

Sofia Isabel Monteiro de Araújo

Uma Teoria da Expressão em Fernando Gil.

Seguida da tradução e edição dos cursos lecionados por Fernando Gil
na Johns Hopkins University, Baltimore (2002-2004).

2º Ciclo de Estudos em Filosofia Contemporânea

2013

Orientador: Professora Eugénia Vilela (Universidade do Porto).

Coorientador: Professor Adelino Cardoso (Universidade Nova de Lisboa).

Classificação: Ciclo de estudos:

Dissertação/relatório/Projeto/IPP

Resumo

O conceito de *expressão* desde sempre ocupou um lugar importante no pensamento de Fernando Gil. A reflexão em torno da ideia de *expressão* é bem patente em diversos escritos do autor – seja nos seus primeiros trabalhos, como ao longo de toda a sua obra –, merecendo especial enfoque nos cursos que lecionou na Johns Hopkins University durante os anos de 2002, 2003 e 2004. Na verdade, estes cursos representam o mais forte testemunho da relevância dada por Fernando Gil a este conceito. Contudo, apesar de ser um conceito que atravessa toda a sua obra, tendo claramente um lugar central no seu pensamento, Fernando Gil nunca chegou a escrever uma teoria sistemática em torno do conceito de *expressão*. Deste modo, o principal objetivo deste estudo é o de, seguindo de perto os textos do autor, propor uma visão pessoal do que poderia ter sido *uma teoria da expressão em Fernando Gil*. Aliando algumas das ideias centrais dos cursos lecionados na Johns Hopkins a determinadas noções fundamentais no pensamento de Fernando Gil, tentaremos demonstrar que *uma teoria da expressão em Fernando Gil* é uma teoria sobre a *ordenação do pensamento*, sobre a *construção cognitiva* e acima de tudo sobre a *elevação do pensamento* àquela que deverá ser a sua modalidade superior, *o pensamento estético*. Com efeito, a hipótese que pretendemos sugerir é que *uma teoria da expressão em Fernando Gil* não é apenas uma teoria cognitiva mas também uma teoria estética. Como tal, as suas diretrizes principais deverão ser: explicar a adequação da *expressão* aos seus objetos; demonstrar como a *expressão* evolui consoante o desenvolvimento cognitivo do sujeito; e, finalmente, explicar e justificar a *elevação do pensamento* à universalidade, à harmonia e à beleza.

Palavras-chave: *expressão; percepção; representação; forma; semelhança; harmonia.*

Abstract

The concept of *expression* has always held an important place in Fernando Gil's thought. The author's reflection on the idea of *expression* is well reflected among his writings – either in his early essays or throughout his entire work –, attaining a special focus in the lectures that he gave at Johns Hopkins University during the years of 2002, 2003 and 2004. Actually, these lectures represent the strongest testimony of the relevancy given by Fernando Gil to this concept. However, despite being a concept which crosses all his work, clearly having a central place in his thought, Fernando Gil never got to write a systematic theory on the concept of *expression*. Thus, closely following the author's works, the main purpose of this study is to suggest a personal vision of what could have been *Fernando Gil's theory on expression*. Combining some of the main ideas of Johns Hopkins lectures to some fundamental notions of Fernando Gil's thought, we will try to show that *Fernando Gil's theory on expression* is a theory on the *ordination of thought*, on *cognitive construction* and, above all, a theory on the *elevation of thought* to what shall be considered its higher modality, *the aesthetical thought*. In fact, our major hypothesis is that *Fernando Gil's theory on expression* is not only a cognitive theory but also an aesthetical one. As such, its major guidelines shall be: to explain the adequacy of *expression* to its objects; to show how *expression* evolves according to the cognitive development of the subject; and, finally, to explain and to justify the elevation of thought to universality, harmony and beauty.

Key-words: *expression; perception; representation; form; similarity; harmony.*

Agradecimentos

Gostaríamos de expressar o nosso agradecimento à Professora Eugénia Vilela e ao Professor Adelino Cardoso por toda a sua generosidade e disponibilidade na orientação deste trabalho. A Danièle Cohn (viúva e herdeira literária de Fernando Gil) pela gentileza em nos ceder os textos dos cursos lecionados por Fernando Gil na Johns Hopkins University e autorizar a sua tradução, edição e publicação. E, finalmente, não poderíamos, de forma alguma, deixar de manifestar um agradecimento muito especial ao Professor Paulo Tunhas, sem o qual este trabalho não teria sequer sido possível.

Índice

Introdução.....	3
1. Leibniz e a expressão.....	7
1.1. A inspiração leibniziana.....	7
1.2. As aporias da expressão leibniziana	16
1.3. A causalidade expressiva	18
1.4. O substrato da expressão.....	24
2. A expressão e o mundo.....	30
2.1. Sujeito e objeto	30
2.2. Representação de origem sensível e representação de origem intelectual	34
2.3. A semelhança	38
2.4. Perceção direta e perceção imediata.....	43
2.5. A forma	53
2.6. O mundo.....	57
2.6.1. Unidade e multiplicidade	57
2.6.2. Afinidade e perceção	58
2.6.3. Aperceção e perceção	60
2.6.4. O desejo e a perceção	62
2.6.5. A perceção e o mundo	68
3. A expressão e o registo da harmonia	72
3.1. A expressão como meta-categoria.....	72
3.2. Afinidade e imaginação.....	78
3.3. A expressividade da expressão	83
3.4. A harmonia como excesso de expressão	90
Conclusão.....	97
Bibliografia	101
Tradução e Edição dos Cursos lecionados por Fernando Gil na Johns Hopkins University, Baltimore (2002-2004).....	104

*A relação com o mundo é à partida uma erótica que joga entre o atractivo
e a tendência para a ele se entregar.*
Fernando Gil, *Tratado da Evidência*

Introdução

O que é a expressão? Esta pergunta tão simples e em nada trivial inaugura os cursos lecionados por Fernando Gil na Johns Hopkins University em torno do conceito de *expressão*. Com ela uma série de problemas se colocam no caminho de quem se decide a atravessar esse complexo labirinto da *expressão*. Qual é a inteligibilidade própria à *expressão*? Qual é o seu poder explicativo? Quando é que podemos falar de *expressão*? Sob que condições é que a *expressão* fornece inteligibilidade? Tais interrogações são absolutamente centrais no tratamento do conceito de *expressão*, e, no entanto, remetem a um termo, que, apesar dos seus diferentes usos, parece não possuir uma definição determinada.

Os cursos lecionados por Fernando Gil na Johns Hopkins University são o testemunho de uma investigação que pretendia responder a estas e outras questões, no sentido de construir todo um programa filosófico em torno do conceito de *expressão*. Contudo, apesar de neles se encontrarem algumas das possíveis diretrizes do pensamento de Fernando Gil sobre a ideia de *expressão*, a verdade é que dada a sua fragmentariedade, natural a qualquer processo de investigação, não é possível, a partir deles, distinguir com inteira clareza aquilo que seria a teoria do autor relativamente ao conceito de *expressão*. Na verdade, os cursos da Johns Hopkins ilustram exatamente isso, uma investigação e uma reflexão em curso, que não puderam ser finalizadas.

O trabalho que nos propomos realizar é, precisamente, o de aliar algumas das ideias presentes nos cursos lecionados na Johns Hopkins relativamente ao conceito de *expressão*, a determinadas noções centrais no pensamento de Fernando Gil, noções essas que se encontram em várias das suas obras, no sentido de “reconstruir” a sua posição face ao conceito de *expressão*. Será um trabalho especulativo, decerto, mas procurar-se-á sempre caminhar “por dentro” da obra do autor de modo a nos aproximarmos daquilo que teria sido o culminar da sua investigação: uma teoria sistemática, sem hiatos e sem abismos, em torno da *expressão*.

Procuraremos assim, não só salientar a continuidade existente entre os cursos e as obras anteriormente publicadas pelo autor – nomeadamente *Mimésis e Negação* no que se refere ao conceito de *expressão* e *Tratado da Evidência* no que diz respeito ao processo pelo qual a atividade do espírito é instrumental na construção dos objetos –, como também explorar a dimensão estética do conceito de *expressão*.

Quatro linhas fundamentais deverão guiar a nossa investigação. (i) Demonstrar a influência leibniziana no estudo da *expressão*. (ii) Evidenciar que uma *teoria da expressão em Fernando Gil* é sobretudo uma *teoria sobre a ordenação e a construção do pensamento* – uma teoria que visa explicar a adequação da *expressão* aos seus objetos, demonstrando a existência de uma continuidade unindo a receptividade sensorial à espontaneidade cognitiva; sugerindo, finalmente, que a *expressão* é uma *meta-categoria*, ordenando todo o pensamento e toda a atividade cognitiva mediante o par *semelhança-contraste*. (iii) Sublinhar a importância da *forma* numa teoria sobre a *expressão*. (iv) Realçar aquilo que deverá distinguir uma *teoria da expressão* de uma teoria da percepção ou da representação: o pensamento estético. Um dos aspetos que mais deverá interessar a uma *teoria da expressão* é justamente a explicação e a justificação da elevação do pensamento à universalidade, à harmonia e à beleza.

O nosso ponto de partida será o estudo do pensamento leibniziano em torno da ideia de *expressão*. Analisaremos o conceito de *expressão* no seio da filosofia leibniziana e apresentaremos a posição de Fernando Gil face ao autor hanoveriano – nomeadamente, a sua crítica ao conceito de *apetição* e a exploração do conceito de *causalidade expressiva*. Este primeiro ponto conduzir-nos-á ao estudo da posição do *sujeito* na relação expressiva. Para tal, realizaremos um estudo, não só sobre o papel dos *sentidos*, da *percepção* e da *representação*, como também sobre o conceito de *semelhança*, sobre a *construção* da *forma* e sobre o papel da *semelhança* e da *forma* no reconhecimento da *harmonia*.

Procurar-se-á, mediante este estudo, demonstrar a importância da atividade do sujeito na *construção* dos seus objetos, sugerindo, não só que tal atividade se realiza *originariamente* através do par *semelhança-contraste*, como também que é a partir do par *semelhança-contraste* que a atividade cognitiva do sujeito se desenvolve e se complexifica. O par *semelhança-contraste* será, deste modo, alvo de um estudo que tem por objetivo demonstrar o seu lugar cimeiro numa *teoria da expressão*. Por contraposição às *máximas da razão* e ao conceito de *apercepção* kantianos, veremos que, impulsionado pelo *desejo*, o par *semelhança-contraste* terá um papel decisivo na ordenação do pensamento desde a *alucinação primitiva*, conceito tão caro a Fernando Gil.

O caminho até aqui percorrido permitir-nos-á, então, apresentar uma das teses principais do nosso trabalho, nomeadamente, *a consideração da expressão como uma meta-categoria constituída pelo par semelhança-contraste* – um par que, apesar da sua

abrangência, habita já o que nos parece possível denominar como *pensamento categorial arcaico* – que deverá ordenar o pensamento desde a sua primitividade até à sua complexificação. Relativamente a este aspeto, abordaremos o conceito de *afinidade* (não como um princípio transcendental, mas como uma representação fundada na própria experiência) e o papel da *imaginação produtora* no desenvolvimento cognitivo.

A complexificação do pensamento levar-nos-á de volta ao estudo da *forma*, da possibilidade de representar de *formas universais* e da importância da *forma* na *relação expressiva*. Será a partir deste estudo que poderemos expor algumas das noções mais originais dos cursos lecionados por Fernando Gil na Johns Hopkins University, como, por exemplo, as noções de “necessidade de expressão”, “necessidade da forma”, “força da expressão”, “valor de presença da expressão”, ou “significado intensificado da expressão”. Noções estas que deverão clarificar aquela que nos parece ser uma das ideias centrais do pensamento de Fernando Gil em torno do conceito de *expressão*: a ideia de uma *expressividade* própria à *expressão*.

Com efeito, será justamente a partir da ideia de *expressividade da expressão* que chegaremos ao último ponto da nossa exposição, a elevação do pensamento à expressão da *harmonia* e da *beleza*. Como referimos, a justificação da hipótese de *uma harmonia universal* deverá ser aquilo que mais interessa a uma *teoria da expressão*. Na verdade, este deverá ser um dos aspetos mais determinantes relativamente a uma *teoria da expressão*. Por comparação à perceção ou à representação, a *expressão*, na sua elevação, deverá apresentar um *excesso*. Será neste *excesso* que encontraremos a *beleza* e a *harmonia universal*. Sendo uma teoria sobre a ordenação do pensamento, a *teoria da expressão* não se fica pela primitividade da atividade cognitiva. *De proche en proche*, o caminho a atravessar deverá explicar o papel da *expressão* nos diferentes momentos do desenvolvimento cognitivo, culminando na *expressão da ordem harmoniosa do universo*, de onde, segundo Leibniz, provém toda a beleza, toda a alegria, toda a felicidade e todo o amor.

Finalizada esta exposição, apresentaremos aquela que é uma primeira versão da tradução e edição de textos inéditos de Fernando Gil. Os cursos lecionados por Fernando Gil na Johns Hopkins University, Baltimore, durante os anos de 2002, 2003 e 2004. É para nós uma honra e uma responsabilidade poder trabalhar sobre estes inéditos, assim como poder contribuir para a divulgação de um pensamento tão rico e tão original, como é o pensamento de Fernando Gil.

Uma última palavra a este respeito. Durante todo o processo de investigação foi com tristeza que constatamos um surpreendente esquecimento da obra do nosso autor. Foi-nos inevitável sentir uma certa estranheza perante a dificuldade em consultar as obras de Fernando Gil. Não só as bibliotecas não as possuem na sua integralidade, ou pelo menos numa abrangência necessária para o estudo do autor, como também a Imprensa Nacional-Casa da Moeda, detentora dos direitos de publicação da maioria das obras de Fernando Gil em português, deixou de reeditar obras já esgotadas. Não nos é compreensível a causa de tal silenciamento. E “silenciamento” é a palavra que nos parece ser a mais adequada, uma vez que é praticamente impossível estudar um autor com uma tão grande dificuldade em aceder à sua obra.

Independentemente dos motivos que conduzem a tais desígnios, parece-nos urgente a sua reavaliação. O valor do contributo de Fernando Gil para o pensamento filosófico contemporâneo deverá, antes de tudo, ser considerado à luz do necessário distanciamento com que encaramos a intemporalidade filosófica. Obliterar um tal valor deixar-nos-á irremediavelmente mais pobres.

1. Leibniz e a expressão

1.1. A inspiração leibniziana

A influência leibniziana no pensamento de Fernando Gil é talvez um dos traços mais constantes ao longo de toda a sua obra. Paulo Tunhas assinala-o muito precisamente: os escritos sobre Leibniz «poderiam encontrar-se distribuídos por todos os três grupos <epistemológico, estético, moral e político> nos quais se dividiram os prolongamentos do núcleo central das preocupações de Fernando Gil.»¹ A investigação de Fernando Gil sobre o conceito de *expressão* reflete justamente esta tendência e estende-se para além dela. Com efeito, na reflexão do autor em torno da ideia de *expressão* a preponderância leibniziana será muito particular.

«Tudo (...) emerge vivamente a partir de Leibniz, *o filósofo da expressão*.»² Assim como no *Tratado da Evidência*, no qual Husserl se afigura central³, também nos cursos lecionados na Johns Hopkins e, em geral, no que pode ser considerada a *teoria da expressão* de Fernando Gil, Leibniz representará a referência principal, o pensamento fundamental. Leibniz, “*o filósofo da expressão*”. Fernando Gil di-lo claramente: «[o] facto básico da expressão a ser considerado é (...) a obra de Leibniz.»⁴ Será a partir do autor hanoveriano que entraremos no pensamento da *expressão*.

A filosofia leibniziana é uma filosofia progressiva. Uma filosofia que se distingue pelo seu desenvolvimento contínuo. As palavras de Adelino Cardoso expressam-no bem: «[a] coerência do *corpus* leibniziano dá-se no curso múltiplo e desordenado de um pensar cuja unidade deve ser procurada e não pressuposta»⁵. Apesar da sua diversidade e progressividade, a filosofia leibniziana apresenta uma continuidade sustentada por algumas conceções ou ideias que mantêm o seu cerne e o seu sentido ao longo do tempo, ainda que venham a ser alvo de sucessivas reformulações e aperfeiçoamentos. Trata-se de uma filosofia de refinamento e afinação.

Uma dessas ideias é justamente a ideia de *expressão*. Apesar das suas diferentes formulações, o conceito de *expressão* em Leibniz pouco ou nada muda no desenrolar do seu pensamento. Uma das mais famosas formulações deste conceito – onde se articulam

¹ TUNHAS, 2007, p. 88.

² Anexo – *Cursos lecionados por Fernando Gil na Johns Hopkins University (2002-2004)*, p. 19.

³ Cf. GIL, 1996, p. 12.

⁴ Anexo – *Cursos lecionados por Fernando Gil na Johns Hopkins University (2002-2004)*, p. 25.

⁵ CARDOSO, 2005, p. 24.

vários elementos que o compõem – encontra-se numa carta escrita a Arnauld a 9 de Outubro de 1687: «A expressão é comum a todas as formas e é um género de que a percepção natural, o sentimento animal e o conhecimento intelectual são as espécies»⁶. Detenhamo-nos por um momento nesta fórmula. A sua importância é dupla. Se, por um lado, ela exhibe a universalidade do conceito, por outro, apresenta já o alcance cognitivo da *expressão*. Analisemo-la.

Em primeiro lugar: “a expressão é comum a todas as formas”. Ela é universal. Em segundo lugar: “é um género de que a percepção natural, o sentimento animal e o conhecimento intelectual são as espécies”. A expressão encontra-se “modalizada” de três maneiras diferentes. A percepção, o sentimento (como memória⁷) e o conhecimento intelectual (como razão e representação⁸) constituem, todos eles, modalidades da expressão que se diferenciam pelo seu *grau de perfeição* – e, conseqüentemente, pelo *grau de perfeição* das substâncias de que procedem.

Não obstante, a referida carta deixa por explicar a que se refere o termo “formas”. Apesar de Leibniz referir por diversas vezes o termo “forma substancial”, não é possível encontrar nesta carta uma definição precisa do termo. Pela proximidade deste texto de 1687 com outros textos da mesma época, podemos concluir que a “forma substancial” se refere àquilo que o autor mais tarde irá chamar “substâncias simples”. Os exemplos são vários. No *Discurso de Metafísica* (1686) Leibniz não só explica porque recupera esta noção dos escolásticos, como também nos dá uma definição mais clara do termo: «toda a natureza do corpo não consiste só na extensão, ou seja no tamanho, figura e movimento, mas há que reconhecer ali algo que tem relação com as almas e que se chama em geral forma substancial».⁹ Permitimo-nos remeter igualmente para o texto *Novo Sistema da Natureza da Comunicação das Substâncias assim como*

⁶ LEIBNIZ, 1998, *Correspondência com Arnauld*, p. 181.

⁷ O «sentimento, ou seja, (...) uma percepção acompanhada de memória.» LEIBNIZ, 2003, *Princípios da Natureza e da Graça Fundados no Razão*, §4, p. 682. Cf., também, *Monadologia*, §19 e seg., p. 693 e segs.

⁸ «[A] representação diz respeito ao “conhecimento intelectual”, o conhecimento intelectual é unicamente um tipo de expressão.» (Anexo – *Cursos lecionados por Fernando Gil na Johns Hopkins University (2002-2004)*, p.21.) E ainda: «a expressão aplica-se a todas as espécies de seres vivos (é o género que abrange a percepção, o sentimento animal e o conhecimento intelectual) – enquanto a representação está limitada ao sujeito consciente.» *Ibidem*.

⁹ Leibniz, 2003, *Discurso de Metafísica*, §12, p. 337. Referência aos escolásticos, cf. *Discurso de Metafísica* §10 e §11, p. 334-336. Quanto à escolástica, remetemos ainda para a elucidativa nota que esta edição faz à obra de Burgelin (BURGELIN, P. (1959). *Commentaire du Discours de Métaphysique de Leibniz*. Paris: PUF): «Burgelin fez notar que a forma substancial tem em Leibniz dois caracteres que a distinguem da <forma substancial> concebida pelos escolásticos: 1) corresponde a uma *essência individual*, a uma autêntica individualidade singular, única na sua espécie, e não a uma forma comum a muitos indivíduos, como para S. Tomás; 2) é uma força ativa, não uma potência nua como na escolástica; é uma tendência situada entre a pura faculdade de atuar e a própria ação.» *Ibid.* p. 336, nota 23.

da *União que existe entre a Alma e o Corpo*, de 1695, onde Leibniz associa a “forma substancial” às “verdadeiras unidades”, às “unidades reais”, unidades indivisíveis que, como tais, não provêm da matéria, nem por ela são constituídas. São «átomos de substância, ou seja, unidades reais e absolutamente desprovidas de partes, que são as fontes das ações e os primeiros princípios absolutos da composição das coisas»¹⁰.

As referências mais claras ao significado de “forma substancial” – e à mediação entre “forma substancial” e “substância simples” – aparecem ainda na correspondência com Arnauld, em duas cartas dirigidas ao último a 28 de Novembro/8 de Dezembro de 1686 e a 30 de Abril de 1687. Na primeira, Leibniz afirma que, a seu ver, «o nosso corpo em si mesmo, pondo de parte a alma, (...) só pode ser chamado de substância por um abuso, como uma máquina ou um monte de pedras que apenas são seres por agregação; dado que a disposição regular ou irregular não importa à unidade substancial.»¹¹ Só «a alma é verdadeiramente a forma substancial do nosso corpo.»¹² Na segunda, e ampliando a clarificação do termo, Leibniz refere que «a substância exige uma verdadeira unidade»¹³; «ali onde só há seres por agregação, não existirão mesmo seres reais.»¹⁴ Na verdade, todo o ser por agregação pressupõe seres dotados de uma “verdadeira unidade”, uma vez que o agregado apenas obtém a sua própria realidade a partir daquela que pertence aos seres reais (almas ou formas substanciais) pelos quais ele é composto¹⁵. Isto explica porque é que Leibniz, na carta de 9 de Outubro de 1687, sustenta que «é a forma que dá o ser determinado à matéria»¹⁶, concluindo que «toda a substância corporal deve ter uma alma ou pelo menos uma forma que tenha analogia com a alma, pois, caso contrário os corpos seriam apenas fenómenos»¹⁷. Na verdade, «é preciso que em todas as partes haja substâncias simples porque sem as simples não haveria compostos.»¹⁸ Neste sentido, só as almas ou “formas substanciais” podem

¹⁰ *Ibid.* *Novo Sistema da Natureza...* §11, p. 535.

¹¹ LEIBNIZ, 1998, *Correspondência com Arnauld*, p. 144.

¹² *Ibidem.*

¹³ *Ibid.*, p. 164.

¹⁴ *Ibidem.*

¹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 164-165.

¹⁶ *Ibid.*, p. 187.

¹⁷ *Ibid.*, p. 188.

¹⁸ LEIBNIZ, 2003, *Princípios da Natureza e da Graça Fundados na Razão*, §1, p. 680. Não obstante, as substâncias simples não devem ser entendidas como partes do composto, mas antes, como o seu fundamento, e, por conseguinte, fundamento do composto. «Ainda que, efetivamente, toda a substância simples tenha um corpo orgânico que lhe responde – caso contrário não entraria em nenhum tipo de ordem relativa às restantes coisas do universo, nem poderia atuar nem padecer segundo uma ordem –, ela mesma, porém, não tem partes. E dado que um corpo orgânico ou qualquer outro corpo pode resolver-se de novo em substâncias dotadas de corpos orgânicos, é óbvio que apenas nos podemos deter nas substâncias simples, e que nelas residem as fontes de todas as coisas e das modificações que lhes

constituir as “verdadeiras unidades” ou “unidades reais”, dado que é sobre elas que se funda a realidade¹⁹.

Segundo este raciocínio torna-se evidente a proximidade entre a noção de “forma substancial” e a noção de “substância criada” ou “substância simples” – noções não muito distantes do conceito de *mónada* (que aparecerá já em 1695²⁰ e encontrará o seu maior desenvolvimento na *Monadologia* de 1714) –, uma vez que ambas são “unidades verdadeiras”. Como Adelino Cardoso refere, «[o] sintagma *veritable unité* (...) é o nome da substância como unidade de uma multiplicidade, princípio de variedade, excluindo toda a uniformidade.»²¹

Ora, a noção de *substância* é extremamente importante para compreender o pensamento leibniziano em torno da expressão. Isto porque a sua natureza reside na *força* que Deus lhe atribuiu no ato da sua criação. É esta força interna que lhe permite agir *espontaneamente*, ou seja, sem precisar de um impulso externo para o fazer. Para Leibniz a *força* é uma “potência ativa”²². Ela permite à substância representar com ordem tudo o que lhe irá acontecer²³. Por outras palavras, a substância tem uma “natureza representativa (capaz de expressar os seres que são externos com respeito aos seus órgãos), que lhe foi concedida desde que foi criada e que constitui o seu carácter individual”²⁴. Esta capacidade de representar *espontaneamente* deve-se à sua força interna sem a qual a substância não poderia sequer estar sujeita à mudança²⁵. É através do conceito de *força* que Leibniz explica a ontogénese da percepção, do sentimento e da razão. Numa palavra, é através deste conceito que Leibniz explica a *causalidade da expressão*.

Vejamos. É um facto que passamos contínua e ininterruptamente de uma percepção para a percepção seguinte.²⁶ Mas como se dá essa passagem? Segundo Leibniz, as mudanças naturais que se dão nas substâncias provêm de um seu *princípio interno*

sobrevivem.» (*Ibid. Consequências Metafísicas do Princípio da Razão*, §7, p.580.) Com efeito, «o ser último na análise das substâncias são as substâncias simples, isto é, claro está, as almas, ou se se preferir um vocábulo mais geral, as *mónadas*.» (*Ibidem.* p. 580-581.)

¹⁹ Justificando-se assim o famoso axioma leibniziano: “*o que não é verdadeiramente um ser, também não é verdadeiramente um ser.*” *Ibid.*, p. 165.

²⁰ Numa carta enviada ao Marquis de l’Hospital, a 22 de Julho de 1695. Cf. LEIBNIZ, 1962, Vol. II, p.295.

²¹ CARDOSO, 1992, p. 63.

²² Cf. LEIBNIZ, 2003, *A Reforma da Filosofia Primeira e a Noção de Substância*, p. 525-526.

²³ Cf. *Ibid. Novo Sistema da Natureza...* §15, p. 538.

²⁴ *Ibid. Novo Sistema da Natureza...* §14, p. 537.

²⁵ Cf. *Ibid. Monadologia*, §10 e §11, p. 693.

²⁶ Cf. *Ibid. Monadologia*, §23: «uma percepção só pode proceder naturalmente de outra percepção, como um movimento só pode proceder naturalmente de um movimento.» *Ibid.*, p. 696.

cuja ação se pode chamar *apetição*²⁷. A *apetição* é justamente essa tendência de uma percepção à percepção seguinte da qual provém toda a atividade interna das substâncias simples e toda a sua auto-suficiência (ou autarquia), permitindo-lhes serem a fonte das suas próprias ações e modificações, gerando em si mesmas uma certa série de variações internas.²⁸ Contudo, a *apetição* não é explicável por *razões mecânicas*. Isto é, ainda que soubéssemos como se dão os processos mecânicos, ou neurofisiológicos, pelos quais se dão as percepções, sentimentos e pensamentos, não veríamos mais do que «peças que se empurram umas às outras e jamais algo que explique uma percepção»²⁹. O único aspeto da *apetição* que nos é possível conhecer é que existem percepções e que as percepções mudam.³⁰ Ora, como sabemos, a razão última da mudança, e de todo o movimento em geral, é a *força*, que, como dissemos, Deus imprimiu às substâncias no ato de criação. A *força* preexiste ao movimento. É a sua causa. Ela é “mais real” que o movimento.³¹ É neste sentido que podemos dizer que o *substrato dinâmico* que preside à *expressão* é a *apetição* ou, mais rigorosamente, a *força*. Isto porque a *força* é mais arcaica do que a *apetição*³². A *apetição* é apenas a tendência de uma percepção a outra, como, de resto, nos é dito explicitamente em *Princípios da Natureza e da Graça Fundados na Razão*.³³ O princípio da mudança reside na *força*. Ela é mais do que uma simples tendência à mudança³⁴. Em rigor, é por causa da *força* que somos dotados da capacidade de exprimir.

²⁷ Cf. *Ibid. Monadologia*, §15: «A ação do princípio interno que realiza a mudança ou passagem de uma percepção a outra pode chamar-se *apetição*.» *Ibid.*, p. 694.

²⁸ Cf. *Ibid. Consequências Metafísicas do Princípio da Razão*, §8, p.580.

²⁹ *Ibid. Monadologia*, §17, p. 694-695.

³⁰ Como nos é dito na Carta de Leibniz a Foucher, de 1675: «há duas verdades gerais absolutas, isto é, que falam da existência actual das coisas; uma que nós pensámos; a outra que há uma grande variedade nos nossos pensamentos. (...) [U]ma destas verdades é tão incontestável e tão independente como a outra.» LEIBNIZ, *apud* CARDOSO, 2005, p. 253-254.

³¹ Cf. LEIBNIZ, 2003, *Discurso de Metafísica* §18, p. 348-349; *A Reforma da Filosofia Primeira...*, p. 526; mas sobretudo: *Exame da Física de Descartes*, p. 510: «uma vez suprimidas as forças não resta nada de real no próprio movimento, pois só pela variação do sítio não se pode determinar onde está o movimento verdadeiro ou a causa da variação». O movimento verdadeiro depende da *força*. A *força* é a causa da variação. Ela é anterior ao movimento.

³² «[S]e a lei dada por Deus deixou expresso algum vestígio seu nas coisas, se as coisas foram formadas deste modo mediante um mandato de forma a tornarem-se aptas para cumprir a vontade do mandatário, então deve conceder-se que as coisas encerram uma eficácia (...) ou força (...) da qual se segue a série dos fenómenos dispostos pelo primeiro mandato.» *Ibid. Sobre a natureza, isto é, sobre a força ínsita nas ações das criaturas, para confirmar e clarificar a dinâmica do autor* §6, p. 558.

³³ «[U]ma mónada em si mesma e num determinado momento não pode distinguir-se de outra senão pelas suas qualidades e ações internas, que só podem ser as suas *percepções* (isto é, as representações do composto, ou do que está fora, no simples) e as suas *apetições* (isto é, as suas tendências de uma a outra percepção).» *Ibid. Princípios da Natureza e da Graça...* §2, p. 680-681.

³⁴ Sublinhe-se, por um lado, que “não pode haver ação sem *força* de atuar.” (Sublinhado nossos.) *Ibid. Sobre a natureza...* §9, p. 560. Por outro, “[a] ação do princípio interno que realiza a mudança ou passagem de uma percepção a outra pode chamar-se *apetição*.” *Ibid. Monadologia* §15, p. 694. Ora, se

Duas notas. (i) Tomando em consideração o artigo 7 da *Monadologia*³⁵, se «[a]s mónadas não têm janelas pelas quais algo possa entrar ou sair» – o que implica que nada que lhes seja externo as possa alterar, modificar ou influenciar –, como explicar a intersubjetividade ou a entre-expressão monádica? Existe ou não causalidade intermonádica? (ii) Se, como nos é dito nos artigos 27 e 28 do *Discurso de Metafísica*³⁶: «é falso dizer que todas as nossas noções procedem dos sentidos exteriores», e «em rigor metafísico, não existe causa externa que atue sobre nós», «[d]e onde se segue que não existe (...) objeto externo que toque a nossa alma e que excite imediatamente a nossa percepção», como explicar, então, a relação das nossas percepções – ou, mais amplamente, expressões – com a realidade? Qual a relação de causalidade entre a expressão e a coisa expressa?

Princípio interno e Deus são as duas palavras-chave que nos podem ajudar a responder a estas duas séries de questões. Relativamente à primeira, Leibniz nega manifestamente uma causalidade intermonádica, ou pelo menos uma causalidade intermonádica direta. Como nos é dito no artigo 13 do *Novo Sistema da Natureza*: «se se fala com rigor metafísico não há influência real de uma substância criada em outra»³⁷. A posição é ambígua. No artigo 15 do *Discurso de Metafísica*, Leibniz refere que «as substâncias se impedem ou se limitam entre si, por onde se pode afirmar, nesse sentido, que atuam uma sobre a outra e que se veem obrigadas, por assim dizer, a acomodarem-se entre si. Pois pode acontecer que uma mudança que aumenta a expressão de uma diminui a de outra»³⁸. Na carta a Arnauld que referimos inicialmente, vemos também que as substâncias simpatizam umas com as outras e que recebem alguma mudança proporcional correspondente à menor mudança que acontece em todo o universo. Esta mudança é mais ou menos distinta consoante a “vizinhança” entre as substâncias, isto é, na medida em que os outros corpos ou as suas ações tenham maior ou menor relação ao nosso. É justamente por este motivo que a nossa alma expressa “mais distintamente” o que lhe está próximo (como o que acontece com o corpo) e mais confusamente todo o universo. É igualmente por este motivo que Leibniz refere que em cada percepção está contida a expressão de Deus, do universo, de todas as essências e de

considerarmos a apetição como ação, ou, numa outra aceção, tendência para agir, fica claro que a força é uma condição necessária para a sua existência.

³⁵ *Ibid. Monadologia*, p. 692.

³⁶ *Ibid. Discurso de Metafísica*, p. 362-363.

³⁷ *Ibid. Novo Sistema da Natureza...* §13, p. 536.

³⁸ *Ibid. Discurso de Metafísica* §15, p. 344.

todas as existências³⁹. Com efeito, é este «*vínculo* ou acomodamento de todas as coisas criadas a cada uma e cada uma a todas as outras [que] faz [com] que cada substância simples tenha relações que expressam todas as outras, e que seja por conseguinte um perpétuo espelho vivo do universo»⁴⁰.

Não obstante, esta influência de cada substância sobre as demais é unicamente uma influência *ideal*⁴¹. Deus é a causa da intersubjetividade. Deus criou as substâncias de tal forma que a sua própria natureza – submetida a uma regra, a um *princípio interno*, estabelecido por Deus – implica que as percepções ou expressões de cada uma se correspondam e todas se acomodem entre si. Em última análise, a única causa externa que atua sobre nós é Deus⁴². Deus é a garantia da intersubjetividade e a intersubjetividade é “uma das mais fortes provas” da sua existência. Leibniz di-lo expressamente na referida carta a Arnauld:

[E]sta correspondência mútua das diferentes substâncias (que não poderiam agir umas sobre as outras (...), e no entanto se acordam entre si como se umas agissem sobre as outras) *é uma das mais fortes provas da existência de Deus* ou de uma causa comum (...). Caso contrário, os fenómenos dos diferentes espíritos não se entre-acordariam, e haveria tantos sistemas como substâncias ou bem que seria um puro acaso que elas se acordassem alguma vez. Toda a noção que nós temos do tempo e do espaço é fundada sobre este acordo.⁴³

O facto de Leibniz referir que as substâncias não podem agir umas sobre as outras, e no entanto se acordam entre si *como se* de facto o pudessem fazer, é bem representativo de uma causalidade intermonádica ou entre-expressiva que, segundo esta perspectiva, é bem mais *ideal* do que *real*.

No entanto, um novo problema surge, reportando-nos à nossa segunda série de questões. Se existir de facto uma ação entre substâncias – mesmo que indireta ou mesmo que garantida por uma regra universal instituída por Deus – de tal forma que umas são ditas *agir* enquanto outras são ditas *padecer*, todas elas espelhando o universo inteiro em cada percepção, torna-se viável dizer com Fernando Gil que «a expressão deixa de ser um ponto de vista unilateral para se converter na classe de equivalência de

³⁹ Cf. *Ibid. Discurso de Metafísica* §26, p. 361.

⁴⁰ *Ibid. Monadologia*, §56, p. 703.

⁴¹ Cf. *Monadologia*, §51: «nas substâncias simples há somente uma influência *ideal* de uma mónada noutra, que unicamente se pode efetuar pela intervenção de Deus (...). Pois como uma mónada criada não pode influenciar fisicamente outra, só por este meio uma pode depender da outra.» *Ibid.*, p. 702.

⁴² *Ibid. Discurso de Metafísica* §28, p. 363: «Pode-se, pois, dizer que só Deus é o nosso objeto imediato fora de nós e que vemos todas as coisas através dele.»

⁴³ LEIBNIZ, 1998, *Correspondência com Arnauld*, p. 183-184.

todos os pontos de vista (...) interiores ao sistema»⁴⁴. A filosofia da *expressão* «[n]a medida em que o seu objecto mais próprio reside na determinação das relações expressivas que objectos locais entre si tecem, (...) situa-se desde logo – constitutivamente – ao nível transversal das correspondências, das analogias e das homologias».⁴⁵ Fica então por definir o que é a *coisa expressa*. Note-se que é unicamente a partir dessa determinação que podemos definir qual a relação de causalidade que liga a *coisa expressa* à *expressão* propriamente dita.

De tudo quanto foi exposto, parece ser possível concluir que a *coisa expressa* se reporta à *expressão* das outras substâncias. Dizer que a *coisa expressa* se reporta aos fenómenos, não acrescenta muito à questão, pois como sabemos os fenómenos são “meras aparências”, o mundo *real* é mundo das substâncias. Mas, se «a natureza de toda a alma é exprimir o universo»⁴⁶, e se este é constituído pela *expressão* de cada substância, parece ser possível inferir uma verdadeira des-substancialização da substância. Como Fernando Gil refere:

A mónada não representa um dado inexpressivo e passivo, mas representa as representações das outras mónadas (ou estas mónadas, na medida em que se revelam constituir uma representação [...]) e representa portanto também a representação que as outras mónadas têm dela – representação que as outras mónadas representarão de novo, e assim sucessivamente.⁴⁷

É a realidade que se “reduplica até ao infinito”. Precisamente por isto é que se torna tão adequada a formulação de Fernando Gil quando refere que «[a] expressão define com muita exactidão uma *teoria da tradução*».⁴⁸ Em última análise, a expressão envolve a *tradução* e *interpretação* das representações das outras *mónadas*.

Não obstante, a visão da *expressão* como uma *teoria da tradução* comporta alguns riscos, nomeadamente o seu carácter paradoxal relativamente à restante filosofia leibniziana. Por um lado, ela parece implicar a inexistência de uma vida interior à *mónada*. Como Fernando Gil demonstra, «a apercepção de si limitar-se-á por consequência à “consciência reflexiva” (...) de ter perceções».⁴⁹ Por outro, corre-se o risco que o referente fique indefinidamente diferido. Voltando a Fernando Gil, corre-se

⁴⁴ GIL, 1998, “Expressão e Pré-Compreensão”, p. 160-162.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ LEIBNIZ, 1998, *Correspondência com Arnauld*, p. 182.

⁴⁷ GIL, 1998, “Expressão e Pré-Compreensão”, p. 165.

⁴⁸ *Ibid.* p. 160.

⁴⁹ *Ibid.* p. 165.

o risco de ficarmos com «sujeitos finalmente despossuídos de si mesmos».⁵⁰ Numa palavra, perde-se a individualidade do sujeito, o que constitui um paradoxo se tivermos em conta o caráter singular e individual que Leibniz atribui às substâncias criadas.

À noção de *causalidade entre-expressiva* terá sempre de ser acrescentada a noção de *regra universal*, de *força*, e sobretudo os conceitos que se prendem diretamente com a *singularidade* e *individualidade* das substâncias. É o caso de conceitos como *noção completa* – isto é, que o sujeito encerre em si todos os seus predicados, «de modo que quem entenda perfeitamente a noção do sujeito julgue também que o predicado lhe pertence»⁵¹ – e *ponto de vista* – isto é, a singularidade e individualidade das expressões de cada substância, ou seja, que cada substância «representa exatamente à sua maneira todo o universo segundo certo ponto de vista < o seu >»⁵²; «[m]ais ainda, todas as substâncias singulares criadas são expressões diversas do mesmo universo e da mesma causa universal, a saber, Deus; mas as expressões diferem em perfeição, como as diferentes representações ou desenhos em perspectiva de uma mesma cidade a partir de diferentes pontos de vista».⁵³ Só assim se pode encontrar uma solução que evite uma tradução infinita, resgatando a singularidade do sujeito⁵⁴.

Contudo, ainda que se possa pressupor uma causalidade indireta, ou mesmo a inexistência de uma *causalidade entre-expressiva*⁵⁵, fica ainda por explicar qual o *substrato dinâmico* que une a *coisa expressa* à *expressão* propriamente dita, ou seja, qual o estatuto da *causalidade expressiva*.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ LEIBNIZ, 2003, *Discurso de Metafísica* §8, p. 332. Note-se igualmente que «a natureza de uma substância individual ou de um ser completo é ter uma noção tão acabada que seja suficiente para chegar a compreendê-la e para permitir a dedução de todos os predicados do sujeito, a que esta noção é atribuída.» *Ibidem*.

⁵² *Ibid. Novo Sistema da Natureza...* §14, p. 537.

⁵³ *Ibid. Verdades Primeiras*, p. 395. Cf., igualmente, Anexo – *Cursos lecionados por Fernando Gil na Johns Hopkins University (2002-2004)*, p. 23.

⁵⁴ O título do nono artigo do *Discurso de Metafísica* revela-se esclarecedor a este respeito: «Que cada substância singular expressa o universo inteiro à sua maneira e que na sua noção estão compreendidos todos os seus acontecimentos, todas as circunstâncias e todo o curso das coisas exteriores.» *Ibid.*, p. 333. De assinalar a presença, nesta fórmula, dos dois conceitos que acabamos de mencionar.

⁵⁵ De tal forma que «se fosse capaz de considerar de forma distinta tudo o que me acontece neste momento, poderia ver nisso tudo o que acontecerá ou me aparecerá em todo o momento. O que não deixaria de se realizar e me aconteceria igualmente ainda que tudo o que existe fora de mim se destruísse, desde que permanecesse Deus e eu.» *Ibid. Discurso de Metafísica* §14, p. 343.

1.2. As aporias da expressão leibniziana

É justamente no que concerne o estatuto da *causalidade expressiva* que Fernando Gil identifica o *problema da expressão*, ou, por outras palavras, a *aporia* – ou limite, como mais tarde o autor virá a afirmar⁵⁶ – da *filosofia da expressão* leibniziana. O foco da problematização reside na relação entre a *expressão* e a *coisa expressa*.

Nos textos dos cursos lecionados por Fernando Gil na Johns Hopkins, o autor por diversas vezes aborda a questão do *substrato dinâmico da expressão* referindo que «a expressão anula retrospectivamente (...) o movimento que a ela conduziu»⁵⁷; a *expressão* «oculta a sua dinâmica subjacente»⁵⁸, dinâmica esta «que é pressuposta em vez de determinada».⁵⁹ Neste sentido, sendo que aquilo que subjaz à expressão não é manifesto – só a *expressão* o é –, restam duas hipóteses de análise: ou não podemos conhecer de todo esse substrato, ou só o podemos conhecer a partir da própria expressão. A última hipótese, da qual Fernando Gil se demarca, é aquilo que ele nomeia a *estratégia da expressão*: uma vez que os efeitos expressam as suas causas não é necessário procurar o *substrato dinâmico* que conduz à expressão, é possível pressupô-lo a partir do conhecimento das propriedades daquilo que exprime.

É possível encontrar a ideia de uma *estratégia da expressão* em diversos escritos de Leibniz.⁶⁰ Um ótimo exemplo, ao qual Fernando Gil também recorre, encontra-se num dos textos mais importantes no que diz respeito à filosofia da expressão leibniziana, o *Quid sit idea?* de 1678. Neste texto, Leibniz diz que «exprime alguma coisa aquilo em que se encontram disposições (*habitudines*) que respondem às disposições da coisa expressa»⁶¹, de onde conclui que o que as expressões têm em comum «é que só pela contemplação das disposições daquilo que exprime podemos chegar ao conhecimento das propriedades que correspondem à coisa expressa».⁶² Note-se aqui a presença de todos os elementos que compõem a *estratégia da expressão*: se

⁵⁶ Cf. GIL, 1998, “Introdução”, p. XI.

⁵⁷ Anexo – *Cursos lecionados por Fernando Gil na Johns Hopkins University (2002-2004)*, p. 6.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 8.

⁵⁹ *Ibid.*, p.8-9.

⁶⁰ Para além do *Quid sit idea?*, ao qual nos iremos referir, outros exemplos poderiam ser utilizados. Destacamos alguns: «um efeito expressa sempre a sua causa», LEIBNIZ, 2003, *Discurso de Metafísica* §16, p. 345; «o efeito, desde logo, é o vestígio da causa», *Ibid. Consequências Metafísicas do Princípio da Razão* §13, p. 583; «a ação é sempre igual à reação e o efeito completo equivale sempre à sua causa plena», *Ibid. Princípios da Natureza e da Graça...* §11, p. 686; ou mesmo o próprio *Quid sit idea?*, num fragmento posterior ao que iremos analisar: «[t]odo o efeito completo equivale à causa plena», *Ibid.*, p. 209.

⁶¹ *Ibid. Quid sit idea?*, p. 209.

⁶² *Ibidem.*

«pela contemplação das disposições daquilo que exprime podemos chegar ao conhecimento de propriedades que correspondem à coisa expressa»⁶³, então, é possível pressupor as propriedades da coisa expressa a partir do conhecimento das propriedades daquilo que exprime. Este é, claramente, um dos melhores exemplos da estratégia *da expressão* que se podem encontrar nos escritos de Leibniz.

