema é o de saber se existe algum critério generalizável, capaz de dar resposta à necessidade de uma associação entre seres separados. Ora, este problema não é outro senão o de saber se há alguma unidade entre simplicidade e multiplicidade no indivíduo e entre indivíduos. Sendo inicialmente um problema inerente à própria clarificação do que é um indivíduo, ele como que se duplica ao se entrar em conta com o âmbito da negação indeterminada (o indivíduo e o universo) e da negação determinada (o indivíduo e o seu outro).

Não foi por acaso que Fichte no *Fundamento do Direito Natural* de 1796 instaurou um paralelismo entre a dedução da liberdade prática, alicerçada em normas de Direito, e a dedução do indivíduo “situado no espaço” a partir do Eu puro. Na realidade, a pressuposição de uma liberdade vai implicar a admissão de várias liberdades e, por conseguinte, reconhecendo ao mesmo tempo a necessidade de um mundo de seres livres coexistentes, está aqui implicada a ideia de uma limitação recíproca das liberdades, como ideia ordenadora desse mesmo mundo⁷³. A limitação recíproca foi uma noção várias vezes formulada e reformulada na

⁷³ Cf. J. G. Fichte, *o. c.*, Corollarium do § 4, 47-52.

modernidade, mas só no século XVIII, a partir do cruzamento das ideias de liberdade e de igualdade, ela se torna uma verdadeira fórmula religiosa, económica, social e política acabada. A exigência da igualdade política é tão só a expressão mais aguda, porque concentra em si a regra da generalidade jurídica, confundindo-se mesmo com ela. *A igualdade é a forma cujo conteúdo é outra forma, a liberdade, a qual se aplica a outra forma, o indivíduo em sentido prático.*

Aí onde a tradição antiga da Política, sobretudo a aristotélica, colocava o reconhecimento da liberdade dos cidadãos na base de uma *natureza* não compartilhável por todos os membros da espécie, a modernidade vem, de certo modo, colocar o princípio oposto. A *natureza* destronada pelo indivíduo livre e igual dava também lugar à arte política entendida como arte da copossibilidade humana. Não o fazia de qualquer maneira mas, para insistir no seu carácter modal, fê-lo de um modo sempre reduplicado: como *concepção da copossibilidade dos possíveis*. Uma leitura atenta do *Fundamento do Direito Natural* de Fichte revelará, certamente, também este aspecto. A arte política moderna se constitui, assim, como uma determinada *arte modal* e ao longo destes últimos três séculos assistimos à geração do tecido complexo da copossibilidade não só na esfera delimitada do político, mas também, com formas diferentes e em diferentes ritmos históricos, no Direito e na Economia.

No caso dos autores do Idealismo Alemão, não é por acaso que a copossibilidade política é quase sempre articulada e explicitada com o recurso aos esquemas da copossibilidade do Direito, o que é visível em Kant, em Fichte e no jovem Schelling⁷⁴. E a investigação por Hegel da Economia Política, ao longo de uma parte significativa da sua vida, iria concluir-se pela inserção de tópicos económicos no capítulo sobre a sociedade civil, nas *Grundlinien*, em que o essencial era perspectivar a copossibilidade gerada num contexto de mercado e ver se era compatível com o que o filósofo entendia pelo Estado moderno⁷⁵.

A copossibilidade não é, portanto, qualquer coisa de acidental na época moderna, mas aquilo que efectivamente garante, em diferentes regiões, a repetição do problema que inaugura o sentido do moderno, como problema relativo ao nexa da copossibilidade, como nexa entre um indivíduo e o seu simétrico negativo; entre uma liberdade e a liberdade dos demais; entre o meu direito e o direito de qualquer possível *alter*.

⁷⁴ No caso de Schelling quero referir-me à Nova Dedução do Direito Natural: F. W. J. Schelling, "Neue Deduktion des Naturrechts" in Idem, *Ausgewählte Werke, Schriften von 1794-1798*, Darmstadt, 1980, 125-160.

⁷⁵ As análises de Hegel sobre a "sociedade civil" nas *Grundlinien* demonstram, aliás, possivelmente pela primeira vez na literatura filosófica sobre estes temas, a existência de uma contradição entre a forma político-jurídica da copossibilidade e a forma económica, a que depois muitos outros autores regressaram. Cf., por todos, J. L. Cohen – A. Arato, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge (Mass.) – London, 1999⁵.

Mais recentemente, e à margem de uma tradição filosófica bem delimitada, o projecto de uma “teoria da sociedade” de N. Luhmann é o mais claro exemplo de uma obra estruturada a partir da copossibilidade dos possíveis como problema sociológico, interpretado como problema da *complexidade social* ⁷⁶.

Mas, se olharmos para outra direcção, para o que está em causa na obra de J. Rawls, também nos é possível verificar como aparece numa teoria política a transformação das questões clássica e moderna da Justiça distributiva ou da regra de uma justa relação entre povos no quadro formal de uma justificação formal de instituições e práticas, cuja razão de ser é tornar possível a “cooperação social” ou seja, também aqui, um mundo equilibrado de copossíveis ⁷⁷.

Os autores que habitualmente se costumam enquadrar dentro da moldura do “comunitarismo”, como A. Etzioni ⁷⁸, R. Bellah e colaboradores ⁷⁹ e outros ⁸⁰, são também claros ao afirmar que o problema central das suas preocupações teóricas reside em saber como podem coexistir indivíduo e comunidade, de uma forma mais harmoniosa sem sacrificar um dos elementos ao outro. Aquilo de que se trata é, uma vez mais, do estatuto da copossibilidade.

§ 26

O essencial do conceito da individualidade prática do mundo moderno é, podemos abreviar, o problema do significado do seu nexos com o simétrico nega-

⁷⁶ Já nos estudos de N. Luhmann da década de 1970, que o conduziram a um célebre debate com J. Habermas, está presente uma demarcação muito precisa entre a dicotomia da tradição filosófica entre “praxis” e “techné” e o problema da complexidade social, situado com mais propriedade pelo sociólogo na polaridade sistema / meio-ambiente. Cf. N. Luhmann, “Systemtheoretische Argumentationen. Eine Entgegnung auf J. Habermas” in J. Habermas / N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt / M., 1971, 291-405, especialmente: 295-297.

⁷⁷ O recurso por J. Rawls ao modelo da “teoria dos jogos” para justificar o âmbito formal em que devem ser descobertos e articulados os princípios da justiça é um bom exemplo da importância da ideia da copossibilidade prática na estrutura da sua teoria da justiça. Para este aspecto particular quero referir-me ao texto seguinte: J. Rawls, “Justice as Reciprocity” (1971) in Idem, *Collected Papers*. Edited by S. Freeman, Cambridge (Mass.), London, 1999, 190-224.

⁷⁸ A. Etzioni, *The new golden Rule. Community and Morality in a democratic Society*, New York, 1996, 7. Refiro-me, especialmente, à proposta pelo autor de uma “terceira filosofia social”

⁷⁹ Cf. R. N. Bellah et al., *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley, Los Angeles, London, 1996², *The House Divided*, s. vii-xxxv.

⁸⁰ Um panorama bastante completo dos autores e temas envolvidos nesta problemática geral pode o leitor encontrar em A. Etzioni (ed.), *New communitarian Thinking. Persons, Virtues, Institutions, and Communities*, Charlottesville, London, 1996.

tivo quer na negação determinada quer na modalidade da negação indeterminada quer como nexu virtual quer como nexu real.

Há diferenças que estruturam de um modo permanente as discussões e tomadas de posição no pensamento filosófico da política. Algumas dessas diferenças passam pela divergência entre pensadores que mostram a sua preferência por uma explicação da instituição "civil" com base no nexu virtual e pensadores do nexu real. Já se viu anteriormente como uma parte significativa da diferença entre Kant e Hegel se pode medir por uma tal alternativa. Agora importa dar lugar à explicação desta alternativa, situando-a no âmago do paradoxo da individualidade prática.

A noção de nexu surgiu ao longo deste estudo com o sentido de exprimir a relação entre o indivíduo e o seu simétrico negativo. A diferença entre dois tipos de nexu exprime, igualmente, a distinção entre dois tipos de relação, a saber, uma relação formada no pensamento e concebida como pura relação pensada; o outro tipo revela o nexu como sendo já dado num meio de tipo especial, como a partir de uma totalidade, que mantém unidos os indivíduos mediante uma participação comum.

Constituiu um enigma sempre sem resposta saber o que baseava uma escolha em detrimento da outra, para além de ser enigma, também, a raiz desta opção no próprio conceito de individualidade prática.

O facto de a alternativa surgir a partir de duas possibilidades bem fundadas e de igual peso mostra como a génese de ambas radica, de facto, nas duas faces de um paradoxo. Mas isto não permite explicar a razão de ser da saída do paradoxo por um dos membros da oposição com exclusão do outro. Não nos permite compreender a opção enquanto tal. Será que o primeiro passo para sair da "unidade impossível" do paradoxo por um dos seus lados é, em última análise, inexplicável?

A primeira abordagem que fazemos de uma escolha desta natureza colocamos perante um embaraço, do qual saímos pela seguinte ideia muito geral: o nexu real é estruturado pela crença; o nexu virtual é estruturado a partir de uma posição céptica quanto à existência de princípios que possam servir de fundamentos da objectividade do laço entre indivíduos. A opção tornou-se, pelo menos, mais clara do ponto de vista gnosiológico. De facto, deste último ponto de vista, consegue compreender-se como os teóricos do nexu virtual partem de uma atitude de quase *epoché* metodológica quanto ao problema da existência ou não de formas de vida que geram entre os indivíduos uma comunidade de interesses, de língua, de cultura e de hábitos em geral, capazes de gerar uma esfera objectiva mas dotada de inteligência e expressividade, da qual participam os indivíduos como se se tratasse de acidentes de uma mesma substância.

Com toda a justiça se apontam os pensamentos aristotélico e hegeliano como exemplos de um tipo de pensamento moral e político assente na crença no nexu real entre os indivíduos, na objectividade do Espírito, como condição das representações morais e das instituições políticas de um povo e, mais do que isto, como

fundamento da vida comunitária desse mesmo povo. Com a indicação dos nomes de Aristóteles e Hegel não se exclui, claro está, a grande variedade de pensadores da política que enveredaram pelo mesmo modelo.

Para este tipo de pensamento político assente na crença nonexo real, a síntese entre a simplicidade e a multiplicidade, entre indivíduo e o simétrico negativo está já dada na forma de costume objectivo e, na expressão usada por Hegel para redescrever o mundo antigo e o seu amor pela validade objectiva das regras morais, na forma das Leis da sua Pátria⁸¹. O modelo aristotélico-hegeliano do pensamento moral e político passa por cima do fosso entre simplicidade e multiplicidade no indivíduo para o revelar como coisa real, como substância inteligente, como Pátria. Transforma, assim, o vazio desta unidade simples da multiplicidade total numa objectividade independente, a que atribuiu uma capacidade expressiva autónoma. De certa forma, podemos mesmo dizer que esta modalidade de crença moral e política desconhece o paradoxo da individualidade prática enquanto tal ou, quando muito, julga tê-lo resolvido no domínio da realidade do “Espírito Objectivo”.

Os teóricos do nexo virtual, ou seja, os cépticos quanto ao problema da possibilidade da existência de uma objectividade inteligente e expressiva encontram-se do lado de uma tradição também antiga, que podemos fazer remontar à Sofística e que encontrou várias vozes ao longo do pensamento político europeu e americano e que, hoje, associamos ao modelo liberal em geral e ao “liberalismo político” de J. Rawls, mais em particular⁸².

A força deste modelo de pensamento reside no facto de partir de uma “suspensão do juízo” suficientemente radical para poder ignorar os predicados empíricos dos indivíduos e os seus laços afectivos reais com outros indivíduos e com as suas comunidades de pertença e construir, então, as condições da “cooperação social” num espaço inteiramente ideal, quase geométrico, no qual o único valor verdadeiramente promovido é o da garantia da dignidade de um “qualquer que seja o indivíduo”. Na base deste procedimento está não já uma crença mas, no fundo, e se levarmos a sério os seus pressupostos, uma suspeita sobre os singulares-colectivos, como Povo, Pátria, vontade geral, etc. Os liberais em geral e o “liberalismo político” de J. Rawls não são o anarquismo, mas a ordem que eles prometem resulta de uma arte da harmonização do não-harmonizado, uma arte da inclusão do excluído, da ligação do separado.