Contudo, o que Fernando Gil observa é que se «a definição de expressão estabelece, justamente, ser lícito inferir daquilo que exprime as propriedades daquilo que é expresso (...) deveria ser viável, em princípio, conhecer as dinâmicas corporais e as apetições (...) a partir da sua expressão na e pela alma, sem que fosse necessário estudá-las em si mesmas». Porém, «se ignoramos a *regra da tradução* do expresso naquilo que exprime (a «relação constante e exacta», a «lei determinada», etc.) (...), arriscamo-nos a cometer uma vasta petição de princípio e a fazer simplesmente uma projecção (...) daquilo que exprime sobre aquilo que é expresso»⁶⁴. Por outras palavras: «[s]e a expressão reabsorve em si mesma aquilo que é expresso (ou aquilo a que chamamos “movimento em direcção à expressão”) ficaremos *incertos sobre a relação da expressão àquilo que é expresso*»⁶⁵.

Explica-se assim o motivo pelo qual Fernando Gil conclui que a *expressão* em Leibniz nomeia uma dificuldade mais do que a soluciona, uma vez que ela disfarça «a incapacidade de determinar as dinâmicas subjacentes aos comportamentos. O nome dessas dinâmicas é (...) *apetição*».⁶⁶ E como nos diz nos cursos lecionados na Johns Hopkins: «[n]ada se sabe sobre a natureza das apetições: são uma caixa negra, uma “coisa em si”»⁶⁷, e, nesse caso, «a expressão somente baptizaria de outra forma, ao invés de solucionar, as dificuldades da causalidade que pretende deslocar e evitar.»⁶⁸

Torna-se igualmente mais claro o motivo que leva Fernando Gil a sustentar, na "Introdução" a *Modos da Evidência*, que a *inteligibilidade expressiva* é de segundo grau, uma vez que «[o] qualitativo (a “expressão”) supre o conhecimento substantivo, de que se carece, das dinâmicas dos substratos»⁶⁹.

No entanto, permanece em aberto a razão pela qual Fernando Gil afirma que devemos preferir uma “expressividade metonímica” a uma “expressividade

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ GIL, 1998, “Expressão e Pré-Compreensão”, p. 168.

⁶⁵ Anexo – *Cursos lecionados por Fernando Gil na Johns Hopkins University (2002-2004)*, p. 23-24.

⁶⁶ Cf. GIL, 1998, “Expressão e Pré-Compreensão”, p. 167-169.

⁶⁷ Anexo – *Cursos lecionados por Fernando Gil na Johns Hopkins University (2002-2004)*, p. 19.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 12.

⁶⁹ GIL, 1998, “Introdução”, p. XI.

metafórica”.⁷⁰ Parece-nos que a resposta não se encontra “determinada” em algum dos seus escritos em particular, mas antes na unidade que representa o seu pensamento. A questão prende-se com o *sentimento de inteligibilidade* e a *evidência*, noções centrais no pensamento de Fernando Gil. Na verdade, como iremos ver mais adiante, segundo Fernando Gil é preferível uma *inteligibilidade expressiva*, ao modo leibniziano, a uma *inteligibilidade finalista*, como a kantiana.⁷¹

1.3. A causalidade expressiva

Retomando o paralelismo entre a *teoria da expressão* e o *Tratado da Evidência*, assim como «[o] que (...) se qualifica como evidente é uma *relação*»⁷², também a *expressão* pode ser considerada como uma relação. E tal como na *evidência*, «uma relação de antecedente a conseqüente, uma relação de ordem, de causa a efeito»⁷³. Na verdade, Fernando Gil não é o único autor a encarar a *expressão* como uma relação, e uma relação de causa e efeito.⁷⁴ Outros teorizadores da *expressão* também o fizeram. Exemplo disso é a *Filosofia da Expressão* de Giorgio Colli, onde o autor refere que «[o] termo expressão é ambíguo na medida em que significa tanto o ato como o efeito da expressão. Do ponto de vista do que precede, ela é entendida (...) como interpretação substancial de um dado representativo que é conhecido através de um objeto.»⁷⁵ Colli afirma claramente que «a representação <entendida como a principal modalidade da expressão> (...) é uma simples relação, uma relação flutuante entre dois termos».⁷⁶ Alan Tormey é outro dos autores que parece sustentar a mesma ideia. Isto se tivermos em conta que, para o autor, a intencionalidade – e a intencionalidade expressa uma relação – não só é uma característica *necessária* da *expressão* (a expressão é sempre *sobre* alguma coisa), como também é o único critério que permite discernir entre os estados expressivos de uma pessoa e aqueles que não o são⁷⁷.

⁷⁰ *Ibid.*, p. XII.

⁷¹ Cf. GIL, 2005a, “Inteligibilidade Finalista, Inteligibilidade Expressiva”, p. 157-164 (ou p.1-13 na adenda a *Acentos*).

⁷² GIL, 1996, p. 12.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ Como, de resto, o comprovam as diversas ocorrências, nos cursos lecionados na Johns Hopkins, da noção de *causalidade expressiva*.

⁷⁵ COLLI, 1988, p. 35.

⁷⁶ *Ibid.*, p.19.

⁷⁷ Cf. TORMEY, 1971, p. 5-35. «[A] intencionalidade é uma característica dos estados de uma pessoa que são exprimíveis, estando ausente nos estados que não o são. (...) [E]la deverá estabelecer um importante

Se, como sustentam os referidos autores, a *expressão* prefigura uma relação, e, segundo Fernando Gil, uma relação causal, de que tipo de causalidade se tratará? Recorrendo às designações aristotélicas, existem quatro tipos de causas. Segundo o livro V da *Metafísica*⁷⁸, chamamos causa (i) ao material imanente a partir do qual uma coisa vem a ser – o exemplo que Aristóteles nos fornece é o bronze da estátua –; (ii) à forma ou padrão, ou seja, a fórmula da essência e as partes da fórmula – isto é, a relação entre o todo e as partes; (iii) àquilo através do qual a mudança, ou a liberdade de mudar, começa primeiramente, ou, por outras palavras, o que iniciou a mudança – os exemplos referidos são: o homem que delibera, o pai como causa do filho e, em geral, o agente como causa da coisa feita e da modificação da mudança –; e, (iv) à finalidade, ou seja, aquilo por causa do qual uma coisa é – por exemplo, a saúde é a causa de caminhar (caminhamos para sermos saudáveis). Assim sendo, cada uma destas causas pode ser nomeada como: (i) *causa material*; (ii) *causa formal*; (iii) *causa eficiente*; e, (iv) *causa final*.

À luz da filosofia leibniziana o que se torna à partida manifesto é que a relação causal patente na expressão não se pode referir nem à *causa material*, nem à *causa eficiente*. Por um lado, a *causalidade expressiva* não pode ser material uma vez que não existe nenhum material inerente à expressão. Com efeito, segundo a análise de Giorgio Colli, «a representação <como expressão> não tem substância; ela é uma simples relação, uma relação flutuante entre dois termos (...) instáveis, modificáveis e alternadamente variáveis.»⁷⁹ Por outro lado, a *causalidade expressiva* também não pode ser eficiente, pois, como já referimos, ainda que soubéssemos como se dão os processos mecânicos, ou neurofisiológicos, pelos quais se dão as percepções, sentimentos e pensamentos, não veríamos, como diria Leibniz, mais do que «peças que se empurram umas às outras e jamais algo que explique uma percepção».⁸⁰ Leibniz refere-o explicitamente:

Embora seja daqueles que trabalharam muito em matemática (...) ao tratar depois de aprofundar os próprios princípios da mecânica para dar razão das leis da natureza que conhecemos pela experiência, percebi que a consideração exclusiva de uma *massa extensa* não era suficiente e que

critério para a distinção entre o exprimível e o inexprimível» (*Ibid.*, p.17). «[A] intencionalidade é uma condição necessária da expressão» (*Ibidem*). «[A] intencionalidade é inseparável da expressão» (*Ibid.*, p. 23).

⁷⁸ ARISTÓTELES, 1984, Vol. 2, *Metafísica*, Livro V (Δ), §2, 1013^a24-1014^a25, p. 1600-1601.

⁷⁹ COLLI, 1988, p. 19.

⁸⁰ *Ibid. Monadologia*, §17, p. 694-695.

era preciso empregar além disso a noção de *força*, que é muito inteligível, embora pertença ao domínio da metafísica.⁸¹

A mesma ideia encontra-se em outros escritos:

[A] origem do próprio mecanicismo não flui de um mero princípio material e de razões matemáticas, mas de uma fonte mais profunda e, por assim dizer, metafísica. (...) [I]sto servirá para que não se ofereçam explicações mecânicas das coisas reais de forma abusiva (...), como se a matéria pudesse subsistir por si e o mecanicismo não necessitasse de nenhuma inteligência ou substância espiritual.⁸²

Ambas as citações demonstram que a *causa material* e a *causa eficiente* carecem de poder explicativo dado que não atingem a origem mais profunda, ou, se quisermos, metafísica, da relação causal. Deste modo, excluídas as *causas material* e *eficiente*, restam-nos apenas a *causa formal* e a *causa final*. Relativamente a este último par, a posição de Leibniz, no que diz respeito à expressão, é ambígua. Pode-se mesmo considerar que a sua posição nesta matéria constitui um dos aspetos originais da sua obra. Leibniz não irá optar por nenhuma destas causas em particular. Ao invés, ele irá elaborar todo um pensamento em que ambas se entrecruzam e se co-implicam mutuamente. Vejamos alguns exemplos. Como nos é dito em *Verdades Primeiras*, «[e]m rigor pode dizer-se que *nenhuma substância criada exerce sobre outra uma ação metafísica ou influência* [o que exclui à partida uma causa eficiente]. (...) O que chamamos causas, em rigor metafísico são só requisitos concomitantes»⁸³. Isto é: a relação da alma com o mundo ou, mais particularmente, com o corpo que lhe pertence, é uma relação concomitante. Um não influencia o outro e, no entanto, cada estado de um corresponde ao estado do outro. É precisamente isto que a *hipótese da concomitância* postula:

Deus, no começo, criou a alma e o corpo com tanta sabedoria e tanto artifício que, segundo a própria noção primitiva de cada um, tudo o que tem lugar por si mesmo num, corresponde a tudo quanto tem lugar no outro, tal como se passassem de um ao outro. Chamo a esta a hipótese de concomitância.⁸⁴

⁸¹ LEIBNIZ, 2003, *Novo Sistema da Natureza...* §2, p. 528-529.

⁸² *Ibid.* *Sobre a Natureza...* §3, p. 555.

⁸³ *Ibid.* *Verdades Primeiras*, p. 395.

⁸⁴ *Ibid.* *Verdades Primeiras*, p. 396.

A mesma ideia encontra-se igualmente na obra *Novo Sistema da Natureza da Comunicação das Substâncias assim como da União que existe entre a Alma e o Corpo*, quando Leibniz refere que «como esta natureza da alma representa o universo de uma maneira muito exata (...), a série de representações que a alma produz por si mesma deverá responder naturalmente à série das mudanças do universo: como, por sua vez, o corpo também deve estar coordenado com a alma.»⁸⁵ A este acordo mútuo entre o corpo, a alma e o universo, Leibniz irá nomear *hipótese dos acordos*, que segundo o autor «é a mais razoável e (...) dá uma ideia maravilhosa da harmonia do universo e da perfeição das obras de Deus».⁸⁶ Na verdade, «esta hipótese também proporciona uma nova prova da existência de Deus, (...) [p]ois esse acordo perfeito de tantas substâncias que carecem de toda a comunicação entre si só pode resultar da causa comum.»⁸⁷ Note-se que é esta a hipótese que Leibniz dirá ser «mais que uma hipótese»⁸⁸, uma vez que «não parece ser possível explicar as coisas de outra maneira inteligível».⁸⁹

Ora, o que ressalta tanto da *hipótese da concomitância* como, e de forma mais abrangente, da *hipótese dos acordos*, é que o mundo (nele incluindo o corpo e, evidentemente, os respetivos estados fisiológicos⁹⁰) e a expressão que dele temos se correspondem reciprocamente. Esta reciprocidade encontra o seu paralelo na *causa formal*, uma vez que se refere à relação entre o todo e as partes (e, de um certo modo, à relação das partes entre si). Como diria Aristóteles no Livro II dos *Analítica posteriora*, quando se refere à *causa formal*, o que aqui está em causa é que «se algumas coisas são, é necessário que esta seja»⁹¹, isto é, a cada mudança no mundo corresponde uma mudança proporcional na alma (e sua respetiva expressão) e vice-versa, de tal forma que tudo se corresponde harmoniosamente. É a partir desta correspondência recíproca – que exclui qualquer tipo de influência ou interferência (como se se tratasse de duas linhas paralelas que evoluem reciprocamente sem nunca se tocarem) – que Leibniz não só prova a verdade da *expressão*, como também encontra uma solução para o problema mente-corpo.

Contudo, apesar de encontrar na *causa formal* uma fonte de explicação da *harmonia universal*, Leibniz vai mais longe e entrecruza a *causa formal* com a *causa*

⁸⁵ *Ibid.* *Novo Sistema da Natureza...* §15, p. 538.

⁸⁶ *Ibid.* *Novo Sistema da Natureza...* §15, p. 539.

⁸⁷ *Ibid.* *Novo Sistema da Natureza...* §16, p. 539.

⁸⁸ *Ibid.* *Novo Sistema da Natureza...* §17, p. 539.

⁸⁹ *Ibid.* *Novo Sistema da Natureza...* §17, p. 540.

⁹⁰ Lembremo-nos da questão da picada e da dor que Leibniz aborda na carta a Arnauld de 9 de Outubro de 1687. Cf. LEIBNIZ, 1998, *Correspondência com Arnauld*, p. 180-193.

⁹¹ ARISTÓTELES, 1984, Vol. 1, *Analítica posteriora*, Livro II, §11, 94^a20-95^a9, p. 155-157.

final. Na verdade, a *causa formal* é consequente da *causa final*. Por outras palavras, no mundo tudo se entre-acorda harmoniosamente em virtude da ação divina no seu ato de criação. A alma expressa o corpo, as substâncias *entre-exprimem-se*, mas tudo isso acontece, e só é possível, em virtude de Deus. Exatamente por isso é que para Leibniz a *causa formal* é uma das mais fortes provas da existência de Deus. E Deus, como causa, e como *causa final*, irá sempre sobrepor-se a qualquer outro tipo de causalidade ou de explicação. Deus será sempre a explicação última das coisas.

Fernando Gil, apesar das objeções que aponta à *causalidade expressiva*, procurará num sentido inverso reabilitar a ideia de uma *inteligibilidade expressiva*⁹² fundada na *causa formal*. Sublinhe-se, porém, que não há aqui qualquer tipo de paradoxo. Em primeiro lugar, a noção de inteligibilidade é mais ampla do que a de causalidade. Em segundo, e igualmente importante, mais do que conhecer a causa, o objetivo será o de saber qual o modelo explicativo que fornece maior inteligibilidade. Não se trata, portanto, de uma reformulação da *causalidade expressiva*. O que se pretende fundamentalmente é expor as vantagens (e o poder explicativo) de uma *inteligibilidade expressiva* por oposição a uma *inteligibilidade finalista* – e, até mesmo, a uma *lógica da eficiência*.

Permitimo-nos insistir neste ponto. Na verdade, Fernando Gil não pretende solucionar as aporias que encontra na filosofia leibniziana, escrevendo o que Leibniz não escreveu. Ao invés, o autor apoiar-se-á em algumas posições leibnizianas de modo a reconstruir um modelo de inteligibilidade que não negue nem negligencie as suas próprias limitações. A reflexão centrar-se-á sobretudo no finalismo kantiano, por oposição ao formalismo leibniziano.

Relativamente à *finalidade* em Kant, Fernando Gil refere que:

[À] maneira de Kant (...) a unidade sistemática da natureza não é requerida a partir desta última – no máximo, os fenómenos são subsumidos por leis empíricas contingentes – mas em nome de uma exigência de unidade inerente ao entendimento. É para a satisfazer que somos obrigados – é a “única maneira” – a postular essa mesma unidade nas coisas. A natureza procede à “maneira da arte... em proveito da nossa faculdade de julgar” (*Crítica da Faculdade de Julgar* [CFJ],

⁹² Apesar de Fernando Gil escolher o termo *inteligibilidade expressiva* por oposição a *inteligibilidade finalista*, parece-nos que seria talvez mais adequado o termo *inteligibilidade formalista*, uma vez que o que aqui está em causa é a discussão de dois modelos explicativos diferentes, nomeadamente, a explicação através da *causa formal* e a explicação através da *causa final*. No entanto, dado que Fernando Gil funda a *inteligibilidade expressiva* no poder explicativo da *causalidade formal*, decidimos manter os termos segundo a designação sugerida pelo autor.

Primeira Introdução, secção V). Transparece assim aqui o *como se* que é a categoria-chave da teoria kantiana das formas e da vida. Não é lícito atribuir à natureza finalidade e intencionalidade mas é *como se* ela as possuísse: “A natureza é representada por este conceito de ‘finalidade da natureza’ como se um entendimento contivesse o fundamento da unidade do diverso das suas leis empíricas” (CFJ, Segunda Introdução, secção IV). Será sem dúvida estulto questionar a inteligibilidade do “como se”, de tal modo ele orienta a CFJ. Estaremos talvez a pedir a Kant que não seja Kant murmurando-lhe ao ouvido que seria melhor que tivesse sido Leibniz. Em sentido contrário, se tomarmos Kant a sério, é difícil não reconhecer que nenhum conceito explicativo se afigura menos satisfatório, nenhuma explicação menos susceptível de proporcionar satisfação ao espírito do que esta.⁹³

Fernando Gil conclui assim que «não se afigura a mesma coisa incorporar em si a afinidade das leis e das formas naturais e pretender que a faculdade de julgar reflexionante (...) “requer um princípio <da unidade do diverso> que ela não pode pedir emprestado <entlehn> à natureza” (CFJ, Segunda Introdução, secção V)»⁹⁴.

A hipótese de Fernando Gil é que «a via “afinitária” inspirada em Leibniz (...) difere da via “apriorística” <kantiana> – um apriorismo que não se limita à admissão da unidade legal da natureza mas que vale também para o acordo entre natureza e conhecimento.»⁹⁵ Em alternativa a uma «causalidade eficiente do mecanismo»⁹⁶ e a uma «causalidade final assente numa materialidade dada à partida»⁹⁷, Fernando Gil apela a uma «inteligibilidade em que a finalidade é preterida em benefício da estrutura, ou seja, da “causa formal”»⁹⁸. Isto porque «[a] causalidade entre as partes não pode assentar numa *lógica da eficiência*».⁹⁹ Como é demonstrado no mesmo texto, a *hipótese do acordo* ou a *hipótese da afinidade* leibnizianas fornecem um melhor modelo de inteligibilidade, uma vez que fará mais sentido dizer que as partes se entre-exprimem e conjuntamente exprimem a lei da estrutura, do que pressupor um fim impossível de explicar – que desemboca na admissão kantiana do supra-sensível – ao qual todas as partes se reportam e que é justamente a causa da interdependência e da afinidade das partes. Será este o motivo pelo qual Fernando Gil irá considerar o modelo de inteligibilidade expressiva “menos ambicioso” e “mais satisfatório”. «*Menos ambicioso*

⁹³ GIL, 2005a, “Inteligibilidade Finalista, Inteligibilidade Expressiva”, p. 160 (ou p. 6 na adenda a *Acentos*).

⁹⁴ *Ibid.*, p. 161 (ou p. 7 na adenda a *Acentos*).

⁹⁵ *Ibid.*, p. 162 (ou p. 8 na adenda a *Acentos*).

⁹⁶ Adenda a *Acentos*, p. 12.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ *Ibidem*.

porque numa perspectiva expressiva o substrato dinâmico das interações fica por compreender.»¹⁰⁰ «*Mais satisfatório* (...) porque é possível dar conteúdos à expressão, que não é um modo de compreensão *como se*, nem um outro nome da nossa ignorância. Esses conteúdos são aqueles indicados por Leibniz: *correspondências* em princípio determináveis e idealmente perfeitamente determinadas, como no sistema das cónicas.»¹⁰¹

A *inteligibilidade expressiva* desemboca numa *maneira de pensar* a continuidade. Tomando por empréstimo as palavras de Paulo Tunhas, trata-se de «[u]ma maneira de pensar que recusa a exterioridade do conhecimento ao conhecido».¹⁰² O inteligível adere ao sensível numa maneira de pensar onde «o contínuo que liga o invisível ao visível, exclui liminarmente uma posição de tipo externalista, que se funda exactamente na pressuposição da descontinuidade.»¹⁰³ Um pensamento da continuidade em que «não há efectiva distinção entre o pensamento e representação».¹⁰⁴ Onde «o pensamento prolonga a sensação [e] reprodu-la a partir do princípio de uma continuidade originária»¹⁰⁵, prolongamento este que se dá «num sujeito que, muito exactamente, se apropria da verdade.»¹⁰⁶ No fundo, trata-se de preferir um pensamento caracterizado «por um aumento extraordinário de probabilidade, (...) um aumento de simplicidade, de beleza e de inteligibilidade.»¹⁰⁷ Um pensamento que expõe a continuidade em todo o seu esplendor. A continuidade. Como diria Leibniz, a “pedra-de-toque”¹⁰⁸ que nos permite distinguir e diferenciar a boa da má filosofia.

1.4. O substrato da expressão

Ainda que o modelo de *inteligibilidade expressiva* seja mais *satisfatório*, não podemos negligenciar o facto de ser *menos ambicioso*. Por outras palavras, um

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 13.

¹⁰¹ *Ibidem.*

¹⁰² TUNHAS, 2012, “Hipócrates e o pensamento da passagem”, p. 39.

¹⁰³ *Ibid.* p.80.

¹⁰⁴ *Ibidem.*

¹⁰⁵ *Ibidem.*

¹⁰⁶ *Ibidem.*

¹⁰⁷ TUNHAS, 2010, “*Still climbing after knowledge infinite*. Três modelos de inteligibilidade hipotética”, p. 35.

¹⁰⁸ Cf. LEIBNIZ, 1969, §348, p. 321-322.

problema permanece em aberto: qual é afinal o *substrato dinâmico* subjacente à expressão?

Retomando Aristóteles, a partir do Livro II dos *Analítica posteriora*, talvez possamos lançar uma nova luz sobre o problema.¹⁰⁹ No referido texto, Aristóteles sugere que todos os quatro tipos de explicação (material, formal, eficiente e final) podem ser provados através do *meio-termo*. Inspirado no teorema de Tales de Mileto¹¹⁰, o exemplo que Aristóteles nos fornece é o seguinte:

Porque é que o ângulo do semicírculo é reto? É reto se *o quê* acontecer? Bem, que a reta seja *A*; metade de duas retas *B*; e o ângulo do semicírculo *C*. Deste modo, *B* é a explicação de porquê *A*, a reta, pertence a *C*, o ângulo no semicírculo. Uma vez que isto é igual para *A* e *C* em relação a *B*; porque é metade de duas retas. Portanto, se *B*, metade de duas retas, é, então *A* pertence a *C* (ou seja, o ângulo no semicírculo é reto).¹¹¹

Em termos gerais, *B* é a explicação do motivo pelo qual *A* pertence a *C*, sendo que *B* está para *A* e *C* de igual forma. *B* é o seu *meio-termo*. Tudo se torna mais claro se tivermos em conta o que Aristóteles refere no início do capítulo a que nos referimos:

O caso no qual se alguma coisa é, é necessário que esta seja [explicação formal], não ocorre se uma proposição for assumida, mas apenas se pelo menos duas o forem; e isto ocorre quando elas têm um meio-termo. Portanto, quando esta coisa é assumida, é necessário que a conclusão aconteça [isto é, se algumas coisas são, é necessário que outras sejam].¹¹²

Voltemos à expressão. Se *A* é a coisa expressa e *C* a expressão, então deve haver um *B* que está para *A* como está para *C*, e que explica porque é que *A* pertence a *C*. Independentemente do que possamos atribuir a *B*, *B* parece corresponder ao *substrato dinâmico* que subjaz à expressão. Considerando esta proposição a partir do ponto de vista leibniziano, torna-se claro que *B* é a *força*. É a *força* que une os fenómenos às respetivas representações. Neste sentido, a *força* é o *meio-termo* entre o universo e a substância, entre a aparência e a expressão. Contudo, como referimos anteriormente, a *força* como *meio-termo* é um *meio-termo* sem suficiente poder explicativo, deixando em aberto porque é que *A*, a coisa expressa, pertence a *C*, a expressão, e vice-versa. Note-se que só a existência de uma terceira instância pode assegurar a relação (e a

¹⁰⁹ Cf. ARISTÓTELES, 1984, Vol. 1, *Analítica posteriora*, Livro II, §11, 94^a20-95^a9, p. 155-157.

¹¹⁰ Teorema que postula que um ângulo inscrito num semicírculo é um ângulo reto.

¹¹¹ ARISTÓTELES, 1984, Vol. 1, *Analítica posteriora*, Livro II, §11, 94^a27-33, p. 155.

¹¹² *Ibid.*, *Analítica posteriora*, Livro II, §11, 94^a24-27, p. 155.

correspondência) entre a *coisa expressa* e a *expressão*. Sem ela, arriscamo-nos a duas ordens de problemas: ou dizemos que os termos se correspondem a partir de uma inferência, ou postulamos uma correspondência isomórfica entre os dois termos. Ambas as ordens de problemas constituem petições de princípio, pois dão por adquirido aquilo que precisa de ser justificado, isto é, a relação e correspondência direta entre a *expressão* e a *coisa expressa*. E assim irão permanecer enquanto não existir uma terceira instância que assegure a relação dos dois termos.

No primeiro caso, a inferência constitui um problema uma vez que pressupõe uma “conjetura”, ou seja, ela poderia conduzir a um resultado diverso. Por outras palavras, cada um dos termos, a *expressão* ou a *coisa expressa*, são o que parecem dever ser mas também poderiam ter sido diferentes. Como diz Fernando Gil, no caso de haver uma inferência «a coincidência entre o percebido e os seus elementos seria um milagre permanente.»¹¹³

No segundo caso, se postularmos uma correspondência exata, uma completa simetria entre a *expressão* e a *coisa expressa*, então os dois termos da relação expressiva tornam-se indiscerníveis. Como Fernando Gil aponta em *Mimésis e Negação*:

[S]e existe isomorfismo de representante e representado como, então saber quem representa? Não se poderá dizer que a “interpretação” é na realidade o “interpretado” e que é o mundo que descreve a linguagem? Como na história taoista, somos talvez borboletas que sonham ser homens acordados.¹¹⁴

Nos cursos lecionados na Johns Hopkins a mesma ideia encontra-se igualmente presente:

O isomorfismo da expressão com a coisa expressa – ainda que seja “analógico” e não um mapeamento ponto-a-ponto – põe em risco a própria ideia de expressão. (...) [O] isomorfismo coloca em risco a expressão na medida em que é em princípio impossível, numa relação isomórfica, distinguir entre aquilo que representa daquilo que é representado.»¹¹⁵

Com efeito, «[n]o limite, a expressão isomórfica de tudo por tudo e vice-versa leva a uma tautologia universal.»¹¹⁶ A expressão isomórfica levada ao infinito desemboca numa redundância desprovida de sentido, numa “tautologia universal” que,

¹¹³ GIL, 1996, p. 66.

¹¹⁴ GIL, 1984, p. 47.

¹¹⁵ Anexo – *Cursos lecionados por Fernando Gil na Johns Hopkins University (2002-2004)*, p. 23-24.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 60.

como diria Wittgenstein, seria totalmente vazia. Como podemos ler no *Tratado Lógico-Filosófico* de Wittgenstein, ao contrário das proposições, que mostram o que dizem, as tautologias «mostram que dizem nada.»¹¹⁷ «A tautologia segue-se de todas as proposições: ela nada diz.»¹¹⁸ Note-se que «[n]a tautologia as condições de concordância com o mundo – as relações de representação – suprimem-se umas às outras, de tal modo que ela não está em nenhuma relação de representação com a realidade.»¹¹⁹ No limite, a expressão isomórfica de tudo por tudo anula-se a si mesma.

É neste sentido que Fernando Gil conclui que, «se, como Deleuze afirmou, não parece certo que em Leibniz “um dos termos da relação da expressão seja sempre superior ao outro”, ele estava certo em salientar que a assimetria das posições é uma exigência do pensamento da expressão.»¹²⁰ O mesmo é dito por Giorgio Colli. Um dos traços fundamentais da *expressão* caracteriza-se por «uma representatividade acrescida por relação ao que é expresso, um ganho, um aumento, uma ampliação por relação às formas e às dimensões da aparência (...), e isto, graças à influência sempre maior da quantidade, partindo da intuição para alcançar a esfera ascendente da abstração.»¹²¹ Recordemos mais uma vez a necessidade de uma terceira instância. Para haver um excedente da expressão relativamente ao que se exprime é preciso um operador que efetue essa mudança.

Uma possível solução para este problema pode ser encontrada no *Tratado da Evidência*, quando Fernando Gil escreve que «é na neurofisiologia que encontraremos o princípio da resposta; a decifração cortical da informação sensorial não só não acarreta o perigo de uma reconstrução arbitrária do percebido como ajuda a compreender o alcance da percepção.»¹²² Segundo estas palavras, o *meio-termo*, ou o *substrato da expressão*, seria todo o funcionamento neurofisiológico. No entanto, o nosso conhecimento da neurofisiologia não é (ou, ainda não é) vasto o suficiente para nos permitir uma compreensão exata da relação entre a *coisa expressa* e a *expressão*. Por este motivo optamos por uma via mais fraca – no entanto não muito distante da anterior – e sugerimos que o *meio-termo* da *expressão* é o sujeito cognoscente. Na verdade, parece ser esse o caminho que os cursos lecionados na Johns Hopkins indiciam quando

¹¹⁷ WITTGENSTEIN, 2011, *Tratado Lógico-Filosófico*, §4.461, p. 77.

¹¹⁸ *Ibid.* §5.142, p. 86.

¹¹⁹ *Ibid.* §4.462, p. 78.

¹²⁰ GIL, 2005b, “Expression et Relation de Projection”, p. 248. Gostaríamos de salientar a importância deste artigo de Fernando Gil, uma vez que nele se encontram resumidas algumas das teses principais dos cursos lecionados na Johns Hopkins.

¹²¹ COLLI, 1988, p.31.

¹²² GIL, 1996, p. 62.

Fernando Gil nomeia a percepção como «atividade cognitiva expressa».¹²³ E prossegue: «[a] percepção não é mais do que a expressão do mundo a partir do ponto de vista do sujeito. A percepção é intrinsecamente expressiva.»¹²⁴ Ou então quando nos diz que «a expressão caracteriza as faculdades subjectivas tanto quanto é o modo de apresentação das coisas.»¹²⁵

É o sujeito cognoscente que, através da sua atividade cognitiva (que inclui a percepção entre outros elementos), permite estabelecer e definir a relação entre a *coisa expressa* e a *expressão*. Isto justifica a quantidade de ocorrências, nos cursos lecionados na Johns Hopkins, da afirmação de que não pode existir conhecimento sem sujeito cognoscente. Os exemplos variam. Citemos alguns: «[o] conhecimento pressupõe o sujeito conhecedor»¹²⁶; «[o] conhecimento não pode ser dissociado do sujeito. O mesmo se aplica ao conceito de similitude e harmonia. (...) Segundo Leibniz, a similitude tem um *substrato formal* – e também *exige ser reconhecida por um sujeito*»¹²⁷; «[n]ão existe conhecimento sem um sujeito cognoscente – e “sujeito cognoscente” inclui animais (cf. “programa da naturalização da mente”).»¹²⁸

Ampliando um pouco mais a tese de que o *meio-termo da expressão é o sujeito cognoscente*, ou a sua atividade cognitiva – que, por sua vez, define a relação entre a *expressão* e a *coisa expressa* –, parece-nos ser este o motivo pelo qual, no início dos cursos lecionados na Johns Hopkins, Fernando Gil refere que «[a] causalidade expressiva deve ser semiótica em vez de “dinâmica” e tende a ser “imane[n]te”.»¹²⁹

Vejamos esta citação com mais precisão. À *causalidade expressiva* nunca se poderá subtrair um certo dinamismo, isto é, a dinâmica que conduz a *coisa expressa* à *expressão* propriamente dita. O que nos parece estar a ser afirmado aqui não é exatamente que a *causalidade expressiva* não seja dinâmica, mas antes, que ela não é apenas dinâmica, ela também é semiótica. Na verdade, poder-se-ia mesmo dizer que a dinâmica subjacente à *causalidade expressiva* é uma *dinâmica semiótica*.

Como dissemos, existe sempre uma dinâmica entre os termos da relação expressiva. No entanto, é importante observar com Fernando Gil que enquanto que

¹²³ Anexo – *Cursos lecionados por Fernando Gil na Johns Hopkins University (2002-2004)*, p. 21.

¹²⁴ *Ibidem*.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 62.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 63.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 70. Note-se a importância desta observação. Ao contrário de outros sistemas filosóficos, como por exemplo o cartesiano, tanto Fernando Gil como Leibniz atribuem aos animais capacidade cognitiva e capacidade expressiva, se bem que em diferentes graus.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 4.

«[a]quilo que expressa é um, aquilo que é expresso é múltiplo.»¹³⁰ Por outras palavras, a expressão não se dá de uma vez para sempre para cada objeto na sua singularidade, ao invés, ela capta semelhanças entre objetos. Se assim não fosse, cada perceção constituiria, sempre e a cada vez, um dado novo. A formulação de conceitos tornar-se-ia impossível. O mundo tornar-se-ia absolutamente ininteligível.

Assim sendo, deve haver algo na relação expressiva que não conduza apenas ao objeto, mas que igualmente o interprete – entenda-se este “interpretar” na aceção mais básica do termo, naquilo que constitui a atividade cognitiva no seu modo mais primitivo, como seja a perceção de diferenças e semelhanças – tornando-o inteligível. Deve haver algo na relação expressiva que permita reconhecer a unidade na multiplicidade e vice-versa. A partir da análise da perceção sensível, veremos que ela se reveste já de uma atividade intelectual. É aqui que figura a *semiótica*. Entre os seres vivos e o exterior existe uma comunicação que é da ordem do *signo*. Como Fernando Gil nota, «[c]ausalidade e informação dão-se em conjunto, isto é, as influências são informativas.»¹³¹ Cada percepto é já investido de informação e significado. Tal como em *Mimésis e Negação*, não estamos aqui muito longe dos Estóicos que apontavam já para «um ajustamento imanente do significado (e do objecto) à significação (e ao sujeito)»¹³², exprimindo um acordo da natureza física com o homem. Como demonstra Fernando Gil: «[c]ada coisa é imediatamente percebida (estamos no domínio dos sentidos, ainda antes da *æstimativa* [...]) como atraente ou repelente, diferente ou semelhante a outras.»¹³³ A significação é imanente ao percebido. «[P]erceber é já representar.»¹³⁴

Neste sentido, torna-se possível concluir que à relação expressiva subjaz uma *dinâmica semiótica*. Não obstante, pretendemos dar mais um passo e sugerir que mais do que uma *dinâmica semiótica*, trata-se aqui de uma verdadeira *eficácia semiótica*. A imanência do significado revela uma eficácia do próprio objeto como fonte de significação. Se perceber é sempre e já representar; se o percepto é sempre já informação, a imanência do significado à relação expressiva quebra o intervalo entre os seus termos. Não se quer com isto dizer que a *coisa expressa* se confunda com a *expressão* – voltaríamos ao problema do isomorfismo. Ao invés, o que se (re)afirma

¹³⁰ *Ibid.*, p. 24. O mesmo se pode encontrar em GIL, 2005b, “Expression et Relation de Projection”, p. 249.

¹³¹ GIL, 1984, p. 71.

¹³² *Ibid.*, p. 74.

¹³³ *Ibid.*, p. 79.

¹³⁴ *Ibidem.*

aqui é uma relação de continuidade entre a *coisa expressa* e a *expressão*, impressas numa dinâmica em que a *eficácia material* conduz a uma “pregnância significante”, onde a *coisa expressa* é já fonte de atividade no sujeito.

Mas por ora fiquemos por aqui. Precisar, mais claramente, como se dá a relação entre o sujeito e o objeto no âmbito da *expressão* é o tema sobre o qual nos debruçaremos a seguir.

2. A expressão e o mundo

2.1. Sujeito e objeto

Nesta secção o foco central do nosso estudo incidirá sobretudo sobre a representação que, como vimos, constitui apenas uma das modalidades da *expressão*.¹³⁵ Tal como esta última, também a representação pode ser considerada como uma relação. Uma relação entre representante e representado, uma relação entre sujeito e objeto.

Se, à partida, dizer que a representação é uma relação entre um sujeito e um objeto não parece problemático, diremos que é já aí, nas noções de sujeito e objeto, que encontraremos uma primeira dificuldade. É interessante a este título analisar a posição de Giorgio Colli:

O estudo das representações, elementares ou elaboradas, começa de qualquer forma pelo objeto e não pode partir do sujeito, sempre fugidio (...). Somente falando de objetos é que podemos tratar do sujeito ou, mais sucintamente: se nós falamos de alguma coisa, nós falamos de um objeto.¹³⁶

Será que o sujeito só pode ser conhecido pelo objeto? E então, como conhecer o objeto? Qual é o lugar que resta ao sujeito na representação? A tese que Colli apresenta revela-se ainda mais complexa quando afirma mais à frente que:

É possível reduzir o sujeito a puros termos de objeto. Ali onde aparece um objeto, ele deve ser conhecido por um sujeito – mas por sua vez este último poderá ser considerado ao mesmo tempo que o

¹³⁵ Cf. Anexo – *Cursos lecionados por Fernando Gil na Johns Hopkins University (2002-2004)*, p. 21.

¹³⁶ COLLI, 1988, p. 15.

seu objeto, como objeto de um sujeito posterior. Só podemos, portanto, falar da relação sujeito-objeto provisoriamente, a fim de descrever uma situação dada de objetos.¹³⁷

A afirmação da inconsistência do sujeito é tão acentuada que Colli acaba por negar a existência de ideias, espírito, vontade, instinto, ação ou poder, considerando-os apenas conceitos metafísicos que a razão humana forjou com «a pretensão de revelar qualquer coisa de substancial, de elementar, de unificador por relação ao caleidoscópio da experiência»¹³⁸, mas que na verdade «não se justificam nem explicam nada.»¹³⁹ É o próprio sujeito cognoscente que parece desvanecer-se nas palavras de Colli: «o conhecimento existe mas falta-lhe um portador do conhecimento. (...) [É] a *cogitatio* que constitui o *cogito*, não o *cogito* que constitui a *cogitatio*; portanto, pode existir uma *cogitatio* sem *cogito*, mas não o inverso.»¹⁴⁰ O mesmo argumento é usado para anular o sujeito como *agente*: «se não há portador de conhecimento, como poderá existir um portador da ação? (...) [S]e não há portador da ação, uma vontade não pode ser contemplada, e a própria ação, sem um portador que lhe seja próprio, é absurda. (...) O conceito de ação revela-se assim fictício.»¹⁴¹

É certo que não parece ser possível analisar o sujeito sem o “objetificar”. Na verdade, como Colli refere:

De cada vez que analisamos uma representação, encontramos um objeto, mesmo que seja no âmbito de uma relação, isto é, de uma perspectiva, como projeção determinada. É inútil procurar o ponto a partir do qual se abre esta visão: ao mesmo tempo que o descobrimos, ele torna-se objeto, absorvendo em si o velho objeto, e, uma vez mais, a origem da perspectiva nos escapa.¹⁴²

De facto, uma variante do *Princípio da Incerteza de Heisenberg* parece poder aplicar-se na análise da representação. Tal como na microfísica não é possível medir um objeto sem nele interferir e o alterar – ao tentar localizar a posição do eletrão altera-se a sua velocidade e conseqüentemente a sua energia –, também na análise da representação não conseguimos chegar ao sujeito sem o modificar, tornando-o objeto. Mas ainda que isto aconteça desta forma, não podemos esquecer que qualquer análise pressupõe um sujeito que analise. Por conseguinte, mesmo que o sujeito seja “objetificado” isso só pode acontecer porque alguém, um novo sujeito, o “objetificou”. Ao contrário de Colli,

¹³⁷ *Ibid.*, p. 16-17.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 21.

¹³⁹ *Ibidem.*

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 23.

¹⁴¹ *Ibidem.*

¹⁴² *Ibid.*, p. 22.

parece-nos ser impossível – e, de resto, implausível – erradicar o sujeito da relação de representação. O conhecimento do objeto dá-se por relação ao sujeito, e o conhecimento da relação de representação, e da própria representação, dá-se por relação àquele que a estuda, ou seja, novamente, um sujeito.

Daqui ressalta um dos aspetos mais importantes da teoria da representação: os objetos existem porque existem sujeitos. Mais rigorosamente, é certo que existe um mundo independente dos sujeitos que o habitam, mas o reconhecimento desse mundo *qua* mundo, e dos seus objetos *qua* objetos, passa pelo sujeito que os reconhece como tais, o sujeito cognoscente. Aliás, como Fernando Gil afirma «[n]ão há expressão sem um sujeito que a apreenda»¹⁴³, a experiência da expressão é «subjéctiva, indeclinável e originária.»¹⁴⁴

Não obstante, não deixa de ser interessante analisar um pensamento tão diferente do pensamento de Fernando Gil relativamente à posição – e à importância – do sujeito, como o pensamento de Giorgio Colli, uma vez que essas diferenças acabam por realçar aspetos cruciais da obra de Fernando Gil. Note-se que a problemática do sujeito, e do sujeito epistémico, constitui um dos traços fundamentais da filosofia de Fernando Gil. Como Paulo Tunhas refere, uma das questões fundamentais do pensamento de Fernando Gil é precisamente «a do papel do sujeito no conhecimento.»¹⁴⁵ Nos cursos lecionados na Johns Hopkins, Fernando Gil di-lo expressamente: «[o] conhecimento não pode ser dissociado do sujeito.»¹⁴⁶ Em *A Convicção*¹⁴⁷, a mesma ideia está igualmente presente:

[A] inteligibilidade do conhecimento não pode dispensar o sujeito que é o seu agente e destinatário. (...) A inteligibilidade não resulta unicamente dos critérios epistemológicos da explicação. Ela está enraizada numa actividade multiforme do espírito que, por sua vez, assenta em evidências epistémicas, simultaneamente cognitivas e vividas.¹⁴⁸

Uma teoria da inteligibilidade firma-se no conhecimento da primeira pessoa. A crença, a intuição, as práticas cognitivas relevam do sujeito.¹⁴⁹

É essa “atividade multiforme do espírito” que importa analisar. A atividade cognitiva do sujeito, considerada a partir da experiência e da percepção, constitui o ponto

¹⁴³ GIL, 2005a, “Os Registos da Harmonia”, p. 172.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ TUNHAS, 2007, p. 6.

¹⁴⁶ Anexo – *Cursos lecionados por Fernando Gil na Johns Hopkins University (2002-2004)*, p. 63.

¹⁴⁷ GIL, 2003.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 13-14.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 23.

de partida do estudo da representação. Como nos diz Fernando Gil, a percepção deve ser entendida como «actividade cognitiva expressa.»¹⁵⁰ Note-se que é no quadro da percepção que a representação será apreciada em *Mimésis e Negação*.¹⁵¹ Paulo Tunhas observa, de resto, que o primado da percepção é, relativamente a esta obra, um dos principais aspetos a ter em conta.¹⁵² Aliás, o único pressuposto da obra «é ser a experiência por essência cognitiva», e aqui o imbricamento da noção de experiência com a noção de percepção é indelével. A percepção é por essência cognitiva.

Retomando a ligação entre sujeito e objeto, e tomando em consideração que a percepção é por essência cognitiva, posicionamo-nos frente à mais primitiva aporia da objetividade: como ligar a receptividade da sensibilidade e a espontaneidade cognitiva do sujeito? Por outras palavras, como podemos nós pretender que a representação se refira realmente àquilo que ela supostamente descreve?

O problema não é novo. Ao longo de toda a história da filosofia ele prolonga-se em diversos movimentos e diferentes manifestações. No fundo, como Paulo Tunhas nota, estamos perante o «próprio seio da *aporia da representação*, isto é, num intervalo indecível entre um “realismo passivo da semelhança” e um “idealismo activo da interpretação”, entre os quais a teoria da interpretação se encontra cindida.»¹⁵³ No início de *Mimésis e Negação*, Fernando Gil oferece-nos uma breve exposição do âmago do problema:

Por definição, a representação testemunha uma eficácia daquilo que é representado sobre o representante. Mas ela é igualmente o produto da actividade construtiva do sujeito: mesmo a «receptividade» da sensibilidade se acha submetida a «regras» (...). Para haver objectividade requer-se uma homogeneidade entre o sujeito e o objecto, que apenas pode assentar sobre a organização da representação pelo sujeito. Mas essa mesma actividade construtiva ameaçará, por outra via a objectividade e a verdade da representação.¹⁵⁴

Para Fernando Gil uma só maneira haverá de desfazer este impasse. É necessário procurar uma continuidade entre a percepção e a representação que assente num

¹⁵⁰ Anexo – *Cursos lecionados por Fernando Gil na Johns Hopkins University (2002-2004)*, p. 21.

¹⁵¹ Cf. GIL, 1984, p. 15. A apreciação da representação como percepção aparece igualmente nos Cursos lecionados na Johns Hopkins (cf. Anexo – *Cursos lecionados por Fernando Gil na Johns Hopkins University (2002-2004)*, p. 63, 71).