O “véu de ignorância” não é a expressão accidental de uma noção entre outras de um pensamento político, mas o seu nome de baptismo: o pensamento de J. Rawls

⁸¹ Cf. entre outras obras G. W. F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, Hamburg, 1987, *Philosophie des Geistes, Konstitution*, 231-262, especialmente: 239-240.

⁸² É o próprio J. Rawls quem afirma esta genealogia da concepção da justiça assente em um pacto que busca uma certa “igualdade de forças” entre “egoístas racionais”. Cf. J. Rawls, *o. c. in loc. cit.*, 204.

é condicionado por uma *epoché*, que nos indica como o essencial está na “solução” do paradoxo da individualidade prática pela via da idealização, ou seja, pelo nexo virtual. Por conseguinte, a “ignorância” é algo que representa o próprio movimento de suspensão da realidade, de forma a poder construir, no lugar dela, o espaço quase geométrico onde se vão poder articular as condições de uma sociedade justa, para indivíduos práticos considerados, também, como puros seres possíveis, como seres de um universo inteiramente criado pelo géometra da política.

A obra de J. Rawls constitui um exemplo magnífico do nível a que pode chegar-se na opção pelo nexo virtual, como forma de explorar a instituição política como resultado da copossibilidade dos possíveis.

Mas, não se julgue, com isto, que a preferência pela explicação da instituição social e política pelo nexo real não parte menos de uma idealização, de uma determinada forma de estruturar um domínio particular da copossibilidade. A diferença entre os teóricos do nexo real e os cultores do nexo virtual não está no facto de uns idealizarem um mundo e os outros partirem do mundo tal como ele se dá na experiência moral mais imediata. Esta é a grande ilusão de todos os moralismos políticos, que julgam poder encontrar na chamada “realidade” um ponto de ancoragem inabalável e protegido contra as tempestades da dúvida prática.

Também a ideia de nexo real supõe a construção da sua própria ideia do todo, do povo, da nação, da comunidade, da pátria, por intermédio, muitas das vezes, de narrativas de autofundação. E pode inclusivamente sustentar-se que, neste último caso, o grau de dificuldade da construção é tanto maior quanto é verdade que ela deve poder dizer respeito à totalidade da vida moral, política, estética e religiosa das comunidades na sua própria história. É por isto que a historicidade acaba por ser o meio mais adequado para dar a ver a referência ao todo como todo real e, ao mesmo tempo, como todo real narrado no tempo. Esta totalidade simbólica em automovimento designa, igualmente, o processo de integração das suas partes, dá a cada uma delas e a todas o que se designou, nem sempre de uma forma feliz, por “sentido”. A História como o acto narrativo de tornar visível o todo nas partes e as partes no todo é a sede do “princípio de individuação” dos teóricos do nexo real, pois é a História que dá lugar à noção de *individualidade expressiva*, aquela que sendo única é, contudo, o ponto da visibilidade fiel do todo, a parte que é parte do todo.

É interessante analisar as transformações sofridas pelo contratualismo moderno, desde as primeiras formulações até ao momento crítico que atravessa na obra de J. J. Rousseau, como transformações de uma narrativa sobre as origens da vida civil, num tempo completamente fictício (virtual) da passagem do “natural” no “civil”, numa modalidade diferente, na modalidade de uma explicação histórica real do aparecimento da vida social e política. O *Discurso sobre a Origem da Desigualdade entre os Homens* é o modelo acabado desta saída do plano estritamente virtual do contratualismo político na direcção da “realidade” do discurso histórico.

§ 27

A introdução da narratividade histórica em discursos de modelização da totalidade ética, que foi tão importante para os hegelianos e o marxismo, deve conduzir, hoje, a uma retomada do questionamento sobre a imbricação semântica entre Filosofia e Ciências Sociais, na qual a categoria da individualidade prática pode ser decisiva.

Aquilo que se joga neste laço, impossível de desatar, entre estas formas de saber, é o significado a atribuir a uma teoria da evolução social.

O horizonte de um conceito vasto de evolução social (filosófico, estético, sociológico, jurídico, económico, político) não pode reduzir-se, por um lado, aos quadros das narrativas filosóficas sobre a legitimidade, que *fundaram* efectivamente, e não em ficção, os principais traços da história jurídico-constitucional da Europa e da América do Norte, e que hoje revelam vários indícios de corrosão semântica e astenia. Mas, por outro lado, não é a conceptologia quantas vezes acéfala dos cientistas sociais, que permite compreender o que se joga de mais decisivo nas condições e nos efeitos simbólicos da evolução social do mundo contemporâneo.

O que a categoria de individualidade prática está em condições de mostrar é uma determinada unidade paradoxal da diferença dos níveis de expressão da copossibilidade prática, nas suas formas históricas e nas diferentes modalidades sistémicas em que se estabilizou.

Para usar uma linguagem convencional, eu diria que a copossibilidade prática é a *ratio essendi* do mundo prático no seu todo e nas condições da sua evolução. Não já enquanto causa uma e promessa de autotransparência desse mundo prático, mas como unidade paradoxal.

O que se demonstrou em redor da ideia de individualidade prática foi a possibilidade de reconhecer a unidade do mundo como paradoxo. Mas, note-se, dizer isto não é deixar de referir a possibilidade de encenar a estrutura dessa unidade.

A evolução social das sociedades modernas e contemporâneas está, desde o início da sua genealogia, assente na estrutura paradoxal da individualidade prática. Não é só a complexidade de elementos da chamada “acção social” que está impregnada por esta estrutura, mas o próprio mecanismo de geração de sistemas sociais parciais. A “geração de diversidade mediante abstracção” é uma tradução do nexo interno entre multiplicidade e simplicidade no conceito geral de indivíduo.

A inteligibilidade do sistema social como um todo deve poder coincidir, portanto, com a forma da individualidade prática que, entre todos os sistemas parciais, teve a sua ideação mais clara no sistema político, cuja semântica se consolidou no século XVIII, justamente em redor da individualidade livre.

O tipo de evolução social das sociedades contemporâneas está em condições de nos revelar o fim de todos os ideais de transcendência da própria sociedade,

o que põe em sérias dificuldades um certo pensamento marxista. A total imanência que o nosso mundo está prestes a assegurar só pode ser possível por uma extraordinária adesão evolutiva entre a estrutura da unidade paradoxal da individualidade prática e as próprias condições da evolução sistémica.

No entanto, esta espantosa aderência está muito longe de ser isenta de contradições. E a razão de ser disso está no facto de as formas de racionalidade geradas pelos diferentes modelos da acção enquadrados num horizonte de copossibilidade não poderem encerrar-se ou só na fórmula política ou na fórmula jurídica ou económica. O modo de geração da copossibilidade prática no plano económico pode não ter a componente quase emancipatória, que encontramos amiúde na semântica da individualidade política. Mas, para me servir deste exemplo entre outros, os críticos do “consumismo” e da globalização económica parecem ignorar o facto de a copossibilidade do mercado ter o mesmo fundo radical, a mesma estrutura paradoxal, da copossibilidade prática do indivíduo livre.

Só um conhecimento claro da codestinação de todas as esferas do “mundo ético” pela mesma copossibilidade da individualidade prática estará em condições de servir de base a uma análise lúcida da diversidade de racionalidades e de sistemas de acção dela resultantes.

A primeira tese a resultar de um tal conhecimento diz-nos que este “mundo ético”, fundado na unidade paradoxal da individualidade prática, não tem real transcendência, pois ele é, desde já, a sua transcendência interna, a distância do indivíduo em relação a si mesmo, numa palavra: o paradoxo.

§ 28

O problema de saber o que é essa misteriosa persistência em si do indivíduo fica por responder, mesmo depois de se haver caracterizado o seu significado mais profundo a partir da ideia de um *poder de ser*, ou seja, a partir da Liberdade. Esta noção é, no que diz respeito às experiências da individualidade, como a forma relativamente ao conteúdo.

Pois, afinal, falta tentar perceber se há uma raiz absoluta e original da insistência em si da individualidade prática ou se ela é somente o resultado do acto da experiência pelo qual nós recortamos o *um* e o separamos como um “este assim e assim...” de uma série de outros membros possíveis e / ou de um conjunto universal, criando, deste modo, a clivagem, própria de toda a série numérica, entre o número e o limite que se deve transpor numa série contínua para atingir a unidade seguinte. Por outro lado, isto equivale à questão de saber se o *poder de ser* é algo mais do que uma pura forma respeitante a um cálculo de forças singulares opostas umas às outras num mesmo processo de apropriação da natureza. Numa formulação mais tradicional e mais clara, perguntar-se-ia se existem efectivamente indivíduos ou se eles são “seres de pensamento”.

Contrariamente a certos costumes de exame sumário de alguns problemas filosóficos, que geram obrigatoriamente respostas do tipo ou / ou, devo aqui sustentar que a questão da existência ou não de indivíduos reais, ou seja, de indivíduos que realizam na experiência de si mesmos a experiência do seu *poder de ser*, é uma questão sem resposta, a não ser que partamos das experiências efectivas em que está precisamente em causa esse mesmo *poder de ser* na experiência de si mesmo. Assim, a resposta à questão de saber se existem ou não indivíduos equivale à questão de saber se é acessível em alguma experiência o *poder de ser* que fiz equivaler, até aqui, ao conceito de individualidade prática.

Mas, justamente, a única noção de indivíduo habilitada a ser descrita como “real” a partir de experiências determinantes é a individualidade prática. A individualidade da coisa física é postulada como real, mas nenhuma experiência a pode atestar *internamente* como tal. Com efeito, nós só podemos considerar a individualidade da coisa física como efectivamente real e independente das “construções sociais da realidade”, por intermédio de uma projecção do nosso próprio conhecimento para fora dos seus limites na linguagem, na socialização e nas operações cognitivas. Esta projecção constitui um salto de um domínio para outro domínio, que, *a posteriori*, só pode justificar-se por uma crença, crença esta que põe fora de si o objecto que ela própria cria e de acordo com a unidade pensada em que é criado.

Ora, por outro lado, a existência da individualidade prática como membro de uma comunidade, religiosa, política ou de outro tipo, pressupõe já o indivíduo e a sua limitação, a individualidade prática está aqui já virtualmente demarcada do restante universo, ele mesmo virtual. O *poder de ser* da individualidade prática não pode, por conseguinte, de uma forma exclusiva, tomar-se a si próprio como o sujeito da experiência de si.

Isto leva-nos à consideração de experiências cruciais pelas quais a individualidade prática toma ela mesma como sua referência essencial a si própria como um *poder de ser* real.

Salientemos aqui, a título de mera indicação, três experiências cruciais: a comoção religiosa, o erotismo e a guerra.

Trata-se de três experiências de grande complexidade, que aqui mantenho, propositadamente, na sua generalidade e cujos fenómenos estão presentes em experiências mais quotidianas e menos extremas.

A propósito destas experiências podemos passar da consideração estritamente formal da individualidade prática, que tem sido seguida até aqui, para um entendimento “existencial” da individualidade. Nesta passagem se joga, igualmente, a subjectivação do indivíduo prático.

A comoção religiosa profunda, o erotismo e a guerra e os fenómenos que se integram nestas manifestações e que possuem, evidentemente, a sua manifestação na arte, não nos interessam como modelos de análise existencial e, naturalmente,

se abstrai aqui, também, da modelização cultural da religião e da sexualidade assim como da evolução das técnicas da guerra.

Aquilo que estas experiências evidenciam de interessante, do ponto de vista do conceito de individualidade prática, é a iminência da desagregação da coreferência positiva de indivíduo e universalidade e a *chance* do ser para si mesmo da individualidade prática separada. Nestas experiências, o nexos entre os indivíduos e o universo virtual ameaça decompor-se e, nas formas mais decisivas destas experiências, o nexos efectivamente rompido com o universal atesta-se no carácter incomunicável do prazer erótico, em que o corpo é solicitado e solicita sem outra referência a não ser uma paradoxal comunicação entre incomunicáveis.

Ou, então, como se vê no “trauma” do inspirado por Deus, a comunicação da transcendência reside na modalidade de uma patologia da subjectividade moral, em que esta última é sentida, ao mesmo tempo, como condição da receptividade “milagrosa” e como uma prisão finita do sentido de Deus.