¹⁵² TUNHAS, 2008 “Verdade e Imaginação em *Mimésis e Negação*”, p. 47.

¹⁵³ TUNHAS, 2007, p. 41.

¹⁵⁴ GIL, 1984, p. 37.

“ajustamento de princípio” dos dispositivos cognitivos aos seus objetos. Será esse o nosso próximo passo.

2.2. Representação de origem sensível e representação de origem intelectual

Em primeiro lugar, convém notar que Fernando Gil encontra na sobrevivência da espécie humana uma “atestação viva” da adequação da representação aos seus objetos. Deste ponto de vista, a representação parece fundar-se em necessidades adaptativas que, por sua vez, justificam a “seleção natural” do nosso aparelho cognitivo, dado que este se revela apto a descrever a realidade.¹⁵⁵ De resto, como Fernando Gil nota, «[a] hipótese de uma discordância de raiz entre as aparências sensíveis e o ser das coisas deve excluir-se liminarmente, pois, nesse caso, a espécie teria sido penalizada e da maneira mais forte.»¹⁵⁶ No entanto, e é o próprio autor quem o observa¹⁵⁷, se, por um lado, esta solução parece irrefutável, por outro, ela é também indemonstrável. Convém portanto analisar a própria estrutura interna da relação de representação.

«[R]epresentar significa ser o outro de um outro que a representação, num mesmo movimento, convoca e revoca.»¹⁵⁸ Por outras palavras, representar é ser o *outro* de qualquer coisa, é ser um “duplo representativo” que ao mesmo tempo que reenvia para algo que lhe é externo, reinvoca-o, reconstruindo-o. Nisto consistem dois dos aspetos fundamentais da representação: o *aspeto designativo* e o *aspeto significativo*. Contudo, se estes dois aspetos são *necessários* à fundação de um qualquer sistema representativo, não são porém *suficientes* à fundação de um sistema representativo que permita ao sujeito representar a realidade que o rodeia. É necessário distinguir, como, de resto, Fernando Gil o faz, entre “capacidade de representação” e “legitimidade para

¹⁵⁵ Um argumento idêntico é proposto por Popper na obra *The Self and Its Brain: An Argument for Interaccionism* (POPPER, K. e ECCLES, J. 1977). Muito resumidamente, Popper demonstra que a seleção natural é geralmente resultado de um processo relativamente violento de luta pela vida, implicando a eliminação dos menos aptos. No caso do homem, com o aparecimento da mente e dos produtos da mente humana, o “mundo 3” segundo Popper – onde figuram, por exemplo, as teorias, os conceitos ou as obras de arte –, todo este processo muda: torna-se possível que as nossas teorias lutem por nós e que morram em nosso lugar. Deste modo, «[d]o ponto de vista da seleção natural, a principal função da mente e do mundo 3 é que eles tornam possível a aplicação do método de tentativa e eliminação do erro sem a eliminação violenta de nós próprios.» *Ibid.*, p. 210. Nesta perspetiva, a mente, assim como os seus produtos, são de uma importância vital para a sobrevivência. Em certa medida eles justificam e são justificados pela própria existência da espécie.

¹⁵⁶ GIL, 1984, p. 37-38.

¹⁵⁷ Cf. *Ibid.*, p. 38.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 39.

representar”. Vejamos. Qualquer signo, desde a palavra ao símbolo, tem a capacidade de representar alguma coisa.¹⁵⁹ Para tal, basta apenas determinar o que corresponde a quê e como cada elemento que representa algo deve articular-se com os restantes elementos de modo a produzir um sentido. Como Fernando Gil demonstra, a existência de um léxico – um conjunto de signos –, de uma sintaxe – um conjunto de regras que determine o modo de articulação dos signos entre si –, e de uma semântica – um conjunto de “regras de atribuição” que determine o que, no interior do sistema, designa o quê, no seu exterior –, é tudo quanto basta para se ter um sistema representativo.¹⁶⁰ Dentro desta lógica, não serão as propriedades internas do sistema representativo – a semelhança entre a representação e o representado – o que irá definir a representação, mas antes, a definição de um sistema de correspondências entre o sistema representativo e o domínio representado. Não há qualquer necessidade de semelhança ou mesmo de analogia. Uma coisa pode representar outra desde que se convencie qual o sistema de correspondências entre representado e representante. Em tais casos, aquilo que num sistema representa alguma coisa, num outro sistema poderá representar algo diferente, basta apenas que aquilo que se convencia num deles seja diferente do que se convencia no outro.¹⁶¹ É importante notar que este caráter “decisório” ou “convencional” dos sistemas representativos lhes confere um certo grau de arbitrariedade. A escolha de um léxico, de uma sintaxe e de uma semântica poderia sempre ter sido outra. Se ao sistema representativo subjaz uma decisão, esta decisão poderia sempre ter sido diferente.

Daqui ressalta que a “capacidade de representar” pode ser atribuída a qualquer sistema representativo. Já a “legitimidade para representar” [a realidade, note-se] envolve uma maior complexidade. Um sistema representativo dotado de uma verdadeira “legitimidade para representar” não pode ser arbitrário. Se assim não fosse, nunca estaríamos certos da conformidade das nossas representações com a realidade. Neste sentido, seguindo a tese que Fernando Gil propõe, só o “quadro perceptual da

¹⁵⁹ A análise dos sistemas representativos será feita a partir da exposição de Fernando Gil sobre a posição de Nelson Goodman a este título, segundo a obra *Languages of Art: An Approach to a Theory of Symbols* (Indianapolis and New York: Bobbs-Merrill, 1968). Posição de que, de resto, Fernando Gil se demarca. GIL, 1984, p. 46-51.

¹⁶⁰ Cf. GIL, 1984, p. 45-47.

¹⁶¹ A este título seria interessante invocar o texto de Frege, *Sobre o Sentido e Referência*: «[o] sentido de um nome próprio é apreendido por todos que estejam suficientemente familiarizados com a linguagem ou com a totalidade de designações a que o nome próprio pertence; isto, porém, só de maneira parcial elucida a referência do nome (...). Para um conhecimento total da referência, exigir-se-ia que fossemos capazes de dizer, de imediato, para cada sentido dado se pertence ou não a essa referência. Isto, porém, nunca conseguiremos fazer.» FREGE, 2009, *Sobre o Sentido e Referência*, p. 131-132.

representação” poderá constituir o aspeto “legitimador” de um sistema representativo. Fernando Gil insiste no carácter constringente da percepção: «o quadro perceptual da representação não é um quadro cuja “interpretação” seja convencional. O seu carácter figural – o pôr em imagens, literalmente (especialmente), do mundo – é absolutamente constringente.»¹⁶² Como diz Paulo Tunhas, «[o] facto de a representação se encontrar determinada pela percepção implica que o seu carácter arbitrário se manifeste apenas a um nível secundário e não primeiro.»¹⁶³

A percepção legitima a representação. A primitividade da percepção impõe-se sobre a representação. Antes de qualquer interpretação do mundo através da linguagem ou do pensamento, é a percepção que, em primeira instância delineará, a representação. A este título, não deixa de ser importante sublinhar que, apesar de Fernando Gil nomear a linguagem e o quadro perceptual como os «dois sistemas de representação *principes*»¹⁶⁴, na verdade, a um nível mais arcaico, somente o quadro perceptual poderá ser nomeado como o sistema de representação *princeps*. Permitimo-nos insistir neste ponto. Na verdade, a representação é primeiramente e primariamente¹⁶⁵ delimitada pela percepção. A influência da linguagem só se revela num segundo plano. Voltando a Fernando Gil, «[e]mbora [o quadro perceptual] se não desdobre, decerto, numa veracidade intrínseca (...), é por referência a ele que se determinam a verdade e o erro: não é um sistema representativo entre outros, mas a referência de todos os sistemas.»¹⁶⁶ O quadro perceptual «é autónomo relativamente à linguagem.»¹⁶⁷ Ainda que para compreender uma determinada percepção seja necessário traduzi-la em proposições, «isso faz-se a um segundo nível.»¹⁶⁸ «A uma luz simultaneamente genética e transcendental, é a sensibilidade que estabelece a interface do homem e do mundo, ela é a origem e o solo de toda a informação.»¹⁶⁹

É a sensibilidade, ou melhor, a representação de origem sensível, que nos dá a ver o mundo. A sua primitividade é absolutamente marcada.¹⁷⁰ Na verdade, a representação de origem sensível – fundada na percepção – exprime uma tendência

¹⁶² *Ibid.*, p. 49.

¹⁶³ TUNHAS, P. (2007) *Op. Cit.*, p. 39.

¹⁶⁴ GIL, F. (1984) *Op. Cit.*, p. 48.

¹⁶⁵ A percepção não só é a principal base da representação, ela é igualmente o seu fundamento mais arcaico.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 49.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 48.

¹⁶⁸ *Ibidem.*

¹⁶⁹ *Ibidem.*

¹⁷⁰ «[U]m mundo absurdo para o entendimento continuaria ainda submetido à forma perceptual da representação.» *Ibidem.*

natural do pensamento para a verdade, «de tal modo que, só mediante atribuições semânticas aberrantes, se poderia imaginar um mundo que se manifestasse de maneira totalmente diferente daquela por que nos aparece.»¹⁷¹ Tudo isto justifica o relevo que Fernando Gil atribui à «pregnância da representação de origem sensível. Nela se exprime decisivamente a interacção do sujeito e do objecto, a acção do mundo sobre o homem e a interpretação do mundo pelo homem.»¹⁷²

Analisemos, por fim, a imbricação da representação de origem sensível com a representação de origem intelectual. Como Fernando Gil afirma, «[d]a análise da representação de origem sensível ressaltará que o “sensível” é já “intelectual”.»¹⁷³ Um retorno à análise dos sistemas representativos permitir-nos-á compreender melhor o alcance desta afirmação.

Como referimos acima, o *aspeto designativo* e o *aspeto significativo* são dois dos aspetos fundamentais a ter em conta em qualquer sistema representativo. Ora, isto aplica-se igualmente à representação de origem sensível. A imbricação dos dois tipos de representação, de origem sensível e de origem intelectual, assentará, antes de tudo, na natureza designativa da própria representação, que, por sua vez, será sempre acompanhada, analiticamente, pela significação. Por outras palavras, a representação, qualquer que seja a sua origem, aponta e refere-se sempre a um representado. Ao mesmo tempo que designa algo, que refere, a representação atribui-lhe um conteúdo significativo. Este conteúdo visa identificar o representado. Designação e identificação dão-se simultaneamente. De certa forma, retomando Frege, dir-se-á que a referência não se pode dar isoladamente do sentido. É Frege quem o diz: «[é], pois, plausível pensar que exista, unido a um sinal (...), além daquilo por ele designado, que pode ser chamado de referência (*Bedeutung*), ainda o que eu gostaria de chamar o sentido (*Sinn*) do sinal, onde está contido o modo de apresentação do objeto. (...) A conexão regular entre um sinal, o seu sentido, e a sua referência é de tal modo, que ao sinal corresponde um sentido determinado e ao sentido, por sua vez, corresponde uma referência determinada.»¹⁷⁴ Nestes termos, a designação acompanha-se sempre e já de um conteúdo informativo acerca daquilo a que se refere.

¹⁷¹ *Ibidem.*

¹⁷² *Ibid.*, p. 45.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 60.

¹⁷⁴ FREGE, 2009, *Sobre o Sentido e Referência*, p. 131-132.

Como refere Fernando Gil, «[a] representação de origem sensível é uma percepção interpretada»¹⁷⁵. O conteúdo significativo que lhe subjaz é formado a partir de uma “memória de semelhanças” assente na experiência, ou, mais rigorosamente, na percepção de elementos comuns extraídos de “classes de aparências semelhantes”. «É assim que um conteúdo informativo é dito referir-se a um percebido, dar-se conjuntamente com ele»¹⁷⁶, e vir a formar o seu conceito. «[E] isso indica que – salvo dúvida hiperbólica – a percepção de semelhanças deve constituir uma disposição intrinsecamente fiável»¹⁷⁷, ainda que possam existir erros nas atribuições particulares.

Tudo isto justifica que Fernando Gil afirme que «*perceber é já representar*»¹⁷⁸. Concluindo, podemos afirmar com o autor que «[e]m resumo, o ser vivo é receptivo a uma pregnância do sensível que, para produzir efeitos de significação, não tem de passar pela inteligência discursiva.»¹⁷⁹

Deste modo, incumbe-nos agora analisar a importância da disposição para perceber semelhanças, não só para elucidar a relação do sujeito com a realidade, como também para defender uma continuidade entre a percepção – nomeadamente, a percepção de semelhanças – e a formação de conceitos propriamente dita, de uma continuidade entre o sensível e o inteligível.

2.3. A semelhança

Apesar de termos encontrado na primitividade da percepção uma primeira instância de contacto com o mundo, e, como tal, determinante na formação de representações, não é ainda claro o que é que na percepção é atividade do sujeito ou influência do objeto. É de facto importante aprofundar este tópico, uma vez que ele nos coloca novamente frente à *aporia da representação*, que, levada ao extremo, conduzir-nos-á a posições limite como um idealismo da interpretação ou um materialismo despossuído de sujeitos. É portanto necessário dar um passo atrás e analisar mais profundamente a estrutura da percepção.

¹⁷⁵ GIL, 1984, p. 80.

¹⁷⁶ *Ibidem.*

¹⁷⁷ *Ibidem.*

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 79.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p.78.

Como referimos anteriormente, a defesa do primado da percepção é um tema recorrente na obra de Fernando Gil, sendo marcadamente um dos temas centrais de *Mimésis e Negação*¹⁸⁰. Assim como a influência leibniziana é fulcral no estudo da expressão, ou a husserliana no estudo da evidência, a influência estóica, nomeadamente da teoria estóica da *phantasia*, será fundamental para compreender a posição de Fernando Gil relativamente ao primado da percepção.¹⁸¹

O conceito estóico de *phantasia* remete justamente para o conceito de representação – com efeito, para os estóicos seria esta a tradução da palavra *phantasia*, ao contrário de Aristóteles que a entendia como imaginação. Para os estóicos a representação é uma afeção da alma, ou seja, é aquilo que se produz no interior da alma consecutivamente aos sentidos. Por outras palavras, a afeção constitui-se como uma impressão dos objetos gravada na alma, que tem a sua origem nos sentidos. Esta impressão, por sua vez, ao mesmo tempo que se manifesta e se dá a ver a si, manifesta e dá a ver o objeto que a produziu. A relação entre a representação e o objeto que a originou é aqui bastante próxima, a *phantasia* – a representação –, constitui-se como uma “cópia” do *phantaston* – o objeto representado. Ela é índice de realidade. Como nos diz Fernando Gil, «[é] um estereótipo estóico descrever a representação como provindo de uma coisa exterior, sendo a sua conformidade com essa coisa de tal natureza que ela “não poderia provir de uma coisa inexistente”».¹⁸²

É precisamente em torno deste ponto que a controvérsia entre estóicos e cirenaicos ocorrerá. O foco do debate seria o seguinte: é inegável que, de um ponto de vista subjetivo, as nossas afeções constituem critérios infalíveis. Quando sentimos o branco ou o doce, é-nos impossível negar que os sentimos. Para nós é indisputável que sentimos o que estamos a sentir. Ora, *grosso modo*, o que os cirenaicos demonstram é que aquilo que sentimos não pode ser índice de verdade – de conformidade entre a aparência e o objeto –, uma vez que são possíveis erros sistemáticos de interpretação. Um exemplo muito simples reside na sensação de doçura. Um alimento doce ou amargo facilmente se converte no seu oposto consoante a doçura ou amargura do alimento que se ingeriu imediatamente antes. O daltonismo ou até mesmo a loucura elevam exponencialmente este tipo de erros. A ser assim, ficaremos permanentemente incertos

¹⁸⁰ Cf. TUNHAS, 2008 “Verdade e Imaginação em *Mimésis e Negação*”, p. 47.

¹⁸¹ «*Mimésis e Negação* é, de certo modo – como o são os outros livros de Fernando Gil –, um livro estóico. (...) Os Estóicos estão presentes nos momentos decisivos do livro. Na teoria da representação, a teoria estóica da *phantasia* (...) apresenta uma importância decisiva.» *Ibid.*, p. 43.

¹⁸² GIL, 1984, p. 57.

sobre a realidade das nossas afeções. Ou as aceitamos como verdadeiras, tendo em conta as suas irrevocáveis exceções, ou concluímos que são todas falsas, fruto apenas da imaginação do sujeito. O que Fernando Gil faz ressaltar desta discussão, é que apesar das afeções serem absolutamente indiscutíveis, elas não consagram a existência de um facto, isto é, elas não são verdadeiras nem falsas, elas não dizem respeito à descrição de um estado de coisas no mundo. «A infalibilidade da sensação nada prova em termos de verdade.»¹⁸³

O nosso problema complexifica-se. Para além de não sabermos qual a predominância do sujeito ou do objeto relativamente à própria percepção, ficamos agora despossuídos de um mecanismo que nos possa assegurar a realidade das nossas percepções.

O primeiro aspeto a ter em conta relativamente a este impasse é que o nosso contacto com o mundo dá-se através dos sentidos, consubstanciados na percepção. Venha esta a revelar-se verdadeira ou falsa, não há outro modo de chegar ao mundo. Por outras palavras, ainda que existam erros sistemáticos de interpretação, não podemos deixar de ter em conta o «primado da percepção enquanto modelização originária do percebido»¹⁸⁴. É certo que da indiscutibilidade da aparência não parece poder seguir-se uma equivalência entre a imagem-aparência e o objeto, mas como também já vimos, é na percepção que reside «a referência de todos os sistemas.»¹⁸⁵ Torna-se assim necessário encontrar no próprio quadro perceptivo um critério suplementar que justifique a sua adequação ao mundo.

Esta questão não passou despercebida aos estóicos. É precisamente isso que a doutrina da catalepse (*katalepsis*) vem demonstrar. Segundo esta doutrina, o que assegura a adequação da percepção ao mundo, e, conseqüentemente, a sua irrefutabilidade, é uma espécie de assentimento (*synkatathesis*) do sujeito, isto é, um reconhecimento da exatidão e da objetividade da *phantasia*.¹⁸⁶ Como Fernando Gil refere: «o assentimento à *phantasia*, que incumbe ao sujeito, teria como efeito uma certeza inquebrantável e inatável sobre a correspondência da representação ao seu

¹⁸³ *Ibid.*, p. 65.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 66. Como, de resto, já vimos na secção anterior.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 49.

¹⁸⁶ Como nos diz Fernando Gil, «[a] verdade da representação cataléptica não é imanente e imediata como a da ideia evidente cartesiana; é por meio de um “assentimento” dado à representação sensível (à *phantasia*) que se chega a uma representação que seja *sigillum sui et veri*» (*Ibid.*, p. 67). Este assentimento seria como que um reconhecimento imediato. É exatamente isso que nos demonstra Cícero, citado por Fernando Gil: «Do mesmo modo que, necessariamente, o prato de uma balança desce, quando se colocam pesos sobre ele, também a alma deve ceder àquilo que é manifesto (*perspicuis*)» (*Ibidem*).

objecto.»¹⁸⁷ Ora, a catalepse é precisamente isto, uma “certeza inquebrantável”, irrefutável, sobre a veracidade da representação. De forma a obtê-la não basta a passividade da percepção, é necessária a atividade do sujeito, formulada num juízo sobre a adequação da representação ao representado. Dito por outras palavras, «não há um assentimento adquirido à partida».¹⁸⁸

Neste contexto, a doutrina do assentimento coloca-nos novamente perante a *aporia da representação*. Se a verdade da representação depende de um juízo do sujeito, como evitar a sua arbitrariedade? «[C]omo limitar a margem da sua interpretação pessoal?»¹⁸⁹ Mais. O que é que fundamenta esse juízo? O que é que pode preceder a percepção de modo a justificar um juízo de adequação sobre a mesma? Não estaremos nós perante o risco de aceitar uma doutrina idealista? Voltando a Fernando Gil, «a aporia reside em que, para se justificar a relação entre um objecto representado e a imagem na base da representação, será mister recorrer a um *realismo da semelhança*: na imagem, o objecto está “impresso, marcado e reproduzido”. Mas a análise das condições desse realismo (...) acaba por nos remeter para um *idealismo da interpretação*».¹⁹⁰

Assim, para os estóicos, o que viria a assegurar o realismo da representação não seria a semelhança da imagem-aparência ao objeto, mas a correspondência desta ao conceito apropriado, isto é, a sua correspondência ao conjunto de descrições de um determinado objeto. Recorrendo a Sexto Empírico, para os estóicos «os sensíveis não são verdadeiros directamente, mas apenas por recurso aos inteligíveis que lhes estão associados. Porque, segundo eles, o Verdadeiro é “o que subsiste e se opõe a algo”, e o Falso “o que não é subsistente e se opõe a algo”; e isto sendo um juízo incorporal, é um inteligível».¹⁹¹ Mas então, como é que se determinam os inteligíveis?

Como Fernando Gil refere, o deslocamento da aporia da semelhança para uma subordinação do sensível ao inteligível coloca-nos perante um “ciclo vicioso”. «Declara-se que a verdade da coisa depende da determinação da sua aparência pelo conceito, mas, se não se for platónico, o “conceito” não pode derivar senão da própria “coisa”. Como evitar, de novo, a invocação de uma “semelhança”?»¹⁹² Assim, seguindo a hipótese proposta por Fernando Gil, e regressando à exposição da secção anterior,

¹⁸⁷ *Ibidem.*

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 68.

¹⁸⁹ *Ibidem.*

¹⁹⁰ *Ibidem.*

¹⁹¹ SEXTO, *apud* GIL, F., *Ibid.* p. 69.

¹⁹² *Ibid.*, p. 70.

sugerimos que a construção da representação se funda na percepção de semelhanças. Não numa semelhança entre a imagem-aparência e o objeto – uma vez que, se por um lado, tal semelhança nos coloca perante o referido problema do isomorfismo (a impossibilidade de distinguir o objeto da sua imagem), por outro, entre a imagem-aparência e o objeto não é necessária uma total correspondência, mas antes, uma adequação (como comprova a ligação entre objetos e signos ou palavras) –, mas antes numa *memória de semelhanças* entre as coisas. A *disposição para perceber semelhanças* entre as coisas e a *memória dessas semelhanças* asseguram a fiabilidade da representação de origem sensível, ou, para usar um termo caro a Fernando Gil, ambas asseguram uma verdadeira *afinidade*, no sentido forte, entre a representação e o representado.

Em conclusão, «para lá do dilema entre um realismo passivo da semelhança e um idealismo activo da interpretação, aquela disposição aponta para um *realismo da interpretação*, susceptível de dar uma solução de princípio aos problemas com que nos deparámos [os que dizem respeito à *aporia da representação*].»¹⁹³ É a partir da disposição para perceber semelhanças que se torna possível apurar a identidade de cada coisa. Dela depende a formulação do “conceito empírico”. Como Fernando Gil refere:

[O] conceito empírico significa uma tematização da percepção em feixes estáveis de aparências (...). Ao encapsular um feixe de aparências numa classe lógica – numa propriedade –, o conceito realiza uma generalização que transforma as semelhanças em identidades: dir-se-á então que representa o sensível e que é exemplificado por ele.¹⁹⁴

A disposição para perceber semelhanças constitui a “pré-compreensão” do mundo anterior ao desenvolvimento do pensamento categorial, na qual, por sua vez, este irá assentar. A sua arcaicidade revela o enraizamento da representação na memória, e esta na percepção. Voltando a Leibniz, encontram-se aqui reunidos todos os modos da *expressão*: “a percepção natural, o sentimento animal e o conhecimento intelectual”, dos quais o último representa a união dos três. Na verdade, como Paulo Tunhas refere, «[o] cognoscente exprime, natural e muito leibnizianamente, o conhecido.»¹⁹⁵

Na “pregnância da representação de origem sensível” exprime-se a solicitação do mundo pelo sujeito e do sujeito pelo mundo, que, embora simultânea, não é igual em

¹⁹³ *Ibid.*, p. 80-81.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 82-83.

¹⁹⁵ TUNHAS, 2007, p. 37.

termos de intensidade.¹⁹⁶ Existe uma atividade do sujeito que não se pode obliterar¹⁹⁷. O *realismo da interpretação* decorre exatamente dessa atividade firmada numa disposição que é ao mesmo tempo adequação e construção. O mundo e o sujeito não estão em posição de igualdade. Se parece certo que a percepção de semelhanças «se baseia num fundo de mimetismo»¹⁹⁸, numa *mimésis* «que encontra o seu fundamento na percepção»¹⁹⁹, é também claro que deverá existir uma organização da informação em função de semelhanças e contrastes.

Assim, tomando como certa a adequação da percepção ao dado, resta saber «como é que a percepção regista e identifica semelhanças e regularidades, quais são os níveis de complexidade no tratamento da informação»²⁰⁰, como é que o sujeito constrói a representação. Será esse o rumo que tomaremos.

2.4. Percepção direta e percepção imediata

Como é que os objetos se “imprimem” na alma? Partindo do princípio que a representação intelectual não é inata, mas fruto de um processo que tem a sua origem na percepção, duas questões parecem emergir imediatamente a partir desta primeira: (i) como se processa a descodificação da informação sensorial; e (ii) qual o modo de organização dessa informação.

Começando pela primeira, é sabido que apesar dos grandes avanços científicos em termos de conhecimento da neurofisiologia humana, pouco se sabe ainda sobre o funcionamento do cérebro. No que toca à percepção, grande parte das teorias elaboradas até hoje mantêm um grau elevado de especulação sem possibilidade de prova. No entanto, como Fernando Gil refere, «[u]ma veracidade interior às aparências e a certos

¹⁹⁶ Defendemos aqui uma posição contrária à de Eudoro de Sousa, citado por Fernando Gil: «o real é tão subjectivo quanto objectivo, e, por conseguinte, a “solicitação” vem do real que é o mundo para o real que nós somos, e vai do real que nós somos para o real que é o mundo; é uma solicitação recíproca e simultânea, dentro do mesmo “regime de fascinação”.» SOUSA, E., *apud* GIL, 1984, p. 85 (segundo a obra de Eudoro de Sousa, *Horizonte e Complementariedade*, S. Paulo: Duas Cidades, 1975).

¹⁹⁷ Parece-nos, aliás, ser precisamente este o motivo que leva Fernando Gil a afirmar na “Introdução” a *Modos da Evidência* que “[c]onvirá (...) preferir uma expressividade «metonímica», ou seja, respeitosa da identidade de cada coisa, que se sabe não poder restituir-se na sua integralidade, à expressividade «metafórica»: a metáfora exalta e amplifica as identidades que por isso mesmo acaba por deformar (...). A questão fica em aberto; deve em qualquer caso duvidar-se das virtudes de uma inteligibilidade expressiva «ingénua», tal a exposta em *Mimésis e Negação*”. GIL, 1998, “Introdução”, p. XII.

¹⁹⁸ Cf. TUNHAS, 2007, p. 83-85.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 43.

²⁰⁰ GIL, 1984, p. 81.

inteligíveis permitiria dispensar a prova; a partir de Epicuro e dos Estóicos a evidência é o *kriterion* da verdade.»²⁰¹ Porém, este critério não resolve a questão, pelo contrário, ele irá conduzir a uma nova problemática que incidirá precisamente sobre o próprio critério que delimita as verdadeiras das falsas evidências. A questão permanecerá irresolúvel.

Sem nos atermos a tais critérios que pretendem determinar a verdade da representação, procuraremos antes encontrar a legitimação de que carece, na sua própria matriz, a percepção, ou, mais rigorosamente, os sentidos. Todos os sentidos são portadores de informação. «[O]s sentidos são “mensageiros”, como pretendiam Epícuro e os Estóicos, mas não necessariamente da verdade.»²⁰² Não obstante, é unicamente através dos sentidos que o mundo chega ao sujeito. Perceber qual a dinâmica subjacente à percepção e ao percebido coloca-nos diretamente no seio da questão da causalidade e do *meio-termo* tratada na secção 1.4. Afirmar apenas que cada ponto do percebido tem o seu equivalente na percepção constitui uma petição de princípio enquanto não se encontrar uma terceira instância que justifique a correspondência. Ao contrário da *expressão* que, pela sua amplitude, nos permitia seguir uma via mais ampla e escolher o sujeito cognoscente como instância fundadora da relação de correspondência, no caso da percepção, é inevitável recorrer à neurofisiologia²⁰³.

Entre a percepção e o percebido existe um complexo processo de descodificação neuronal da informação captada através dos sentidos. Este processo não só funda a relação entre percepção e percebido, como também justifica a não-arbitrariedade da reconstrução do percebido. A partir da sua análise deverá tornar-se mais claro porque é que o mundo e o sujeito não se encontram numa situação de reciprocidade, e, conseqüentemente, qual o papel do sujeito na (re)construção do próprio mundo. Como Fernando Gil refere, a introdução da neurofisiologia no estudo da percepção dissipou por completo a suposição de uma percepção fundada na passividade dos sentidos.²⁰⁴ «Os sentidos por si sós não procedem à descodificação da informação, a qual compete

²⁰¹ GIL, 1996, p. 54.

²⁰² GIL, 1984, p. 49.

²⁰³ É importante notar que Fernando Gil, apesar de estar manifestamente distante de «reducionismos indefinidamente programáticos que carecem sempre de instâncias que reconduzam a experiência subjectiva a algo diferente de si» (GIL, 2003, p. 13), nunca negligenciou a importância do contributo da neurociência para o estudo do sujeito, como aliás é bem patente na “Apresentação” de *A Convicção*: «Esta obra compartilha o ponto de vista da primeira pessoa, mas não optamos pela experiência vivida do conhecimento contra o seu pilar neuronal e filogenético e ainda menos pela práxis do sujeito contra o saber objectivo» (*Ibidem*). Note-se também que no *Tratado da Evidência*, esta mesma posição tinha já sido sustentada: «é fútil rejeitar a psicologia científica persistindo em ver nela um sensacionismo atomista, denunciado desde há muito» (GIL, 1996, p.62).

²⁰⁴ «A neurofisiologia da percepção arruinou (...) a hipótese de uma sensibilidade que se resumiria ao poder passivo de se deixar afectar (o puro *pathos* de Crisipo).» GIL, 1996, p.61.

essencialmente a processos [neurofisiológicos] centrais; as operações de descodificação fazem aparentemente inferências a partir da informação sensorial.»²⁰⁵ Ora, a ser assim, «a percepção não coincide com a informação registada pelos sentidos».²⁰⁶ Como evitar então o arbitrário? Estamos aqui novamente perante o problema das inferências, como analisámos na secção 1.4.

Uma possível resposta a este problema poderá ser encontrada a partir de um princípio de especialização de certas estruturas neuronais cujas respostas seletivas conduzem ao reconhecimento da *forma*. Vejamos. «Os caracteres do percebido são acompanhados de reacções neuronais determinadas: colunas de células, que vão da superfície até à profundidade do córtex, respondem especificamente aos estímulos recebidos na sensação».²⁰⁷ Estas reacções são preferenciais, cada recetor não discrimina a totalidade do percebido mas apenas algum dos seus aspetos como a largura, a profundidade, a cor, a dimensão, entre variadíssimos outros. Neste sentido, o reconhecimento do percebido não pertence a uma mas a diferentes estruturas neuronais, estruturas específicas para cada estímulo específico recebido.²⁰⁸ É esta especialização que permite a preservação da especificidade do que é percebido. «Os atributos específicos do percepto têm, então, a sua contrapartida numa descodificação igualmente específica e a questão da inferência [e do arbitrário] desvanece-se por completo».²⁰⁹

Não obstante, apesar de existir uma correlação direta entre determinados estímulos proximais e determinados atributos discriminados, esta correlação não deixa de ser local. Se parece certo que não existe inferência, pois quando os recetores discriminam uma *forma*, referem-se exatamente à *forma* percebida, dado que foram excitados precisamente no momento da sua percepção²¹⁰ – o que significa que não poderiam ter detetado atributos diferentes daqueles que pertencem à *forma* –, o processo pelo qual a partir de discriminações específicas de certos atributos se gera a *forma* na sua totalidade fica em aberto. Será que a passagem do local ao global constitui uma inferência?²¹¹ Ou melhor, será que a percepção da *forma* significa um *suplemento* relativamente aos seus componentes?²¹²

²⁰⁵ *Ibidem*.

²⁰⁶ *Ibidem*.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 65.

²⁰⁸ «Cada um dos factores (ângulos, etc.) da forma percebida é captado por um detector neuronal que só o selecciona a ele, não reagindo ou reagindo fracamente aos outros.» *Ibidem*.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 65.

²¹⁰ Cf. *Ibidem*.

²¹¹ Vejamos o seguinte exemplo. Se perante uma forma triangular, certas estruturas neuronais descodificam os seus ângulos, outras os seus lados, outras ainda a sua cor e a sua luminosidade, como é

A resposta de Fernando Gil a esta questão é bastante clara, ainda que não apresente uma explicação que possa dissipar verdadeiramente o problema. «[O]s factores discriminados *pertencem* à forma aparente, mesmo que o modo como se faz a passagem para o global esteja ainda por explicar.»²¹³ «[A] detecção neuronal dos factores da forma acompanha-se do reconhecimento da própria forma. Trata-se de uma conexão causal neuronal, não de uma inferência.»²¹⁴ O pobre conhecimento no capítulo não nos permite ir muito mais longe. Ainda assim, mesmo que estejamos perante uma inferência, a *forma* que daí resulta não deve à partida estar longe do objeto de que é proveniente. As partes que constituem a *forma* estão diretamente relacionadas com o objeto percebido. Ele é a fonte do estímulo. E é igualmente importante notar que uma das funções principais dos neurónios de nível superior é exatamente agregar o conjunto da informação descodificada pelos neurónios de nível inferior.²¹⁵ De qualquer modo, o que releva desta análise é que a partir da sensação e da respetiva descodificação dá-se o reconhecimento da *forma*. Note-se que a condensação de múltiplas perceções numa *forma* estável é um fator essencial para suprimir a instabilidade da experiência, tornando-a, deste modo, inteligível.²¹⁶

Atentemos neste ponto. A estabilidade da experiência exige à partida a detecção de formas estáveis. Esta questão é posta de forma bastante clara por David Marr, numa observação do autor à obra de James Gibson:

[E]le fez a pergunta criticamente mais importante: como é que se obtêm perceções constantes no quotidiano a partir de sensações em constante mudança? Esta é exatamente a questão certa, o que demonstra que Gibson considerou acertadamente o problema da perceção como o problema da recuperação de propriedades “válidas” do mundo externo a partir da informação sensorial.²¹⁷

Ora, como unificar o sentir se «nada na sensação é fixo»²¹⁸? Uma possível resposta a esta questão encontra-se na própria obra de Gibson, que contrapõe a “modalidade da sensação” à “amodalidade relativa da perceção”. Não só a inconstância

que a partir de cada um destes atributos específicos da forma triangular se chega ao triângulo propriamente dito? (Cf. *Ibidem.*)

²¹² Cf. *Ibid.*, p. 66-67.

²¹³ *Ibid.*, p. 66.

²¹⁴ *Ibidem.*

²¹⁵ *Ibidem.*

²¹⁶ «Saliente-se, em primeiro lugar, que a perceção dos objectos como idênticos a si mesmos é um requisito da estabilidade da experiência – para aquém de constituir também um pressuposto da objectividade científica.» GIL, 1984, p. 82.

²¹⁷ MARR *apud* GIL, 1996, p. 61 (segundo a obra de David Marr, *Vision*. Nova Iorque: Freeman, 1982).

²¹⁸ GIL, 1996, p. 61.

das sensações, como também as diferentes sensações apreendidas por diferentes sentidos – ainda que diferentes sentidos possam apreender qualidades comuns, as “sinestésias”²¹⁹ –, parecem reunir-se num só núcleo estável, ou amodal. Veja-se o exemplo que Fernando Gil retira da obra de Gibson²²⁰: «[o] mesmo fogo é apreendido de maneira diferente pela vista (chamas, cores), pelo tacto (calor, queimadura), pelo ouvido (estalidos), pelo olfacto (o queimado): o teor informativo do fogo – a sua «significação» – permanece imutável seja qual for a modalidade que o apreende.»²²¹ Neste sentido, «uma unidade global do sentir subjaz à unidade de cada sentir particular.»²²² Os diferentes estímulos sensoriais são aparentemente reunidos no seu processo de decodificação. A unidade reflete uma disposição natural do organismo para a captura de formas consubstanciadas na percepção.

Segundo este raciocínio, ainda que a sensação se traduza numa *forma*, se as sensações estão em permanente mudança, não serão as formas, também elas, instáveis e inconstantes? Tudo indica que a resposta seja negativa. A exposição da secção anterior parece justificá-lo. A *disposição para perceber semelhanças* parece ser o elemento *sedimentador* da *forma*. Esta disposição conjuntamente com uma *memória de semelhanças* permitem fixar a *forma*, preenchendo o requisito de estabilidade da experiência. Este ponto reveste-se de uma especial importância, pois irá justificar a tese de que «a categoria da unidade governa já a vivência dos sentidos».²²³ A ser assim, torna-se possível afirmar que a nossa experiência do mundo encontra-se consolidada no núcleo “amodal” da percepção, ou seja, na nossa disposição neurofisiológica para perceber formas e semelhanças entre as formas.

A partir desta análise chegamos finalmente àquilo que se nos afigura como uma das mais importantes distinções terminológicas da investigação de Fernando Gil relativamente à percepção: a “percepção direta” e a “percepção imediata”²²⁴.

Começamos pela segunda. «A percepção é imediata se nenhuma *barreira* a separa do percebido.»²²⁵ É como se a percepção pudesse “tocar” o próprio objeto. Entre

²¹⁹ *Ibid.*, p. 77-79.

²²⁰ No *Tratado da Evidência*, Fernando Gil refere-se por diversas vezes à obra de James Gibson, *The senses considered as perceptual systems* (Boston: H. Mifflin, 1979).

²²¹ GIBSON *apud* GIL, 1996, p. 77-78.

²²² *Ibid.*, p. 77.

²²³ *Ibidem*. O que permite afirmar novamente que «o ser vivo é receptivo a uma pregnância do sensível que, para produzir efeitos de significação, não tem de passar pela inteligência discursiva.» GIL, 1984, p.78.

²²⁴ Definições que Fernando Gil expõe a fundo no *Tratado da Evidência* (1996).

²²⁵ GIL, 1996, p.62.

sentir e conhecer não há qualquer tipo de mediação. O conhecimento do objeto é imediato. Note-se que não estamos aqui muito longe da tradição estóica, muito embora seja através do ocasionalismo malebranchiano que Fernando Gil aprofunda esta definição.²²⁶ Tentaremos assim, *grosso modo*, expor a teoria malebranchiana da “extensão inteligível” segundo Fernando Gil.²²⁷

Malebranche não nega que vemos os corpos, contudo, não sendo estes inteligíveis em si mesmos, não os podemos conhecer a não ser pelas suas ideias, essas sim, inteligíveis. Estas ideias, referentes aos corpos extensos, derivam do que Malebranche denominará “extensão inteligível”. É importante sublinhar que estas ideias não “habitam” o espírito do sujeito. «Objecto imediato do espírito, a ideia não é criação sua, mas, mal o espírito a toca, ele sente-a como se ela lhe pertencesse também.»²²⁸ Elas possuem a sua própria existência fora do sujeito, sendo-lhe presentes sempre que a ocasião assim o solicita. Como Fernando Gil refere, «[d]eve notar-se bem que, para que o espírito perceba um objecto, é absolutamente necessário que a ideia deste objecto lhe esteja actualmente presente.»²²⁹ Só a ideia constitui o objeto imediato do espírito, apresentando-se ao espírito sempre que ele é “tocado e modificado” a partir da percepção de um objeto. Neste contexto, a percepção poder ser dita *imediate*. A ideia, presentificada pela percepção, é imediatamente conhecida. A alma “toca” a ideia. Como Fernando Gil observa, a ideia funciona aqui como um *ersatz*, ela substitui o próprio percepto. Entre os sujeitos e as ideias, não há mediação. É nesta medida que Malebranche postula uma verdadeira continuidade entre o sentido e o percebido.

É importante notar que o problema psicofísico da elaboração da percepção pelo sujeito não se põe para Malebranche. A postulação de uma continuidade dada à partida permite-lhe considerar *imediate* o conhecimento do objeto. Aliado a esta continuidade estará o «postulado – comum a Aristóteles e aos Estóicos, a S. Tomás e a Locke – de que a passividade da sensação permanece a garantia liminar da verdade dos sentidos.»²³⁰ Ora, retomando a nossa exposição relativamente à neurofisiologia, os sentidos por si só não são capazes de decodificar a informação. A decodificação da

²²⁶ Cf. *Ibid.*, p. 127-143.

²²⁷ Doutrina que Fernando Gil denomina de “união íntima do espírito e da ideia ou extensão inteligível”. *Ibid.*, p. 130.

²²⁸ *Ibid.*, p. 134.

²²⁹ *Ibidem*. Um ótimo exemplo que podemos encontrar ao longo das páginas do *Tratado da Evidência* referentes a esta problemática (cf. p. 127-143) é o exemplo do sol. Para Malebranche seria necessário algo diferente do sol material para poder representar o sol à alma. Na verdade, segundo a sua teoria da percepção, quando pensamos olhar o sol material só percebemos o sol inteligível (*Ibid.* p. 136).

²³⁰ *Ibid.*, p. 62.

informação sensorial e a sua conseqüente organização permite-nos afirmar que a percepção não se funda na passividade dos sentidos, mas antes na passividade dos sentidos aliada à espontaneidade própria ao entendimento. Neste sentido, torna-se possível concluir que nem unicamente os sentidos, nem unicamente o entendimento são capazes de aceder *imediatamente* aos objetos. A existência de uma *continuidade* entre sensação e cognição revela-se, deste modo, a hipótese mais verosímil.

Chegamos assim à “percepção direta”. Ao contrário da “percepção imediata”, o que aqui se afirma é que «a percepção da própria coisa não está suspensa da imediatidade do contacto [com a coisa]»²³¹. A partir da sensação, os processos neuronais detetam as propriedades das coisas e transcrevem-nas, primeiro na percepção de formas, e depois, a partir de uma abstração destas, na sua representação intelectual. Por trás de toda esta *construção* estão sempre os processos neurofisiológicos «sem que, no entanto, isso implique a ocorrência de inferências: a percepção é directa (...). A ideia é ao mesmo tempo o produto da espontaneidade do espírito (...) e uma representação digna de crédito.»²³² Entre a percepção e o percebido existe um processo, sem que isso implique uma *deformação* da coisa percebida.

Esta posição torna-se mais clara a partir da análise de Fernando Gil à posição de Arnauld a respeito da controvérsia entre este e Malebranche sobre as ideias.²³³ Como Fernando Gil demonstra, «Malebranche fica-se pela apreensão da ideia, *no* entendimento e sem o deixar; Arnauld considera que o conhecimento se faz *pelo* entendimento, para conhecer algo diferente dele.»²³⁴ Para Fernando Gil, a posição de Arnauld evoca um pensamento construtivista²³⁵ que se poderia traduzir em *visão, reflexo* e *visão imaginária*. *Grosso modo*, o que Arnauld afirma é que o conhecimento começa por estabelecer-se, ainda na infância, através da presença física do objeto e do contacto – sensorial/visual – com este. Mais tarde o *reflexo* das coisas introduz a crença de que não eram propriamente as coisas que se viam, mas antes as suas imagens. «Ora, sendo a existência física dos corpos impossível na alma, é a imagem que se torna o

²³¹ *Ibid.*, p. 142.

²³² *Ibid.*, p. 140.

²³³ *Ibid.*, p. 127-143. Ou a controvérsia sobre os “seres representativos” – expressão usada por Arnauld para se referir à “extensão inteligível” malebranchiana, com o intuito de realçar o seu minguado valor conceptual.

²³⁴ *Ibid.*, p. 136.

²³⁵ Cf. *Ibid.*, p. 135. Notamos aqui que a consideração do pensamento arnauldiano como um pensamento “construtivista” decorre de uma interpretação pessoal de Fernando Gil, que, de resto, não é consensual entre diferentes autores. Steven Nadler (um dos autores citados por Fernando Gil), na obra *Arnauld and the cartesian philosophy of ideas* (Manchester: Manchester University Press, 1989), considera o pensamento arnauldiano como advocatório de um “realismo simples”. GIL, 1996, p. 138.

modelo da presença.»²³⁶ Será isto que em parte irá justificar a transferência do termo “vista” do corpo para o espírito. «A *vista* das coisas desdobra-se em *reflexo* que, no espírito, se converte em *visão imaginária*.»²³⁷ Neste sentido, “a relação fundadora com o objeto” estabelece-se a partir de uma “generatividade interna do pensamento” enraizada nos sentidos. Ao contrário de Malebranche, para Arnauld a ideia não é uma entidade, mas antes uma modificação do espírito, que terá sempre por base a existência real das coisas.²³⁸ Por outras palavras, a ideia não é inata, nem é fruto da ação divina. Fundada nos sentidos, a ideia assenta numa construção do espírito a partir do contacto com o mundo. É essencialmente a partir deste processo de construção das ideias, enraizado no real, que as coisas podem ser ditas existir “objetivamente” no espírito – podendo ser pensadas independentemente da sua presença material: “a ideia é uma alucinação”²³⁹, uma “visão imaginária”.