No caso do guerreiro que enfrenta a violência de que não é o primeiro responsável, toma expressão o mais genuíno “ser-para-a-morte-própria” que não é de forma alguma uma experiência da mais extrema resolução sobre o seu poder ser solitário, mas sim a exposição à ferida. A experiência do mal na guerra é uma modalidade original da atestação da individualidade, que se destaca da coreferência do indivíduo e do universal própria da vida quotidiana, como um *poder de ser* que experimenta a possibilidade da sua aniquilação.

Nestas experiências, o indivíduo está efectivamente patente como simplicidade, separação, inefabilidade, indivisibilidade, mas de tal forma que ele realiza a experiência desta sua separação ou rompimento, como algo que parte da coreferência, como um nó desatado.

Ora, é a partir destas experiências em que o *poder de ser* e o seu portador coincidem, de tal modo que no limite mais não há do que a pura experiência desse mesmo *poder de ser*, ou seja, desta ilimitação do campo do possível na actualidade, que justificadamente se pode falar em realidade do indivíduo, na sua independência.

Por isto se compreende por que razão esta realidade e independência não é a da coisa física, cujo *poder de ser* não existe nela como síntese da multiplicidade e da simplicidade, mas apenas na construção do observador externo.

A prova da realidade dos indivíduos, da sua independência, do seu ser fora da mente, fora da mente que opera mediante divisões e sínteses e assim faz as clivagens que distinguem um “este assim e assim...” dos restantes exemplares da mesma espécie e género, reside na síntese de multiplicidade e simplicidade, na síntese da necessidade e da possibilidade. Nos indivíduos efectivamente reais, uma tal síntese tem de corresponder à experiência de um *poder de ser* efectivo, de acordo com o qual o indivíduo faz a experiência desse seu mesmo *poder de ser* como totalmente idêntico consigo mesmo, e não já como efeito de uma acção exterior de divisão e atribuição. Paradoxalmente se deve sustentar, então, que a prova da realidade e independência do indivíduo tem de decorrer de uma experiência

interna desse mesmo indivíduo. Esta experiência interna da individualidade não é uma construção e também não é um estado. Ela situa-se, por conseguinte, para além da alternativa entre “construtivismo” e “essencialismo”.

§ 29

Se as teses construtivistas se podem aplicar às condições de possibilidade do conhecimento da coisa física, a produtos objectivos da evolução ou aos objectos culturais, é menos certo que a sua vocação se possa estender, indiferentemente, à experiência da individualidade prática, como experiência de algo de *independente* e de *real*. Ao contrário, a perspectiva do construtivista tem de se defrontar com esta realidade e independência do *poder de ser* frente às operações do nosso cérebro, às construções sociais do conhecimento em geral e às estratégias da comunicação intersubjectiva.

Há indivíduos e aquilo que os define enquanto tais é a liberdade. Tal parece poder ser sustentado. Mas, neste caso, se a realidade dos indivíduos, no sentido forte do termo *realidade*, significa independência em relação a construções do pensamento ou em relação a construções sociais, eles têm de poder fazer dentro de si próprios a prova dessa sua realidade.

A diferença em relação ao construtivismo pode entender-se a partir do duplo enunciado que se segue.

1. O indivíduo prático é, ao mesmo tempo, liberdade e causa de si e não se reduz a uma “construção” social e política dos “tempos modernos” ou a actos de comunicação. Embora os “tempos modernos” sejam, sem dúvida, a época que a si mesma se interpreta como sendo, simultaneamente, causa e efeito deste tipo ontológico.

2. Por outro lado, a realidade do indivíduo prático não consiste na sua identificação com uma entidade do mundo. O indivíduo prático não se reduz a uma entidade no mundo. Quando falamos na “realidade” do indivíduo prático, os termos “real” e “realidade” não apontam, por conseguinte, para *coisas* situadas fora da mente, como entidades que oferecem resistência à pressão do tacto ou ao poder da vontade. Para caracterizar mais positivamente o indivíduo prático teremos sempre de recorrer ao tal núcleo impenetrável, simples e irreduzível, que historicamente se foi associando com a nota da inefabilidade. Mas, como se viu também, este núcleo resistente não pode separar-se da multiplicidade por meio da qual o indivíduo é *alguma coisa*. Quer dizer, a inefabilidade depende das vozes atributivas ou dos actos que traem o indivíduo no mundo das obras visíveis: o indivíduo é inefável frente a um já dito, a um manifestado e conhecido, não o é, como tal, no carço de um “em si”.

A individualidade prática como assunção viva e livre desta co-referência do visível e do invisível, do declarado e do inefável não pode, por isso mesmo, entender-se como entidade, com tudo o que a semântica da entidade implica de

cristalização e sólido. Assim, a compreensão do indivíduo livre a partir do *poder de ser* revela-se sempre no interior de um paradoxo.

Exprimir a liberdade como paradoxo do indivíduo livre é traduzir duas ideias associadas mas diferentes uma da outra: a primeira diz que o poder de ser é real, independente, e não uma construção da actividade do espírito de um observador; a segunda diz-nos que o teste desta independência e realidade está no próprio indivíduo livre na afirmação dessa liberdade.

E, podemos agora dizê-lo sem receio de precipitação, a realidade do poder de ser é o desenvolvimento dos dois membros do paradoxo da individualidade prática. A sua realidade não é a realidade da natureza dos antigos, a que correspondia a cartografia das entidades, mas é, não obstante, um Real.

Expliquemos, pois, esta dificuldade.

O paradoxo da individualidade prática consiste em presumir no conceito de uma forma uma realidade, com o mesmo estatuto de independência e resistência que possui a entidade do discurso ontológico da tradição antiga. Aquilo que está em causa neste paradoxo é o facto de o poder de ser designar uma mera condição da adequação dos conteúdos ao tempo segundo uma unidade e se tomar esta unidade como independente do tempo.

O construtivista reconhecerá nesta visão muito de familiar e, certamente, não a rejeitará. Mas, por isso mesmo, ela não está ao abrigo das críticas do essencialista.

Este pode rejeitar a ideia de um paradoxo poder significar a mesma coisa que uma realidade. É fácil perceber que o teórico essencialista tradicional nunca concordará com a ideia de qualquer identificação entre paradoxo e realidade. A objecção deste último poderá sustentar-se a partir do seguinte.