No entanto, o mero contacto com a coisa não fornece ao espírito conhecimento desta. Segundo Arnauld, «é na ideia de cada coisa que vemos as suas propriedades».²⁴⁰ A ideia é o que permite perceber as propriedades das coisas. Segundo este raciocínio, a percepção não é imediata, ela é mediada pela ideia.²⁴¹ Contudo também não é indireta. A ideia não distorce a coisa, pelo contrário, é com base na coisa que a ideia se irá formar. Alvo da espontaneidade do espírito, a percepção em Arnauld é uma percepção direta.

Aliando a posição de Arnauld – relativamente às ideias – à anterior exposição da neurofisiologia da percepção, torna-se evidente que a percepção deverá ser *direta*. É esta a posição sustentada por Fernando Gil no *Tratado da Evidência*, posição com a qual somos inteiramente solidários. A partir do contacto com o objeto, os sentidos “importam” informação que deverá ser descodificada a partir de processos neurológicos centrais. Sem constituir uma inferência, este processo de descodificação deverá à partida estabelecer uma adequação entre o percepto e o percebido, levando ao reconhecimento da *forma*.

²³⁶ *Ibid.*, p. 137.

²³⁷ *Ibidem*.

²³⁸ Voltemos ao exemplo do sol. Para Arnauld «[o] sol inteligível é (...) o sol material “segundo, o que ele é no entendimento daquele que o conhece”.» *Ibid.*, p. 136.

²³⁹ *Ibidem*.

²⁴⁰ ARNAULD, *apud* GIL, F. *Ibid.*, p.139. Citação retirada da obra de Arnauld, *Des Vraies et de Fausses Idées*, seguindo a reedição publicada no *Corpus des oeuvres de philosophie en langue française* (Paris: Fayard, 1986).

²⁴¹ «Nós não vemos imediatamente as coisas: são as suas ideias que constituem o objecto do nosso pensamento.» ARNAULD, *apud* GIL, F. *Ibidem* (cf. nota anterior).

O facto de esta análise desembocar na *forma* deve ser sublinhado. Ainda que seja produto de uma construção, depois de construída, a *forma* deverá informar e enformar a experiência. Nestes termos, a *forma* apresenta uma grande afinidade com a *species* escolástica. Na verdade, como Fernando Gil refere, «a teoria da *species* padece mais de uma falta de instrumentos técnicos apropriados do que de um realismo “ingénuo”.»²⁴² Se entre a relação do percepto com o percebido existir uma terceira instância que justifique a sua correspondência e adequação, então, «“similitude” será a metáfora de uma discriminação local dos estímulos tal que a cada aspecto do percebido corresponde uma certa modalidade de identificação.»²⁴³ Está aberto o caminho para uma revitalização da doutrina da *species*.²⁴⁴

Permitimo-nos frisar este ponto. Fernando Gil nunca abdicou da doutrina escolástica da *species*.²⁴⁵ Inclusivamente no *Tratado da Evidência*.²⁴⁶ Como vimos, é aqui que se encontra um apuramento dos instrumentos técnicos de que a defesa da *species* carecia. De resto, o relevo dado à *forma* nos cursos lecionados na Johns Hopkins demonstra claramente, a nosso ver, um retorno à antiga convicção na possibilidade de um *mimetismo natural*, de uma «continuidade ligando a receptividade da sensibilidade e a espontaneidade cognitiva do sujeito»²⁴⁷ de que a teoria da *species* é subsidiária. Neste sentido, e dada a sua importância no pensamento de Fernando Gil, a teoria medieval da *species* deverá merecer especial enfoque.

Segundo a doutrina escolástica, a *species* seria como que uma *forma sine materia*, uma forma imaterial abstraída da própria coisa, que deverá não só exprimir qualidades físicas determinadas da coisa, como dar o conjunto da própria coisa, tornando-se verdadeiramente a *similitudo* (semelhança, similitude)²⁴⁸ da coisa recebida nos sentidos. Segundo esta aceção, a *species* institui-se como a forma do percepto. Uma “autêntica figuração do percebido”. Como Fernando Gil refere, enquanto *similitudo*, a *species* revela-se como uma «forma [que] informa a respeito da coisa. Ela é a sua significação primeiro imersa tão-somente no sensível, depois convertida em espécie

²⁴² *Ibid.*, 64.

²⁴³ *Ibidem*.

²⁴⁴ Paulo Tunhas também o refere: «[o]s dados da neurofisiologia e da psicologia cognitiva (...) reactivam de certo modo a teoria medieval da *species* e tendem a justificar a verosimilhança da natureza directa da percepção.» TUNHAS, 1998, “Tomar a Evidência a Sério”, p. 344-345.

²⁴⁵ À qual atribuíra já uma grande importância em *Mimésis e Negação* (cf. GIL, 1984, p. 74-79).

²⁴⁶ As duas últimas citações ao *Tratado da Evidência* (cf. nota 242 e 243) são exemplo disso.

²⁴⁷ GIL, 1984, p. 37.

²⁴⁸ Cf. GIL, 1984, p. 75; e também GIL, 1996, p. 62-63. «*Similitudo* é um dos sentidos de *species*; as duas palavras são muitas vezes sinónimas em S. Tomás e nos escolásticos.» (GIL, 1996, p. 63).

inteligível pelo intelecto.»²⁴⁹ «A *species* está no lugar da coisa (*species vicaria objecti*).»²⁵⁰

Na verdade, de acordo com S. Tomás de Aquino²⁵¹, o “esse naturale” é ao mesmo tempo o fundamento tanto para o “esse sensibile” como para o “esse intelligibile”. Segundo a sua doutrina, a alma é capaz de aceder aos objetos que lhe são externos. A intencionalidade da alma é possível graças a uma série de processos mediadores, tanto no que respeita a perceção sensível, como no que diz respeito ao conhecimento intelectual. Como refere Leen Spruit, «as *species* sensível e inteligível desempenham um papel crucial na mediação da assimilação efetiva da alma e da realidade extra-mental».²⁵² Ao descrever as *species* como o resultado da sinergia do intelecto e da realidade sensível, S. Tomás procura fornecer uma explicação para a universalidade e objetividade do conhecimento intelectual.

No contacto com a realidade externa, a alma compreende o objeto sensível na sua estrutura formal, ou seja, no seu “esse spirituale” ou “intentionale”. Não obstante, este contacto só é possível através de dispositivos de representação sensíveis: os sentidos. Por conseguinte, a perceção é uma transação causal e intencional entre a alma e a realidade. «A perceção, na perspetiva tomista, é “materia causae” do conhecimento intelectual. O intelecto ativo, que “constrói” os seus próprios objetos, representa a estrutura essencial das coisas materiais como objetos cognitivos. A abstração não é um *desvelar*; ela é uma atualização ou determinação do potencial inteligível dos conteúdos sensíveis.»²⁵³ A produtividade do intelecto ativo consiste em transformar os dados recebidos pelos sentidos em representações cognitivas. Neste sentido, apesar de ser particular e individual – uma vez que é uma abstração de um objeto particular e individual –, a *species* deverá também ser universal, uma vez que essa mesma abstração permite atingir a própria “essência” das coisas. E uma essência é algo que deve ser comum a uma pluralidade de indivíduos. É neste sentido que se torna possível afirmar com S. Tomás que «a *species* como entidade individual é capaz de proporcionar um conhecimento universal: em si mesma é singular e accidental, mas também permite ao intelecto humano atingir o conhecimento de essências universais.»²⁵⁴ «Por este motivo,

²⁴⁹ GIL, 1996, p.63.

²⁵⁰ *Ibidem*.

²⁵¹ Autor daquela que é considerada a teoria “canónica” das *species intelligibilis*, pedra-de-toque para todas as discussões subsequentes. Cf. SPRUIT, 1994, p. 156-174.

²⁵² *Ibid.*, p. 159.

²⁵³ *Ibid.*, p. 168.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 169.

a cognição é uma “*assimilatio activa*”: ao produzir as *species* inteligíveis, o intelecto ativo é a causa eficiente de uma especificação formal.»²⁵⁵

A *species* não deve, assim, ser entendida como uma imagem pictórica; ao invés, ela representa o traço característico das coisas sensíveis. É nele que se funda o ato de percepção sensorial. A *species* é, portanto, um efeito da coisa que se comunica a si própria de acordo com a sua estrutura formal. O percepto converte-se em *forma*, e a partir desta em objeto cognitivo. Como diria Santo Agostinho, a *species* é forma, imagem e similitude. São as *species* das coisas materiais que tornam possível o nosso conhecimento da realidade sensível.²⁵⁶ É na *forma* que se abre o caminho para todo o conhecimento.

Nesta medida, a importância atribuída à *forma* nos cursos lecionados na Johns Hopkins é, num certo sentido, um outro modo de Fernando Gil reabilitar a *species* escolástica.

2.5. A forma

A análise da *forma* (re)introduzir-nos-á diretamente no coração da *teoria da expressão*. Como vimos, a percepção de formas dá-se através da descodificação neuronal de atributos específicos do percepto. Neste sentido, a *forma* deverá manifestar uma adequação ao objeto. Tal adequação demonstra a plausibilidade da “via afinitária” leibniziana – assente na *entre-expressão* –, enunciada na secção 1.3. A análise da neurofisiologia da percepção e da *construção da forma*, justifica, em princípio, a *hipótese da concomitância* e a *hipótese dos acordos* que analisámos na referida secção. A alma e o corpo, ou o sujeito e o mundo, devem estar de acordo entre si. Tal acordo implica à partida que «tudo o que tem lugar por si mesmo num, corresponde a tudo quanto tem lugar no outro, tal como se passassem de um ao outro.»²⁵⁷ Assim, pertence à natureza da alma representar o mundo com adequação. «[A] série de representações que a alma produz por si mesma deverá responder naturalmente à série das mudanças do universo.»²⁵⁸ À *forma* subjaz este acordo mútuo. A eficácia da *forma* deverá iluminar a

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 168.

²⁵⁶ Cf. *Ibid.*, p. 179.

²⁵⁷ LEIBNIZ, 2003, *Verdades Primeiras*, p. 396.

²⁵⁸ *Ibid. Novo Sistema da Natureza...* §15, p. 538.

harmonia leibniziana. Em si mesma, a *forma* é um testemunho da perfeição da obra divina.

Recapitulando anteriores considerações, se a percepção é uma modalidade da *expressão*, a *forma* – que dela provém –, deve à partida ser expressiva. Na verdade, a *forma* é sempre a expressão de alguma coisa, e a *expressão* é sempre a manifestação de alguma forma. Esta hipótese deverá justificar, em parte, a intuição dos cursos lecionados na Johns Hopkins de que «[a] forma e a expressão caminham juntas. Ambas noções são primitivas: seria difícil derivá-las de quaisquer outras. (...) [A] forma é expressiva por si mesma, a expressão é expressão de uma forma.»²⁵⁹

Dada a primitividade da *forma*, será a *forma* suficiente para prover a experiência de inteligibilidade? A resposta parece-nos negativa. A *forma*, na sua primitividade, enquanto *expressão* de um objeto particular refere-se apenas a esse objeto. Os atributos que nela se encontram discriminados sobre esse objeto, nada dizem sobre outros atributos, outras formas, ou outros objetos. Enquanto *expressão* de um objeto particular, a *forma* informa apenas em relação a esse objeto. Será apenas a partir da percepção de *semelhanças* e *dissemelhanças* que a percepção de formas revelará a sua *operatividade*.

A exposição de Fernando Gil sobre a *analysis situs* leibniziana²⁶⁰ permitirá clarificar esta questão. «A forma sensível (a figura) encerra em si uma essência. A figura deriva, resulta da estrutura interna, que se determina em si mesma, sem ser mister compará-la com outras formas.»²⁶¹ Os atributos de uma determinada *forma*, caracterizam essa *forma* sem necessidade de comparação. A intenção de Fernando Gil parece ser a de justificar a tese leibniziana de que «[a] qualidade (...) é aquilo que pode ser conhecido nas coisas quando elas são observadas singularmente, sem ser necessária a co-presença [de outras coisas].»²⁶² O problema aqui parece ser a palavra qualidade. Fernando Gil parece hesitar a este respeito entre o uso comum da palavra qualidade e a qualidade entendida como a “quidditas” escolástica, isto é, como a essência das coisas.

De qualquer forma, nesta fase da relação do sujeito com o objeto que estamos a analisar, na sua primitividade, a utilização do termo “qualidade” será um pouco excessiva. Por um lado, nesta fase, a *forma* apenas se pode reportar a um objeto individual. Será mediante o desenvolvimento cognitivo que a *forma* se poderá abstrair

²⁵⁹ Anexo – Cursos lecionados por Fernando Gil na Johns Hopkins University (2002-2004), p. 42-43.

²⁶⁰ Cf. Anexo – Cursos lecionados por Fernando Gil na Johns Hopkins University (2002-2004), p. 63-67 e também GIL, 2005a, “Os Registos da Harmonia”, p. 165-179.

²⁶¹ GIL, 2005a, “Os Registos da Harmonia”, p. 168.

²⁶² LEIBNIZ, 2003, *Princípios Metafísicos da Matemática*, p. 665.

daquilo que denota diretamente, reportando-se a vários objetos idênticos. Ou seja, a qualidade – ou “quidditas” – enquanto “essência” das coisas não é dada à partida. Por outro lado, a palavra “qualidade”, no seu sentido mais comum, é normalmente utilizada para exprimir uma classe de predicados. Não é por acaso que a “qualidade” é considerada – ainda que em diferentes aceções – uma “categoria” do pensamento. Ora, às qualidades, assim entendidas, subjazem já uma série de comparações que permitem a sua abstração a partir dos objetos, tornando-as predicáveis dos mesmos. No ponto em que nos encontramos, na *arcaicidade* da relação entre o sujeito e o mundo, ainda não se efetuaram comparações com este grau de complexidade. As qualidades terão portanto de ser aqui entendidas meramente como elementos discriminados a partir de um objeto singular.²⁶³

Essencialmente, o ponto que Fernando Gil parece querer fazer sobressair aqui é que a *inteligibilidade qualitativa* é anterior a *uma inteligibilidade quantitativa*, dado que esta última «não dispensa a “percepção simultânea” de duas grandezas, ou a aplicação de uma unidade de medida.»²⁶⁴ Esta distinção é relevante por vários motivos. Primeiro, porque mostra que a *forma* e os elementos que a constituem são originariamente percebidos na sua singularidade sem necessidade de co-presença a outras formas. Segundo, porque a percepção dos elementos (qualidades) que constituem a *forma* não é arbitrária, ao contrário da *inteligibilidade quantitativa* que requer uma unidade de medida que só depende do critério de cada um.²⁶⁵ Terceiro, porque é a partir da percepção dos elementos que constituem a *forma* que se poderá considerar a *semelhança* e *dissemelhança* entre estas. «[A] categoria da quantidade não apreende formas nem semelhanças.»²⁶⁶ Quarto, porque o que se pretende demonstrar é a primitividade e *originariedade* da *percepção de formas e de semelhanças*. «[A]s *semelhanças* entre formas não são determinadas por operações que agem a partir de fora.»²⁶⁷ «Elas estão

²⁶³ Permitimo-nos sublinhar que é nossa convicção que esta fase de reconhecimento de formas e seus elementos é ainda anterior ao pensamento categorial propriamente dito. Para uma análise da *forma* enquanto “verdadeira essência” dos objetos da experiência cf. secção 3.3 da presente exposição.

²⁶⁴ GIL, 2005a, “Os Registos da Harmonia”, p. 167.

²⁶⁵ Leibniz dá-nos um ótimo exemplo. «[N]ão pode conhecer-se o que é um pé (...) se não tivermos no momento algo para o medir, que possa depois aplicar-se a outros objetos. E não se pode explicar satisfatoriamente o pé com nenhuma definição que não envolva, por sua vez, algo assim. Pois se dissermos que um pé são doze polegadas, suscitar-se-á a mesma questão a respeito da polegada, e não ganhamos com isso uma luz maior; e não é possível determinar se a noção de polegada ou de pé é anterior por natureza, pois depende do nosso arbítrio tomar como base uma ou outra.» LEIBNIZ, 2003, *Princípios Metafísicos da Matemática*, p. 665

²⁶⁶ GIL, 2005a, “Os Registos da Harmonia”, p. 168.

²⁶⁷ Anexo – *Cursos lecionados por Fernando Gil na Johns Hopkins University (2002-2004)*, p. 64.

na base de toda e qualquer comparação.»²⁶⁸ Estão na base do que virá a ser o pensamento categorial.

Ao contrário da *inteligibilidade quantitativa*, onde a medida opera “automaticamente” a comparação, a *percepção de formas e de semelhanças* implica a atividade do intelecto, i.e. a atividade do sujeito cognoscente. É a ele a quem «compete descobrir qualidades ou formas e as suas semelhanças.»²⁶⁹ Por sua vez, a *semelhança* constitui o operador da *Harmonia*. É a partir da *percepção de semelhanças* que se torna possível apreender a *Harmonia*. «A “expressão” de “todo o Universo” obtém-se *de proche en proche*, por deformações, que se alargam mais e mais, de séries de semelhanças locais.»²⁷⁰ «A harmonia significa a progressão até ao limite dos sistemas locais de semelhanças.»²⁷¹ Contudo, esta apreensão resulta de uma inferência. O limite dos sistemas locais de semelhanças não pode ser conhecido. O infinito não pode ser conhecido. Não obstante, a *harmonia* pode ser sentida – através das *pequenas percepções*²⁷² – e pode ser pensada – através da razão²⁷³. «A mente está predisposta a apreender a harmonia.»²⁷⁴ O seu expoente máximo será o *prazer*.²⁷⁵ *Formas, semelhanças, harmonia universal: eis os planos da expressão.*²⁷⁶

²⁶⁸ GIL, 2005a, “Os Registos da Harmonia”, p. 168

²⁶⁹ Anexo – *Cursos lecionados por Fernando Gil na Johns Hopkins University (2002-2004)*, p. 65.

²⁷⁰ GIL, 2005a, “Os Registos da Harmonia”, p. 166.

²⁷¹ Anexo – *Cursos lecionados por Fernando Gil na Johns Hopkins University (2002-2004)*, p. 65.

²⁷² «[A]s percepções dos nossos sentidos, mesmo quando são claras, devem necessariamente envolver algum sentimento confuso, pois como todos os corpos do universo simpatizam, o nosso recebe a impressão de todos os outros, e ainda que os nossos sentidos se refiram a tudo, não é possível que a nossa alma possa atender a tudo em particular. Por isso os nossos sentimentos confusos são o resultado de uma variedade de percepções que é absolutamente infinita. São quase como o murmúrio confuso que ouvem os que se aproximam da orla do mar, proveniente da combinação das diferentes ressonâncias das inumeráveis ondas.» LEIBNIZ, 2003, *Discurso de Metafísica*, §33, p. 372. O infinito é *sentido*.

²⁷³ «[O] mundo é um cosmos cheio de ornamentos; ou seja, feito de tal modo que satisfaça maximamente aquele que é dotado de inteligência (*intelligentis*). Pois o *prazer* daquele que é dotado de inteligência (*intelligentis*) não é outra coisa que a percepção da beleza, da ordem e da perfeição.» *Ibid. Resumo da Metafísica*, §17 e §18, p. 574. Aquele que entende, o *intelligens*, pode compreender intelectualmente a harmonia.

²⁷⁴ GIL, 2005a, “Os Registos da Harmonia”, p. 172.

²⁷⁵ «Além do mais, a causa primeira tem uma bondade suprema, pois ao produzir um máximo de perfeição nas coisas, ao mesmo tempo, concede um máximo de prazer às mentes, visto que o prazer consiste na percepção da perfeição.» LEIBNIZ, 2003, *Resumo da Metafísica*, §23, p. 575.

²⁷⁶ Cf. GIL, 2005a, “Os Registos da Harmonia”, p. 169.

2.6. O mundo

2.6.1. Unidade e multiplicidade

A análise precedente torna possível relevar os contornos que desenham o pensamento sobre a *expressão* em Fernando Gil. A partir dos sentidos, passando pela neurofisiologia, chegamos à *percepção de formas* e à *percepção de semelhanças*. Estas últimas abrem finalmente o caminho para a *construção* das ideias ou de *formas universais*. Por um lado, a *forma* revelou-se informativa e eficaz. Por outro, a atividade do sujeito quebrou o isomorfismo sem pôr em causa a adequação da representação ao representado. Não se procurava aqui uma teoria da verdade, mas acabamos por encontrá-la precisamente no quadro da verdade como adequação, numa «faculdade inata de ver justo»²⁷⁷, numa «tendência natural do pensamento para a verdade».²⁷⁸

Poder-se-ia por fim considerar que a *disposição originária para perceber semelhanças* é a via que justifica a inteligibilidade da experiência, unificando-a, homogeneizando-a, ordenando-a. Assim seria, não fosse o mundo fonte de multiplicidade, recobrando a experiência de uma heterogeneidade fraturante. Como encontrar então um princípio que promova a inteligibilidade da experiência? Será que a *disposição para perceber semelhanças* poderá suprimir a multiplicidade do mundo?

«Perceber semelhanças é também perceber diferenças, *maxime contrastes*.»²⁷⁹ A percepção de *semelhanças* e de *contrastes* constitui uma das atividades primárias do sujeito: a comparação. A sua *originariedade* deve em parte ser justificada pelo seu valor adaptativo de onde deve ser realçada a sua origem biológica. Como Fernando Gil refere, a comparação «está na base da identidade que atribuímos às coisas exteriores, permite fazer previsões.»²⁸⁰ Segundo este raciocínio, tudo parece indicar que o par *semelhança-contraste* deverá possuir uma *operatividade* benéfica à espécie humana. Resta saber em que moldes é que esse benefício não se torna venéfico.

Se parece evidente que a *semelhança* conduz à identidade, o mesmo não se aplica ao *contraste*. Ainda que a percepção de contrastes seja necessária ao reconhecimento de diferentes identidades, nada parece impedir que esta se sobreponha à percepção de semelhanças, tornando a experiência caótica. Qual é, pois, o limite que

²⁷⁷ GIL, 1984, p. 34.

²⁷⁸ TUNHAS, 2007, p. 37. «Uma ideia que, no fundo, Fernando Gil nunca abandonou.» *Ibidem*.

²⁷⁹ GIL, 1984, p. 91.

²⁸⁰ *Ibidem*.

impede um desequilíbrio sistemático entre *semelhanças* e *contrastes*? Note-se que tanto a *semelhança* como o *contraste* levados ao limite tornariam o mundo absolutamente absurdo para o entendimento. Mesmo que se apresentem em condições de igualdade, semelhança e contraste encerram em si uma cisão originária entre os objetos percebidos. Como pretender estabelecer a unidade?

2.6.2. Afinidade e percepção

Uma hipótese parece poder aqui elaborar-se. Deverá existir algum princípio subjacente ao par *semelhança-contraste* que regule a equidade da sua aplicação.

Recorrendo, muito brevemente, a Kant, esse princípio poderia ser designado de “princípio da afinidade”.²⁸¹ Segundo a Crítica da Razão Pura:

A razão prepara (...) o campo para o entendimento: 1. mercê de um princípio de *homogeneidade* do diverso sob géneros superiores; 2. por um princípio de *variedade* do homogêneo sob espécies inferiores; e, para completar a unidade sistemática, acrescenta ainda 3. uma lei da *afinidade* de todos os conceitos, lei que ordena uma transição contínua de cada espécie para cada uma das outras por um acréscimo gradual de diversidade. Podemos chamar-lhes os princípios da *homogeneidade*, da *especificação* e da *continuidade* das formas.²⁸²

Cada um destes princípios recobre, respetivamente, a ideia, a particularização, e a reunião destas duas (a afinidade), possibilitando o parentesco entre diversidades, «porque todas elas em conjunto provêm de um único género supremo através de todos os graus da determinação que se estende cada vez mais.»²⁸³ O “princípio da continuidade” ou “lei da afinidade” viria assim a pôr fim à influência hegemónica de cada um dos outros dois. Funcionaria como um princípio que para além de *regulativo* seria igualmente moderador.

Porém, é importante notar que nenhum destes princípios se pode “pedir” à experiência. Quer o princípio lógico dos géneros, quer o das espécies, quer o da continuidade, supõem um princípio transcendental para poderem ser aplicados à natureza. A postulação de uma “unidade sistemática” é claramente um bom exemplo do que está aqui em causa. A pressuposição da unidade não pode ser extraída da

²⁸¹ Para uma análise de Fernando Gil sobre este tópico cf. *Ibid.*, p. 496-502.

²⁸² KANT, *Crítica da Razão Pura* (CRP): A 657-658, B 685-686.

²⁸³ CRP: A 658, B 686.

constituição contingente da natureza. «De facto, não se concebe como poderia ter lugar um princípio lógico da unidade racional (...), se não se supusesse um princípio transcendental, mediante o qual tal unidade sistemática, enquanto inerente aos próprios objetos, é admitida *a priori* como necessária.»²⁸⁴ Uma necessidade que advém do facto de que «sem ela [a unidade sistemática] não teríamos razão, sem razão não haveria uso coerente do entendimento e, à falta deste uso, não haveria critério suficiente da verdade empírica.»²⁸⁵ Por conseguinte, «[s]egundo esse mesmo princípio, na diversidade de uma experiência possível deverá supor-se necessariamente, uma homogeneidade (...), porque, sem esta, não haveria mais conceitos empíricos, nem por conseguinte, experiência possível.»²⁸⁶

Ora, assim como a “unidade sistemática”, também estes princípios *regulativos* são transcendentais. Fundados na razão e nunca na experiência, estes princípios servem unicamente de regra para a experiência possível, não podendo por isso ser-lhes atribuído nenhum objeto *in concreto*. Por outras palavras, a sua aplicação não serve para o conhecimento dos objetos, a não ser a um nível secundário, uma vez que eles não servem para *determinar* algo no objeto, não sendo portanto princípios *constitutivos* por relação à experiência. Eles apenas servem para «indicar o processo pelo qual o uso empírico e determinado do entendimento pode estar inteiramente de acordo consigo mesmo, em virtude de se ter posto em relação, *tanto quanto possível*, com o princípio da unidade completa e daí ter sido derivado.»²⁸⁷ Daí o seu carácter *regulativo*. Eles regulam o entendimento sobre um fundo de unificação.

Não poderíamos deixar de notar que a admissão de tais princípios contraria fortemente tudo que temos vindo a defender. Começando pelo *primado da percepção*, passando pela justificação de uma *continuidade* entre a receptividade da sensibilidade e a espontaneidade cognitiva do sujeito, até à *originariedade* da *forma* e da própria *percepção de semelhanças*. Tudo se desmoronaria face a um princípio que precedesse a própria experiência. Recordemos a secção 1.3. «[A] unidade sistemática da natureza não é requerida a partir desta última (...), mas em nome de uma exigência de unidade inerente ao entendimento. É para a satisfazer que somos obrigados (...) a postular essa

²⁸⁴ CRP: A 650-651, B 678-679.

²⁸⁵ CRP: A 651, B 679.

²⁸⁶ CRP: A 654, B 682.

²⁸⁷ CRP: A 666, B 694.

mesma unidade nas coisas.»²⁸⁸ A unidade não existe na natureza, mas é *como se* existisse. Como tornar compreensível a afinidade dos fenómenos se o princípio que o permite não se pode justificar? Como pode um princípio desenraizado do mundo e da própria experiência colher poder explicativo? Não estaremos novamente perante uma petição de princípio que afirma aquilo que deveria justificar?

Não obstante, não deixa de ser interessante observar o pensamento kantiano a este respeito. Ele põe a descoberto um dos aspetos mais importantes no que toca à percepção de *semelhanças* e *contrastos*, o seu papel na *construção* do conhecimento. Do lado oposto ao de Kant, sugerimos que a *percepção de semelhanças e contrastos* não é “guiada” por princípios transcendentais. Ela constitui um aspeto originário da experiência e, como tal, possui um papel fundamental na constituição do conhecimento. Estando na base da formação de conceitos, a sua função nunca poderia ser meramente *regulativa*. A *percepção de semelhanças e contrastos* é verdadeiramente *constitutiva* em relação ao conhecimento. Ela *determina algo* no objeto.

2.6.3. Aperceção e percepção

Prolonguemo-nos um pouco mais sobre o pensamento kantiano. Uma análise à Crítica da Razão Pura, nomeadamente, à primeira edição da segunda secção do capítulo “Da dedução dos conceitos puros do entendimento”²⁸⁹, poderá lançar mais alguma luz sobre o nosso problema. De facto, Kant reconhece o problema que enunciámos: «[s]e qualquer representação particular fosse completamente alheia às demais, se estivesse como que isolada e separada das outras, nunca se produziria alguma coisa como o conhecimento, que é um todo de representações comparadas e ligadas.»²⁹⁰ Mais, «se as representações se reproduzissem indistintamente umas das outras, longe de formar um encadeamento determinado, não seriam mais do que um amontoado sem regra alguma e da qual, portanto, não poderia resultar qualquer conhecimento.»²⁹¹ «[É] preciso que a sua reprodução tenha uma regra, segundo a qual uma representação se une de preferência a esta do que a uma outra.»²⁹² Ora, se o conhecimento é «um todo de

²⁸⁸ GIL, 2005a, “Inteligibilidade Finalista, Inteligibilidade Expressiva”, p. 157-164 (ou p.1-13 na adenda a *Acentos*).

²⁸⁹ CRP: A 95-114.

²⁹⁰ CRP: A 97.

²⁹¹ CRP: A 121.

²⁹² CRP: A 121.

representações comparadas e ligadas», qual é, então, o critério para a sua comparação e ligação? Qual é a regra que permite associar representações?

Para Kant, «[o] princípio da possibilidade da associação do diverso, na medida em que o diverso repousa no objeto, chama-se a *afinidade* do diverso.»²⁹³ Este princípio postula a necessidade de que todos os fenómenos sejam apreendidos de tal modo que se conformem com a unidade da aperceção, isto é, com a *aperceção originária*, «a unidade de consciência, que precede todos os dados das intuições e em relação à qual é somente possível toda a representação de objetos».²⁹⁴ Esta consciência originária é ao mesmo tempo autoconsciência da identidade de si e, igualmente, consciência de uma unidade necessária da síntese do diverso dos fenómenos. Reportar as representações a si mesmo é a condição necessária da unidade das mesmas. É por relação à autoidentificação do “eu” que as representações se encontram associadas.

Será isto verdadeiramente suficiente? Poderíamos agora discutir qual o estatuto da *aperceção originária*, confrontando a *aperceção empírica* e a *aperceção transcendental*. Mas esse não é de facto o cerne da questão. Independentemente do estatuto da autoconsciência, por mais que ela reporte as representações a si, estabelecendo com isso uma associação entre elas – pelo menos em termos de pertença –, nada na *aperceção originária* parece justificar a unidade do que é diverso, muito menos porque deverá ser ela a matriz das outras sínteses do entendimento – de modo a chegarmos finalmente a uma explicação do motivo pelo qual «uma representação se une de preferência a esta do que a uma outra». Fernando Gil parece reconhecer o mesmo problema:

A miscelânea e a diversidade das minhas representações não são contraditórias com a posição de um eu que seria como um invólucro e não obrigam a postular um “Eu penso” sintetizador ao qual se reconduziriam as minhas representações. (...) [A] co-presença (a “correlação”) do “Eu penso” a toda outra representação não é suficiente para fazer dele o fundamento da unidade objectiva das representações.²⁹⁵

Por outras palavras, a autoconsciência é compatível com a diversidade. Sendo assim, não resta outra alternativa senão procurar nas próprias representações o fundamento dessa unidade. Além disso, como Fernando Gil refere, não se percebe como

²⁹³ CRP: A 113.

²⁹⁴ CRP: A 107.

²⁹⁵ Cf. GIL, 1998, “O Sentimento de Inteligibilidade”, p. 116-117.

é que a não aleatoriedade das sínteses «poderia representar um efeito do eu puro e das categorias, demasiado genéricas para o efeito.»²⁹⁶

2.6.4. O desejo e a percepção

Aparentemente a discussão poderia terminar aqui. Retomando o argumento acima sugerido, a *percepção de semelhanças e contrastes* deriva unicamente de uma necessidade adaptativa. O facto de permitir atribuir identidades às coisas e fazer previsões sobre as mesmas, deve justificar o seu valor vital para a permanência da espécie. Mesmo desconhecendo o motivo que impeça um desequilíbrio sistemático entre a *percepção de semelhanças* e a *percepção de contrastes*, ele também deverá ser de alguma forma proveniente dessa mesma necessidade adaptativa que, de resto, provou produzir os seus efeitos. Nós reconhecemos de facto diferentes objetos e devido a esse reconhecimento podemos fazer previsões acerca deles.

Não obstante, permitimo-nos sugerir uma outra hipótese que em nada contraria a que acabamos de enunciar. Pelo contrário. Tratar-se-á de uma tentativa de a aprofundar. Antes de mais, gostaríamos de sublinhar o seu carácter essencialmente especulativo. O que procuraremos demonstrar não se encontra explicitamente em nenhuma das obras de Fernando Gil, muito embora siga algumas das intuições presentes no *Tratado da Evidência* e, secundariamente, em *Mimésis e Negação*. Essencialmente, procurar-se-á salientar a importância do *desejo* relativamente à *percepção de semelhanças e contrastes*, relevando o seu carácter primitivo na organização da experiência.

Em primeiro lugar, retomemos a questão da *consciência originária de si*. Embora a teoria kantiana da *apercepção* pareça não colher relativamente à explicação da síntese do diverso, ela estabelece um aspeto importante sobre a ordenação do pensamento. A *consciência de si*²⁹⁷, ainda que possa ser difusa num estado inicial, é absolutamente originária. A *apercepção* constitui o primeiro dado da experiência. Segundo Fernando Gil, a *crença na existência de si* é pré-reflexiva, antepredicativa e, por conseguinte, absolutamente primordial.²⁹⁸ Convém distinguir aqui a crença na existência – que consiste num “vivido”, algo que é apenas sentido – e a representação

²⁹⁶ GIL, 1984, p. 500.

²⁹⁷ Que por ora, e para sermos mais rigorosos, deveríamos antes determinar como *sentimento de si*.

²⁹⁸ Cf. GIL, 1998, “Aquém da existência e da atribuição: crença e alucinação”, p. 3-14.

do “Eu” – que envolve já uma série de complexos processos cognitivos, não pertencendo, por isso, ao registo originário da experiência. Fernando Gil refere-o claramente: «[a] fé na existência relaciona-se em primeiro lugar com a experiência de si (...): ela metamorfosear-se-á numa ilusão transcendental da primeira pessoa.»²⁹⁹ Trata-se aqui da crença numa existência «pré-categorial, a montante do próprio juízo de existência.»³⁰⁰ Um sentir-se ser-se, desdobrado numa fé absolutamente primordial na própria existência.

Uma figura análoga desta crença primordial na existência parece poder encontrar-se igualmente no pensamento freudiano: o *eu-real originário* (*Real-ich*)³⁰¹. Para este *eu-real originário* a realidade seria «o outro nome de um eu que se confunde com a realidade e ignora assim a distinção entre o “fora e dentro”, o “exterior e o interior”.»³⁰² Segundo Fernando Gil, este *eu-real* “do começo” refere-se precisamente à existência pré-categorial do sujeito.³⁰³ Ele distingue-se do *segundo eu-realidade* na medida em que para o primeiro a realidade e o eu surgem inteiramente fundidos – a realidade manifesta-se primordialmente como *satisfação*. O *segundo eu-real* implica já uma cisão entre o sujeito e o mundo. Como Fernando Gil refere, «[a] realidade “definitiva” é a do eu trabalhado pelo princípio de realidade»³⁰⁴, ou melhor, pela *prova de realidade*. Interior e exterior encontram-se aí cindidos, num sujeito que procura se «algo presente no eu como representação pode encontrar-se também na percepção (realidade).»³⁰⁵ Esta formulação apresenta uma certa estranheza, mas uma análise mais

²⁹⁹ GIL, 1996, p. 218.

³⁰⁰ GIL, 1998, “Aquém da existência e da atribuição: crença e alucinação”, p. 5. A este respeito, Fernando Gil aproxima-se bastante do pensamento husserliano. A crença originária na existência é o equivalente à *crença-mãe* (*Urglaube*) ou *proto-doxa* (*Urdoxa*) husserliana, a fé primordial na existência, que será o modelo originário da evidência. Segundo Husserl, «toda a actividade de conhecimento tem sempre como terreno universal *um mundo*; e isto designa em primeiro lugar um terreno de crença passiva universal no ser, o qual é pressuposto por toda e qualquer operação singular de conhecimento» (HUSSERL, apud. GIL, 1996, p. 19, segundo a obra husserliana *Expérience et Jugement [Erfahrung und Urteil]*, Paris: P.U.F., 1970). «[A] proto-doxa é a posição antepredicativa do mundo, (...) [que] envolve ao mesmo tempo a pressuposição de uma existência.» (GIL, 1998, “Aquém da existência e da atribuição: crença e alucinação”, p. 7).

³⁰¹ Cf. GIL, 1998, “Aquém da existência e da atribuição: crença e alucinação”, p. 3-14. Assinalamos as referências utilizadas por Fernando Gil a respeito do *Real-ich* freudiano: FREUD, “Pulsions et destins des pulsions.” In *Métapsychologie*. Paris: Gallimard, 1968 e FREUD, “La négation.” In *Résultats, idées, problèmes*, II. Paris: P.U.F., 1984.

³⁰² GIL, 1998, “Aquém da existência e da atribuição: crença e alucinação”, p. 9.

³⁰³ Cf. *Ibidem*.

³⁰⁴ *Ibidem*.

³⁰⁵ *Ibid.* p. 8.

profunda à arqueologia do *eu-originário* permitirá perceber o nó da questão.³⁰⁶ De acordo com o pensamento freudiano:

No “estado inicial”, a época em que o recém-nascido é a realidade total, as sensações são essencialmente endógenas mas o seu estado de indigência (*Hilflosigkeit*) obriga-o a esperar de uma ajuda externa o apaziguamento das tensões internas. Daí resulta um “facto de satisfação” (...) que fica registado. Assim, “desde o aparecimento do estado de tensão ou de desejo”, “é muito provável” que a imagem mnemónica do objecto que proporcionou a satisfação seja “reactivada”.»³⁰⁷

Esta reativação do objeto através da sua imagem mnemónica deverá constituir algo análogo a uma percepção. Freud irá justamente chamar-lhe alucinação, ou melhor, a “ficção” da *alucinação originária*. O seu melhor exemplo encontra-se no sistema psíquico da criança de mama. «Esta alucina verosimilmente a satisfação das suas necessidades internas, e, quando a excitação cresce e a satisfação continua a não se verificar, revela o seu desprazer pela descarga motora dos gritos e da agitação, e experimenta depois a satisfação alucinada.»³⁰⁸ Em conclusão:

[N]um estado precoce, o sujeito, não está em condições de se assegurar que o objecto não está realmente ali. *Um investimento demasiado intenso da imagem produz o mesmo ‘índice de realidade’ que uma percepção.* O conjunto desta experiência – satisfação real e satisfação alucinatória – constitui o fundamento do desejo. *O desejo encontra, de facto, a sua origem numa busca de satisfação real, mas constitui-se segundo o modelo da alucinação primitiva.*³⁰⁹

Sublinhe-se a importância do *desejo*. O *desejo* desencadeia um efeito de realidade, desembocando numa espécie de “materialização” do imaginário, «o objecto é percebido, não como a imagem do seio, mas como o próprio seio.»³¹⁰ A alucinação equivale à realidade. Realidade esta que se encontra totalmente subordinada à necessidade de satisfação.

Como se pode ler em *Modos da Evidência*, «[a] alucinação primitiva manifesta o representado como existente, ou seja, a primeira de todas as representações exerce-se

³⁰⁶ Sublinhamos as referências de Fernando Gil para a análise que se segue: FREUD – *Abrégé de Psychanalyse*. Paris: P.U.F., 1949; e FREUD – “Esquisse d’une psychologie scientifique». In *La naissance de la psychanalyse*. Paris: P.U.F., 1956.

³⁰⁷ Cf. GIL, 1998, “Aquém da existência e da atribuição: crença e alucinação”, p. 10.

³⁰⁸ FREUD, *apud* GIL, 1996, p. 227 (segundo a obra *Résultats, idées, problèmes*, cf. nota 301).

³⁰⁹ GIL, 1996, p. 228, sublinhados nossos.

³¹⁰ *Ibidem*.

naturaliter como a *crença numa existência*.»³¹¹ Nela, «a imagem é afectada (...) por um coeficiente de realidade. O eu-sujeito crê nesta realidade, a *virtude realizante* da alucinação tem por função fornecer uma base à crença nesta mesma realidade que institui.»³¹² A *alucinação* institui a fé e o suporte da fé. «[É] o primeiro acto de fé do sujeito.»³¹³ E é desta fé na *alucinação primitiva* que provém a fé em geral. «[A] crença no percebido repete a fé da alucinação percebida.»³¹⁴ Analisar como esta crença originária se desdobrará numa crença na verdade do percebido, ou como ela dará origem a uma autoçãoção em pessoa (*Selbstgebung*) da coisa³¹⁵, prolongada pela indubitabilidade de uma evidência que “se realiza carnalmente e invade a consciência por inteiro”³¹⁶, não é o objetivo da presente discussão. No entanto, sem avançar futuros resultados, seria bom sublinhar que é esta crença originária que estará na base do *valor de presença* da *expressão* e da *força expressiva* intrínseca à *forma*.

Por ora, interessa-nos particularmente analisar a influência da *alucinação primitiva* sobre a percepção. Vejamos. A *alucinação primitiva* compõe-se como uma representação indeclinável³¹⁷, investida de realidade. Enquanto tal, ela deverá ordenar toda a percepção. Neste sentido, mais do que indicar um objeto, a percepção visa um *reencontro* com o objeto alucinado, isto é, com o *objeto da satisfação*. Por outras palavras, a percepção procura reconstituir de uma outra forma a *alucinação primitiva*. Ela procura *reencontrar* o objeto do prazer. Como Fernando Gil refere, «[o] objeto do prazer seria o *telos* de uma percepção que quer repeti-lo por um outro modo.»³¹⁸ Nisto consiste a *prova de realidade* que irá operar a passagem do *eu-realidade originário* para o *segundo eu-realidade*, estabelecendo a realidade definitiva.³¹⁹ «A primeira finalidade da prova de realidade não consiste, pois, em encontrar na percepção real um objecto correspondente ao representado, mas em reencontrá-lo, em convencer-se de que ele está ainda presente.»³²⁰ Contudo, uma vez que tal objeto não é imediatamente reencontrado,

³¹¹ Cf. GIL, 1998, “Aquém da existência e da atribuição: crença e alucinação”, p. 11.

³¹² *Ibid.*, p. 14.

³¹³ *Ibid.*, p. 13.

³¹⁴ *Ibidem*.

³¹⁵ Cf. GIL, 1996, p. 16-18. «[Q]uando se diz que A é evidente, isso significa que A não é apenas visado, mas é dado verdadeiramente, exactamente tal como é visado; A está presente ele próprio no sentido mais rigoroso.» HUSSERL, *apud* GIL, F. *Ibid.*, p. 17 (segundo a obra husserliana *Recherches Logiques [Logische Untersuchungen]*, Paris: P.U.F., 1962).

³¹⁶ GIL, 1996, p. 17.

³¹⁷ «A alucinação é ao mesmo tempo o *modo originário* da representação e o modelo da representação em geral.» GIL, 1998, “Aquém da existência e da atribuição: crença e alucinação”, p. 11.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 10.

³¹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 9.

³²⁰ FREUD, *apud* GIL, 1996, p. 227 (segundo a obra “La négation”, cf. nota 301).

uma irrevogável cisão instalar-se-á entre o sujeito e mundo. Numa palavra, será a *deceção da alucinação primitiva* que irá instalar a realidade definitiva e fundar o *contraste* entre o sujeito e o mundo.

Contudo, é importante notar que após a *alucinação primitiva* é ainda o *desejo* que se impõe como uma pulsão determinante sobre a percepção. A percepção busca *novamente* o objeto do prazer. Figuração primitiva, índice perceptivo, tensão e energia imbricam-se numa dinâmica impulsionada pelo *desejo*. A genealogia da aplicação do *desejo* à referência sensorial desemboca na pré-constituição de uma *dupla intencionalidade da percepção*. Por um lado, percepção é intencional porque se refere sempre a alguma coisa exterior a si mesma, por outro, a percepção é intencional porque *em ato* ela pressupõe uma captura direcionada. A percepção dirige-se ao objeto que causou a satisfação. Os conceitos de *orientação* e *atenção* explorados por Fernando Gil no *Tratado da Evidência*³²¹ demonstram bem o carácter intencional da percepção.

Começemos pela *orientação*. «A orientação instaura uma disposição do ente, anterior a toda a determinação; ela representa uma convocação, a animação de um objecto, a criação de uma possibilidade de conhecimento.»³²² Por outras palavras, a *orientação* enraíza-se também ela na esfera antepredicativa. Nada é ainda identificado conceptualmente. A *orientação* designa tão-somente uma recetividade à tendência afetiva – ou seja, uma tendência para se deixar afetar pelos objetos³²³ – associada a uma experiência primitiva de si. Enquanto sentir, a *orientação* funda-se nos pares “aqui/ali” e “interior/exterior”. O sujeito reconhece um mundo que lhe é exterior, e é por relação a essa exterioridade – e pela atração que ela exerce sobre ele – que o sujeito, de certa forma – e apenas em parte – se revela a si mesmo.³²⁴ Este *sentir-se a si* por oposição ao resto, é já a vivência mínima da primeira pessoa, o “embrião da consciência de si” derivado da crença na própria existência que analisamos há pouco.

³²¹ GIL, 1996, p. 85-117.

³²² *Ibid.*, p.89.

³²³ «A relação com o mundo é à partida uma erótica que joga entre o atractivo e a tendência para a ele se entregar.» *Ibid.*, p. 93.

³²⁴ É o que de certo modo evidenciam as metáforas do *despertar* e da *abertura*: «[o] despertar do mundo deve-se à orientação do Eu, o despertar do Eu realiza-se pela sua abertura para o mundo, ou seja, o poder passivo de se deixar afectar.» *Ibid.*, p. 97. «Despertar e Abertura reúnem-se no tema da auto-afecção. O despertar é aí a espontaneidade do espírito atento, a abertura, o deixar-se afectar pela atenção.» *Ibid.*, p. 233. «Da indistinção inicial (...), chega-se à “posição face ao Eu”.» *Ibid.*, p. 94. É essencial notar que esta revelação do sujeito a si mesmo por oposição ao mundo, é diferente da crença originária na própria existência e do *sentir ser-se* primordial, uma vez que ambos não supõem necessariamente uma cisão entre o sujeito e o mundo.

Ora, «[v]oltar-se para uma intensidade é o gesto primeiro da orientação».³²⁵ Perante um mundo originariamente indiferenciado, tudo o que nele seja estímulo e novidade irá desencadear uma *reação de orientação*, ou seja, uma atração, um movimento em direção a algo – um “dirigir-se para”, um “volver o olhar”. Neste sentido, embora comece por ser «um comportamento sobre um fundo de receptividade»³²⁶, a *orientação* «conduz espontaneamente a actividades de exploração e de antecipação que representam uma busca potencial de informação.»³²⁷ Será pois sobre um fundo de atração que a *atenção* se encadeará com a *orientação*. Nela [na *atenção*], «a espontaneidade-para converte-se em apreensão-de, a receptividade-a em absorção-em».³²⁸ «A atenção redobra e ao mesmo tempo concentra a orientação.»³²⁹

A *atenção* repete o gesto da *orientação* fixando o objeto. Note-se que «um objecto só advém à significação na medida em que a consciência a ele se dirige.»³³⁰ Este movimento em direção ao objeto, manifesto já no “voltar-se-para” da *orientação*, reveste-se de uma intensificação no modo da *atenção*. «Trata-se agora de tornar-distinto (...) algo de já apreendido.»³³¹ Sempre que um sujeito “cede” à solicitação de um atrator é nele que se fixará a sua *atenção*. «A atenção “isola” e “fixa” a percepção “desviando-a de todas as outras causas de impressão”; “ela opera uma verdadeira concentração da faculdade representativa”.»³³² O visar aqui é constitutivo³³³. Ele determina algo no objeto. Estamos agora em plena esfera predicativa, no processo de *construção* do conhecimento.

Antes de continuarmos, duas notas. (i) A partir desta análise torna-se claro que a *orientação* e a *atenção* são seletivas. Elas não abarcam a realidade na sua totalidade, mas apenas respondem a determinados estímulos. (ii) Se assim é, o que é que a um nível primário implica que estejamos atentos a um determinado aspeto e não a outro? O estímulo. A um nível primário, aquilo que estimula um sujeito e ao qual ele “cede” a

³²⁵ *Ibid.*, p. 103.

³²⁶ *Ibid.*, p. 100.

³²⁷ *Ibidem.*

³²⁸ *Ibid.*, p. 107.

³²⁹ *Ibidem.*

³³⁰ *Ibidem.*

³³¹ *Ibid.*, p. 108. “A diferença entre dirigir-se-para ou ter debaixo dos olhos, e prestar atenção ou apreender (...) continua-se pela passagem do vago ao distinto” (*Ibidem.*).

³³² *Ibid.*, p. 110.

³³³ Cf. *Ibid.*, p. 108.

sua *atenção* residirá sempre em objetos que satisfaçam as suas necessidades internas.³³⁴

É importante reter aqui as palavras de Fernando Gil:

A atenção «actual», dirigida para um certo aspecto da vivência fixada, é uma atenção positiva (...) e uma tomada de posição (...) do eu: a noção (...) de tomada de posição remete para operações que representam decisões e questões fulcrais, tais como (...) as posições do prazer e do desprazer, o ódio, o desejo... A tomada de posição é uma operação (...) que “ocupa vitalmente” o sujeito.³³⁵

Por outras palavras, a *atenção* dirigida para um certo aspeto da vivência é uma tomada de posição fundada, pelo menos a um nível *arcaico*, no *desejo* e na obtenção de satisfação. Perante esta análise uma conclusão parece surgir. Por trás da *alucinação primitiva* e da percepção, onde prefiguram a *orientação* e a *atenção*, existe uma *força tratória originária* que impele o sujeito ao mundo: o *desejo*.

2.6.5. A percepção e o mundo

Assim sendo, em que é que esta incursão pelo pensamento freudiano e pelos conceitos de *orientação* e *atenção* de Fernando Gil podem ajudar ao nosso problema? Repitamo-lo. Se a *disposição originária para perceber semelhanças e contrastes* é a via que justifica a inteligibilidade da experiência, unificando-a, qual é o limite que impede um desequilíbrio sistemático entre *semelhanças* e *contrastes*? Como pretender estabelecer a unidade da experiência a partir de uma disposição que parece encerrar em si mesma uma cisão originária entre os objetos percebidos? Finalmente, se o *desejo* é essa pulsão primitiva que primordialmente ordena a experiência, qual é o seu papel relativamente à percepção de semelhanças e contrastes?

Dada a nossa exposição, podemos concluir que a disposição para perceber semelhanças e contrastes deverá ser ordenada, à partida, pelo *desejo*. Porém, se isto implica a não-arbitrariedade da percepção de semelhanças e contrastes, o mesmo não se pode dizer da equidade da percepção de semelhanças e contrastes relativamente a uma mesma atualidade. O desejo implica que inicialmente a percepção de semelhanças seja mais veemente do que a percepção de contrastes. O sujeito visa *reencontrar* o objeto de

³³⁴ Resta saber se um processo análogo não se repetirá também na vida adulta.

³³⁵ *Ibid.*, p. 113.

prazer. A sua atenção dirige-se para objetos que apresentem os mesmos aspetos do objeto de prazer. Serão originariamente esses os objetos que o sujeito fixa e distingue sob um fundo indiferenciado. Obviamente que a percepção de contrastes não se eclipsa por completo. Como dissemos, «[p]erceber semelhanças é também perceber diferenças, *maxime contrastes*.»³³⁶ Semelhanças e contrastes caminham a par. Porém, num estágio inicial a percepção de contrastes é muito mais difusa e diluída do que a percepção de semelhanças. O contraste é tudo o que não é objeto de prazer. É o indiferenciado. O resto. Algo completamente desprovido de interesse ou de força atrativa para o sujeito.

Será que isto implica uma instabilidade – que ousamos dizer caótica – da experiência? A resposta parece ser negativa. O *contraste* não é aqui sinónimo de uma multiplicidade vertiginosa, mas apenas de uma indistinção à qual o sujeito deverá ser indiferente. Se esta hipótese colher, poderá concluir-se que após um primeiro estágio de absoluta indistinção, num segundo estágio³³⁷, a percepção de semelhanças confere um grau mínimo de inteligibilidade à experiência. O mundo divide-se entre o Eu e o não-Eu – o sujeito sente-se a si e reconhece o que não faz parte de si –, e o não-Eu divide-se entre o objeto de prazer e o resto. O *desejo* provou ordenar e, em certa medida, estabilizar a experiência.

Nestes termos, uma outra conclusão parece ainda derivar. Após a indistinção originária, o pensamento deverá organizar-se segundo uma estrutura binária.³³⁸ A distinção por oposição deverá sobrepor-se ao elemento isolado.³³⁹ Segundo Fernando Gil, «as oposições presidem ao ordenamento da experiência. Mais em geral, parecem ter a sua origem em procedimentos sintácticos e semânticos com maior profundidade.»³⁴⁰

Filogeneticamente, as oposições, e, de um modo geral, as classificações, parecem ser o resultado de um processo adaptativo, «constituindo uma condição primacial para a sobrevivência.»³⁴¹ Nesta medida, o *pensamento por opostos* deverá ser irreduzível. A sua filiação “genética” torna inútil procurar deduzi-lo, isto é, reduzi-lo «à organização social, às estruturas da língua, (...) e até a uma “fantástica

³³⁶ GIL, 1984, p. 91.

³³⁷ Ou, se quisermos, após o *Eu-real inicial* e a *alucinação primitiva*.

³³⁸ Como diz Fernando Gil, «se estamos imersos no contínuo, a cognição deste começa com a sua binarização, pelo estabelecimento de rupturas e descontinuidades, pela oposição entre presença e ausência.» GIL, 1984, p. 152.

³³⁹ A percepção de semelhanças e contrastes é um claro exemplo disso.

³⁴⁰ GIL, 1984, p. 152.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 130.

transcendental”». ³⁴² A *oposição* constitui, portanto, uma atividade intelectual primitiva. A sua posição deverá ser cognitivamente dominante.

O que iremos ver de seguida será como o pensamento por opostos – nomeadamente, através do par *semelhança-contraste* – é operativo no que toca a organização primária da experiência. O exemplo que melhor o ilustra é a análise de Fernando Gil ao estudo efetuado por Piaget e pelos seus colaboradores relativamente à ontogénese das classificações. ³⁴³ Veremos que os resultados deste estudo deverão coincidir em grande parte com a análise que efetuamos até aqui. Segundo Piaget e Inhelder:

A criança sabe proceder a divisões dicotómicas a partir dos 5 anos. Todavia, mesmo quando já é capaz de pensar duas colecções como complementares (duas classes, A e A', que se excluem mutuamente e cuja reunião esgota o conteúdo de uma classe superior, B, que inclui ambas), ela começa por se satisfazer com a identificação de uma só das classes. A outra é “resto”, sendo representada como simples alteridade (...) sem que a criança reúna as duas na classe superior, tendendo a “esquecer o todo após o haver dicotomizado”. ³⁴⁴

Na verdade, só mais tarde é que a criança aprende a coordenar a complementaridade com a inclusão. Ela «accede à ideia de uma classe secundária A', ao subtrair a classe principal da classe superior ($A' = B - A$).» ³⁴⁵

O que é importante reter aqui, é que «a criança não procura, de início, marcas positivas definindo propriamente a classe secundária (...). Contenta-se primeiro com “simples negações” – A' = os B que não são A.» ³⁴⁶ «Só mais tarde determinará positivamente não só A, como também A'.» ³⁴⁷

³⁴² *Ibid.*, p. 151. Não obstante, Fernando Gil afirma também que seria vão tentar reduzir o pensamento por opostos “à experiência natural do mundo”, posição que se torna problemática, dada toda a análise precedente. Se bem que concordemos com o valor “adaptativo” da oposição, muito dificilmente diríamos que a oposição é absolutamente primordial. O estágio de indistinção inicial aí está para o provar. Apesar de existir uma estrutura cognitiva própria que permita a oposição e a diferenciação – e mais tarde a complexificação e a hierarquização – dos dados da experiência, o que nos parece mais verosímil sustentar, é que existe de facto uma tendência para pensar por opostos, tendência essa que será “originariamente ativada” pela experiência de prazer e desprazer.

³⁴³ *Ibid.*, p. 133-135 e p. 156-158. Para uma consulta das referências de Fernando Gil sobre este tema cf. INHELDER, B. e PIAGET, J. – *La Genèse des structures logiques élémentaires*. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1959.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 157.

³⁴⁵ *Ibidem*.

³⁴⁶ *Ibidem*.

³⁴⁷ *Ibidem*. Fernando Gil acrescenta: «isso sugere, efectivamente, que as distinções por exclusão são anteriores às identificações positivas.» Pela nossa parte, diremos que isto sugere que as distinções por exclusão são anteriores às *distinções por inclusão* – o que vai de encontro à nossa exposição sobre a direção da atenção para o objeto da satisfação, que por sua vez o sujeito irá fixar e distinguir sob um

Conclui-se assim que a *identificação de contrastes* e a *construção de oposições* dá-se de uma forma gradual, cuja complexidade vai progredindo consoante o desenvolvimento cognitivo do sujeito. Não obstante, ainda que com manifestas limitações que à partida se relativizarão com o crescimento, o par *semelhança-contraste* é o primeiro par ordenador da experiência.³⁴⁸ Ora, sendo que «as categorias são representações genéricas da experiência, [ou] mais exactamente, critérios que presidem à distribuição e ordenação da pregnância da experiência nos seus diversos aspectos»³⁴⁹, o par *semelhança-contraste*, enquanto «primeiro par ordenador da experiência», deverá pertencer ao estrato mais “arcaico” do pensamento categorial.

Por si só, a percepção reúne já semelhanças e selecciona contrastes, estabelecendo saliências contra fundos indiferenciados; e, desse modo, se organiza categorialmente, no homem, como em todo o animal, quando espontaneamente faz classificações: a “síntese da reconhecimento no conceito” começa a fazer-se dentro da “síntese da apreensão na intuição”. (...) Semelhança-contraste formam uma oposição. Ora, é pela análise de semelhanças e de contrastes que se obtêm os conceitos e as categorias. Este par realiza, portanto, em si, categorias e oposições: os *praedicamenta* e os mais importantes dos *post-praedicamenta*, que constituem a duas grandes modalidades do pensamento categorial.³⁵⁰

fundo indiferenciado. O reconhecimento inicial de um objeto por diferença ao “resto” implica uma identificação positiva desse mesmo objeto. Daqui segue-se que a identificação positiva (os A) seja sempre anterior à negativa e à negação. E a exclusão é uma forma de negação. Aliás, seguindo a linha do *Tratado da Evidência* (GIL, 1996) – e, de resto, do pensamento husserliano –, sustentamos com Fernando Gil a ideia de que «a positividade por si só *inclina* o espírito» (*Ibid.*, p.261). A negação exerce-se sobre um fundo de positividade. «A negação pressupõe a afirmação, a afirmação poderia dar-se sozinha» (*Ibid.*, p. 363). Para se chegar à ideia de não-A, é porque A foi reconhecido positivamente e anteriormente a tudo o que é não-A. Como Paulo Tunhas refere, em *Mimésis e Negação* «[a] afirmação (a mimésis, a semelhança) é já primeira por relação à negação (ao contraste, à controvérsia), como o será no *Tratado da Evidência* e em *A Convicção*, e também, à sua maneira, em *Provas*» (TUNHAS, 2007, p. 37-38).

³⁴⁸ Como demonstrámos, o *desejo* será a força impulsionadora deste par. Mas é efetivamente o par *semelhança-contraste* enquanto produto da atividade intelectual do sujeito – ao contrário do desejo – que irá tornar a experiência verdadeiramente inteligível.

³⁴⁹ GIL, 1984, p. 92.

³⁵⁰ *Ibidem*. Os *praedicamenta* são uma referência às categorias aristotélicas. Seriam 10 conforme a lição aristotélica das *Categorias* (cf. ARISTÓTELES, 1984, Vol. 1, *Categorias* 1^a1- 15^b32, p. 3-24.): substância, quantidade, qualidade, relação, lugar, data, postura, posse, ação e passividade. Como Fernando Gil refere, «[n]ão é uma classificação rígida das categorias que interessa a Aristóteles, mas a ordenação da experiência, conseguida através delas» (1984, p.107). Daí a sua proximidade à experiência linguística e sensível (cf. *Ibid.* p. 101). Permitimo-nos neste ponto remeter ainda para a obra de Sir David Ross, *Aristóteles*. «O resto da parte autenticamente genuína das *Categorias* [capítulos 5-9; os capítulos 10-15 são vistos, geralmente, como apócrifos] é ocupado pela comparação destinada a evidenciar as características da substância, bem como das outras principais categorias. As características fundamentais da substância são que: 1) não está num “sujeito”; 2) é predicada sem ambiguidade (isto é verdade apenas para a substância segunda); 3) é individual (isto é verdade apenas para a substância primeira); 4) não tem contrário nem graus; 5) admite qualificações contrárias. As outras categorias são consideradas por referência à sua posse, ou não, destas mesmas características. A última característica sozinha é verdadeira para todas as substâncias, não o sendo para mais nenhuma outra» (ROSS, 1987, p.35). Quanto aos *post-praedicamenta*, eles encontram-se precisamente nos capítulos considerados apócrifos (§10-15). Os *post-*

Concluindo, o par *semelhança-contraste* “constitui o estrato categorial último.”³⁵¹ Como refere Paulo Tunhas, «[t]al par categorial é a condição simultaneamente biológica e lógica de todo o conhecimento. A categorização funda-se na percepção e as categorias “habitam a representação”.»³⁵² *Semelhanças e contrastes* deverão constituir o primeiro estrato da *teoria da expressão*.

3. A expressão e o registo da harmonia

3.1. A expressão como meta-categoria

A partir do capítulo anterior, podemos agora justificar uma das intuições principais da nossa exposição. A *expressão* deverá constituir uma *meta-categoria*, ou uma *categoria meta-descritiva*. Embora esta pareça ser igualmente a intuição de Fernando Gil, como se pode ler na “Introdução” a *Modos da Evidência*³⁵³, o facto é que o autor não nos deixou uma maior elucidação desta ideia. Não obstante, parece ser possível recuperar através da sua obra – nomeadamente, a partir de *Mimésis e Negação* – quais os motivos que o levaram a esta afirmação. Aliás, toda a análise efetuada até este ponto deverá justificá-lo. É exatamente isso que procuraremos agora demonstrar.

Algumas questões impõem-se antes de mais. A primeira é óbvia. Porque é a *expressão* uma *meta-categoria*? Mais: em que medida é que o par *semelhança-contraste* se encontra implicado nesta afirmação? Qual é a sua *operatividade* no interior da própria *expressão*? Finalmente, o que é que se procura designar por *expressão*?

Começemos pela segunda questão. Na medida em que a percepção é uma das modalidades da *expressão*, a percepção de *formas* e, entre estas, a percepção de *semelhanças* e *contrastos* devem logicamente pertencer à *expressão*. O seu estatuto *originário* deverá igualmente referir-se à *originariedade* da *expressão*. Segundo este raciocínio, a *expressão originária* é a expressão de formas e a expressão de semelhanças

praedicamenta referem-se justamente às oposições categoriais. Observemos alguns exemplos: relação-contrariedade; privação-possessão; afirmação-negação; anterior-posterior; geração-destruição; aumento-diminuição; etc.

³⁵¹ *Ibidem*.

³⁵² TUNHAS, 2007, p. 45.

³⁵³ GIL, 1998, “Introdução”, p. XI.

e contrastes. Uma vez que é o par *semelhança-contraste* que abre caminho à reflexividade e ao pensamento categorial, como vimos na secção anterior, então, poder-se-á concluir que a expressão de semelhanças e contrastes constitui, pelo menos, uma *proto-categoria*. Uma categoria que é anterior a todas as outras.

Até aqui, podemos afirmar com alguma segurança que o par *semelhança-contraste* pertence à *expressão* e deverá constituir o seu modo originário. Semelhanças e contrastes constituem um par *proto-categorial*. Contudo, esta pequena reflexão demonstra apenas um aspeto da *expressão* relativo à sua própria primitividade. Convém não esquecer que o que realmente estamos a procurar é uma explicação que possa justificar que a *expressão* é verdadeiramente uma *meta-categoria*. Uma explicação que não designe apenas um aspeto da *expressão*, mas que, ao invés, forneça uma visão global da própria *expressão*.

Voltemos ao par *semelhança-contraste*. Já vimos que ele pertence à *expressão*. A questão que se põe agora é: será este par apenas um par proto-categorial? Uma evocação ao capítulo de Fernando Gil sobre o pensamento categorial poderá trazer-nos algumas respostas.³⁵⁴ Como vimos na secção anterior, as atividades de classificação enraízam-se na filogénese. «Classificar constitui uma actividade intelectual primitiva»³⁵⁵, que apresenta um carácter intermédio, «a meio caminho entre conhecimento científico e identificação do dado, empírico e transcendental, facto e essência, uno múltiplo, etc.»³⁵⁶ «As classificações são as versões mais empíricas do pensamento categorial.»³⁵⁷ Elas estão na base do pensamento categorial, ou melhor, elas são uma manifestação do pensamento categorial primitivo.³⁵⁸ «Baseadas em semelhanças e contrastes, colocam-se entre o unívoco e o equívoco, reúnem análise e síntese.»³⁵⁹ Por outras palavras elas revelam a capacidade de agrupar objetos num mesmo grupo e, ao mesmo tempo, de discriminar os objetos entre si.

[A]s classificações são elas próprias engendradas graças a relações [de] três tipos, na seguinte sequência: a partir das semelhanças entre objetos (segundo critérios morfológicos e estruturais, genéticos, funcionais, pragmáticos [...]) definem-se equivalências (as classes e subclasses do

³⁵⁴ Cf. GIL, 1984, p., 89-240.

³⁵⁵ *Ibid.*, p.130.

³⁵⁶ *Ibid.*, p.131.

³⁵⁷ *Ibid.*, p.126.

³⁵⁸ A diferença entre classificações e categorias reside principalmente no facto de que as primeiras denotam, distinguem e organizam os objetos da experiência, ao passo que as segundas não os identificam nem os denotam diretamente, elas são já «a expressão genérica e abstrata dos princípios constitutivos da totalidade dos objetos da experiência.» *Ibid.*, p. 118.

³⁵⁹ *Ibid.*, p.129.

domínio fundamental), para se estabelecer posteriormente relações hierárquicas de ordem entre essas classes. Descobrimos, assim, atrás das classificações, a percepção das semelhanças que está também na base da representação.³⁶⁰

«[A] determinação das classes faz-se pela análise de semelhanças e de diferenças (...), e consoante os critérios que se tiverem escolhido (nomeadamente [...] morfológicos, estruturais e funcionais).»³⁶¹ São estes os princípios de qualquer classificação, que «é sempre empírica, isto é, relativa a um domínio da experiência, qualquer que ele seja; e contingente, uma vez que os critérios das classificações não se justificam *a priori*.»³⁶² Note-se que, apesar de empíricas e contingentes, as classificações não são necessariamente arbitrárias. Como Fernando Gil indica, «[p]ara uma classificação ser objetiva é suficiente – conforme uma saudável circularidade – haver uma unidade cujas propriedades correspondam efectivamente aos caracteres dos indivíduos nela compreendidos. Nestas condições, obtêm-se “classificações verdadeiramente naturais”.»³⁶³

[T]al como qualquer categorização, as classificações são por definição *realistas*. É uma exigência de toda a classificação erigir-se sobre algumas “unidades não convencionais” – querendo-se, por essa via, corrigir o relativismo que lhes advém do seu empirismo e da sua contingência natas. Trata-se de um realismo *interno* à intenção classificadora.³⁶⁴

Desta breve exposição convém reter que o par *semelhança-contraste* habita em cada classificação e, posteriormente, em cada categoria. Ele baseia-se justamente numa atividade comparativa fundamental que está por trás de todo o pensamento ordenador da experiência. Por um lado, a *semelhança* e o *contraste* permitem não só a organização dos objetos em classes, como também permitem a sua discriminação em subclasses. Neste sentido, eles abrem caminho para a abstração e o pensamento categorial. Por outro lado, a *semelhança* e o *contraste*, ao denotarem os atributos de diferentes objetos, permitem a aplicação das categorias aos objetos da experiência. De forma ascendente ou descendente, é sempre o par *semelhança-contraste* que se encontra na base de toda a

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 136.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 102.

³⁶² *Ibidem*.

³⁶³ *Ibid.*, p. 144. Note-se que «[p]ara que a classificação seja elucidativa sobre os seus objectos é (...) preciso que [o] rebatimento [de uma multiplicidade de dimensões dos próprios objectos sobre uma ordem única] conserve as propriedades significativas destes, isto é, a ordem única deverá enraizar-se na diversidade dos objectos.» *Ibid.*, p. 140.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 128. Notamos que o tema do “convencionalismo” foi já abordado na secção 2.2.

atividade intelectual. Por conseguinte, o par *semelhança-contraste* não é apenas um par institutivo do pensamento categorial (um par *proto-categorial*), ele é um par verdadeiramente constitutivo de cada uma das categorias. Ele é imanente a cada categoria e transcendente a todas elas. O par *semelhança-contraste* é verdadeiramente um par *meta-categorial*.

A mesma reflexão que fizemos há pouco a respeito da pertença do par *semelhança-contraste* ao conceito de *expressão*, enquanto *proto-categoria*, poderá repetir-se aqui. Na medida em que a percepção e a representação são modalidades da expressão, o par *semelhança-contraste*, procedendo da primeira e organizando a segunda, deve, portanto, pertencer à *expressão*. O seu estatuto *meta-categorial* ou *meta-descritivo* deverá referir-se à *expressão* enquanto *meta-categoria* ou *meta-descrição*.

Não obstante, esta análise parece insuficiente. Dizer que o par *semelhança-contraste* é um par *meta-categorial* que pertence ao conceito de *expressão*, é diferente de afirmar que a expressão é uma meta-categoria. Se o par *semelhança-contraste* é um par *meta-categorial* e se a *expressão* é uma *meta-categoria*, será que a *expressão* é o mesmo que a percepção e a representação de semelhanças e contrastes? Ou melhor, será que a *expressão* se reduz a semelhanças e contrastes? Chegamos à terceira pergunta que colocámos inicialmente: o que é que se procura designar por *expressão*?

Mau grado interpretações demasiado pessoais e especulativas que possam deturpar o pensamento do nosso autor, o que nos parece estar em causa neste momento, não é já a mera capacidade de exprimir. Ao invés, o que se afigura como verdadeiramente relevante é capacidade de exprimir a *harmonia*, tal como Leibniz a concebeu. Na verdade, este parece ser um dos pontos fundamentais do pensamento de Fernando Gil sobre a *expressão*. Note-se que é essencialmente este aspeto que diferencia uma *teoria da expressão* de, por exemplo, uma teoria da percepção ou da representação. O que está agora em causa não é a apenas a ligação do sujeito ao objeto mas a ligação do sujeito ao universo. Por outras palavras, e mais rigorosamente, o que está neste momento em causa não é apenas a definição da *expressão* como «alguma coisa (...) em que se encontram disposições (*habitudines*) que respondem às disposições da coisa expressa»³⁶⁵ – definição que tentámos justificar até aqui – mas, para além disso, o que agora importa igualmente justificar é a definição da *expressão* como a

³⁶⁵ LEIBNIZ, 2003, *Quid sit idea?*, p. 209.

capacidade de representar a *unidade na variedade*³⁶⁶, e assim chegar à representação de todo o universo³⁶⁷. Busca-se agora uma inteligibilidade da experiência que seja global e não apenas local.

Ora, qual é o papel do par *semelhança-contraste* neste contexto? Aparentemente, a sua posição relativamente à capacidade de exprimir a *harmonia universal* é problemática. O facto de permitir a organização dos objetos da experiência em classes, e a sua discriminação em subclasses, não parece implicar o seu agrupamento e unificação como objetos pertencentes a um ‘todo’. Se o par *semelhança-contraste* opera precisamente através do reconhecimento dos caracteres do percebido, seria necessário – e bastante improvável, para não dizer inverosímil – encontrar um carácter que fosse comum a todos os objetos para assim poder englobá-los a todos numa só classe. Deste modo, a sua *operatividade* parece incidir apenas em contextos locais e não sobre a experiência tomada como um todo.

Para além deste aspeto, dois outros parecem sobressair da análise a *Mimésis e Negação*. Em primeiro lugar, Fernando Gil põe precisamente em relevo a existência de uma «disparidade irremissível [entre] semelhança e contraste, mesmo e outro, que não representam extremidades de um contínuo, mas são absolutamente descontínuos.»³⁶⁸ Em segundo lugar, enquanto institutivos e constutivos do pensamento categorial, convém não esquecer que «a vocação do pensamento categorial consiste em tornar discreta a experiência, reduzir a ambiguidade.»³⁶⁹ «As categorias destroem a identidade confusa da totalidade (...), instilam complexidade, procedem a diferenciações.»³⁷⁰ Segundo este raciocínio, o par *semelhança-contraste* parece manifestar uma tendência maior para a discriminação da experiência do que para a sua unificação. Como recuperar a unidade?

É inevitável repetirmos algumas das conclusões a que chegamos na secção anterior. (i) Ainda que a *aperceção originária* reporte as representações a si, não há

³⁶⁶ “Unidade na variedade” é o que mais justamente caracteriza a harmonia leibniziana: «a harmonia não é senão a unidade na multiplicidade.» *Ibid.*, *Da Felicidade*, p. 457. Veja-se também *Confessio Philosophi*: a *harmonia* é a «semelhança na variedade, isto é, a diversidade compensada pela identidade»; «pertence à essência da harmonia que a diversidade discordante seja devolvida à unidade de um todo de um modo maravilhoso.» *Ibid.*, *Confessio Philosophi*, p. 116 e p. 165, respetivamente.

³⁶⁷ Aliás, como o próprio Leibniz refere, «a alma expressa (...) naturalmente todo o universo.» LEIBNIZ, 1998, p. 180.

³⁶⁸ GIL, 1984, p. 507. Sem nos adiantarmos aos resultados da nossa análise, veremos que a posição de Fernando Gil não poderia ser esta no que diz respeito à expressão. A continuidade como manifestação da *harmonia universal* – e do próprio pensamento da evidência – é algo de que Fernando Gil não abdicará.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 109.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 225.

nada na *apercepção originária* que pareça justificar a unidade do que é diverso. «[A] co-presença (a “correlação”) do “Eu penso” a toda outra representação não é suficiente para fazer dele o fundamento da unidade objectiva das representações.»³⁷¹ Como já referimos, a autoconsciência é compatível com a diversidade, sendo portanto insuficiente para estabelecer a unidade da experiência.

(ii) Se, por um lado, o par *semelhança-contraste* não parece implicar o agrupamento e unificação dos objetos da experiência como objetos pertencentes a um ‘todo’ – ainda que permita a sua organização em classes e subclasses –, por outro, note-se bem, *nada obsta a que a partição dos objetos em classes e subclasses se possa efetuar gradualmente em classes e subclasses cada vez mais genéricas, numa série em crescendo que possa atingir o ‘todo’.*

(iii) A ser assim, chegamos à conclusão já enunciada na secção 2.5. A partir da percepção de semelhanças torna-se possível apreender a *Harmonia*. «A “expressão” de “todo o Universo” obtém-se de *proche en proche*, por deformações, que se alargam mais e mais, de séries de semelhanças locais.»³⁷² «A harmonia significa a progressão até ao limite dos sistemas locais de semelhanças.»³⁷³ «As duas noções, Harmonia e semelhança, encaixam uma na outra, nos dois sentidos: a Harmonia é o efeito do conjunto das semelhanças – elas formam um todo ordenado – e a apreensão das semelhanças é já harmónica, ela consiste na determinação da unidade “na” variedade.»³⁷⁴

Concluindo, a *operatividade* do par *semelhança-contraste* caminha nos dois sentidos: na discriminação do local e na apreensão do global. Segundo esta hipótese, *semelhança* e *contraste* não representam uma descontinuidade, mas antes, e muito justamente, as extremidades de um contínuo. Sublinhamos que aquilo que estamos a afirmar agora vai diretamente no sentido oposto das palavras de Fernando Gil acima citadas.³⁷⁵ No entanto, permitimo-nos supor que entre 1984, data da publicação de *Mimésis e Negação*, obra onde se encontra esta afirmação, e 2004, data da apresentação da comunicação “Os registos da Harmonia”, onde Fernando Gil propõe um imbricamento entre *semelhança* e *harmonia* – que de resto, é uma data coincidente com

³⁷¹ Cf. GIL, 1998, “O Sentimento de Inteligibilidade”, p. 116-117.

³⁷² GIL, 2005a, “Os Registos da Harmonia”, p. 166.

³⁷³ Anexo – *Cursos lecionados por Fernando Gil na Johns Hopkins University (2002-2004)*, p. 65.

³⁷⁴ GIL, 2005a, “Os Registos da Harmonia”, p. 167.

³⁷⁵ Repetimo-las. A constatação de uma «disparidade irremissível [entre] semelhança e contraste, mesmo e outro, que não representam extremidades de um contínuo, mas são absolutamente descontínuos.» GIL, 1984, p. 507 (cf. nota 368).

a da realização dos cursos lecionados na Johns Hopkins, 2002-2004 –, Fernando Gil terá reavaliado a sua posição inicial. Se assim não fosse, seria impossível chegar à *expressão* – e *entre-expressão* – do universo e da *harmonia universal*, que é precisamente um dos pontos fulcrais da *teoria da expressão*. Note-se bem este aspeto. É o próprio Fernando Gil que o sublinha: «[a] semelhança participa da Harmonia – da qual é por sua vez o operador, pois é pela perceção de semelhanças, e só por ela, que nos elevamos à apreensão da harmonia.»³⁷⁶ E como nos é dito nos cursos lecionados na Johns Hopkins: «[a] expressão é o agente, o operador da harmonia.»³⁷⁷ *Agindo através do par semelhança-contraste, a expressão haverá de ordenar a experiência, provendo-a de uma inteligibilidade globalizante.*

A *expressão* é imanente ao pensamento. Os seus operadores são a *semelhança* e o *contraste*. Da “perceção natural” ao “conhecimento intelectual”, do pensamento arcaico à complexificação da atividade cognitiva, a *expressão*, articulada em *semelhanças* e *contrastos*, será sempre subjacente a toda a atividade intelectual e cognitiva. Se «o eixo-semelhança/contraste pertence, por direito próprio, ao domínio categorial», é, igualmente, com toda a legitimidade, que podemos finalmente afirmar com Fernando Gil que a *expressão* é de facto uma *meta-categoria*.

3.2. Afinidade e imaginação

A anterior discussão abre caminho a uma nova reflexão sobre o conceito de *afinidade*. Contrariamente à posição kantiana, a *afinidade* surge agora, não como um princípio transcendental, mas, como uma representação fundada na própria experiência. Relembrando brevemente a posição kantiana, a *afinidade* deverá permitir «uma transição contínua de cada espécie para cada uma das outras por um acréscimo gradual de diversidade. Podemos chamar-lh[e] [o] princípi[o] (...) da *continuidade* das formas.»³⁷⁸ De facto, a afinidade possibilita o parentesco entre diversidades, «porque todas elas em conjunto provêm de um único género supremo através de todos os graus da determinação que se estende cada vez mais.»³⁷⁹ Contudo ela não é anterior à experiência. A afinidade é co-presente ao par *semelhança-contraste*. Como Fernando

³⁷⁶ GIL, 2005a, “Os Registos da Harmonia”, p. 166.

³⁷⁷ Anexo – *Cursos lecionados por Fernando Gil na Johns Hopkins University (2002-2004)*, p. 57.

³⁷⁸ CRP: A 657-658, B 685-686.

³⁷⁹ CRP: A 658, B 686.

Gil refere, «[c]omo poderia a percepção, o registo de semelhanças, derivar de uma faculdade formal de síntese que não estivesse já sempre preenchida e informada por conteúdos materiais? Se as sínteses não se realizam aleatoriamente (...), isso terá de provir dos seus objectos. (...) A “comparação” é tanto um reconhecimento como um “estabelecimento”, ou melhor, representa o estabelecimento de um reconhecimento.»³⁸⁰

É importante sublinhar que *afinidade* e *semelhança* não significam o mesmo. A *semelhança* recobre os aspetos idênticos da experiência com maior ou menor generalidade. A *afinidade* é possuidora de uma maior abstração, ela é o elo de ligação entre o diverso e o homogéneo. Compreender uma afinidade entre os objetos da experiência é algo que pertence já aos exórdios da complexificação da atividade cognitiva. Como tal, o seu apuramento, assim como no caso dos *contrastos*, deverá ser gradual e progressivo. Também ela se obterá e refinará por deformações, que se alargam mais e mais, a partir de séries de *semelhanças* – e *contrastos* – locais. A investigação de Piaget e Inhelder, exposta na secção 2.6.5, deverá justamente demonstrá-lo. A identificação de contrastes, a construção de oposições e a representação de uma afinidade unificadora deverá desenvolver-se progressivamente, complexificando-se com o crescimento e o desenvolvimento cognitivo do sujeito.

Tal como a *forma*, também a *afinidade*, uma vez fixada, deverá enformar e informar a experiência.³⁸¹ Ora, isto permite-nos regressar, mais uma vez, à via “afinitária” inspirada em Leibniz, que referimos na secção 1.3. Em alternativa a «um apriorismo que não se limita à admissão da unidade legal da natureza mas que vale também para o acordo entre natureza e conhecimento»³⁸² – a via apriorista kantiana –, será preferível sustentar uma «inteligibilidade em que a finalidade é preterida em benefício da estrutura.»³⁸³ Por outras palavras, é mais plausível sustentar que as partes se *entre-exprimem* e conjuntamente exprimem o universo, do que pressupor uma «unidade sistemática (...) admitida *a priori* como necessária.»³⁸⁴ Uma unidade que, aliás, é só «uma simples ideia.»³⁸⁵ Uma unidade «que precede todo o conhecimento determinado das partes e contém as condições para determinar *a priori* o lugar de cada

³⁸⁰ GIL, 1984, p. 500.

³⁸¹ Cf. secção 2.4.

³⁸² GIL, 2005a, “Inteligibilidade Finalista, Inteligibilidade Expressiva”, p. 157-164 (ou p.1-13 na adenda a *Acentos*).

³⁸³ *Ibidem*.

³⁸⁴ CRP: A 650-651, B 678-679.

³⁸⁵ CRP: A 652, B 680.

parte e sua relação com as outras.»³⁸⁶ Resumindo, uma unidade que é somente o *telos* subjetivo da interdependência e da afinidade das partes.

Apenas pela via de uma *afinidade progressiva* se torna possível chegar à unificação dos objetos da experiência. Será, aliás, justamente pela *afinidade* que o par *semelhança-contraste* se desdobrará num outro, o par *uno-estrutura*.³⁸⁷ Este último, designa muito precisamente o paradigma da *entre-expressão* monádica. O uno representa aqui a estrutura de um conjunto, a relação entre as partes. Antes de mais, note-se que «[a] posição das partes não é subalterna no paradigma.»³⁸⁸ Elas não estão meramente ao serviço de uma unidade. Na mesma medida, o ‘todo’ ou o ‘uno’ não é apenas a soma das partes, nem mais do que a sua soma. Ele significa «a unidade de uma estrutura.»³⁸⁹ Ou seja, ele deve abranger não só as partes mas as relações entre estas – a sua organização e interação. Exatamente como Fernando Gil refere: «[o] uno-estrutura procura as leis de *organização* da unidade (...), as articulações devem ser elucidadas. (...) [N]a sua pureza, o paradigma não é holístico nem nominalista.»³⁹⁰ Acima de tudo, o paradigma não é finalista: o uno não existe em função das partes, nem as partes em função do uno, nem os dois em função de um terceiro elemento que lhes seja exterior. O paradigma é muito simplesmente *formal*. A relação das partes entre si e das partes com o todo consubstancia-se numa estrutura harmoniosa.

Voltando ao registo leibniziano, é este «*vínculo* ou acomodamento de todas as coisas criadas a cada uma e cada uma a todas as outras [que] faz [com] que cada substância simples tenha relações que expressam todas as outras, e que seja por conseguinte um perpétuo espelho vivo do universo»³⁹¹. As partes deverão prolongar-se «umas nas outras, sem hiatos.»³⁹² Uma continuidade efetiva deverá ser o *logos* de um tal prolongamento. Como Fernando Gil refere, só a intercomunicação das partes «permite determinar a estrutura e assegurar uma inteligibilidade real.»³⁹³ A relação das partes desemboca numa “dinâmica coesiva” que subjaz à estabilidade do todo.³⁹⁴ Note-se agora que a “coesão” é «apenas um outro nome do sistema de semelhanças. E como a

³⁸⁶ CRP: A 645, B 673.

³⁸⁷ Cf. GIL, 1984, p. 214-225.

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 214.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 215.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 216.

³⁹¹ LEIBNIZ, 2003, *Monadologia*, §56, p. 703.

³⁹² GIL, 1984, p. 219.

³⁹³ *Ibid.*, p. 221.

³⁹⁴ Voltamos aqui às questões relativas à “dinâmica” abordadas na secção 1.4.

semelhança respeita ao *signo*, a coesão pertencerá à ordem da representação.»³⁹⁵ A intercomunicação das partes pertence ao registo semiótico.

Continuemos com a análise de Fernando Gil. Tal «[c]omo a representação (...), também a eficácia da estrutura é semiótica: e é pela representação que a estrutura se dá. Mais precisamente, pela entre-expressão.»³⁹⁶ «O todo não significa o conjunto mas a afinidade velada das coisas.»³⁹⁷ A *afinidade* é o *sentido* que assegura a coesão. A *afinidade* poderia ser afinal o operador da *entre-expressão monádica*, não fosse ela redutível ao par *semelhança-contraste*.

Resumindo, seja em contextos locais, seja na globalidade de toda a estrutura, a *expressão* opera a conversão dos objetos em signos. A *eficácia da expressão*, do local ao global, é sempre *semiótica*. A *expressão* é sempre investida de informação e significado. A sua articulação em termos de *semelhanças* e *contrastos*, seja ao nível perceptivo, seja ao nível da representação, revela uma atividade interpretativa que permite um prolongamento das partes entre si e a constituição “coesa” de um “todo”. «Em consequência, a “coesão” significará a reverberação de todas as coisas em cada coisa e a refração de cada coisa em todas as coisas.»³⁹⁸ A entre-expressão no seu limite é a manifestação de uma continuidade verdadeiramente unificadora. Fernando Gil refere-o exatamente: «[o] cosmos (...) [é] uma continuidade sem falha onde o próximo é afim do próximo.»³⁹⁹

«Tudo é parecido e tudo é diverso, o uno existe pelo múltiplo e o múltiplo firma-se numa unidade. Não foi imgeticamente mas com perfeita adequação que Leibniz *definiu* a expressão, quer quanto percepção quer quanto pensamento, pela compenetração do uno e do múltiplo.»⁴⁰⁰ O artigo 16 da *Monadologia* expressa-o bem:

Nós próprios experimentamos uma multitude na substância simples quando encontramos que o menor pensamento de que nos apercebemos envolve uma variedade no objeto. Assim, todos os que reconhecem que a alma é uma substância simples, devem reconhecer esta multitude na mónada.⁴⁰¹

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 222. Justifica-se assim aquilo que afirmávamos na referida secção 1.4, quando falávamos de uma *dinâmica semiótica*. Entre o sujeito e o mundo existe uma interação que é da ordem do *signo*. Cada percepto é já investido de informação e significado.

³⁹⁶ *Ibidem.*

³⁹⁷ *Ibidem.*

³⁹⁸ *Ibid.*, p.224.

³⁹⁹ *Ibidem.*

⁴⁰⁰ *Ibidem.*

⁴⁰¹ LEIBNIZ, 2003, *Monadologia*, §16, p.694.

Note-se que é também esta a própria definição de *expressão* para Fernando Gil: a *expressão* é, «no sentido mais técnico, a apreensão unitária do diverso.»⁴⁰²

Assinale-se agora que por trás desta *expressão proto e meta-cognitiva*, imanente a toda a actividade intelectual, está, para Fernando Gil, a «imaginação produtora».⁴⁰³ «[L]ugar da analogia, [a imaginação] constitui a função intelectual que primacialmente lhe diz respeito.»⁴⁰⁴ Partindo do conceito de *imaginação* em Kant, Fernando Gil irá sublinhar o seu carácter ativo. Vejamos a este respeito alguns pontos centrais do pensamento kantiano.

Segundo Kant, «[a] imaginação é (...) uma faculdade de síntese *a priori* e é por isso que lhe damos o nome de imaginação produtora.»⁴⁰⁵ «[R]elativamente a todo o diverso do fenómeno, [ela] não tem outro fim que não seja a unidade necessária da síntese desse fenómeno.» Por outras palavras, a *síntese do diverso* operada pela imaginação é considerada um princípio *a priori* pois reporta-se à ligação do diverso para todas as intuições sem as distinguir umas das outras. Ou seja, enquanto faculdade transcendental, a imaginação é anterior às condições da experiência.

Ainda que pareça estranho, resulta claro do precedente, que apenas mediante esta função transcendental da imaginação se tornam mesmo possíveis a afinidade dos fenómenos, com ela a associação e, por esta última, finalmente a reprodução segundo leis, por conseguinte, a própria experiência, porque sem ela não haveria jamais nenhuns conceitos de objectos da experiência. (...) Temos assim uma imaginação pura, como faculdade fundamental da alma humana, que serve *a priori* de princípio a todo o conhecimento.⁴⁰⁶

A imaginação não é portanto uma mera “intermediária” entre a sensibilidade e o entendimento, como poderia ser sugerido quando Kant afirma que «o que liga o diverso da intuição sensível é a imaginação, que depende do entendimento quanto à unidade da sua síntese intelectual, e da sensibilidade quanto à diversidade da sua apreensão.»⁴⁰⁷ Ao invés, e de volta a Fernando Gil, «[a] imaginação concilia identidade e diferença, de tal modo que a diferença não é *já* a diversidade sem regra e a identidade não é *ainda* a

⁴⁰² GIL, 1984, p. 225.

⁴⁰³ Cf. *Ibid.*, p. 500-506.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 500.

⁴⁰⁵ CRP: A 123.