O indivíduo prático é reconhecido na condição de uma coincidência paradoxal de simplicidade e multiplicidade. Ora, a realidade de um indivíduo não pode ser um paradoxo, mas tem de ser dada, bem ao contrário, na modalidade objectiva de *coisa*, de um ser empiricamente reconhecido, como opondo resistência ao poder do tacto e à vontade de um observador.

Na verdade, o que aqui o nosso objector não reconhece é o facto de o ser real de que ele fala, na modalidade objectiva de *coisa*, ser equivalente ao conceito de independência, de algo que está separado de mim como observador. Para demonstrar este ser independente como um ser real fora da mente, na modalidade objectiva de *coisa*, o nosso objector hipotético precisou, contudo, de lhe atribuir a nota da simplicidade, a partir do fundo de múltiplas notas características que fazem o seu saber desse mesmo ser real. A atribuição de um tipo particular de realidade às coisas, na modalidade objectiva de seres exteriores e independentes, nunca pode ser abstraído do processo que constitui estes objectos como realidades simples, sínteses em repouso da multiplicidade.

Mas, para efectivar esta última operação, o nosso objector encontra-se plenamente no interior do paradoxo, que ele, antes, não quisera reconhecer como

fundamental na atribuição de realidade ou independência ao indivíduo. A simplicidade da coisa resulta de um desenvolvimento particular dentro do desdobramento de um dos lados do paradoxo da individualidade e, por isso, supõe o próprio paradoxo, sendo, em grande medida, uma das possíveis saídas para fora dele.

O paradoxo é o fulcro mais primitivo em que se cruzam os membros de alternativas que se significam através de uma “unidade impossível”. Uma dessas unidades impossíveis de dois membros em disjunção é a unidade entre espírito e coisa real. É uma unidade impossível porque a coisa real é sempre articulada pelo saber e porque o saber atribui-se a si mesmo um valor de verdade na forma da atribuição de independência ao produto simples e em repouso do seu movimento e da sua multiplicidade intrínsecas. Mas, um espírito pensado totalmente em consonância com os predicados da coisa, deixaria de ser um espírito, pois faltaria-lhe a sua mobilidade interna. Por isto se percebe como a noção antiga de verdade como “adequação do intelecto à coisa” é o próprio encobrimento do paradoxo da unidade entre espírito e realidade. Diz a verdade sobre a verdade, escondendo a sua impossibilidade.

De facto, o enunciado da adequação entre espírito e coisa é o enunciado de uma unidade impossível. Ele é a autêntica expressão do paradoxo do saber. No entanto, se nos defrontamos aqui com o carácter obrigatoriamente paradoxal da unidade do saber, é preciso reconhecer que se trata de uma unidade que o saber, na sua busca de autofundação, recusa admitir como estrutura paradoxal: na sua forma de saber objectivo, ele não se vê a si mesmo como tendo partido de uma “unidade impossível” mas como tendo partido de um dos membros da alternativa paradoxal.

Pertence à própria estrutura da “unidade impossível” de todo o paradoxo o facto de a saída para fora da unidade paradoxal se ter de realizar caminhando por uma ou por outra das alternativas paradoxalmente unidas. Assim, e a partir dos seguintes exemplos, a unidade do espírito e do indivíduo real ou se perspectiva com a tónica no indivíduo real e com a noção de uma mente concebida como seu reflexo ou, então, com o pressuposto da constituição da realidade pelo espírito. O indivíduo como unidade paradoxal de simplicidade e multiplicidade ou se concebe a partir da nota da simplicidade ou, então, a partir da multiplicidade das suas notas atributivas. A individualidade prática ou se concebe como unidade simples do querer ou como multiplicidade das suas pulsões e indeterminação dos seus objectos pulsionais.

Em qualquer destes três exemplos está em causa o problema a que já se fez referência a propósito do estatuto da negação e, conseqüentemente, a respeito da articulação entre o indivíduo e o seu simétrico negativo.

Podemos explorar, agora, mais atentamente o paradoxo da individualidade prática, sobretudo no que se refere à nota característica de um *poder de ser*.

O poder de ser é a referência a um conteúdo na forma de conteúdo possível, o que envolve uma modalidade temporal ou, muito sinteticamente, o poder de ser é uma forma. Mas não se trata de uma forma vazia, completamente insaturada.

Por isso, não nos é censurada a transgressão que consiste em passar deste *poder de ser* como forma para o mesmo *poder de ser* como a própria unidade do possível. No paradoxo da individualidade prática se reúne, portanto, a dupla face da forma do conteúdo e do conteúdo da forma. À unidade de ambos chamamos uma “unidade impossível”.

O desdobramento das duas faces do paradoxo ocorre como produto de uma opção entre os dois aspectos da sua unidade. Ou surge como desdobramento da forma ora como desdobramento do conteúdo. Ou saímos positivamente do paradoxo pelo lado da modalidade ora pelo lado da qualidade.

De qualquer modo, a unidade simples do paradoxo parece destinada ao seu desdobramento, ao desfasamento das suas duas faces. Assim, a liberdade é tomada na sua dimensão de efectividade ou na sua característica de *poder*; como mundo criado pela liberdade e em si mesmo livre ou, então, como dever ser de um sujeito prático.

Isto quer dizer que a própria diferença entre *nexo real* e *nexo virtual* entre os indivíduos (em sentido prático) é algo que resulta do tipo de desdobramento do paradoxo da unidade do indivíduo nas suas duas faces.

III – Por uma Ontologia Política

§ 30

A Ontologia política parte do prudente pressuposto segundo o qual nenhum discurso sobre a individualidade prática – sua principal categoria – se pode divorciar da sua complexa construção social e política. Esta última constatação não representa, contudo, a aceitação sem restrições da tese mais radical do construtivista sobre o real como simples “construção” resultante da interacção comunicativa pois, como se viu atrás, o verdadeiro ponto de partida da noção de individualidade prática, que nos levou até aqui e que deve ser a porta de entrada de uma Ontologia política, é a concepção do real como liberdade, como poder de ser original.