⁴⁰⁶ CRP: A 123-124

⁴⁰⁷ CRP: B 164.

unidade realizada.»⁴⁰⁸ Por outras palavras, sendo certo que depende da sensibilidade, a imaginação, na sua primitividade, apenas articula a sensibilidade com um entendimento potencial. Não existem aí conceitos fixados, eles serão progressivamente “construídos”, assim como a própria representação da unidade. A *afinidade* será essencialmente o seu *modus operandi* e as *semelhanças* e os *contrastes* a sua matéria-prima. Como Fernando Gil refere, a imaginação «alimenta-se da textura das coisas, *desvelando* as afinidades que são a própria condição de possibilidade do seu exercício.»⁴⁰⁹ É justamente por causa dessa *afinidade* que a imaginação descobre entre os fenómenos, que podemos afirmar que é nela que reside «o “fundamento” da objectividade».⁴¹⁰ «[A] imaginação recolhe em si e multiplica para fora de si a continuidade das formas e dos fenómenos.»⁴¹¹

Para Fernando Gil a conclusão que se segue é que «a imaginação é um outro nome da actividade cognitiva, inventiva por essência.»⁴¹² Pela nossa parte, diremos que da *alucinação originária* à efetividade do conhecimento, subjaz uma imaginação *em ato*, operando através de *semelhanças* e *contrastes*. Raiz comum à sensibilidade e ao entendimento, a imaginação revela-se como a atividade intelectual mais elementar. A imaginação é também uma modalidade da *expressão*.

3.3. A expressividade da expressão

Antes de mais, permitimo-nos assinalar que o alcance da exposição que se segue seria de facto diminuto na ausência de toda a análise precedente. Noções como *força da expressão*, ou *valor de presença da expressão* – noções recorrentes nos cursos lecionados na Johns Hopkins –, ainda que possuam uma inteligibilidade própria, apenas encontram a sua verdadeira legitimação no seio de uma teoria que apresente a *expressão* como um *interface* – para usar uma expressão frequente em Fernando Gil –, biologicamente fundado, entre o sujeito e o mundo.

Inaugurada pelo *desejo*⁴¹³, a *expressão* é a manifestação dessa pulsão primitiva do sujeito em direção ao mundo. A *expressão* constitui e é constituída por um sujeito que muito precisamente *visa* o mundo. Ora, como vimos na secção 2.4, a partir da

⁴⁰⁸ GIL, 1984, p. 501-502.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 501.

⁴¹⁰ *Ibidem.*

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 504.

⁴¹² *Ibid.*, p. 501.

⁴¹³ Cf. secção 2.6.4.

percepção sensorial e da respetiva descodificação neuronal dá-se o reconhecimento da *forma*. Em princípio, a análise aí exposta deve justificar o que afirmámos na secção anterior quando referimos que “a expressão opera a conversão dos objetos em signos”. A *forma* é já um signo. Imaterial, ela é detentora de informação e significado. Produto de uma das modalidades da *expressão*, a forma deverá ‘naturalmente’ ser expressiva. Será a *forma* que delimitará o *coeficiente de expressividade* de uma expressão. «A expressão ganha expressividade, por assim dizer, na medida em que se torna uma forma.»⁴¹⁴ Entramos assim no *registo semiótico da expressão*. Sobre este aspeto, a tese apresentada por Fernando Gil sugere que «[a]s formas são naturalmente expressivas»⁴¹⁵, sendo que «a expressão depende da forma.»⁴¹⁶

Como vimos anteriormente, a *expressão* é o resultado de um *processo dinâmico*. Este processo implica aquilo que Fernando Gil designa por *necessidade de expressão*. «A expressão é sempre o resultado de um movimento interno que tende à manifestação. (...) O movimento em direcção à manifestação é o polo dinâmico da expressão.»⁴¹⁷ Resumindo, deverá existir uma relação *necessária* entre o percebido e o expresso – ou aquilo que é *interiormente manifesto*. Aquilo que é percebido sensorialmente deverá necessariamente conduzir à expressão. Essa relação deverá fundar-se, muito justamente, em necessidades adaptativas, uma vez que torna possível atribuir identidades às coisas e fazer previsões, dois fatores essenciais para a sobrevivência.

Paralelamente à *necessidade de expressão* encontra-se igualmente a *necessidade da forma*. Para que algo seja expresso, necessita de ser transformado numa *forma*.⁴¹⁸ «A expressão é veiculada através de signos.»⁴¹⁹ Por conseguinte, «a forma é expressiva por si mesma, a expressão é expressão de uma forma.»⁴²⁰ «A expressão assinala, sublinha aquilo que indica»⁴²¹ – aquilo que expressa – e fá-lo através de uma *forma*. Segundo este raciocínio, Fernando Gil conclui que «a forma aparece como tendo um “significado” intrínseco.»⁴²² Na verdade, como Fernando Gil refere a partir de Cassirer, «a expressão é uma modalidade primitiva da “função simbólica” do homem.»⁴²³

⁴¹⁴ Anexo – *Cursos lecionados por Fernando Gil na Johns Hopkins University (2002-2004)*, p. 45.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 47.

⁴¹⁶ *Ibidem*.

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 4-5.

⁴¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 43.

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 5.

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 42-43.

⁴²¹ *Ibid.*, p. 6.

⁴²² *Ibid.*, p. 45.

⁴²³ *Ibid.*, p.13.

A conversão de objetos em signos é na verdade essencial para a própria atividade da razão. Regressando a Leibniz:

Todo o raciocínio humano é realizado através de alguns signos ou caracteres. De facto, não só as próprias coisas, como também as ideias das coisas, não podem nem devem ser continuamente objeto de observação distinta por parte da mente. Por causa disso, por razões de economia, empregam-se signos no lugar de umas e de outras. (...) [S]e de cada vez que o géometra mencionasse uma hipérbole, uma espiral ou uma curva quadrática durante uma demonstração, se visse obrigado a representar previamente com precisão as respetivas definições, ou seja, os processos que as geraram e ainda as definições dos termos que nelas aparecem, avançaria de forma muito lenta até novas descobertas.⁴²⁴

No escrito intitulado *Diálogo sobre a relação entre as coisas e as palavras*, Leibniz afirma ainda que apesar de haver pensamentos sem palavras, é impossível existirem pensamentos sem signos.⁴²⁵ E os signos são «tudo aquilo que utilizamos no lugar das coisas quando pensamos.»⁴²⁶

Não obstante, como Fernando Gil refere, «[a] expressão não é a relação despida do “significante” com o “significado”. (...) A expressão não é mera denotação.»⁴²⁷ A expressão é investida de um reforço *semântico*. «[A] expressão não é mera “significação”, na expressão o significado é reforçado.»⁴²⁸ Assim como na morfologia goethiana, o significado na expressão é um *significado intensificado* (*hoescht Bedeutung*). Cruzando os cursos lecionados na Johns Hopkins com outras obras de Fernando Gil – como *Mimésis e Negação* ou *Tratado da Evidência* –, podemos dizer que a intensificação do significado se desdobra em três planos distintos mas congruentes.

Em primeiro lugar, tal como na evidência, também na expressão «tanto a coisa como o eu se oferecem a si próprios em pessoa.»⁴²⁹ O sujeito ao mesmo tempo que sente o que é *outro*, *sente-se a si*. A proximidade ao que *não sou eu* aproxima-me de mim. A reflexão sobre o *ponto de vista* no *Tratado da Evidência*⁴³⁰ elucida esta *duplicidade* do sentir. «A experiência directa da consciência por si própria acompanha o

⁴²⁴ LEIBNIZ, 2003, *Signos e Cálculo Lógico*, p.219.

⁴²⁵ *Ibid.*, *Diálogo Sobre a Relação entre as Coisas e as Palavras*, p.204. Leibniz acrescenta ainda que «para pensar é sempre necessário empregar alguns caracteres.» *Ibid.*, p. 205.

⁴²⁶ *Ibid.*, *Signos e Cálculo Lógico*, p.220.

⁴²⁷ Anexo – *Cursos lecionados por Fernando Gil na Johns Hopkins University (2002-2004)*, p. 5-6.

⁴²⁸ Anexo – *Cursos lecionados por Fernando Gil na Johns Hopkins University (2002-2004)*, p. 13.

⁴²⁹ GIL, 1996, p. 17.

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 145-181.

olhar dirigido para si e para as coisas; o ponto de vista que eu ocupo não posso partilhar, é aquilo que me define propriamente. (...) A consciência de si é o duplo do olhar.»⁴³¹ «O que eu vejo do meu ponto de observação, ninguém mais o pode ver. Eu vejo-me também a mim mesmo.»⁴³² A *expressão* é inerente ao sujeito. Ao mesmo tempo que exprime algo, o sujeito exprime-se a si (ponto de vista).

Daqui ressalta um outro aspeto, nomeadamente a *indeclinabilidade da expressão*. Da mesma forma que é impossível acreditar no que sabemos ser falso⁴³³, também não podemos, numa mesma atualidade, não sentir aquilo que sentimos, nem podemos não pensar aquilo que pensamos. Independentemente do seu valor de verdade, aquilo que é expresso, no momento em que o é, não poderia ser expresso de outra forma. E ainda que possa ser alvo de um juízo negativo posterior, aquilo que é expresso não pode ser apagado⁴³⁴. A *expressão* é ostensiva. A sua presença impõe-se. Nisso reside, em parte, a *força da expressão*⁴³⁵. Ela indica muito justamente a impenhência de um sentido que, ainda que venha a ser negado, não pode ser anulado.

Em segundo lugar, a *expressão* enquanto *forma* «encerra em si uma essência.»⁴³⁶ «As determinações internas de uma coisa perfazem-se, ou condensam-se, (...) numa qualidade particular, que é como que um suplemento às suas determinações, a sua *aura*.»⁴³⁷ Uma vez desvinculados do estatuto primitivo da *forma*, analisado na secção 2.5, podemos finalmente analisar a forma como “quidditas”, como a essência das coisas. Através de uma capacidade intelectual de abstração – que, diga-se de passagem, só pode ser levada a cabo pelo reconhecimento de uma série de semelhanças e contrastes progressivamente complexificada –, a *forma* eleva-se dos objetos da experiência até à *ideia* desses objetos. Por outras palavras, o desenvolvimento cognitivo eleva a *forma* do particular ao universal. O retorno à *species* escolástica exhibe-se aqui em toda a sua plenitude. Com efeito, como Leen Spruit refere na sua obra sobre a doutrina da *species*:

A primeira operação do *conhecimento intelectual* é a apreensão de uma essência individual e pode ser vista como um ato de discriminação sem juízo. Na chamada “simplex apprehensio”, o aspeto ativo da mente humana (o intelecto ativo) obtém, por abstração das representações

⁴³¹ *Ibid.*, p. 125.

⁴³² *Ibid.*, p. 146.

⁴³³ Cf. *Ibid.*, p. 261.

⁴³⁴ Cf. “O estatuto *bifronte* da negação”. *Ibid.*, p. 259-264.

⁴³⁵ Cf. Anexo – *Cursos lecionados por Fernando Gil na Johns Hopkins University (2002-2004)*, p. 6, 13, 23.

⁴³⁶ GIL, 2005a, “Os Registos da Harmonia”, p. 168.

⁴³⁷ *Ibidem*.

sensíveis, uma *species* inteligível. A *species* abstraída é recebida pelo intelecto possível, i.e. a mente *qua* ‘órgão’ recetivo. Quando a *species* é recebida pela mente, a última é atualizada e vem a saber, por um ato simples e individual, a “quidditas” associada à *species* inteligível. A *species* inteligível é assim o ponto de ligação entre uma atividade recetiva e independente da interpretação (a atividade dos sentidos), e os processos *cognitivos* mais específicos como o juízo, a reflexão, o pensamento discursivo, e o raciocínio silogístico.⁴³⁸

Esta passagem demonstra claramente a afinidade do conceito de *forma* no pensamento de Fernando Gil com a doutrina da *species*. O que é importante relevar aqui, é a passagem da apreensão de uma forma particular, como um ato de discriminação sem juízo, à representação da sua verdadeira essência ou “quidditas”, que não deixa de ser uma forma⁴³⁹.

Como referíamos na secção 2.5, num estado primitivo ainda não existe esta representação, ela é evidentemente fruto do desenvolvimento cognitivo do sujeito. Aliás, numa outra passagem, Leen Spruit assinala exatamente a diferença entre as imagens sensoriais e a *species* inteligível:

Na perceção sensorial, a informação emanada pelos órgãos dos sentidos é transformada no próprio ato de receção. Nenhuma força ativa interna particular ou “sensus agens” é pressuposta. Na cognição intelectual, por contraste, a pura receção não é suficiente para desencadear uma cognição efetiva. A razão é que os sentidos têm acesso a um objeto real, ao passo que o intelecto não: as imagens sensoriais são apenas potencialmente inteligíveis. Por conseguinte, a mediação do intelecto ativo é necessária para representar objetos cognitivos de uma forma acessível ao próprio intelecto, ou seja, através de uma *species* inteligível: ao gerar a *species*, as capacidades percetivas e a atividade mental encontram-se.⁴⁴⁰

O intelecto ativo “constrói” os seus próprios objetos. Retomando Fernando Gil, «a forma ou qualidade designa o próprio do indivíduo.»⁴⁴¹

Neste sentido, a *expressão* enquanto *forma* possui um *significado intensificado*. A *forma* enquanto *eidos* revela um *excedente* relativamente à perceção e aos objetos da experiência. A *forma* deixa de ser meramente denotativa. É por se elevar acima dos

⁴³⁸ SPRUIT, 1994, p. 5-6.

⁴³⁹ Como vimos na secção 2.4, a *forma* não tem de ser necessariamente *figurativa*. Aliás, como Fernando Gil refere, a «forma é ambígua», «ela é simultaneamente *eidos* [ideia e ordem] e *morphê* [figura]. Uma tensão interna opõe estas duas noções.» Cf. Anexo – *Cursos lecionados por Fernando Gil na Johns Hopkins University (2002-2004)*, p. 43.

⁴⁴⁰ SPRUIT, 1994, p. 7-8.

⁴⁴¹ GIL, 2005a, “Os Registos da Harmonia”, p. 168.

objetos particulares, e deles derivar, que a *forma* importa uma maior *expressividade* à *expressão*. Esta *expressividade* será da ordem da evidência.

As «formas (...) possuem uma inteligibilidade que lhes é própria: as formas são evidentes.»⁴⁴² Segundo a morfologia goethiana⁴⁴³ «as formas *fazem sentido* por si mesmas. (...) Goethe sugere que algum tipo de *afinidade* liga a mente às formas e às suas transformações.»⁴⁴⁴ A evidência da *forma* será aquilo que Fernando Gil nomeará por *valor de presença* da *expressão*.⁴⁴⁵ Nestes termos, o *valor de presença* da *expressão* será ditado pelo grau de co-adaptação entre a *expressão* e a *forma*.⁴⁴⁶ Por outras palavras, a *expressividade da expressão* parece encontrar-se diretamente implicada pelo grau de “perfeição” da *forma*. Parece, aliás, ser este o sentido da tese de Fernando Gil – que referimos no início desta secção – de que a «a expressão depende da forma.»⁴⁴⁷ Assim sendo, em que é que consiste a “perfeição” de uma forma? Tal como muitos dos conceitos analisados ao longo da nossa exposição, também o conceito de *perfeição* deve ser lido à luz do pensamento leibniziano.

Segundo Leibniz, «[a] perfeição é o grau ou quantidade de realidade ou essência.»⁴⁴⁸ «Chamo perfeição toda a qualidade simples que é primitiva e absoluta, isto é, que o que quer que seja que exprima, o exprime sem nenhum limite.»⁴⁴⁹ No texto *Da Felicidade*, Leibniz refere ainda que chama «perfeição a toda a elevação do ser.»⁴⁵⁰ Nesse mesmo texto, a *perfeição* é equiparada à concordância, à ordem, à força e à harmonia. «[A] perfeição mostra-se na força (...), já que todo o ser consiste em uma certa força.»⁴⁵¹ E a força, quanto maior for, mais manifesta em si *tudo por um e em um*, isto é, a unidade na multiplicidade – que não é senão a *harmonia* emanando ordem, da qual provém toda a beleza, que por sua vez desperta o amor.⁴⁵²

Ora, a *expressão* enquanto *forma* pode potencialmente corresponder a todos os requisitos da *perfeição*. A *forma* enquanto “quidditas” corresponde justamente a uma “elevação do ser”. Ela própria constitui uma elevação por relação aos objetos da experiência. Enquanto “elevação”, a *forma* é produto da *força* que Deus atribuiu às

⁴⁴² Anexo – *Cursos lecionados por Fernando Gil na Johns Hopkins University (2002-2004)*, p. 44-45.

⁴⁴³ Cf, por exemplo, *Ibid.*, p. 45-47.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 46-47.

⁴⁴⁵ Cf. *Ibid.*, p. 6-9, 13, 17, 21, 23, 34-36.

⁴⁴⁶ Cf. *Ibid.*, p. 13.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 47.

⁴⁴⁸ LEIBNIZ *apud* GIL, 2005a, “Os Registos da Harmonia”, p. 169.

⁴⁴⁹ LEIBNIZ *apud* GIL, *Ibidem*.

⁴⁵⁰ LEIBNIZ, 2003, *Da Felicidade*, p. 457.

⁴⁵¹ *Ibidem*.

⁴⁵² Cf. *Ibidem*.

substâncias no ato de criação, que é precisamente a causa da sua capacidade de exprimir.⁴⁵³ Proveniente da *força*, também a *forma* tem a capacidade de manifestar em si “*tudo por um e em um*”, a unidade na multiplicidade. A *perfeição da forma* consiste muito justamente em reunir em si uma diversidade. Na exata medida da sua *perfeição*, também a *forma* é uma manifestação da *harmonia*. E como tal, ela permite às substâncias uma aproximação cada vez – e em cada vez – maior desse “prazer” da alma que é a visão da *harmonia*.

Isto remete-nos para o terceiro e último aspeto do *significado intensificado da expressão*. O significado da *expressão* intensifica-se na medida em que a *expressão* expressa uma *perfeição*, ou melhor, uma *forma perfeita*.⁴⁵⁴ É importante notar que a *perfeição da forma* não se refere ao seu grau de adequação a um objeto particular. Pelo contrário. A *forma* é mais perfeita quanto mais se elevar acima de cada objeto que indica. Traduzido em termos de *expressividade*, a expressão é tão mais expressiva quanto mais se desprender dos objetos particulares, quanto mais deles se abstrair e se elevar. Uma elevação que na verdade é a do próprio sujeito que exprime. Em última análise, uma *forma elevada*, é uma forma que acaba por não remeter para nada a não ser para si mesma. É precisamente este aspeto que ressalta do trecho citado por Fernando Gil da obra *Estética* de Luigi Pareyson:

A expressão plena e acabada obtém-se somente através da forma, pois só a forma tem a capacidade de não ter a necessidade, para a sua própria interpretação, de se referir a algo externo a si mesma. Pelo contrário, a forma declara a sua natureza e o seu valor por si própria (...). Por

⁴⁵³ Como analisámos na secção 1.1.

⁴⁵⁴ Não obstante, convém lembrar o artigo primeiro do *Discurso de Metafísica*. «É preciso conhecer também o que é a perfeição. Da perfeição podemos dar uma marca assaz segura. Com efeito, aquelas formas ou naturezas não suscetíveis de alcançar o máximo grau não são perfeições, como, por exemplo, a natureza do número ou da figura. Na realidade, o número mais elevado, como a figura maior, implicam contradição, mas a ciência mais elevada ou a onipotência não encerram impossibilidade alguma.» LEIBNIZ, 2003, *Discurso de Metafísica*, §1 p. 323-324. Isto parece contradizer a nossa posição. No entanto, como Fernando Gil refere, em Leibniz, o quadro geral da *forma* reporta-se muito mais ao conceito de qualidade (essência) como na *analysis situs*, do que ao conceito de figura e natureza como no *Discurso de Metafísica* (cf. GIL, 2005a, “Os Registos da Harmonia”, p. 170). «Não é forçar concluir que o indivíduo se exprime pela (...) qualidade ou forma, essa *aura* que é como que suplemento às propriedades intrínsecas. (...) [A] qualidade é expressiva “absolutamente”» (*Ibidem*). Note-se igualmente que Leibniz não exclui liminarmente a possibilidade de *formas perfeitas*. Veja-se o texto *Da Felicidade*: «[O] prazer é a sensação de uma perfeição ou excelência em nós ou em outra coisa; pois também é agradável a perfeição de coisas que nos são externas, como (...) a beleza noutra ser humano, e também de um animal, e até de uma criatura inanimada, pintura ou obra de arte./ Pois a imagem de tal perfeição externa, impressa em nós, faz com que também algo dela se entranhe em nós e nos inspire.» LEIBNIZ, 2003, *Da Felicidade*, p. 455. A «imagem de tal perfeição», «impressa em nós», não é senão uma *forma*.

consequente, antes de tudo, a forma expressa-se a si mesma, porque ela contém tudo o que declara e declara tudo o que é.⁴⁵⁵

A *elevação da forma e a expressividade da expressão* – tornadas possíveis, nunca é demais repeti-lo, pelo par *semelhança-contraste*⁴⁵⁶ – abrem finalmente caminho à «percepção expressiva da Harmonia.»⁴⁵⁷ «[I]nfere-se a harmonia de semelhanças que evidenciam essa mesma harmonia.»⁴⁵⁸

A expressão revela, e revela-se por, um excesso de ser, trate-se dos indivíduos e suas semelhanças ou do Universo na sua totalidade. (...) O excesso solicita o olhar e a atenção, as correspondências harmônicas impõe-se-lhes. Não há expressão sem um sujeito que a apreenda – e a experiência subjectiva, indeclinável e originária, da expressão funciona como um terceiro termo desfazendo a circularidade entre global e local.”⁴⁵⁹

Concluindo, «[a]s semelhanças culminam na Harmonia, plano superior da expressão. Tudo se entreexprime – e, tal como as qualidades [ou formas] e as suas semelhanças, a entreexpressão universal comporta um valor expressivo acrescentado. Ele tem um nome – a *beleza*.»⁴⁶⁰ Entramos assim, e por fim, naquilo que poderia ser denominado o plano estético da *teoria da expressão*. O reconhecimento da *harmonia universal*. Será com ele que finalizaremos a nossa exposição.

3.4. A harmonia como excesso de expressão

Ainda que uma *estética da expressão* possa à partida parecer secundária relativamente a uma *teoria da expressão* delineada essencialmente sobre um fundo epistemológico, ontológico, fenomenológico e semiótico, ela constitui, como veremos, o núcleo central da *teoria da expressão*. É em direção ao plano estético da *expressão* que, finalmente, todos os restantes planos devem convergir.

⁴⁵⁵ PAREYSON, *apud* GIL, Anexo – *Cursos lecionados por Fernando Gil na Johns Hopkins University (2002-2004)*, p. 17-18 e p. 47.

⁴⁵⁶ «[A] Harmonia representará o prolongamento “global” das semelhanças “locais” entre formas ou qualidades.» GIL, 2005a, “Os Registos da Harmonia”, p. 168.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, p. 169.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 172.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 171-172.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 171.

A justificação da *hipótese* de uma *harmonia universal* deverá ser aquilo que mais interessa a uma *teoria da expressão* – ou melhor, a uma *teoria da expressão* de fundo leibniziano, como o é a *teoria da expressão* de Fernando Gil. Aliás, como referimos na secção 3.1, a explicação e a justificação da *harmonia* é, a nosso ver, o que fundamentalmente parece diferenciar uma *teoria da expressão* de uma teoria da percepção ou da representação. Embora a percepção e a representação pertençam ‘naturalmente’ ao domínio da *expressão*, a *expressão*, como um todo, apresenta um *excesso* por relação a estas duas tomadas individualmente. Será neste *excesso* que encontraremos a beleza e a *harmonia universal*.

Vejamos. «Segundo Leibniz a beleza esteia-se na percepção e no sujeito.»⁴⁶¹ Na verdade, a própria percepção comporta em si mesma um *excesso*: as *pequenas percepções*. Como Fernando Gil refere, «para além do seu campo imediato, a alma percebe simultaneamente [através das pequenas percepções], *simul*, a infinita variedade do universo.»⁴⁶² O artigo 33 do *Discurso de Metafísica* é bastante elucidativo a este respeito:

[A]s percepções dos nossos sentidos, mesmo quando são claras, devem necessariamente conter algum sentimento confuso, pois como todos os corpos do universo simpatizam, o nosso recebe a impressão de todos os outros, e ainda que os nossos sentidos se refiram a tudo, não é possível que a nossa alma possa atender a tudo em particular. Por isso, os nossos sentimentos confusos são resultado de uma variedade de percepções que é absolutamente infinita.⁴⁶³

O coeficiente de confusão da percepção advém não de uma incapacidade de compreensão do sujeito, mas de uma “impotência” da alma a “atender a tudo em particular”. Neste sentido, a confusão resultante das *pequenas percepções* é já uma manifestação da *harmonia*, embora neste plano ela seja simplesmente sentida. Dito por outras palavras, a percepção da *harmonia*, neste plano, é *clara* mas não é *distinta*, ou seja, ela é *clara* e, contudo, *confusa*.⁴⁶⁴ Muito resumidamente, a percepção é *clara* porque permite reconhecer a coisa representada. No entanto, por não permitir enumerar

⁴⁶¹ GIL, 1998, “O Belo como excesso do existir”, p. 429.

⁴⁶² *Ibid.*, p. 430-431.

⁴⁶³ LEIBNIZ, 2003, *Discurso de Metafísica*, §33, p.372.

⁴⁶⁴ No texto *Meditações sobre o Conhecimento, a Verdade e as Ideias*, Leibniz classifica o conhecimento como obscuro e claro; o claro como confuso ou distinto; o distinto como inadequado ou adequado; e, o adequado como simbólico ou intuitivo. O conhecimento simultaneamente adequado e intuitivo deverá ser considerado como “sumamente perfeito”. Cf. LEIBNIZ, 2003, *Meditações sobre o Conhecimento, a Verdade e as Ideias*, p. 314. A mesma hierarquização aparece no artigo 24 do *Discurso de Metafísica* ainda que com ligeiras alterações (Cf. *Ibid.*, *Discurso de Metafísica*, §24, p. 358-359).

separadamente as notas nas quais se pode decompor a noção da coisa representada, notas essas que permitem distingui-la de tudo o resto, a percepção é dita ser *confusa*.⁴⁶⁵ A *harmonia* manifesta-se assim, num primeiro plano, como um sentir que é da ordem do “afeto intelectual”. Através das *pequenas percepções* a alma é afetada pela infinidade harmoniosa do universo. Uma afeção que, primariamente, não se deixa elucidar.

Talvez por isso, Fernando Gil considere as *pequenas percepções* como «o operador da harmonia universal.»⁴⁶⁶

[A]s pequenas percepções testemunham a co-presença e a conaturalidade da mónada e do mundo, a ex-posição da mónada ao Universo a cada instante da biografia da mónada e da história do mundo. (...) [A]s pequenas percepções estabelecem e justificam a comunicação entre as substâncias, dando um conteúdo efectivo ao princípio de continuidade.»⁴⁶⁷

A percepção do global no local por meio das *pequenas percepções* provoca «uma intensificação da própria percepção.»⁴⁶⁸ Um *excesso*. Este *excesso* é precisamente corroborado pelo artigo 9 do *Discurso de Metafísica*. Cada substância «expressa, ainda que confusamente, tudo o que acontece no universo, passado, presente ou futuro, o que tem alguma semelhança com uma percepção ou um conhecimento infinito.»⁴⁶⁹ Por isso é que «toda a substância é como um mundo inteiro e um espelho de Deus ou de todo o universo, ao qual cada uma expressa à sua maneira.»⁴⁷⁰ Como Fernando Gil refere:

[D]izer intensificação e redobramento múltiplo da percepção é a mesma coisa que afirmar que “a harmonia não é senão a unidade na multiplicidade” (...). Leibniz define a percepção como a representação da multiplicidade na unidade ou no simples. (...) Originariamente, é a harmonia, a percepção da harmonia, que representa um excesso em relação ao percepto isolado.⁴⁷¹

Ora, para Leibniz *harmonia* e beleza caminham a par. Como se pode ler em *Da Felicidade*, «a felicidade, o prazer, o amor, a perfeição, o ser, a força, a liberdade, a

⁴⁶⁵ Não deixa de ser curioso que Leibniz recorra à experiência artística para exemplificar esta comunhão de clareza e confusão. Nas *Meditações sobre o Conhecimento, a Verdade e as Ideias*, Leibniz refere precisamente que «os pintores e outros artistas sabem perfeitamente quando algo foi realizado correta ou defeituosamente, ainda que muitas vezes lhes seja impossível dar a razão do seu juízo, e respondem a quem os interroga que sentem a falta de “um certo não sei quê” naquilo que criticam.» *Ibid.*, *Meditações sobre o Conhecimento, a Verdade e as Ideias*, p. 315.

⁴⁶⁶ Cf. GIL, 1998, “O Belo como excesso do existir”, p. 432; e também Anexo – *Cursos lecionados por Fernando Gil na Johns Hopkins University (2002-2004)*, p. 41, 55, 66.

⁴⁶⁷ GIL, 1998, “O Belo como excesso do existir”, p. 432.

⁴⁶⁸ *Ibidem*.

⁴⁶⁹ LEIBNIZ, 2003, *Discurso de Metafísica*, §9, p. 334.

⁴⁷⁰ *Ibidem*.

⁴⁷¹ GIL, 1998, “O Belo como excesso do existir”, p. 433-434.

harmonia, a ordem e a beleza estão mutuamente ligados, coisa que poucos apreciam como é devido.»⁴⁷² Contudo, a experiência do belo não se encontra diretamente implicada pelo coeficiente de confusão natural a toda a percepção. Pelo “sentir” originário da *harmonia*.

Voltando a Leibniz, «o prazer *daquele que é dotado de inteligência (intelligentis)* não é outra coisa que a percepção da beleza, da ordem, da perfeição.»⁴⁷³ A beleza encontra-se reservada àquele que *entende*, àquele que compreende a harmonia. Como Leibniz refere, «esta é uma das leis eternas da natureza: desfrutaremos da perfeição das coisas e do prazer que nasce delas na medida do nosso conhecimento, da nossa boa inclinação e do contributo que ofereçamos.»⁴⁷⁴ Fernando Gil também o observa:

[A] harmonia é a beleza para aquele que compreende, *intelligenti*. Ou, mais precisamente, para aquele que compreende a percepção da beleza ou da harmonia converte-se em *prazer*.

É aqui necessário introduzir uma distinção decisiva. Há uma experiência natural da harmonia. Em todo o acto perceptivo, as pequenas percepções que este inclui desenham um horizonte de contornos variados (...). A harmonia universal não está aí tematizada, será pressentimento ou nostalgia, velados pelo coeficiente de confusão que afecta a percepção em geral. Mas a experiência daquele que compreende, aquele que é *intelligens*, é diferente por quanto se trata de uma experiência reflectida da harmonia.⁴⁷⁵

Nestes termos, a obra de arte aparece como uma “reprodução” da *harmonia universal*. Também ela deverá revelar-se como um “operador” da *harmonia universal*. Tal como Fernando Gil observa, «[a] arte duplica ou triplica a harmonia universal. (...) A obra de arte reproduz a harmonia universal; [ela] distingue-se da percepção imediata, natural, da beleza porque tende a excluir a confusão; ou então introduz-a deliberadamente.»⁴⁷⁶ A música será o exemplo preferido por Leibniz para o demonstrar.

Os golpes sobre o tambor, o ritmo e a cadência na dança e em outros movimentos análogos, segundo regra e medida, derivam o seu encanto da ordem, pois toda a ordem é propícia à mente, e uma ordem harmoniosa, ainda que invisível, está presente também nos golpes, ou movimentos provocados com arte, de cordas, pífaros e sinos, e do próprio ar que aqueles põem em harmonioso movimento, que em seguida, através do ouvido, produz em nós um eco concordante

⁴⁷² LEIBNIZ, 2003, *Da Felicidade*, p. 457.

⁴⁷³ *Ibid.*, *Resumo da Metafísica*, §18, p. 574 (sublinhado nosso).

⁴⁷⁴ *Ibid.*, *Da Felicidade*, p. 459.

⁴⁷⁵ GIL, 1998, “O Belo como excesso do existir”, p. 434.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 435.

ao qual se ajusta também o movimento dos nossos espíritos animais. Daí que a música seja tão apropriada para elevar os espíritos, ainda que geralmente este fim principal não se observe nem se busque o suficiente.⁴⁷⁷

À obra de arte subjaz a ordem. E «quando a alma sente em si mesma uma grande concordância, ordem (...) ou perfeição, e em consequência sente prazer por isso, isto causa uma alegria.»⁴⁷⁸ Uma alegria que, segundo Leibniz, «não pode enganar, nem causar uma aflição futura se surgir de um conhecimento e for acompanhada de uma luz.»⁴⁷⁹ Tal alegria deverá conduzir à felicidade plena que não é senão «o estado de uma alegria permanente.»⁴⁸⁰

Ainda que a arte reproduza a *harmonia* sem confusão, emanando ordem – da qual provém toda a beleza e toda a alegria –, a confusão pode ser deliberadamente introduzida, não para velar a própria *harmonia*, mas ao invés, para a salientar. Como Fernando Gil refere, «a confusão artística constitui um efeito desejado, ela é um meio indirecto de realçar a harmonia. Uma confusão deliberada não é já a confusão por carência das pequenas percepções; ela não é sequer confusão.»⁴⁸¹ Leibniz refere-o igualmente:

Os compositores de grande talento misturam frequentemente notas dissonantes com outras harmoniosas para excitar, e de certo modo inquietar, o ouvinte, que ansioso pelo desenlace sente mais prazer quando todas as notas se reordenam de uma só vez. De igual modo, experimentamos prazer perante perigos leves ou provas penosas porque suscitam em nós a consciência do nosso poder e da nossa felicidade, e um sentimento de orgulho. Assim num espetáculo de saltimbancos ou no salto entre espadas (*sauts périlleux*) compraz-nos o nosso próprio medo. (...) Segundo o mesmo princípio é insípido provar sempre alimentos doces: é necessário misturá-los com outros cítricos, ácidos, e até mesmo amargos, que excitam o apetite. (...) Tal é a lei particular do prazer, isto é, que o prazer não seja uniforme, pois então produz saciedade e insensibiliza em vez de alegrar-nos. (...) [A] desordem [aparente] de uma parte pode conciliar-se com a harmonia do todo.⁴⁸²

«Revelando-se como um simulacro decantado, *purificado*, da perfeição harmónica, a arte contribui também para a perfeição do mundo»⁴⁸³, uma vez que ela

⁴⁷⁷ LEIBNIZ, 2003, *Da Felicidade*, p. 456.

⁴⁷⁸ *Ibid.*, p. 457.

⁴⁷⁹ *Ibidem*.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 455.

⁴⁸¹ GIL, 1998, “O Belo como excesso do existir”, p. 435.

⁴⁸² LEIBNIZ, 2003, *Sobre a Originação Radical das Coisas*, p. 548.

⁴⁸³ GIL, 1998, “O Belo como excesso do existir”, p. 436.

deleita não só os sentidos como, e acima de tudo, o entendimento.⁴⁸⁴ Voltando a Leibniz:

[N]ada contribui mais para a felicidade que o esclarecimento da inteligência e a exercitação da vontade para que aja sempre em conformidade com o entendimento, e (...) tal esclarecimento deve procurar-se especialmente no conhecimento daquelas coisas que podem levar o nosso entendimento cada vez mais longe até uma luz superior; por causa dele existe um progresso perpétuo na sabedoria e na virtude, e, portanto, também na perfeição e na alegria, cuja utilidade perdura na alma também para lá desta vida.⁴⁸⁵

A arte exercita a inteligência, permitindo levar o entendimento cada vez mais longe. A arte convoca exatamente esse exercício intelectual provedor de um esclarecimento progressivo, fonte de toda a felicidade. Como Fernando Gil refere:

[A] sabedoria é alegria e (...) a alegria é o próprio da experiência da beleza. Essa experiência é muito exactamente *excessiva*. Por intermédio de um novo tipo de percepção que não recolhe simplesmente a informação do mundo mas que se acrescenta a essa informação, ela torna o sujeito mais potente do que era antes (...). E não só o sujeito como também o mundo na sua globalidade, posto que o mundo não é senão o sistema das mónadas. A inteligência do mundo enriquece esse mundo, a beleza da arte (o “belo artístico”) reconstrói e confirma a harmonia do mundo conhecido e percebido (o “belo natural”).⁴⁸⁶

A experiência estética constitui, assim, o modo supremo da inteligibilidade. O belo «exibe o ser na sua plenitude».⁴⁸⁷ É este o motivo pelo qual o plano estético da *teoria da expressão* deverá constituir o seu núcleo central. A *expressão* ordena-se à *harmonia* cuja compreensão solicita a beleza. Enquanto tal, a *expressão* constitui o operador da própria beleza. E o «sentimento vivo da beleza do universo»⁴⁸⁸, assim como a satisfação própria à arte, desvelam a inteligibilidade do mundo. Ambas participam na «inteligência do verdadeiro – a saber, a harmonia do ser»⁴⁸⁹ – que, para Fernando Gil, é a mesma verdade e a única verdade comum à ciência, à filosofia ou à arte.⁴⁹⁰ Um

⁴⁸⁴ Não esqueçamos que em *Da Felicidade*, Leibniz refere que «quando o prazer e a alegria são tais que satisfazem aos sentidos mas não ao entendimento, podem conduzir tão facilmente à infelicidade como à felicidade, assim como um prato saboroso pode ser malsão.» LEIBNIZ, 2003, *Da Felicidade*, p. 458.

⁴⁸⁵ *Ibidem*.

⁴⁸⁶ GIL, 1998, “O Belo como excesso do existir”, p. 437.

⁴⁸⁷ *Ibidem*.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 438.

⁴⁸⁹ *Ibidem*.

⁴⁹⁰ Aliás, como Fernando Gil nota, «[a] operação artística é uma alquimia cujo material é análogo ao da reflexão do pensador.» *Ibid.*, p. 437.

“verdadeiro” que, segundo Fernando Gil, apenas a arte pode revelar, pois «enquanto que o pensamento discursivo o elucida, o verdadeiro lê-se directamente no belo.»⁴⁹¹

A beleza é o esplendor da *expressão*. O ser expressa a beleza, e a beleza expressa e eleva o ser. Mais do que espelhar o mundo, o ser espelha-se a si mesmo e ao mundo que em si constrói. Nisso consiste o estrato último da *expressão*. Num «excesso do ser e um excesso da verdade.»⁴⁹² No fundo, a *expressão* exerce-se como uma *fuga*. Como a *Arte da Fuga*.⁴⁹³ Numa vertigem própria ao infinito, os motivos parecem fugir uns dos outros para por fim se entrelaçarem e se reunirem numa consonância que mais não é do que a unidade de uma infinita multiplicidade.⁴⁹⁴

⁴⁹¹ *Ibid.*, p. 438.

⁴⁹² *Ibid.*, p. 435. «Não se pode duvidar do belo, ele participa da verdade» (*Ibidem*).

⁴⁹³ Johann Sebastian Bach, *Die Kunst der Fuge*, BWV 1080.

⁴⁹⁴ Ou a *Harmonia Universal*.

Conclusão

«Em primeiro lugar deve ser sublinhado que, segundo Leibniz, a harmonia não é pura especulação. Ela deriva da nossa experiência e conhecimento. É “uma hipótese que é mais que uma hipótese” (...). A minha intenção é mostrar que de facto é mesmo assim.»⁴⁹⁵ Nenhuma outra citação aos cursos lecionados na Johns Hopkins poderia resumir melhor qual a ideia por trás de toda a investigação de Fernando Gil em torno da *expressão*. Explicar, justificar a *harmonia*.

Uma teoria da expressão em Fernando Gil é, acima de tudo, uma teoria sobre a *continuidade* entre o sujeito e o mundo, entre o sentir e o pensar. Uma teoria que versa exatamente sobre a *ordenação do pensamento*, sobre a *construção cognitiva* e acima de tudo sobre a *elevação do pensamento* àquela que deverá ser a sua modalidade superior, o *pensamento estético*. A recapitulação de alguns dos seus pontos-chave deverá permitir uma maior elucidação destes tópicos.

O conceito de *expressão* abrange não só a percepção, como também a memória, a representação e o conhecimento. Neste sentido, ele é investido de uma amplitude englobante, estendendo-se do sentir ao pensar, do sujeito ao universo. Como tal, dada a sua implicação num movimento tensional entre dois termos, a *expressão* configura-se como uma relação. Não apenas uma relação entre um sujeito e um objeto, mas, igualmente, uma relação de antecedente a consequente. Uma relação dinâmica. Uma relação causal.

Será justamente a análise da causalidade subjacente à expressão – a *causalidade expressiva* – que nos permitirá a elucidação de uma das principais noções de Fernando Gil relativamente à ideia de expressão: a noção de *inteligibilidade expressiva*. Fundada na *hipótese dos acordos* leibniziana – que por sua vez evoca a aristotélica *causa formal* –, a *inteligibilidade expressiva*, apelando à relação entre as partes e o todo e das partes entre si, postula uma recíproca e harmoniosa correspondência entre a *expressão* e o mundo. Aliada a esta noção estará uma das pressuposições fundamentais da *teoria da expressão*: a ideia de uma *continuidade* unindo a receptividade sensorial à espontaneidade cognitiva.

⁴⁹⁵ Anexo – Cursos lecionados por Fernando Gil na Johns Hopkins University (2002-2004), p. 55.

Sobre este aspeto, gostaríamos de salientar que no âmbito da reflexão de Fernando Gil em torno do conceito de *expressão*, o conceito de *continuidade* parece apresentar um carácter singular relativamente à restante obra do autor. É certo que a tentativa de legitimar uma continuidade entre sujeito e objeto, sensação e pensamento, não é inédita na obra de Fernando Gil – veja-se, por exemplo, *Mimésis e Negação*. Contudo, na reflexão em torno da ideia de *expressão*, a intenção por trás da legitimação de uma continuidade entre o sensível e o intelectual não parece visar, ao contrário do que acontece em outras obras, o apuramento de uma teoria da verdade ou de uma teoria sobre os mecanismos que asseguram a crença no verdadeiro. Ao invés, o que parece estar implícito nesta reflexão é a intenção de legitimar uma continuidade entre o sensível e o intelectual como fonte e justificação de toda a inteligibilidade. Com efeito, uma *teoria da expressão* é uma teoria sobre a inteligibilidade. Legitimar uma continuidade entre o sensível e o intelectual é dar um conteúdo a essa inteligibilidade.

É na tentativa de legitimar essa continuidade entre sensibilidade e entendimento, sujeito e universo, que somos conduzidos a uma das mais perenes discussões em filosofia: a relação do sujeito com os seus objetos – ou, se quisermos a influência do sujeito sobre o mundo e a influência do mundo sobre o sujeito. A análise do pensamento de Fernando Gil em torno da percepção aproxima-nos de uma possível solução: o quadro perceptual não é um sistema representativo entre outros, mas a referência de todos os sistemas. A primitividade da percepção impõe-se sobre a representação. Ainda que não possa impedir erros sistemáticos de interpretação, é a sensibilidade que nos dá a ver o mundo.

Não obstante, e é Fernando Gil quem o demonstra, a passividade dos sentidos não é suficiente para prover a experiência de inteligibilidade. Inteligibilidade esta que só poderá ser definitivamente estabelecida através da atividade intelectual do sujeito. Note-se que esta afirmação não sugere qualquer tipo de idealismo. A sensibilidade e o entendimento estão numa posição de dependência recíproca. Ambos são *necessários* à fundação da inteligibilidade. Porém, tomados individualmente, nem a sensibilidade, nem o entendimento, são *suficientes* à sua fundação. Na verdade, para lá de um “realismo passivo da semelhança” ou de um “idealismo ativo da interpretação”, o que é sustentado nesta reflexão em torno da *expressão* – como, de resto, já o tinha sido em *Mimésis e Negação* – é um *realismo da interpretação* assente na organização da informação em função de *semelhanças* e *contrastes*, ou melhor, na *disposição para perceber semelhanças e contrastes* e na *memória* das *semelhanças* percebidas. Em

última análise, é na *disposição para perceber semelhanças e contrastes* que encontraremos, por fim, a legitimação de uma continuidade entre a sensibilidade e o entendimento.

Semelhanças e contrastes são os principais operadores da *expressão* desde a sua arcaicidade à sua complexificação. Neles reside a origem de toda a inteligibilidade. É a partir do par *semelhança-contraste* que a atividade cognitiva do sujeito se desenvolve e se complexifica. O estudo da sua operatividade no seio da *expressão* justifica a nossa formulação inicial de que uma *teoria da expressão* é uma teoria sobre a *ordenação do pensamento*, sobre a *construção cognitiva* e sobre a *elevação do pensamento* à expressão da beleza e da *harmonia universal*.

Inaugurado pelo desejo, é o par *semelhança-contraste* que irá mediar a *expressão da forma*, desde a sua particularidade à sua universalidade. É sobre esta atividade comparativa *fundamental* que assentará o pensamento categorial. A sua importância na estruturação do pensamento desvela uma das teses principais do nosso trabalho: *a consideração da expressão como uma meta-categoria constituída pelo par semelhança-contraste*. As *semelhanças* e os *contrastos* não são apenas o modo originário da *expressão*. Do mesmo modo que permitem a organização dos objetos em classes, abrindo caminho à abstração do pensamento e à formulação do pensamento categorial, as *semelhanças* e os *contrastos*, ao denotarem os atributos de diferentes objetos, permitem igualmente a aplicação das categorias aos objetos da experiência. De um modo ou de outro, é sempre o par *semelhança-contraste* que se encontra na base de toda a atividade intelectual. Não se trata apenas de um par institutivo do pensamento categorial. O par *semelhança-contraste* é um par verdadeiramente constitutivo de cada uma das categorias. Imanente a cada categoria e mais vasto que todas elas, o par *semelhança-contraste* é a plena justificação de que a *expressão* exerce a função de uma *meta-categoria*. A *expressão* abrange todo o pensar.