Sustentar a ideia de que o real como poder de ser está associado a determinadas modalidades sociais e políticas da copossibilidade é envolver a concepção do ser do indivíduo na concepção de um possível poder de ser de todos os demais indivíduos, como quer que se venha a entender, do ponto de vista histórico e na perspectiva das justificações dos filósofos da Política, esta copossibilidade dos possíveis.

É em virtude deste procedimento que, para a Ontologia política, o próprio conceito de indivíduo só pode ser completamente concebido no plano da individualidade prática, pois só nesta última está disponível o conceito completo da copossibilidade do poder de ser na sua multiplicidade e como um poder que faz

a experiência interna de si mesmo, ao contrário do que acontecia nas esferas mais limitadas do indivíduo físico, do indivíduo na percepção ou do indivíduo no discurso atributivo.

O conceito de uma Liberdade política associado com a ideia mais geral de poder de ser corresponde ao conceito liberal de Liberdade e não se entende, por conseguinte, fora de uma determinada autoconcepção de uma época histórica. Este conceito liberal de Liberdade e as instituições políticas que originou é, para o autor do presente escrito, a própria condição circular da individualidade prática: torna-a possível e permite revelá-la, ao mesmo tempo, como condição de possibilidade das instituições fundamentais.

Por esta razão, é necessário sustentar, ao mesmo tempo, duas ideias.

A ideia de que a Liberdade é a única efectiva realidade do indivíduo e a ideia de que o modo como concebemos a copossibilidade das diferentes liberdades é construção de uma época histórica e co-efeito da evolução social.

A Ontologia Política é, portanto, primeiramente, um discurso que se integra na semântica da tradição filosófica, que ambiciona revelar o real no pensamento, embora o seu real não coincida com o real da tradição do realismo ingénuo, que cunhou o pensamento da individualidade nos quadros da doutrina da substância. Cúmplice da tradição filosófica nas suas ambições, a Ontologia Política recusa, contudo, a ideia segundo a qual o real do indivíduo se possa significar como substância.

Por outro lado, a Ontologia Política é uma Ontologia histórica, por duas razões: não lhe é possível divorciar-se da tradução moderna da ideia da copossibilidade prática; não se coloca a si mesma como juiz do seu mundo, atribuindo-se para isso direitos metahistóricos.

Os desenvolvimentos do presente estudo devem ser encarados como parte das bases formais desta pesquisa ontológica. Há, portanto, uma Ontologia Política formal, que se ocupa da exploração do conceito de individualidade prática do ponto de vista da sua proveniência histórica e na perspectiva da sua originalidade em relação aos esquemas conceptuais da tradição.

Mas também se revelaram já neste estudo algumas dimensões daquilo que se pode entender por Ontologia Política material, a que não foi possível dar aqui a merecida atenção. Este domínio está vocacionado para um entendimento das experiências nas quais vemos realizar-se um confronto do indivíduo prático com o seu poder de ser mais íntimo.

§ 31

A necessidade de um recurso a bases de tipo ontológico não se deve a qualquer preferência revivalista por um tipo de exposição teórica profundamente marcada pelas críticas do fenomenismo, da ciência moderna e do positivismo e pelas suas sequelas.

De um determinado ponto de vista considero que essas críticas têm a sua justificação e que é impraticável seguir a via de restauração de um qualquer princípio substancialista, identificado com o princípio da realidade do ser.

Mas, seria extremamente limitador pensar que descrições ontológicas têm forçosamente de se situar na linguagem da substância, num sentido tradicional ou renovado. Referindo-se sempre a uma necessidade ontológica da razão filosófica, conhecemos no pensamento filosófico do século XX vários ensaios no sentido de conceber a realidade, na sua estrutura mais profunda, que não pressupõem o conceito de substância e que, inclusivamente, deste se separaram com radicalidade.

Com os termos "ontologia" e "ontológico" se pretende aqui acentuar a ideia forte segundo a qual as nossas concepções do real não flutuam acima dele ou são passageiros constructos de uma razão fútil, como se o real pudesse ser fora ou independente delas. Por isso se acentua a ideia de que todo o ser real é produto evolutivo das nossas concepções e é, no sentido mais profundo, ele mesmo saber, concepção. A conjugação filosófica que entendo ser proveitosa para a compreensão desta dupla convergência entre o saber e o real é aquela que não é difícil de adivinhar entre Hegel e C. S. Peirce, entre a dialéctica e a "máxima pragmática", cumplicidade esta a que se referiu, por exemplo, R. Rorty⁸³.

Entre a dialéctica e a "máxima pragmática" se articulou uma determinada visão comum relativamente à eficácia do pensamento na formação do real e ao entendimento do próprio real como saber que a evolução determinou nestas e naquelas formas.

Mas como é possível sustentar este conceito de um "real – ideal" e, ao mesmo tempo, afirmar a independência da liberdade como poder de ser na individualidade prática?

Efectivamente, parece existir uma oposição entre a tese da determinação do real pelos resultados evolutivos das nossas concepções e a ideia de que no real há algo de irreduzível, de independente dessas concepções.

Encontrar uma oposição frontal deste tipo é esquecer que aquilo que considerámos "independente" foi a própria noção do possível, não do possível como representação lógica de alguma coisa que pode ser ou pode não ser, em oposição à necessidade, mas como um poder de ser efectivo. E esta ideia do poder de ser não coincide com nenhum carço último do ser, impenetrável para as nossas concepções do real.

Ao contrário, o poder de ser efectivo é a condição interna do próprio pensamento como independência frente ao real nu, ao real sem saber, ao real dito *em si* fora da experiência racional que o faz ser, pela primeira vez, nos actos determinativos do pensar.

⁸³ Refiro-me aos seguintes ensaios mais recentes: R. Rorty, "Truth without correspondence to Reality" (1994) in Idem, *Philosophy and social Hope*, London, N. York, 1999, 23-46 e Idem, "American national Pryde: Whitman and Dewey" in Idem, *Achieving our Country*, Cambridge (Mass.), London, 1998, 3-38.

Pela noção do poder de ser se manifesta, portanto, o pensamento como estrutura de todo o real.

É justamente graças à aceitação do princípio da “máxima pragmática” enunciado por C. S. Peirce que podemos e devemos também, por um lado, representar o indivíduo em geral como possibilidade e o indivíduo prático em particular como efectivo poder de ser, como liberdade. Só um pensamento que não encontra no real princípios irredutíveis ao pensamento está em condições para representar esse real como liberdade. O inverso não é verdadeiro.