Com efeito, é no reconhecimento da *expressão* como uma *meta-categoria* que transparece um dos aspetos mais originais de uma *teoria da expressão* de inspiração leibniziana: a justificação da hipótese de *uma harmonia universal*. Como referimos diversas vezes, este deverá ser o aspeto distintivo entre uma *teoria da expressão* e uma teoria da perceção ou da representação. Na verdade, *Uma teoria da expressão em Fernando Gil* não é apenas uma teoria cognitiva, ela é igualmente uma teoria estética. Aliada à progressiva complexidade do pensar estará um sentir progressivamente complexificado e indeclinável que, no seu auge, dirá o belo e o universal. Visar este

sentir é um dos pontos essenciais desta *teoria da expressão*. O que importa justificar não é a apenas a ligação do sujeito ao objeto mas a ligação do sujeito ao universo. A *expressão* será aí definida como a capacidade de representar a *unidade na variedade*.⁴⁹⁶ Nela residirá em potência a representação de todo o universo. O último estrato da *teoria da expressão* desdobra-se numa inteligibilidade que é ao mesmo tempo beleza e compreensão. Uma inteligibilidade que diz o ser e o universo. Uma inteligibilidade que, no fundo, é apenas uma outra forma de designar a *entre-expressão* leibniziana.

E como diria Leibniz, o mundo é efetivamente um cosmos cheio de ornamentos, feito de um tal modo que verdadeiramente satisfaz aquele que é capaz de o compreender. Uma satisfação, um *prazer*, que não é de facto outra coisa que a percepção da beleza, da ordem e da perfeição.⁴⁹⁷ Uma *teoria da expressão* em Fernando Gil é precisamente uma teoria sobre o desenvolvimento desta percepção e do *prazer* que nela está contido. Numa palavra, ela é a demonstração de que o desenvolvimento cognitivo na sua plenitude deverá consubstanciar-se na *expressão da harmonia universal*. Na inteligibilidade estética. Passo a passo, mediante a progressão de séries de *semelhanças* que se alargam mais e mais, obter-se-á a *expressão da ordem harmoniosa do universo* que, por sua vez, desembocará na *expressão* de toda a *beleza*, toda a *alegria*, toda a *felicidade* e todo o *amor*. Assim como para Leibniz «a sabedoria não é outra coisa que a ciência da felicidade»⁴⁹⁸, para Fernando Gil a plena inteligibilidade do universo não é outra coisa que a *expressão da beleza* convertida em *prazer*, «um prazer *para nada* que contudo diz o ser e sabe que o diz.»⁴⁹⁹

⁴⁹⁶ Que é, como referido anteriormente, o que mais justamente caracteriza a harmonia leibniziana

⁴⁹⁷ Cf. LEIBNIZ, 2003, *Resumo da Metafísica*, §17 e §18, p. 574.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, *Da Felicidade*, p. 455.

⁴⁹⁹ GIL, 1998, “O Belo como excesso do existir”, p. 438.

Bibliografia

ARISTÓTELES

- (1984). *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation* (Vol. 1 e 2). Jonathan Barnes (Ed.). New Jersey: Princeton University Press.

CARDOSO, A.

- (1992). *Leibniz Segundo a Expressão*. Lisboa: Colibri.
- (2005). *O Trabalho da mediação no pensamento leibniziano*. Lisboa: Colibri.

COLLI, G.

- (1988). *Philosophie de l'Expression* (Marie-José Tramuta, Trad.). Montpellier: Éditions de l'Éclat (Obra original publicada em 1969).

FREGE, G.

- (2009). “Sobre o Sentido e Referência”. In P. Alcoforado (Org. e Trad.). *Lógica e Linguagem* (2.^a ed.). São Paulo: Edsup (Obra original publicada em 1892), págs. 129-158.

GIL, F.

- (1984). *Mimésis e Negação*. Lisboa: INCM.
- (1996). *Tratado da Evidência*. Lisboa: INCM.
- (1998). *Modos da Evidência*. Lisboa: INCM.
- (2003). *A Convicção*. Porto: Campo das Letras.
- (2005a). *Acentos*. Lisboa: INCM.
- (2005b). “Expression et Relation de Projection”. In Dominique Berlioz e Frédéric Nef (Eds.). *Leibniz et les Puissances du Langage*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, págs. 241-254.

KANT, I.

- (2008). *Crítica da Razão Pura* (M. P. dos Santos e A. F. Morujão, Trad.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

LEIBNIZ, G. W.

- (1962). *Leibnizens mathematische Schriften*. C. I. Gerhardt (Ed.). Hildesheim: Olms.
- (1969). *Essais de Théodicée*. Paris: Garnier-Flammarion.
- (1998). *Leibniz: Discours de Métaphysique et Correspondance avec Arnauld*. Georges Le Roy (Ed.). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- (2003). *Gottfried Wilhelm Leibniz: Escritos Filosóficos*. Ezequiel de Olaso (Ed.). Madrid: A. Machado Libros.

POPPER, K. e ECCLES, J.

- (1977). *The Self and Its Brain: An Argument for Interaccionism*. Berlim: Springer International.

ROSS, D.

- (1987). *Aristóteles* (L. F. Teixeira, Trad.). Lisboa: Publicações Dom Quixote (Obra original publicada em 1923).

SPRUIT, L.

- (1994). *Species intelligibilis. From perception to knowledge* (Vol. 1: “Classical Roots and Medieval Discussions.”). Leiden: E. J. Brill.

TORMEY, A.

- (1971). *The Concept of Expression: A Study in Philosophical Psychology and Aesthetics*. New Jersey: Princeton University Press.

TUNHAS, P.

- (2007). *O essencial sobre Fernando Gil*. Lisboa: INCM.
- (2008). “Verdade e Imaginação em *Mimésis e Negação*.” In A. Braz Teixeira (Org.). *A Razão Apaixonada, Homenagem a Fernando Gil*. Lisboa: INCM, págs. 43-74.
- (2010). “*Still climbing after knowledge infinite*. Três modelos de inteligibilidade hipotética”. In Maria Manuel Araújo Jorge (Coord.). *Porque Nos Interessa a*

Filosofia? Lisboa: Esfera do Caos Editores e Instituto de Filosofia da Universidade do Porto, págs. 11-72.

- (2012). *O Pensamento e os Seus Objectos. Maneiras de Pensar e Sistemas Filosóficos*. Porto: Universidade do Porto.
- (1998). “Tomar a Evidência a Sério”. In GIL, F. *Modos da Evidência*. Lisboa: INCM, págs. 341-353.

WITTGENSTEIN, L.

- (2011). *Tratado Lógico-Filosófico * Investigações Filosóficas* (M. S. Lourenço, Trad.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Anexo

Tradução e Edição dos Cursos lecionados por Fernando Gil na Johns
Hopkins University, Baltimore (2002-2004)

Nota da Tradução

Os cursos lecionados por Fernando Gil na Johns Hopkins University durante os anos 2002, 2003 e 2004, são uma ilustração viva da investigação que o autor levava a cabo nos seus últimos anos de vida, que seria finalizada com a produção de um livro, que muito provavelmente se designaria *Expressão e Objecto*.¹ Infelizmente, não chegaram até nós todas as páginas das aulas que constituíram os cursos da Johns Hopkins, o que dificulta, em certa medida, uma visão sistemática das ideias apresentadas por Fernando Gil nestes cursos.

Não obstante, procuramos manter o texto praticamente como chegou até nós, com o mínimo de alterações. Somente em casos pontuais, em virtude do sentido do texto, algumas modificações se revelaram imprescindíveis. Como se verá, o texto mantém-se como foi escrito pela mão do autor, o que implica que, na sua leitura, seja conveniente não esquecer que estes textos seriam um apoio para as aulas, padecendo, pela sua própria natureza, de uma descontinuidade por vezes abrupta. Saltos serão constatados. Repetições observadas. O que não está escrito provavelmente foi dito, e só uma especulação com base na restante obra de Fernando Gil poderá restaurar as palavras ditas que aqui ficarão para sempre perdidas.

Não há igualmente uma indicação clara sobre os anos de cada conjunto de aulas. No entanto, é provável – dadas as temáticas abordadas – que a cada ano tenha correspondido um objeto de estudo específico, ainda que interligado com os restantes. Assim, a *expressão* corresponderia ao ano de 2002, a *forma* a 2003, e, finalmente, o *objeto* a 2004.

Deve ser ainda relevado que esta é uma primeira versão destes cursos. Apesar de visarmos a sua publicação, um trabalho suplementar de revisão e de tratamento do próprio texto deverá vir a ser efetuado. Permitimo-nos ainda expressar que é para nós um privilégio poder trabalhar sobre estes inéditos. Esperamos, assim, poder contribuir para a divulgação de uma obra inquestionavelmente central no pensamento filosófico contemporâneo.

Agradecemos finalmente a Danièle Cohn (viúva e herdeira literária de Fernando Gil) por autorizar a tradução, edição e publicação destes textos, e ao Professor Paulo Tunhas, por promover esta oportunidade e pelo seu incansável apoio, incentivo e colaboração.

¹ Cf. P. Tunhas, *O essencial sobre Fernando Gil*, Lisboa: INCM, 2007, p. 88.

Cursos lecionados por Fernando Gil na Johns Hopkins University,
Baltimore (2002-2004)

Expressão I: À procura de um conceito

A nossa abordagem ao conceito de expressão parte de duas questões: *o que é a expressão?* e *qual é a inteligibilidade própria à expressão?*; ou seja, qual é o poder explicativo da expressão? Relativamente a esta última questão, devemos ainda perguntar: *quando é que podemos falar de expressão*, ou seja, sob quais condições é que a expressão fornece inteligibilidade?

Não podemos definir “expressão”, uma vez que esta é, parece-nos, um termo primitivo: por conseguinte, não possui um *definiens*. No entanto, os diferentes usos de expressão – filosófico, estético, científico, bem como o vulgar – possuem algumas características em comum. Tentaremos expô-las. Contudo, é incerto que tal possa ser feito. Este ano, num colóquio sobre Leibniz, contrariamente ao que eu afirmava, um colega alemão sustentava que não havia um uso consistente do termo expressão na filosofia leibniziana. Uma observação notável – mas é precisamente por isso que se torna tão interessante perceber porque é que Leibniz recorre a este conceito.

O uso proteico de expressão e de termos cognatos é de facto surpreendente. O termo expressão é empregue em contextos artísticos e afectivos, pode ser aplicado ao comportamento externo e a signos linguísticos e matemáticos. O sistema de cónicas era para Leibniz o modelo paradigmático da expressão. Falamos do expressionismo de Schiele (ou de Grünewald, ou do *Allegro barbaro* de Bartok), da expressividade de um gesto. E mesmo que esqueçamos que o termo latino *expremere* significa “eliminação através de um acto de compressão” <*ex-premere*> – escatologia primária –, este sentido de expressão permanece presente em algumas línguas modernas, tais como o alemão e o francês. Apesar de indefinível e imprecisa, a expressão é suficientemente plástica para fundamentar o pensamento estético e para ser um conceito central na teoria do significado de Wittgenstein.

No que se refere à inteligibilidade, a questão é: quais os traços que distinguem expressão de significado em geral, de manifestação, de representação? Fará algum sentido, e nesse caso *qual sentido*, dizer que expressão e expressividade podem ter poder explicativo? Devemos chamar *morfológica* a inteligibilidade da expressão. A

expressão está relacionada com a forma – como consequência, uma forma expressiva deve ser uma “boa forma” (cf. Gestalt). Por outras palavras, a expressão que proporciona inteligibilidade necessita de ser *feliz*. Este é o problema da “expressão certa”, tal como Wittgenstein lhe chamou. “O que é que acontece quando fazemos um esforço (...) para encontrar a expressão certa <*den richtigen. Ausdruck*> para os nossos pensamentos?” (Wittgenstein, *Investigações Filosóficas*, 1, §335) Comentaremos a resposta de Wittgenstein à sua própria pergunta.

Podemos falar de uma “versão expressiva” de causalidade (ou, de forma mais geral, do Princípio da Razão Suficiente). Isso permite-nos evitar algumas dificuldades clássicas da causalidade. Em primeiro lugar, as tão frequentes disparidades entre causa e efeito: lógicas e ontológicas, epistemológicas, fenomenológicas. (Em poucas palavras. Disparidade lógica e ontológica: se a natureza da causa é diferente da natureza do efeito, como é que podemos estar certos que o efeito deva ser imputado à causa? Disparidade epistemológica: como pode uma causa produzir um efeito cuja natureza seja diferente? Disparidade fenomenológica: os efeitos são observáveis, mas frequentemente as causas são inobserváveis.)

A causalidade expressiva deve ser semiótica em vez de “dinâmica” e tende a ser “imaneente”, ou seja, tende a pôr causas e efeitos ao mesmo nível (novamente, lógico, epistemológico, fenomenológico). Contudo, existem dificuldades, se não aporias, que lhe são próprias, como iremos ver a respeito de Leibniz e Wittgenstein. Questionar-nos se uma solução pode ser encontrada.

O conceito de expressão: (i) a necessidade de expressão

O termo expressão deriva de *ex-premere*, *ex-expression*, *aus-drücken*. A expressão é sempre o resultado de um movimento interno que tende à manifestação, seja por *extração* material ou pela expressão da alma (Lat. *ex-trahere*, como um significado original cognato). Nos dicionários, *expressar* é seguido por *expressar-se a si próprio*. Em várias línguas modernas esta função, inicialmente única, deu origem a dois verbos especializados, um para o registo material, e outro para o registo afectivo e cognitivo (*auspressen/ausdrücken*, *spremere/esprimire*, *espremer/exprimir*). O movimento em

direcção à manifestação é o polo dinâmico da expressão. Deve-se manter em mente que tal engloba tudo o que contribui para, e permite, a expressão: Alois Riegl incluiu o *Zeitgeist* no *Kunstwollen* do artista privado. Chamemos a este polo dinâmico a *necessidade de expressão*, tomando esta fórmula de empréstimo a A. Schoenberg.

Tal necessidade, movimento ou vontade, é na verdade *sobre a expressão*. Não é uma pulsão indiferenciada, ou uma tendência, ou uma aspiração. A expressão participa na natureza tautológica da manifestação, da qual é uma modalidade. E a tautologia não pode ser erradicada, a expressão é um modo primitivo do simbolismo. Não obstante, a expressão não é manifestação em geral na medida em que está ligada ao *individual*. Aquilo que é expresso é uma identidade que visa apresentar-se a si própria na sua singularidade – é através da expressão que ela deve ser distinguida de outras identidades. A história natural da “expressão das emoções no homem e nos animais”², citando o título de Darwin, traça o percurso que vai da *classe* (expressões tipificadas de raiva, medo, etc. – “emoções primitivas”) ao *individual* (a expressão de uma face particular, de uma obra de arte particular).

Segundo o Dicionário *Robert*, expressão é “a acção de expressar”, e expressar significa “tornar sensível” (*rendre sensible*). A expressão é veiculada através de signos, sobretudo linguísticos; um significado de expressão é precisamente “signo linguístico ou matemático”. (É o significado mantido por Husserl nas suas *Investigações Lógicas*). Neste sentido, Ronald Langacker define expressão como “o emparelhamento de uma conceptualização com uma vocalização, em qualquer nível de abstracção” (Langacker, *Foundations of Cognitive Grammar*, Vol. II: *Descriptive Application*, California: Stanford University Press, 1991, p.548). A expressão torna-se sensível através de um gesto, o gesto expressivo. Konrad Fiedler, o filósofo da arte, sublinhou que a expressão envolve personificação *stricto sensu*. Na pintura, a expressão resulta da acção conjunta do sentimento e do pensamento e da mão que desenha e pinta. Ambos lutam pela expressão. A expressão não é a relação despida do “significante” com o “significado”.

² Darwin, *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, 1ª Edição, Londres: John Murray, 1872 (Nota da T.)

O mesmo componente activo da expressão explica as suas outras conotações. Primeiro “tornar sensível” não é uma indicação simples e neutra. A expressão assinala, sublinha aquilo que indica, isto é, expressa. (O “Expressionismo” como uma corrente artística tinha isso em mente.) A expressão não é mera denotação (na verdade, a expressão não denota nada): o assim chamado significado chega à significação através do próprio movimento expressivo. Mas aquilo que é manifesto, a expressão, assenta *directamente* naquilo que estava à procura de expressão – e “assentar directamente” (*vertreten*, o verbo do *Tractatus*) enriquece a expressão com um reforço semântico (a “força da expressão”), se compararmos a expressão com a relação de significado (significante/significado). O signo expressivo desloca e concentra a vontade de expressar na própria expressão. Noutras palavras, a expressão anula retrospectivamente, por assim dizer, o movimento que a ela conduziu. (Esta é uma fonte das aporias epistemológicas da expressão).

Nestas condições, a expressão recebe a sua realidade de si própria, é *index sui*, como evidência, com a qual está relacionada. Contudo, a expressão mantém um traço da vontade de expressão na forma de *intensidade* <Goethe, *Steigerung*>. Chamamos a este valor acrescentado da expressão o seu *valor de presença*: reconhecemos imediatamente o valor de presença de um trabalho cognitivo ou artístico que foi bem-sucedido. Os dicionários atestam-no. A expressão conota também “vivacidade”, “força” – tal é de facto o significado corrente de “expressivo”. O valor de presença é o coeficiente de beleza que envolve todas as construções felizes da mente. É um outro nome para o esplendor da forma.

O Conceito de expressão: (ii) forma

Ao falar de expressão, os dicionários não mencionam a forma – como se o termo “signo sensível” tivesse a capacidade de imprimir uma forma. Porém, os signos só têm valor de presença na medida em que são também boas formas. A necessidade de expressão caminha paralelamente com a necessidade da forma. A expressão é forma na medida em que tem conteúdo dinâmico.

Voltemo-nos para um grande músico que diz – que “expressa” – o mesmo em termos *felizes*, Arnold Schoenberg. Ele escreve o seguinte: “O meu único factor de discernimento na composição é o *sentimento imanente à forma*. É este factor que me dita aquilo que devo escrever, e tudo o resto é excluído. Cada acorde que escrevo corresponde a uma necessidade violenta – a necessidade da minha necessidade de expressão, mas também, talvez, a necessidade da inexorável mas inconsciente lógica na construção harmónica” (Schoenberg, *Harmonielehre*, Viena: Universal Edition, 1922 [obra original publicada em 1911], p. 502). Num notável artigo de 1926 sobre o sistema tonal, Schoenberg repetia que era guiado por “forças expressivas muito poderosas”, o que é paralelo a “um sentido da forma” (Schoenberg, “Opinião ou percepção?”, in *Style and Idea*, Londres: Faber and Faber, 1975, p. 262). No mesmo artigo ele explica que a forma é ainda força – mas de um tipo particular: *força coesiva*. (Cf. observações 1-3, *ibid.*, p. 261-262.)

Schoenberg tinha em mente a forma de um sistema – algo como um paradigma. O paradigma condiciona a forma de cada obra singular que materializa o movimento de cada músico em direcção à expressão. Este pode mesmo abranger transgressões ao sistema, a *singularidade da expressão* situada neste caso na própria transgressão. Recordemos o *Tristan-Akkord*. Os violoncelos iniciam o Prelúdio através do salto do sexto Lá-Fá, então os fagotes executam o acorde: a dissonância Fá-Si-Ré suspenso-Sol suspenso. Este é seguido por outro acorde, ligeiramente menos dissonante – e não há terceiro acorde consonante “resolvendo” a dissonância. Em vez disso, o *Tristan-Akkord* é repetido duas vezes, com mudanças tonais e leves desvios: só a tensão não resolvida permanece como uma expectativa não realizada, só, suspensa do nada (a “força coesiva da tonalidade” está ausente). Como se sabe, muito já foi dito sobre o que é expresso no, ou através do, *Tristan-Akkord*. De qualquer modo, a falta de uma resolução harmónica gera uma sensação de ânsia e incompletude (E. Bloch: “desejo flutuando livremente, sem suporte”).

De um outro ponto de vista, podemos detetar no *Tristan-Akkord* uma nova necessidade de expressão, incapaz de encontrar uma formulação adequada no interior do sistema tonal. Deverá então manifestar-se a si própria como uma anomalia. A acumulação de tais anomalias levará ao dodecafonismo e a outras reformulações e inflexões da música tonal, ou seja, a modelos de expectativa e realização diferentes da

resolução da dissonância em consonância. Deste modo, Charles Koechlin pôde escrever o seguinte em 1925: “O que caracteriza os novos tempos, não é apenas o facto de não temermos mais as dissonâncias (por vezes até as procuramos com avidez), mas é também o facto de que certas agregações *outrora julgadas dissonantes e «a serem resolvidas»*, *satisfazem o nosso sentido musical sem a necessidade de qualquer resolução, e mais, elas parecem-nos «em repouso», com o mesmo carácter de estabilidade que os acordes consonantes outrora apresentavam.”* (Koechlin *apud* R. Francès, *La perception de la musique*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1958, p. 126).

Em 1925 as dissonâncias pertenciam à “música normal”... (Analogia com Th. Kuhn). Francès repertoriou algumas destas reformulações e inflexões (Cf. *Ibid.*, pp. 109-110).

Temos agora uma primeira elucidação de expressão. A expressão *co-implica forma e necessidade de expressão* – a circularidade não pode ser evitada. Por outras palavras, a expressão molda a necessidade de auto-manifestação. Uma necessidade particular, a expressão é individual. Deve ser ressaltado que a nossa descrição se adapta ao processo de invenção assim como à expressão em geral. Expressões faciais ou sentimentos são formas *stricto sensu*. Elas são configurações da boca, etc. Menos literalmente, aspirações sociais expressam-se a si mesmas através de partidos, líderes, representantes, revoluções: as ideologias políticas são as formas que modelam essas aspirações. Prosseguindo a comparação, pode-se mesmo dizer que na política também se encontra muito frequentemente um encobrimento do movimento em direcção à expressão pela própria expressão. Partidos, representantes e líderes tendem facilmente a esquecer as aspirações em nome das quais foram escolhidos.

Expressão e inteligibilidade

O movimento em direcção à expressão é transferido para a expressão, o valor de presença da expressão oculta a sua dinâmica subjacente. Contudo, a ocultação não esgota a relação da expressão com aquilo que é expresso. Muito frequentemente, a expressão é a única manifestação tangível da dinâmica, que é pressuposta em vez de

determinada. Neste caso a expressão parece ser o único acesso – ou substitui o verdadeiro acesso – ao expresso. Este é um ponto de partida do pensamento morfológico.

Começemos por apresentar as mais importantes ocorrências da expressão na *Ética* de Espinosa (para verificação, veja-se Emilia Boscherini, *Lexicon Spinozanum* I, 1970). Espinosa usa este termo para designar:

- a relação dos modos (coisas singulares, corpos, ideias singulares e pensamentos) aos dois atributos de Deus (pensamento – mente, *mens* – e extensão): I, P25, COR. Nota: *certo et determinato modo*. < O mesmo em III, P6, DEM. >. Isto aplica-se não só às *res singulares* mas a todos os tipos de modos – intelecto, P31, DEM. – corpos em geral, II, DEF. 1. NOTA: é a primeira definição da Segunda Parte – ideias, II, P5, DEM.: Nota: *certo modo* – assim como *certo et determinato modo* naquilo que diz respeito ao homem, II, P10, DEM.

- a relação dos atributos à substância infinita, *Deus sive Natura*. Umhas duas dezenas de ocorrências. Pensamento e extensão expressam Deus na sua essência, realidade, existência, necessidade ou eternidade, infinitude, substância, perfeição, etc. Indicamos I, DEF. VI. (note-se que é novamente uma Definição).

- A expressão também ocorre noutros contextos. Pode designar relações entre modos, cf. Leibniz *entr'expression*, o pensamento singular expressa em certa medida o corpo (V, P23, DEM.). A definição expressa a natureza da coisa expressa (I, P8, ESC. 2). As concepções (em vez de “conceitos”), i.e. ideias, expressam a acção do pensamento (II, DEF. III). No *Tractatus Theologico-Politicus*, cap.1, é dito que as coisas espirituais (spiritualia) expressam-se a si mesmas corporalmente. Também o significado das Escrituras é expresso através de parábolas.

QUATRO NOTAS:

1) Espinosa não define expressão em lugar algum. Ele parece pensar – acertadamente – que se possui um conhecimento intuitivo do seu significado.

2) O termo “expressão” é empregue sistematicamente, sem excepção, sempre que Espinosa tem em mente (a) a relação dos atributos à substância, (b) a relação dos modos aos atributos, (c) as inter-relações dos modos. Espinosa emprega “expressão” como um termo técnico, apropriado a estes três tipos de relações. Ele resume as suas ideias no famoso Escólio II, P7: “A ordem da ligação das ideias é a mesma que a ordem e a ligação das coisas”. Este Escólio lembra-nos o “monismo neutral” de William James < e a *Análise da Matéria* de Bertrand Russel > – ou a actual “teoria do duplo-aspecto” (Cf. *The Renaissance and 17th Century Rationalism*, Ed. de G.H.R. Parkinson, Londres: Routledge, 1993, p.427: “(...) estados ou eventos físicos e mentais são manifestações independentes de uma e mesma realidade, da qual eles são diferentes aspectos ou expressões. A mais celebrada exposição de uma teoria do duplo-aspecto no século XVII pode ser encontrada nos escritos de Espinosa.”)

3) Na relação de expressão, *a expressão é manifesta* (ou é mais manifesta) e *a coisa expressa está oculta* (ou está menos visível). A) Os modos – concepções e afecções individuais, homens, corpos em geral – são os particulares de que temos conhecimento. Eles apresentam-se *de uma certa e determinada maneira*, Espinosa acentua-o. Leibniz irá afirmar que as qualidades simples, positivas e absolutas são em si mesmas “expressivas”. B) Os modos expressam o pensamento e a extensão, que nós não experienciamos. Os atributos precisam de ser inferidos a partir de pensamentos singulares e coisas extensas. C) E inferimos a substância única de Deus a partir do pensamento e da extensão: a inferência apresenta uma entidade bem mais remota da experiência directa, a ocultação daquilo que é expresso aumenta. Além disso, o nexo que liga a substância aos atributos, os atributos aos modos, e os modos a outros modos – particularmente a relação das ideias ao corpo, aquilo a que chamamos “o problema mente-corpo” – não é menos problemático que as entidades que tal nexo liga. O mesmo se aplica a outras relações expressivas. Parábolas, definições, concepções são acessíveis, o sentido das Escrituras, a natureza das coisas, a acção do pensamento, não.

4) Podemos agora ver como o uso de “expressão” em Espinosa lhe permitiu deslocar e, em certa medida, preencher a lacuna entre realidades que parecem incomensuráveis. Pelo menos aparentemente, um abismo (lógico e ontológico, epistemológico, fenomenológico) isola *natura naturata* de *natura naturans*, pensamento de coisas, mente de corpo, conceitos enquanto tais de mente cognoscente, etc. Através do conceito de expressão, Espinosa contorna as dificuldades do emanacionismo (o mesmo se aplica a Leibniz), do dualismo, do idealismo e do materialismo.

A *estratégia da expressão* é a seguinte. 1) A expressão é manifesta, o seu substrato dinâmico não (nós não sabemos como o emanacionismo funciona, como a consciência sobrevém ao cérebro, como a mente produz conceitos, qual é o sentido autêntico das Escrituras). 2) Porém, experiência e racionalidade – e os constrangimentos da racionalidade – fazem-nos supor esse substrato. 3) Por conseguinte, estamos autorizados a conjecturar que a análise da expressão *nos fornece pistas para a compreensão dos substratos dinâmicos desconhecidos*. Leibniz di-lo explicitamente. (Cf. *QUID SIT IDEA*, L, 207; GP VII, 263³.)

Esta correspondência será óbvia nas linguagens formais artificiais, tal como a *característica* que Leibniz supõe. (Cf. Carta a Tschirnhaus, Maio de 1678, L, 193; GM IV, 451-63.)

“Passar da consideração das relações na expressão para um conhecimento das propriedades correspondentes da coisa expressa” – é este o princípio por detrás da ideia de *modelo*. E, com certeza, nestes primeiros textos, Leibniz não tinha em vista os substratos dinâmicos, mas antes a “relação figurativa” que iremos encontrar em Wittgenstein: a projecção de uma estrutura noutra (a geometria projectiva é um dos seus exemplos preferidos de expressão). Contudo, nos últimos anos, Leibniz irá ampliar o sentido deste termo – tornar-se-á *causalidade semiótica*. Como se sabe, as mónadas, tal como este quarto, não têm janelas. No entanto, a comunicação intermonádica é representacional: as mónadas agem umas sobre as outras através da sua expressão recíproca e através da sua expressão comum de Deus e da Sua criação.

³ Para as referências a Leibniz serão usadas as seguintes abreviaturas: *C* – Couturat, org., *Leibniz: Opusculum et fragments inédits*, reimp., Hildesheim: Olms, 1961; *DS* – G. E. Guhrauer, org., *Leibniz's deutsche schriften*, Berlim, 1938-1940; *GM* – C. I. Gerhardt, org., *Leibnizens mathematische schriften*, 7 Vols., (1848-1863), reimp., Hildesheim: Olms, 1962; *GP* – C. I. Gerhardt, org., *G. W. Leibniz: Die philosophischen schriften*, 7 Vols., reedição, Hildesheim: Olms, 1960-61; *Grua* – Grua, org., *Leibniz: Textes Inédits*, Paris: P.U.F., 1948; *L* – L. E. Loemker, org., *G. W. Leibniz: Philosophical papers and letters*, Dordrecht: Reidel, 1969; *Rech. Gén.* – Leibniz, *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités, 24 thèses métaphysiques*, introdução e notas de Jean Baptiste Rauzy, Paris: P.U.F., 1988; *Mercer* – Ch. Mercer, *Leibniz's Metaphysics: Its Origin and Development*, Cambridge: Cambridge U. Press, 2001; *Olaso* – E. Olaso, org., *G. W. Leibniz. Escritos Filosóficos*, Buenos Aires: Charcas, 1982. (Nota da T.)

Deve ser enfatizado que a expressão em Leibniz, assim como em Espinosa, tem por base a pressuposição de uma continuidade, se não identidade, da expressão com aquilo que é expresso. Similitudes estruturais, homologias, unem-nos. {É também esta a pressuposição por detrás da aplicação de um modelo} Cf. *Dialogus*, 1677, L, 184; *GP* VII, 190.

Existe, contudo, um problema – tal homologia pode bem ser uma *petitio pincipii*. Nesse caso, “expressão” seria somente um bordão sem um efectivo poder explicativo. A expressão somente baptizaria de outra forma, ao invés de solucionar, as dificuldades da causalidade que pretende deslocar e evitar. Deus é o único conhecedor dos fundamentos da *entr’expressão* das criaturas e da sua expressão comum d’Ele próprio. Leibniz está consciente disso. Por esse motivo ele explica que a expressão é sempre *parcial e confusa*.

Expressão II

1. Resultados provisórios

A. O conceito de Expressão

1) A expressão é uma modalidade primitiva da “função simbólica” do homem (Cassirer). Portanto, é também um *termo primitivo* – qualquer definição de expressão não pode ser senão circular. Nós só podemos parafrasear a expressão.

2) Dois elementos da expressão: a necessidade de expressão (onde existe circularidade) e a necessidade da forma. (Ou movimento em direcção à expressão e em direcção à forma.) Ambos parecem estar co-implicados na expressão. A necessidade de expressão significa que a expressão é o resultado de um *processo dinâmico*. A expressão tem um substrato dinâmico. A forma é também o resultado de um processo. Os dois processos são extremamente complexos. A história das ideias assim como a análise psicológica da invenção lidam com movimentos em direcção à expressão. Existem poucos estudos sobre o “processo da forma”. Betsy Jolas, a compositora franco-americana, distingue dois momentos na composição musical: “mettre en musique et mettre en oeuvre”: *dar forma à música* – a transformação de sensações, imagens, ideias, sentimentos e memórias, não necessariamente musicais, em sons – e *dar forma à obra de arte*.

3) A co-implicação da necessidade da forma e da necessidade de expressão significa de facto a sua *co-adaptação*. A expressão é mais ou menos *feliz*: a má e a boa expressão relacionam-se directamente ao grau de sucesso da co-adaptação.

4) A expressão tende a absorver o processo dinâmico do qual ela emerge. Não há qualquer vestígio da necessidade de expressão na própria expressão. Porém, a perda é compensada, por assim dizer, pelo *valor de presença* da expressão: a expressão não é mera “significação”, na expressão o significado é reforçado (“força da expressão”). Isto equivale a dizer que a expressão é *individual* (a genericidade não tem valor de presença, conceitos e tipos não são expressivos por si mesmos).

B. *A inteligibilidade da expressão*

1) Os problemas da causalidade. < Possibilidade de > discrepâncias (heterogeneidade) entre causas e efeitos. Tais discrepâncias podem ser lógicas e ontológicas, epistemológicas e fenomenológicas. Pelo contrário, a *inteligibilidade expressiva* tende a ser imanente, os efeitos “expressam” as suas causas em vez de “derivarem” delas. Causas e efeitos estão ao mesmo nível. (A metafísica de Espinosa, construída sobre a categoria de expressão, é exemplo disso.) A causalidade expressiva evita as armadilhas do materialismo e do idealismo, do dualismo, do criacionismo e do emanacionismo. Todas estas doutrinas exibem a existência de discrepâncias inultrapassáveis – ou a sua falta de poder explicativo (dualismo).

2) *A inteligibilidade própria à expressão* (chamemos-lhe *a estratégia da expressão*): “Passar da consideração das relações na expressão para um conhecimento das propriedades correspondentes da coisa expressa” (Leibniz). Isto significa que não temos de procurar o substrato dinâmico. Esta é uma vantagem considerável na medida em que os substratos dinâmicos permanecem, frequentemente, fora do nosso alcance.

Problema. A causalidade expressiva pressupõe uma forte homogeneidade, se não identidade, entre a expressão e a coisa expressa. Se não fosse esse o caso, a estratégia da expressão poderia bem assentar em *petitiones principii*. Esta exigência é reconhecida pelo próprio Leibniz (apesar deste a apresentar não como um problema mas como algo quase evidente por si mesmo!): “Pois embora os caracteres sejam arbitrários, o seu uso e a sua conexão possuem algo que não o é, nomeadamente uma analogia definida entre os caracteres e as coisas, e as relações dos diversos caracteres entre si quando expressam as mesmas coisas” (*Dialogus*, 1677, L, 184; GP VII, 190).

3) Contudo, nós não possuímos uma garantia a priori de tal “analogia”.

4) Existe apenas uma única saída, assim parece: *transferir a dinâmica da expressão, do processo subjacente, para a forma*. Exemplo: a “morfologia” dos

conceitos da *Ética* de Espinosa⁴, da parte I à parte V. A limitação desta segunda estratégia é que nada para além da forma é deste modo capturado. E nós gostaríamos de determinar o processo dinâmico que conduz à expressão!

5) De qualquer modo, a *inteligibilidade expressiva* parece ser mais satisfatória *se for traduzida em termos morfológicos*. “A formação e transformação das formas” de Goethe fornecem-nos uma visão mais enriquecedora da expressão – assumindo que a morfologia é expressiva pela sua própria natureza. Esta é a proposição oposta à tese que temos vindo a tentar justificar de que a expressão é pela sua própria natureza morfológica. Porém, permanece ainda por provar que a morfologia é expressiva.

Nota: “Perdas de inteligibilidade” <o substrato permanece inacessível > são inevitáveis, elas constituem a contraparte do progresso científico. Cf. a “revolução científica”. O conhecimento das qualidades secundárias (em linguagem aristotélica: as categorias da qualidade e substância) fica aquém do conhecimento das qualidades primárias (as categorias da quantidade e relação). Num certo sentido a morfologia restaura a ciência das qualidades.

2. O programa morfológico de Goethe

Voltaremos à morfologia mais adiante. Mas, como uma introdução ao papel da expressão em Leibniz, mencionaremos o programa morfológico de Goethe. (Goethe era um admirador de Leibniz.) Ele destaca o significado da nossa fórmula: “inteligibilidade expressiva”.

Citando o *Betrachtung über Morphologie überhaupt* de Goethe, Consideração sobre a morfologia em geral, (Goethe, *Goethes Werk, Hamburger Ausgabe*, Vol. XIII, *Naturwissenschaftliche Schriften I*, Munique: C. H. Beck, 1981, p.120 ss.) [cf. Goethe, *Schriften zur Morphologie*, Ed. de Dorothea Kuhn, Berlin: Deutscher Klassiker Verlag, 1987, p.364 ss.]: “A morfologia deve conter a doutrina da

⁴ Segundo a ordem das notas de Fernando Gil, a análise da forma na *Ética* de Espinosa será abordada somente mais tarde (cf. p.48 e ss.). (Nota da T.)

forma, da formação (*Bildung*) e transformação (*Umbildung*) dos corpos orgânicos”. Como tal, a morfologia é uma “ciência particular”, isto é, uma forma de conhecimento por si própria, independente de qualquer outra. A morfologia é “uma nova ciência”, não “consoante o seu objecto” mas consoante o seu “ponto de vista” e o seu “método” (*Goethes Werk, Hamburger Ausgabe, Vol. XIII, cit., p.124*). De facto, “o objecto é conhecido”. A morfologia adquire o seu próprio objecto, *a forma*, a partir de diferentes ciências naturais: as formas encontram-se na história natural e na anatomia, na física e na química – estas são as ciências às quais Goethe se refere. 1) *Método* significa de facto os operadores próprios à morfologia – por exemplo, “a tendência espiral” na botânica (*ibid. p. 267*) < cf. D’Arcy Thompson > ou o conceito de “tipo” cuja inteligibilidade é de alguma forma similar ao da estratégia da expressão (os tipos fornecem a compreensão dos espécimes que não precisam de ser analisados um por um). 2) *Ponto de vista* designa categorias morfológicas, tais como “intensificação” e “polarização”. <Operadores e categorias são terminologia nossa >. A nossa hipótese é que a *expressão é uma categoria morfológica privilegiada*. A morfologia deve ser pensada em termos de expressão.

As categorias e os operadores morfológicos permitem uma “*legitimação*” da morfologia (*legitimieren*). Tal não deverá ser difícil – Goethe escreve no final do seu ensaio: “A morfologia tem a grande vantagem (1) de ser composta por elementos universalmente reconhecidos; (2) de não entrar em conflito com qualquer teoria – <por conseguinte> a morfologia não precisa de abrir caminho para um espaço próprio; (3) de lidar com fenómenos altamente significantes. E <tem ainda como vantagem> (4) o facto de que as operações da mente humana através das quais a morfologia relaciona os fenómenos são adaptadas à natureza humana e conformes a ela, (5) de tal forma que mesmo um ensaio que falhe forneceria ainda assim utilidade e graça” (*Goethes Werk, Hamburger Ausgabe, Vol. XIII, cit., p.127; Schriften zur Morphologie, Ed. de Dorothea Kuhn, cit., pp.368-369*).

Estes quatro pontos definem vários aspectos da racionalidade morfológica – e aplicam-se directamente à expressão.

- (1) Os “elementos” (*Elemente*) da morfologia são de algum modo *evidentes* – e *primitivos*. Wittgenstein diria que eles pertencem à história natural da humanidade e são imunes à dúvida. Este é o caso da

expressão, como sabemos. Este é também o caso da nossa familiaridade com as formas.

- (2) A morfologia não pretende ocupar o lugar da ciência positivista – ou substituir-se à ciência. O ponto de vista (*Ansicht*) da morfologia é outro. A causalidade expressiva não tenta dismantelar a dinâmica da causalidade científica. Porém, poder-se-ia acrescentar que a morfologia torna-se particularmente significativa quando a causalidade científica está em perda.
- (3) Mais importante que tudo, o objecto da morfologia é o *hoechst bedeutend*. A morfologia lida com o significado – significado intensificado (*hoechst*). Este é exactamente o modo como apresentamos a expressão (“valor de presença”). A importância da morfologia está relacionada com a sua evidência. A morfologia não deseja determinar a verdade e as suas condições: as formas são imediatamente reconhecidas como *fazendo sentido*. O mesmo está no âmago da concepção leibniziana de expressão: também a expressão é imediatamente inteligível: e a expressão mais perfeita – onde a expressão faz *mais claramente sentido* – deve ser encontrada na esfera das formas geométricas (as secções cónicas).
- (4) “Adaptação à mente humana” é uma outra forma de transmitir a mesma ideia. Além do mais, Goethe sugere que algum tipo de *afinidade* liga a mente às formas e às suas transformações. Também isto é leibniziano. Um tipo similar de afinidade é assumido no *Tractatus* de Wittgenstein.
- (5) Finalmente, tanto a morfologia como a expressão são em certa medida *estéticas* – pela sua própria natureza. Ambas se referem à beleza. Citamos Luigi Pareyson cuja *Estética* é construída sobre a inter-relação da forma e da expressão: “A expressão plena e acabada obtém-se somente através da forma, pois só a forma tem a capacidade de não ter a necessidade, para a sua própria interpretação, de se referir a algo externo a si mesma. Pelo contrário, a forma declara a sua natureza e o seu valor por si própria (...). Por conseguinte, antes de tudo, a forma expressa-se a si mesma, porque ela contém tudo o que

ela declara e ela declara tudo o que ela é” (Pareyson, *Estetica: Teoria della Formatività*, Turim: Edizioni di Filosofia, 1950). Eduard Hanslick, o teórico da “música absoluta” disse a mesma coisa em 1854. As “ideias musicais” são a única coisa que a música expressa, e ideias musicais não expressam sentimentos ou pensamentos mas apenas a si mesmas. Talvez se lembrem da famosa definição de Hanslick: “A música nada é senão *formas sonoras em movimento*”. (Hanslick, *Vom Musikalisch-Schönen*, Leipzig, 1854.) Este movimento das formas sonoras é ele mesmo morfológico. (Cf. Gregor Pongratz, *Anton Weberns Variationen für Klavier Opus 27: musikwissenschaftlicher Diskurs mit Ableitung eines interdisziplinären Hörstudienansatzes*, Hildesheim: G. Olms, 1997, pp. 204-214.)

A morfologia é expressiva.

Expressão III

Leibniz

A filosofia da expressão ocupa-se de tudo aquilo que temos vindo a considerar até agora: a primitividade e circularidade da expressão, a necessidade de expressão e a necessidade da forma, a sua co-implicação e co-adaptação, a singularidade e o valor de presença da expressão, a estratégia da expressão, as suas vantagens e as suas insuficiências, e a relação à morfologia. Tudo isto emerge vivamente a partir de Leibniz, *o filósofo da expressão*. Com Wittgenstein veremos que os seus conceitos de expressão têm em comum a relação que Wittgenstein denominou “projectiva” ou “figurativa” (*abbildende*).

Dos dois elementos da expressão, será a *forma* que mais interessará o jovem Leibniz. Os seus modelos de expressão são quase morfológicos *stricto sensu*. Mais tarde, a forma será dotada de conteúdo dinâmico. *O conteúdo dinâmico é imanente à forma*, ele “não lhe “subjaz”. (Como na definição de expressão de Schoenberg.) O “conteúdo subjacente” seria antes aquilo que Leibniz denominou *apetições*, ou seja, a força interna das mónadas que as faz passar de uma *percepção* para a seguinte. Nada se sabe sobre a natureza das apetições: são uma caixa negra, uma “coisa em si”. Quanto à percepção, ela é naturalmente expressiva para as outras mónadas.

À primeira vista o modelo morfológico desempenha um papel menos importante nesta visão ampliada da expressão – embora as secções cónicas permaneçam sempre para Leibniz o melhor exemplo de expressão. (Elas são também uma magnífica ilustração da transformação das formas goethiana.) A ênfase é posta, antes, na causalidade expressiva representacional (“semiótica”): as mónadas interagem através das representações que cada mónada tem das outras mónadas.

Não obstante, a causalidade expressiva é ainda aparentada à morfologia. Primeiro, a expressão leibniziana é frequentemente veiculada, explícita ou implicitamente, por *metáforas de distância* (“perto”, “longe”): e “proximidade” é uma noção topológica. Segundo, as relações expressivas das mónadas são encaradas como

deformações ao longo de um continuum, muito similarmente às transformações topológicas. Tal como na topologia, as deformações expressam uma *invariante*. Localmente, esta invariante é uma qualquer lei estrutural específica que se aplica a uma certa região do dado. Globalmente, a invariante é o plano da criação, tal como Deus a projectou. Terceiro, a formulação mais geral de expressão é ainda um conceito formal, inspirado pela matemática: “Uma coisa expressa outra, no meu uso, quando há uma relação constante e regular (*un rapport constant et réglé*) entre aquilo que pode ser dito sobre uma e sobre a outra” (Carta a Arnauld, 9 de Outubro de 1687, *L*, 339; *GP* II, 111-129). Leibniz nunca mudou de opinião sobre esta concepção de expressão. Consideremos agora as várias acepções de expressão.