Por outro lado, a aparente contradição aqui referida é somente o reflexo da forma paradoxal de se significar a individualidade em geral na sua realidade: como ser que se diz no pensar e pelo pensar; como simplicidade que se diz na multiplicidade e pela determinação; como poder de ser prático que se diz na sua limitação relativa na lei moral e jurídica; como possível que se diz pelo real, etc.

Em nenhum ponto do seu desenvolvimento o paradoxo permite conter numa das faces tudo o que se deixa adivinhar na outra. O seu carácter paradoxal consiste nisso mesmo. Porém, este desfasamento interno é característico de uma unidade indissolúvel, a qual só pode exprimir-se precisamente como unidade paradoxal.

Toda a história do pensamento político moderno do mundo europeu e norteamericano permite constatar, a propósito do conceito da possibilidade prática, a sua compreensão como liberdade. E esta mesma história, nos seus traços mais recentes, permite compreender, também, uma lição essencial para o nosso propósito aqui.

A lição diz-nos que uma vez entendidas as ideias da liberdade como poder de ser do indivíduo e da copossibilidade prática como ideia inerente à representação da multiplicidade de indivíduos livres, as consequências são, por um lado, a expansão indefinida do núcleo das liberdades consentidas para o indivíduo e, por outro, o necessário reflexo desta expansão ao nível da copossibilidade.

Se determinar é negar, o alcance da progressiva determinação da liberdade individual reside no abismo da liberdade, que se aprofunda sem cessar cada vez que a sua circunferência é alargada e, com ele, resulta também o abismo do próprio indivíduo prático que, ao procurar descobrir-se a si próprio como simplicidade absoluta, só consegue rever-se nos seus desejos insatisfeitos.

A condição moderna da individualidade prática europeia ou americana está bem ilustrada na tendência para a repetição, que eu diria compulsiva, dos fenómenos ligados à desagregação da coreferência entre indivíduo e universalidade: no sentimento religioso profundo, no erotismo e na violência.

Na realidade, os acontecimentos de desagregação relacionados com estes três grandes princípios mostram-nos as cenas nas quais o indivíduo prático ele mesmo se encontra preso ao movimento pendular da determinação e da negação. Autênticas encenações em que o indivíduo está entre o gozo e a dor do seu poder ser mais extremo, em que faz a experiência do desafio da coreferência, para se assegurar ele próprio da sua independência, realidade, inefabilidade, indivisibilidade

e simplicidade. Não o pode fazer, porém, nem sem tomar a coreferência como elemento da sua mais funda experiência de si nem sem desmentir, sempre de novo, como Sísifo, esta evidência da sua desmedida arrogância de único.

Um dos problemas inteiramente merecedores de uma discussão aprofundada é o de saber por que razão considerar importante um nível de análise ontológico da realidade política, para além daquilo que as disciplinas científicas alcançam com as suas descrições.

Este questionamento é, aliás, a possibilidade de a Política da Filosofia se justificar perante as análises da realidade social e política dos cientistas sociais.

Sem deixar de compreender o valor das exigências epistemológicas dos cientistas sociais sobre o estatuto de "constructo" do objecto das suas descrições, não é possível deixar de observar duas coisas.

A primeira refere-se ao facto de o essencial dos resultados mais interessantes das ciências sociais se ter concentrado numa teoria da evolução social do sistema social, como acontece, por exemplo, com a obra de N. Luhmann.

A segunda prende-se com a constatação de que os resultados da evolução social não se podem entender como meros "constructos" da ciência social mas, ao contrário, são algo que passa a ficar associado e a tornar possível as "construções" da realidade do homem comum.

Podemos compreender esta necessidade de uma descrição de tipo ontológico em duas etapas.

Primeiramente, os resultados da evolução social representam o conjunto de fenómenos transversais à "construção" científica e às "construções" da realidade do homem comum, constituindo, aqui, também, fundamentos existenciais num sentido muito amplo e difuso, assim como participam das bases da cultura.

Por esta última razão é necessário ter presente a articulação efectiva entre evolução e consciência subjectiva. Mas não como qualquer coisa que se desenvolve numa esfera indiferente à realidade social, ao contrário, como algo que é parte da sua constituição. Ora, esta ideia exige a tríade constituída pela ideia de evolução objectiva, pelas representações subjectivas em que essa evolução se reflecte e pela influência das representações subjectivas na construção da realidade social na acção e na comunicação. É esta confluência complexa que não está directamente presente nas descrições do cientista social e requer a investigação ontológica.

Em segundo lugar, a expressão subjectiva da evolução social ainda está suportada e suporta um outro nível, que pertence à individualidade prática em sentido próprio, o que nos leva a passar daqueles três elementos iniciais para um quarteto de elementos.

Uma primeira aproximação deste último nível mais irredutível da análise ontológica está na visão das diferentes formas de modelizar a individualidade do ponto de vista cultural: na perspectiva das diferentes mundividências religiosas, estéticas e políticas sobre o lugar do "indivíduo no cosmos" social e político; nas

narrativas filosóficas sobre a passagem do indivíduo “selvagem” para o cidadão responsável e membro de comunidades; nos tópicos da literatura e do cinema referentes ao indivíduo e à “tragédia” da sua inserção em todos maiores; nas construções sociais do herói; nos mitos da exclusão ou integração do indivíduo de exceção, etc.

Muito sinteticamente, aquilo de que se trata nestes exemplos é da génese de uma “moral da individualidade”. Encontramos aqui todo um universo relativo à simbolização da individualidade prática, extremamente rico naquilo que propõe de “estilização” da vida quotidiana, e que, para além disso, nos fornece um amplo material para compreendermos como determinadas culturas resolveram o problema da copossibilidade prática, formando para si mesmas um ideal de indivíduo.

Não seria deslocado, por esta razão, considerar, também, como um dos horizontes da Ontologia Política uma concepção da cultura, pois é em torno do conceito de cultura que podemos encontrar várias formas de fusão entre os resultados da evolução social, a subjectividade prática e os seus modelos de autonomia e de responsabilidade práticas e a individualidade prática nos seus símbolos.

Edmundo Balsemão Pires