A. *Expressão como manifestação, percepção, ideação*

1. A expressão pertence à manifestação. Toda a perfeição, isto é, toda a qualidade simples, positiva e absoluta, “o que quer que seja que exprima, exprime-o sem nenhum limite”. São puras positivities, “inanalísáveis ou indefiníveis” (Leibniz) – algo como a categoria de *Firstness* de Peirce ou o *sentimento*, *Gefühl*, de Fichte – as perfeições são mutuamente compatíveis. (*Quod ens perfectissimum existit*, 1676, *GP* VII, 261-262.) Isto implica que as qualidades se expressem a si mesmas, elas não se referem a qualquer outra coisa. Nada pode ser encontrado debaixo ou atrás de uma qualidade. Este ponto amarelo, este som, esta textura exibem-se a si mesmos à percepção. “Neste sentido, branco, vermelho, amarelo e azul, são termos primitivos na medida em que consistem nesta inexplicável (inexprimível) expressão da nossa imaginação <imagens perceptivas> [*“quatenus in illa inexplicabili imaginatione nostrae expresione consistunt, sunt terminus quidam primitivi”*] (*Generales Inquisitiones de Analyti Notionum et Veritatum*, 1686, *Rech. Gén.*, pp.201-303). Esta é, segundo cremos, a primeira ocorrência moderna desta fórmula: “expressão do inexprimível”. Encontrá-la-emos em Goethe e em Wittgenstein.

O termo “perfeição” tem vários significados e aplicações. De um modo geral, a perfeição é realidade, *é a propriedade de ter realidade*. Realidade ou existência são um valor, como se existir, na medida em que se manifesta a si mesmo (o mundo), contivesse *mais, fosse mais do que mera fenomenalidade*. Neste sentido, a perfeição

seria o valor de presença da manifestação. “Eu chamo qualquer elevação (*erhöhung*) do ser uma perfeição” (*Von der Weisheit*, L, p.426; DS I, 420-426 – o texto que se segue é quase espinosista). A perfeição recorre à expressão.

2. A *percepção* como actividade cognitiva expressa. A percepção não é mais do que a expressão do mundo a partir do ponto de vista do sujeito. A percepção é intrinsecamente expressiva. “A expressão é comum a todas as formas, é o género do qual a percepção natural, o sentimento animal e o conhecimento intelectual são as espécies” (Carta a Arnauld, 9 de Outubro de 1687, L, 339; GP II, 111-129). Note-se a associação da expressão com a *forma*: infelizmente o significado de forma é deixado por explicar. Sabemos que diferentes caracteres expressam as mesmas coisas (*Dialogus*, 1677, L, 184; GP VII, 190). Similarmente, uma ideia é “um objecto interno imediato <do pensamento>, o qual é uma expressão da natureza ou da qualidade das coisas” (*Novos ensaios sobre o entendimento humano*, II, 1 § 1).

Por conseguinte, a expressão caracteriza as faculdades subjectivas tanto quanto é o modo de apresentação das coisas.

O que significa isto ao certo? Qual é a diferença entre EXPRESSÃO e mera REPRESENTAÇÃO? Estes dois termos são frequentemente tomados como sinónimos. Contudo, como veremos, Leibniz também o assinala: a representação diz respeito ao “conhecimento intelectual”, o conhecimento intelectual é unicamente um tipo de expressão. Dois traços distinguem expressão de representação. Primeiro, a expressão aplica-se a todas as espécies de seres vivos (é o género que abrange a percepção, o sentimento animal e o conhecimento intelectual) – enquanto a representação está limitada ao sujeito consciente. Segundo, e mais importante ainda, a expressão designa a afinidade estrutural interligando as mónadas. A afinidade deverá ser mais forte ou mais fraca de acordo com a distribuição espaço-temporal das mónadas: a minha alma expressa o meu corpo melhor do que expressa outra mente, os meus pensamentos presentes estão directamente relacionados com aqueles que estive a desenvolver aqui. Eles expressam-nos melhor do que qualquer outra ideia ou ideação (por ex.: os sonhos).

A afinidade estrutural que une as mónadas, em geral e em particular – a sua *pertença conjunta* –, é assinalada na mesma carta a Arnauld: “(...) a alma (...)”

naturalmente expressa todo o universo” (L, 339). A alma é “capaz de expressar entidades fora de si mesma em conformidade com os seus órgãos”: tal é a sua “*constituição original*” (Novo Sistema... §14, L, 457). A expressão é “natural”, é a relação básica que dá consistência à experiência.

Ver: *Discurso da Metafísica*, §26. (A expressão é um dispositivo.)

“Deve haver algo em mim *que não me conduz apenas à coisa mas que também a expressa*” (*Quid sit idea*, L, 207; GP VII, 263). E numa carta a De Volder, de 23 de Agosto de 1713, Leibniz escreve que as “*mónadas não são senão representações de fenómenos*”. Aqui a representação significa expressão. Comparemos os três planos da *Monadologia*: a mónada como (a) “simples” <metafísica>, (b) “força” <dinâmica> e (c) “expressão”. Um número de temas idênticos é revisto de maneiras completamente diferentes de acordo com cada uma destas apresentações da mónada.

B. Expressão como projecção

Como sabemos, Leibniz dá uma descrição de expressão mais precisa, matemática em vez de ontológica. A expressão refere-se a uma espécie de inter-relação bem definida. “Aquele diz expressar uma coisa na qual há relações (*habitudines*) que correspondem à coisa expressa” (*Quid Sit Idea*, L, 207; GP VII, 263).

Como vemos, os exemplos de Leibniz são matemáticos e técnicos. Quanto aos linguísticos, já sabemos que uma homologia estrutural liga os caracteres às coisas que eles denotam. Para Leibniz os signos são “arbitrários” apenas à superfície.

Quid sit idea data de 1678. Leibniz expõe a mesma doutrina *circa* 1708. As secções cónicas permanecem a melhor ilustração da correspondência perfeita das *relações expressivas*. (Cf. *Consequências Metafísicas do Princípio de Razão*, *circa* 1708, C, 11-16; *Rech. Génée.*, 471-478.)

Como nota M. Kulstad: “a correspondência deve ser entendida como uma função que mapeia (projecta) a expressão na coisa que é expressa, por exemplo o

conjunto de pontos da elipse no conjunto de pontos do círculo” (Kulstad, “Leibniz’s Conception of Expression”, *Studia Leibnitiana*, IX/1, 1977). As secções cónicas forneceram a Leibniz um conceito inteligível de expressão. Além disso, a metamorfose de uma cónica numa outra pode ser usada analogicamente. Como sabemos, Leibniz adora o exemplo de representar uma cidade mediante “diferentes cenografias” (*Novos Ensaios...*, III, 3 § 17; cf. *Discurso da Metafísica*, §9). Contudo, o modelo das cónicas não pode ser alargado a todas as relações expressivas, por exemplo a relação mente-corpo (na mesma carta a Arnauld: uma picada e a dor correspondente).

É conhecida a solução de Leibniz para esta lacuna: a correspondência não necessita de ser estritamente biunívoca, a *analogia estrutural* é suficiente. “Por conseguinte é claramente não necessário para aquilo que expressa ser similar à coisa expressa, se apenas uma certa analogia se mantiver entre as relações” (*Quid sit idea*, L, 207; *GP VII*, 263). A analogia é igualmente denominada de “alguma semelhança” (*Discurso da Metafísica*, §9). A expressão preserva a estrutura daquilo que é expresso. Isto aplica-se clara e exhaustivamente à expressão da máquina pelo seu modelo, e confusa e parcialmente à expressão de Deus através das representações das Suas criaturas.

Assim seja. Mas um novo problema emerge. Conduzindo-nos a uma verdadeira aporia. *O isomorfismo da expressão com a coisa expressa* – ainda que seja “analógico” e não um mapeamento ponto-a-ponto – *põe em risco a própria ideia de expressão*. (O mesmo acontece com a relação das proposições aos factos no *Tractatus*.) Vimos que a *força da expressão* assenta no seu *valor de presença*, isto é, na preeminência da expressão sobre aquilo que expressa. Vimos que o próprio Leibniz persiste neste princípio. A perfeição é expressão, e o contrário é igualmente verdade: a expressão é equiparada com a perfeição, ela própria é perfeição. Por esta razão a afinidade leibniziana (a palavra usada por Leibniz é *harmonia*) é algo bastante diferente, diríamos, da *Gezetsmaessigkeit* kantiana, isto é, a mera conformidade à lei dos fenómenos. A perfeição implica a “elevação” do ser ou essência (*Wesen*).

Contudo, e na mesma medida, a preeminência da expressão gera um problema de inteligibilidade. Já a isso aludimos. Se a expressão reabsorve em si mesma

aquilo que é expresso (ou aquilo a que chamamos “movimento em direcção à expressão”), ficaremos *incertos sobre a relação da expressão àquilo que é expresso*.

Em princípio, o isomorfismo, o mapeamento, soluciona a ocultação da coisa expressa. Nos exemplos matemáticos de Leibniz, os dois termos <a expressão e a coisa expressa>, são patentes e bem determinados. Mas o isomorfismo coloca em risco a expressão na medida em que é em princípio impossível, numa relação isomórfica, distinguir entre aquilo que representa daquilo que é representado.

Porém, é interessante notar que, de acordo com Leibniz, a alma e o corpo podem ser, por vezes “o original”, por vezes “a cópia” um do outro (cf. Carta a Lady Masham, Maio de 1704, GP III, 242). No mesmo sentido, o mundo expressa Deus confusamente enquanto Deus expressa o universo perfeitamente (*De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis*, GP VII, 319-322); os signos expressam as coisas que eles significam de forma mais ou menos adequada (GP VII, 204-205); e assim por diante. Perfeições e imperfeições, expressão completa ou parcial, dependem da correlação entre “aumento” e “diminuição” das substâncias finitas, consoante a sua “virtude ou poder”, ou seja, o seu “agir” e “sofrer” (*Discurso da Metafísica*, §15).

A expressão não é “igual” (cf. Carta a Arnauld, 30.04.1687, GP II, 90-102), as expressões diferem na sua respectiva perfeição (cf. *Primæ Veritates*, C, 521). “Nós atribuímos o movimento ao barco em vez de o atribuímos ao mar inteiro, e com razão” (Carta a Foucher, 1686, GP I, 383). O barco é activo em relação ao mar, o mar é passivo em relação ao barco. Esta dinâmica é semiótica: os graus são avaliados pela medida de clareza e distinção da expressão. Eles correm paralelamente à unidade. Aquilo que expressa é um, aquilo que é expresso é múltiplo.

O conceito de grau de expressão rompe com o isomorfismo. Ele permite diferenciar expressão da coisa expressa. Mas a sua aplicação permanece restrita (a *entr’expression* das substâncias finitas). Além disso, nós não sabemos nada sobre a lei que supostamente deve articular os graus de expressão à actividade. Consequentemente, será *après coup*, frente a um “facto de expressão” consumado, que afirmaremos, ou decidiremos, que alguma coisa é capaz de expressar outra porque *age* enquanto a que é

expressa *padece*. Estas duas designações, activo e passivo, arriscam-se a ser somente outra forma de *descrever* a expressão

C. *Expressão e reflexividade*

Caso exista uma saída, ela será revelada considerando o próprio Leibniz – do modo que começámos a fazer no que respeita a Espinosa. É verdade que a expressão está relacionada à actividade. Mas a actividade em causa é a actividade leibniziana. A melhor forma – a única forma – de abordar (não de “avaliar”, a avaliação não faz sentido) a doutrina de Leibniz, consiste nas seguintes proposições:

- 1- O facto básico da expressão a ser considerado é o conjunto de escritos que temos examinado, a obra de Leibniz.
- 2- O seu objectivo é explicar o sistema harmónico do universo, nomeadamente o facto de que o mundo é regido pela relação que Leibniz denomina expressão.
- 3- A partir das discussões de Leibniz, parece que a sua doutrina da expressão é um pouco confusa e aporética.
- 4- Uma conclusão se segue: a doutrina da expressão de Leibniz não pode ser aceite como tal. (Claro que é possível adoptar uma postura mais favorável.) Como regra, a avaliação filosófica e o debate acabam aqui.
- 5- Porém, permanece o facto de que um homem, Leibniz, é o autor de uma grande quantidade de escritos sobre a expressão. Ele estava completamente consciente de, senão de todas, muitas das dificuldades do seu empreendimento.
- 6- Leibniz estava também consciente que a “percepção da beleza, da ordem, da perfeição” está reservada “*àquele que entende (intelligens)*”, nomeadamente ele mesmo. O mundo é um cosmos *plenum ornatus*, “cheio de ornamentos” – mas só para o *intelligens* (*Resumo da Metafísica* §§ 17-18, C, 535). Apenas o filósofo da harmonia sabe perfeitamente, clara, distinta e activamente o que queria expressar através da sua filosofia (da expressão).
- 7- *Intellegere* no sentido leibniziano implica *scire se certum esse*, saber-se a si próprio como estando certo, no conceito espinosista de convicção

(Espinosa não usa esta palavra). A convicção é reflexiva. Leibniz sabe-se a si próprio como estando certo do seu entendimento da harmonia e da expressão.

- 8- A reflexividade da convicção *expressa* a compreensão de Leibniz da sua própria obra, que pretende retratar a harmonia.
- 9- Em conclusão, a percepção da expressão está reservada à filosofia da expressão. Perguntar se o mundo é expressivo ou não – se Leibniz está certo ou errado – é uma pergunta tonta do ponto de vista da expressão.
- 10- *Mutatis mutandis*, o autor de qualquer obra filosófica que seja *nova* é o único que em princípio é capaz de a compreender.
- 11- Todas as pessoas se podem pôr a si mesmas no lugar do *intelligens*.

Expressão IV: Familiaridade

A metafísica da expressão de Leibniz é muito diferente dos “jogos expressivos” de Wittgenstein (cf. *RPhPsy*, II, §§ 467-468⁵).

(1) Os “jogos expressivos” estão relacionados com a “cultura” (*RPhPsy*, II, §468 – cf. também *LC*, *Lectures on Aesthetics*, I, §§25-26). Nas *Conversas com Drury*: “O que significa para nós que um chinês sorria?”⁶

(2) Em contrapartida, quando fala de “familiaridade”, Wittgenstein declara que “<pretende> uma forma de expressão que não faça referência à história da impressão” (na ocorrência, a percepção de uma flor). A linguagem não é relevante. (*PhGr*, I, §116, p.165-166).

“A familiaridade consiste no meu reconhecimento que o que eu vejo é uma flor” (*ibid.*). A familiaridade é o mais acabado modo da expressão. <A importância da familiaridade, cf. formas de vida: as formas de vida são o que é mais familiar>.

Temos aqui em poucas palavras a tensão que domina o pensamento tardio de Wittgenstein: “Cultura” (“behaviourismo” e relativismo) contra um ponto de vista “transcendental”.

Conjuntamente com o *aspecto*, a expressão contribui para uma teoria da fenomenalidade. (De certo modo no sentido leibniziano de “perfeição” como expressão primitiva de uma qualidade.) Kant, *Opus Postumum*: “o fenómeno do fenómeno”.

⁵ Para as referências a Wittgenstein serão usadas as seguintes abreviaturas: *CambLect* – Wittgenstein’s Lectures, Cambridge 1930-32; *CV* – Culture and Value; *LC* – Lectures and Conversations on aesthetics, psychology and religious belief; *PhInv* – Philosophical investigations; *PhGr* – Philosophical Grammar; *PhR* – Philosophical Remarks; *RPhPsy* – Remarks on the philosophy of psychology; *T* – Tractatus Logico-Philosophicus. (*Nota da T.*)

⁶ Cf. *Recollections of Wittgenstein: Hermine Wittgenstein – Fania Pascal – F. R. Leavis – John King – M. O’C. Drury*, ed. de Rush Rhees, Nova Iorque: Oxford University Press, 1984, p. 104. (*Nota da T.*)

Por conseguinte, não devemos ficar surpresos ao ler que a “expressão é a única coisa que nos interessa enquanto filósofos” (*CambLect*, B V, §2, p.35). Contudo, tanto quanto sabemos, Wittgenstein nunca deu uma elucidação, muito menos uma definição, de expressão.

“Expressão” é um conceito central da “psicologia filosófica” de Wittgenstein. Na verdade, a filosofia da psicologia repercute a relação figurativa (ou projectiva) do *Tractatus*: a *abbildende Beziehung*. E, por sua vez, esta relação repercute a função de mapeamento que subjaz ao conceito leibniziano de expressão. É esta a ligação entre Leibniz e Wittgenstein. Mas segundo Wittgenstein *a expressão encontra-se na própria relação figurativa*.

Na medida em que está relacionada com a relação projectiva, *a expressão é pictórica (bildnisch)*. No *Tractatus*, a relação projectiva *institui* a proposição, é graças à relação projectiva que a proposição é uma imagem. Em consequência, a proposição não pode *dizer* a relação projectiva – a relação projectiva *mostra-se* a si mesma. A sua exibição evidente quebra o isomorfismo entre proposições e factos! (Recordemos o problema leibniziano do isomorfismo.) A exibição da relação projectiva está relacionada com o *valor de presença* da expressão. “Mostrar” introduz uma assimetria entre as proposições e os factos que elas descrevem: os factos não se mostram a si mesmos!

Isomorfismo no *Tractatus* (T, 4.014 e 4.0141, [Tradução de *Abbildung* por representação!] Cf. *Darstellung, Bildhaftigkeit* em Freud.)

Tractatus 4.015: existe uma *lógica* em todos os tipos de *projecção (Abbildung)* – o *rapport réglé* de Leibniz – própria ao nosso *modo de expressão*. A expressão aparece já no *Tractatus*. (Aqui e em outros lugares, como veremos.) Ela aparece como um termo primitivo. (Cf. a “função simbólica” de Cassirer.) A ideia de expressão vem naturalmente à cabeça assim que se fala de *figuratividade, Abbildung*.

Como sabemos, aquilo que se mostra a si mesmo não pode ser mais elucidado. “Só se pode explicar o método da projecção projectando; e a projecção só se faz quando é feita” (*CambLect*, C II, p.68). Portanto, “o método de projecção [tal como

a relação projectiva] deve estar contido no processo de projectar” (*CambLect*, B V, §5, p.36).

Nestas *Lições*, o *mostrar* da relação projectiva é descrito em termos de expressão (*CambLect*, B VI, §1).

Pelo contrário – e este é o nosso primeiro problema – estaremos assim no direito de pretender que a expressão “contém” a relação projectiva? O que é que significa: “o símbolo (...) não menciona alguma coisa, ele contém-na”?⁷

Um sorriso expressa algo bastante diferente da *natureza proposicional evidente da proposição* – não podemos dizê-lo de outro modo. O que é que a proposição expressa? Três aspectos devem ser tomados em consideração numa proposição: (i) a relação projectiva, (ii) a proposição em si mesma, e (iii) o facto que ela descreve: uma proposição é um *tableau vivant* (*T*, 4.0311).

A questão é: o que é que a expressão das emoções e sentimentos exhibe ou expressa? Por exemplo, na proposição “Eu vejo cobardia nesta face” (*PhGr*, I §128), (i) “cobardia” seria a coisa expressa, (ii) “esta face” seria a expressão, enquanto tal (a contrapartida da proposição, neste caso a configuração facial). Finalmente, (iii) que eu seja capaz de ver cobardia nesta face mostra que alguma relação deve ligar a face à cobardia. “Ver cobardia numa face” é o indicador de uma “forma lógica” (*Tractatus*) comum à cobardia e a uma configuração facial. (Aqui a *figuratividade é literal*.)

Estamos ainda no horizonte do *Tractatus* – e não tão longe de Leibniz. “A visibilidade da cobardia” mostra-se a si mesma a qualquer um que olhe para a face, pelo menos no quadro da nossa cultura. E a cobardia que eu vejo na face do Tiago *não é o produto de uma inferência*. Isto é, eu não interpreto a sua expressão facial como algo que eu saiba a partir da minha própria experiência individual – que eu então transferiria para a sua. (Este tipo de *Einfühlung* é o princípio da sociologia compreensiva de Max Weber, entre outros.)

⁷ Cf. Wittgenstein, *Wittgenstein Lectures, Cambridge 1930-1932*, Ed. De Desmond Lee, Oxford: Basil Blackwell, 1980, *Series B – Easter Term 1931*, p.63. (*Nota da T.*)

Em *RPhPsy*, II, §170, lemos:

“Aquilo que ainda não existe aqui é o “eu penso que ele sente o que eu sinto nestas circunstâncias”: <aquilo que não existe> é a interpretação segundo a qual eu vejo em mim mesmo algo que eu presumo (*vermute*) no outro. Na verdade, esta é uma interpretação grosseira. De modo geral, eu não presumo medo no outro – eu *vejo-o*. Não é como se tivesse deduzido (*schloesse*) uma existência similar de uma forma interior a partir de uma exterior, mas antes como se a face humana fosse quase transparente e resplandecente (*quasi durchscheinend*), e eu a tivesse visto, não sobre luz reflectida mas na sua própria luz (*im eigenen Licht*)”. A *expressão do medo* significa que o sentimento expresso é imanente à expressão enquanto tal (a face que eu vejo).

(Cf. *PhGr*, I §§ 120-121, p.169-170)

Há muitos outros textos na mesma linha. Por exemplo: “Poder-se-ia dizer: a obra de arte não deseja transmitir *algo de diferente* – mas apenas a si mesma” (*CV*, 5.4.1947, p.67).

Precisamente, aplicaremos agora esta doutrina à arte – e detalhá-la-emos.

Antes de mais, sugerimos a leitura do § 9 da primeira parte da *PhGr*, em ligação com o *Brown Book*, II, a partir do §16 até ao fim.

Em conclusão, a expressão contorna qualquer questão sobre a coisa expressa – encontramos novamente as aporias da expressão. Como é que a expressão se relaciona com a verdade? Eu posso sorrir para alguém que eu odeio.

Uma possível saída

Em *Notas para a Lição Sobre “Experiência Privada”, e “Dados Sensoriais”*, lemos: “Os jogos de linguagem com expressões ou sentimentos são baseados em jogos com expressões sobre as quais não dizemos que podem mentir”⁸. Muitas outras passagens expõem esta doutrina. Recordemos *On Certainty*: existem camadas primárias da experiência que estão para além da prova e imunes à dúvida.

A este título, Merrill B. Hintikka e J. Hintikka distinguem jogos de linguagem primários e secundários (*Investigating Wittgenstein*, capítulo 11, Oxford: Basil Blackwell, 1986). Os jogos primários são incorrigíveis. Eles “não dependem de critérios”; “as noções de erro, correcção e verificação não se aplicam aos jogos primários”, “igualmente as noções de evidência, crença, justificação e conhecimento não são aplicáveis aos jogos fisionómicos primários” (p.286). (A respeito deste tema, ler a citação de Hintikka de *Remarks on the Philosophy of Psychology II*, §342. *Ibid.*, p.288).

Os jogos secundários (por exemplo *mentir*) “sobrepõem-se aos primários” (*ibid.*, p.281), eles desviam-nos do seu uso normal.

Porém, a dificuldade permanece na sua totalidade no que diz respeito aos *jogos secundários*: o próprio Wittgenstein comenta algures que não há um *típico jogo expressivo de mentir*.

⁸ Cf. Wittgenstein, “Notes for Lectures on «Private Experience» and «Sense Data»”, in *Ludwig Wittgenstein, Philosophical Occasions, 1912-1951*, Ed. de James Klagge e Alfred Nordmann, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1993, p. 245. (*Nota da T.*)

Expressão V: Expressão na Arte

Diferentes abordagens são possíveis quanto à estética em Wittgenstein: aparência (fenomenalidade, *Aspekt*) – mas também heroísmo, eternidade, morte. A compreensão da arte requer a referência à cultura – mas no fundo ela deriva da *expressividade intrínseca* de uma obra de arte. (Cf. a supramencionada tensão entre culturalismo e transcendentalismo.) Segundo Wittgenstein, a compreensão necessita de ser certificada através de uma linguagem corporal, por exemplo assobiar ou apertar os dentes incisivos ao ouvir música. Mas a arte relaciona-se também com o *Inexprimível*. Este deverá ser o nosso ponto de partida. (Cf. Fernando Gil, “Entre o aspecto e o eterno, a arte”, *Modos da evidência*, p.439-456, Lisboa, IN/CM, 1998).

Numa carta a Paul Engelmann, de 1917, Wittgenstein, agradecendo-lhe o envio do *Graf Eberhards Weissdorn* [o célebre poema de Uhland, *O espinheiro do Conde Eberhard*], escreve: *das Unaussprechliche ist – unaussprechlich – in dem Ausgesprochenen enthalten*: “O inexprimível está contido naquilo que é expresso, de um modo inexprimível.”

Leibniz, recordemos, menciona *inexplicabilis* com o sentido de inexprimível. Mas a referência fundamental é a seguinte máxima de Goethe: “Os símbolos transformam o fenómeno numa ideia e a ideia numa imagem, mas de tal forma que a ideia permanece infinitamente activa, inacessível e inexprimível (*unaussprechlich*), mesmo que seja expressa (*ausgesprochen*) em todas as línguas” (Goethe, *Scriften der Goethesellschaft*, Vol. XXI, *Maximen und Reflexionen*, ed. de Max Hecker, in, Weimar: Goethesellschaft, 1907, p. 1113).

Wittgenstein observou nos seus *Diários* (4.3.1915): “A melodia é um tipo de tautologia, é fechada em si mesma, satisfaz-se consigo própria”. Também diz que “a música é um milagre (*Wunder*) tautológico”.

Wittgenstein estava a começar o *Tractatus* nesses anos. Como sabemos, a tautologia é um conceito central para a ideia de lógica em Wittgenstein. Vale a pena

perseguir o paralelismo da tautologia lógica e musical. *Quatro aspectos* das tautologias são aqui relevantes:

1) “A tautologia e a contradição são os casos limite das combinações dos símbolos, nomeadamente a sua dissolução” (T, 4.466). Nem uma nem a outra têm sentido e referência, logo “elas demonstram que não dizem nada” (T, 4.461). As tautologias *mostram* a sua falta de sentido e referência, ao passo que as proposições *dizem* e *mostram*. Elas dizem os factos a que se referem e mostram a *abbildende Beziehung*. (Wittgenstein também usa *darstellende Beziehung*, “apresentação” e *Projektion*).

2) As tautologias não são imagens da realidade (cf. T, 4.462).

“As proposições lógicas <tautologias> não são nem verdadeiras nem falsas” (Cf. *Moore’s Notes*).

3) Como consequência, as tautologias não determinam a realidade de forma alguma, “a tautologia deixa à realidade todo – o infinito – espaço lógico” (T, 4.463).

4) Apesar de serem “sem sentido” (*sinnlos*, T, 4.461), as tautologias “não são, contudo, absurdas” (*unnsinnig*, T, 4.4611). “Elas são parte do simbolismo” (*ibid.*).

Transpondo estes quatro traços para a arte, podemos dizer, *por um lado*, que a arte não tem um sentido, mas tem um significado próprio: (4). Poderíamos acrescentar: um significado muito poderoso também, uma vez que as tautologias são verdadeiras em todos os mundos possíveis! Mas o seu significado não pode ser colocado em palavras. Isto equivale a dizer que uma obra de arte – o poema de Uhland, uma melodia – expressa (e não “refere-se a”) algo *inexprimível* que nós entendemos, tal como entendemos a tautologia lógica. Ela impõe-se a nós, tal como a “chancela” da expressão (*Brown Book*, II, §16).

Em contrapartida, a arte – *aquilo que é expresso, tomada como tal*, ou seja, a obra de arte: versos, sons, etc. – não expressa a realidade, é fechada em, e satisfeita

com, si mesma: (2)-(3). Este aspecto não carece de maior explicação. A expressão reside na própria forma, por exemplo as palavras e a sua posição num poema. (cf. *PhInv*, I, §§ 523 e 531.)

(Nota: *PhInv*, I, § 531, a singularidade da expressão!)

Por conseguinte, as tautologias ajudam-nos a dar algum significado ao “inexprimível” (*das Unaussprechliche*) e “aquilo que é expresso, enquanto tal” (*das Ausgesprochene*). E quanto ao terceiro elemento, isto é, “o modo inexprimível no qual o inexprimível está contido naquilo que é expresso”? Ele corresponde, podemos dizer, a (1): tal como as tautologias lógicas, as obras de arte “mostram que não dizem nada”, ao contrário das proposições elas não mostram e dizem. Elas apenas *mostram* – mas, novamente, elas mostram clara e distintamente a sua auto-referência e a sua não-referência a qualquer outra coisa.

Deste modo, a paráfrase da máxima de Wittgenstein seria a seguinte complexa proposição: *O significado inexprimível da auto-suficiência (autarquia) da arte mostra-se a si mesmo*. E “mostrar-se a si mesmo” é uma maneira de sugerir duas coisas diferentes. *Primeiro*, o inexprimível está de facto contido na própria expressão (“aquilo que é expresso, enquanto tal”). *Segundo*, a sua inscrição, ou modo de contenção, é *inefável*. Tal como o inexprimível, ela não pode ser dita, ela está contida na expressão – *mas de um modo inexprimível*. O valor de presença da expressão pertence ao registo da evidência. Nas *Cambridge Lectures*, como mencionámos, o verbo “conter” também é usado: os símbolos não mencionam alguma coisa, eles contêm-na.

No *Tractatus*, ética, religião (ou “misticismo”), forma lógica e estética recorrem conjuntamente ao *Inexprimível*. Recordemos a famosa secção: “Existe de facto o Inexprimível (*Unaussprechliches*). Ele mostra-se. Ele é o Místico” (*T*, 6.522) “É claro que a ética não pode ser expressa (*nicht aussprechen laesst*). A ética é transcendental. (A ética e a estética são uma só)” (*T*, 6.421). Esta é a única referência à estética no *Tractatus*.

Na verdade “transcendental” significa *transcendente*. Relaciona-se com a contemplação do mundo *sub specie aeterni* (*mística*, cf. *T*, 6.45). E nos *Diários*, na

entrada de 7.10.1916, lê-se: “A obra de arte é o objecto visto *sub specie aeternitatis*; e a vida plena é o mundo visto *sub specie aeternitatis*. É esta a relação entre a arte e a ética.”

A expressão é auto-referencial – e tem de permanecer assim. Caso contrário, como vimos na questão do isomorfismo, quanto mais expressão houver (existem graus de expressão) menos expressividade se recebe. A expressão perfeita conduz à indiscernibilidade da expressão com a coisa expressa: o que é que expressa o quê? Será o círculo que expressa a elipse ou será o contrário? A auto-referência pertence ao próprio conceito de expressão: consequentemente é necessário encontrar *critérios de adequação* (ou de veracidade, ou de relevância) *no interior da própria expressão* (o mesmo problema ocorre na morfologia).

De uma ou de outra forma, estes critérios devem remeter à *felicidade*. Existe boa expressão – e menos boa, um pouco má, ou má expressão. Se formos capazes de aferir a qualidade da expressão, não devemos, de facto, precisar de procurar os substratos dinâmicos. A expressão feliz adquire uma inteligibilidade própria. Wittgenstein comenta, na entrada de 19.9.1916 dos seus *Diários*: “A arte é uma expressão (*ein Ausdruck*). A boa obra de arte é a expressão que está acabada (*der vollendete Ausdruck*)”.

A questão que se põe é então: Em que condições podemos dizer que a expressão está acabada (ou que é feliz)?

Wittgenstein responde a esta questão indirectamente – no quadro do problema da *compreensão da expressão*. Só podemos compreender a expressão se ela for feliz, “expressão acabada”.

(Para “Compreensão” e “Expressão” consultar *PhInv*, I, §§ 428-693; II, XI.)

Princípio da solução de Wittgenstein: “Um «processo interior» (*ein innerer Vorgang*) permanece na necessidade de critérios (*Kriteria*) exteriores” (*PhInv*, I, § 580).

...E voltamos de novo à nossa aporia. A expressão em si mesma não pode ser tal “critério”. E, como vimos, repetidas vezes, os critérios externos enfraquecem a força da expressão – no caso-limite do isomorfismo eles destroem-na.

Aliás, Wittgenstein não foi capaz de formular nenhum critério externo que fosse satisfatório.

O critério que ele sugere é a *linguagem corporal expressiva* reconhecida dentro de uma determinada cultura. (Como mencionado: *RPhPsy*, II, §468.)

Wittgenstein fala de “movimentos expressivos” (cf. *CV*, 15.2.1948).

Mas – e se alguém permanecer inteiramente *inexpressivo* (“expressão em branco”)? Para além disso, poderá ser provado que *só a compreensão da música* produz tais movimentos expressivos? A resposta é não – e a resposta certa é que o único critério da expressão reside na sua *evidência*, ou seja, no seu valor de presença. E tal aplica-se a modos de expressão *felizes e menos felizes*.

Ver: *Brown Book*, II, §22.

Expressão VI

Revelámos já uma forma na *Ética* de Espinosa⁹ – ela consiste num exaustivo conjunto de correspondências [entre determinados tipos de frases, de pessoas verbais que constituem os sujeitos destas frases, e os aspectos, ou as fases, do próprio processo de conhecimento]. Em Leibniz não havia nada a “revelar”: ele próprio descreve a harmonia – que é o nome da estrutura formal do universo – como um sistema de *correspondances réglées*, correspondências que obedecem a uma regra. A harmonia global é “inferida” a partir da continuidade local e da entre-expressão local. Mas a forma não existe só por si mesma. Ela relaciona-se com a acção recíproca das *forças* (D’Arcy Thompson: a forma expressa “paralelogramas de forças” agindo num substrato) e com aquilo que Kant denomina “*finalidade* interna”. “Espontaneamente”, assim parece, a natureza “escolhe” a mínima acção necessária (princípio da economia ou parcimónia) e tende a formas óptimas: os hexágonos das células dos favos de mel, círculos, esferas, etc., realizam a *maxima* do espaço planar ou do volume conjuntamente com a *minima* dos perímetros e áreas de superfície. Na terminologia leibniziana, a *maxima* cria “perfeição”. A perfeição refere-se a todas as esferas do ser. Porém, para começar, num sentido físico muito concreto, a “perfeição” é “quantidade de realidade”. (D’Arcy Thompson, Emerson, Stefan Hildebrandt, Anthony Tromba, *The Parsimonious Universe: Shape and Form in the Natural World*, Nova Iorque: Springer-Verlag.) Desde o renascimento e ainda antes, a atenção era dada aos “princípios arquitectónicos” imanentes. (Cf. Kepler: *Strena*, sobre os flocos de neve, favos de mel, etc.) O princípio de *maxima* e *minima* atesta esta tendência para “a melhor escolha possível”.

Ao estudar Leibniz identificámos os *elementos da morfologia*: forma, finalidade (teleologia) e força (actividade e passividade).

Transição para Kant e Geoffroy

⁹ Cf. nota 4. (*Nota da T.*).

Analisemos a causa imediata da discussão pública de 1830 [entre Geoffroy St. Hillaire e Georges Cuvier]: o *Mémoire* de Meyranx e Laurecent. Eles propunham-se a fazer a ponte entre animais vertebrados e os cefalópodes. Ao trabalhar com o choco <*sepia officinalis*>, um cefalópode, como um molusco representativo, “eles tentaram mostrar que se um animal vertebrado fosse dobrado em dois pelas costas, de tal maneira que a bacia e as costas ficassem junto da cabeça, então os órgãos internos organizar-se-iam de modo semelhante àquele dos moluscos.” (Cuvier, *Analyse des travaux de l'Académie*, Paris 1831). Tal foi o objecto imediato do debate. Na verdade ele condensava, por assim dizer, duas visões contraditórias da natureza – os dois contendores estavam totalmente conscientes disso. (Veja-se a propósito na edição francesa, Patrick Tort, org., *La querelle des analogues*, Plan de la Tour: Editions D'aujourd'hui, 1983, o comentário da contenda por Goethe.) Geoffroy tendia à anatomia “transcendental” ou “filosófica”. Ele era a favor da síntese, da analogia, das hipóteses amplas, da primazia das causas formais sobre as finais, de um transformismo implícito. Cuvier que se chamava a si próprio, sarcasticamente, “um naturalista vulgar”, recomendava a análise, o empirismo (“factos”), o finalismo.

De facto, o objecto de debate era “o enigma da organização” (Cuvier). (O livro que nos parece ser o melhor sobre este assunto é ainda a *summa* de Bernard Balan: *L'Ordre et le temps, L'anatomie comparée et l'histoire des vivants au XIXème siècle*, Paris, 1979.)

A “identidade do plano da organização zoológica” de Geoffroy é assíntota, a *forme-limite*, empiricamente não identificável, atrás da variedade morfológica: de algum modo como, segundo a *CFJ*, §62, a “forma geométrica” é a matriz de “muitas figuras projectadas”. Mais do que uma vez, Geoffroy menciona “o exemplo dado por Leibniz, aquela definição do universo, *unidade na variedade*” (cf. E. Geoffroy St. Hillaire, *Principes de Philosophie Zoologique*, Paris, 1830). Harmonia. A anatomia comparada, que se desenvolveu ao longo do séc. XVIII, introduziu novos modelos conceptuais: ser anatómico, Animal, Animalidade: todos designam corpos organizados. O conceito de um único plano de organização animal foi a sua grande conquista. A pregnância filosófica da anatomia comparada entre o período de 1780 a 1830 foi trazida à luz por Kant na *CFJ*. Kant antecipa o projecto de Geoffroy: *CFJ*, §80.

Nota: o “esquema comum”, *Urbild* e *Urmutter* de todas as espécies animais, é para Kant o único “raio de esperança, no entanto fraco”, de uma explicação mecanicista da organização biológica, ou seja, uma explicação segundo a qual *as formas são o resultado da interacção cega entre força e matéria*. Neste caso, a “técnica da natureza” (cf. também a Primeira Introdução) não necessitaria de ser sustentada pela finalidade. A identidade da organização carrega em si mesma uma *inteligibilidade imanente e auto-suficiente* e uma “arqueologia” parece ser suficiente para torná-la visível. Tal é de facto o propósito de Geoffroy: descobrir, desvendar esse esquema comum através de uma arqueologia: “no final da operação” possuiríamos uma cartografia completa, o mapa das formas na sua totalidade. O *tempo* é o operador do “desenvolvimento” do plano (no sentido leibniziano).

Contudo, Kant mostra mais tarde que uma tal arqueologia não pode evitar a postulação da *finalidade*. A produção de formas vivas **obedece a regras de selecção**, que seguem determinados trajectos e não outros. Nem todas as espécies são permitidas, o plano da organização zoológica é “**orientado**”.

E aquilo que ocorre no interior do “esquema comum” ocorre também no interior de cada ser vivo. Como é que as partes de um ser vivo “assim combinadas na unidade de um todo são reciprocamente causa e efeito da forma das outras”? (CFJ, §65). Se analisarmos de perto os §§ 64-65, observaremos uma tensão entre duas abordagens diferentes. A forma é inicialmente compreendida como *exprimindo a interdependência das “partes”* – uma interdependência que é constitutiva da “unidade do todo”. Para esta abordagem – que poderemos chamar estruturalista, ou formalista –, o termo “todo” significa **o logos da interacção das partes, o seu “esquema comum”, a lei da estrutura – em vez da mera soma das partes**. (Cf. a “lei das séries” de Leibniz.) Vejamos o último parágrafo do §64 e os parágrafos 3-5 do §65: “em tal produto da natureza, cada parte não só existe *por meio (durch)* das outras partes, mas é pensada como existindo *por causa* das outras e *do todo* (parágrafo 3); o segundo parágrafo tinha já explicado que o todo “é o produto da causalidade das partes”. Não existe aqui nenhum “holismo”. Kant está no direito de afirmar que tal ser é **auto-organizado**. Existem elementos (“partes”, ou matéria) e a sua interacção, conforme as combinações que são permitidas (o “todo”, ou a forma). Aparentemente, só mais uma única coisa é necessária para haver “autopoiese” (Maturana, Varela): um princípio de

actividade, ligando as partes em conjunto. Kant não o ignora: o seu nome é *força formativa*, *bildende Kraft* (que será o conceito básico da *Naturphilosophie: Bildungstrieb*; muito tempo antes, Kepler mencionava já esta *vis formatrix*). (Final do §65.)

Mais uma vez, assim como no plano da organização, tal não será suficiente. Se algumas combinações são permitidas, isso implica que outras não o são. (“Monstruosidade”.) **As combinações são orientadas para a produção de “boas formas”,** os seres vivos que conhecemos. **Existe um “desígnio” na natureza. Em linguagem leibniziana, as restrições da compossibilidade limitam a possibilidade enquanto tal.** É por isso que podemos – ou melhor, *devemos* – chamar aos corpos vivos “fins da natureza”, *Naturzwecke* (ver o título do §65). Kant insiste neste ponto até ao fim do §65 e nos parágrafos seguintes. **Uma finalidade imanente (“interna aos seres organizados”, §67) guia a organização.** Como sabemos, isto leva Kant a postular um princípio “supra-sensível”. Os meros princípios mecânicos da natureza não são suficientes, “(...) podemos dizer audaciosamente que é igualmente certo que seja um absurdo para os homens (...) esperarem que outro deseje permanecer fiel a si mesmo mantendo um tipo primitivo, e que consiga alcançar este objectivo através do equilíbrio que este estabelece, tirando de um lado e acrescentando no outro”.

Além do mais, a paleontologia, a teratologia e a embriologia (Geoffroy é um dos fundadores destas três disciplinas) provaram a existência de órgãos que são transitórios e rudimentares. Deste modo, as cabeças dos peixes têm mais ossos que o crânio dos mamíferos. Mas o exame dos centros de ossificação nos crânios dos fetos dos mamíferos revela o mesmo número de peças que as cabeças dos peixes. (A ontogénese recapitula a filogénese. Geoffroy e Serres¹⁰).

¹⁰ Étienne Serres (1786-1868), embriologista francês. (*Nota da T.*)

I. Forma como significado

Agradeço ao Steve e a Michael Fried. É de facto um prazer e uma honra estar de volta a Hopkins – ainda que este ano as minhas sessões comecem num dia tão triste [11 de Setembro]. Peço desculpa pelo meu inglês que, como verão, está longe de ser bom. É por esta razão que eu escrevo as minhas aulas. Certamente que isto não é uma *captatio benevolentiae* por ser pouco claro. Agradeço-vos desde já pelos vossos comentários e críticas.

Programa

- I. Perante a morfologia: *expressão e forma* na *Ética* de Espinosa. A expressão nas partes I e II (substâncias, atributos e modos) e na parte V (a expressão do corpo *sub specie aeternitatis*, P. 21-23); a *Ética* como um sistema expressivo.
- II. *Harmonia como inteligibilidade*. Num sentido, a “entre-expressão” leibniziana fundamenta o pensamento morfológico. Duas vias de acesso ao sistema de Leibniz: a) as “*petites perceptions*” são o operador da harmonia (cf. Prefácio aos *Novos Ensaios*); b) a beleza aumenta o entendimento.
- III. *Estrutura e finalidade em Kant*. A “auto-organização” das coisas naturais (*CFJ*, §§ 62-67) e o “desenvolvimento dos sistemas” (“Arquitectónica da Razão Pura”) obedecem a restrições semelhantes. As partes e “a ideia do todo” como categorias, a “força formativa” e a afinidade como operadores. O nascimento da morfologia: génese estrutural vs. génese temporal.
- IV. *A controvérsia entre Geoffroy St. Hillaire e Georges Cuvier* (in Geoffroy St. Hillaire, *Principes de Philosophie Zoologique*, 1830). O famoso debate na *Académie des Sciences* sobre a “unidade do plano da

composição zoológica” exhibe claramente a importância assim como as dificuldades da visão estrutural de Geoffroy em contraste com o funcionalismo de Cuvier.

V. *Os modelos de D’Arcy Thompson e René Thom.* A teoria das transformações desenvolvida na obra de D’Arcy Thompson *On Growth and Form* (1917, 1942), e a teoria das catástrofes de René Thom, que delineiam dois poderosos programas morfológicos baseados na matemática.

VI. *Forma, força e finalidade:* discussão geral e conclusões provisórias.

Em primeiro lugar apresentaremos o nosso tema referindo brevemente a filosofia da expressão de Wittgenstein – a sua abordagem é morfológica – e o conceito de morfologia de Goethe.

Em seguida procederemos à análise de uma *forma filosófica* particular, a *Ética* de Espinosa. Independentemente dos seus conteúdos a expressão pode ser vista como uma forma. (Sem nada a ver com a “retórica”!). A forma deve ser compreendida no sentido kantiano (*CFJ*).

Estas sessões ocupar-se-ão da “forma como significado”, ou seja, da forma como tendo uma inteligibilidade própria. O mesmo acontece com a expressão, que foi o tema apresentado no ano passado. A forma e a expressão caminham juntas. Ambas noções são primitivas: seria difícil derivá-las de quaisquer outras. Todas as pessoas que trabalham na arte sabem-no desde o primeiro momento. O ano passado tive a oportunidade de mostrar que a forma e a expressão são o fio condutor do pensamento estético de Schoenberg.

Existe também uma tradição científica e filosófica sobre a forma e a expressão. A filosofia e a ciência da forma não contribuem em nada para a compreensão de uma obra de arte. Mas podem contribuir para apreender, para capturar a compenetração da forma e da expressão: a forma é expressiva por si mesma, a

expressão é expressão de uma forma. De modo a ser expresso, um sentimento, por exemplo, – ou, em geral, aquilo que Schoenberg chamou de “movimento em direção à expressão” – necessita de ser transformado numa forma. Por sua vez, a forma é ambígua. Ela possui dois significados – para sermos breves: a forma é ideal (ideia e ordem) e a forma é figura, ela é simultaneamente *eidos* e *morphê*. Uma tensão interna opõe estas duas noções – contudo, uma requer a outra. Referir-nos-emos sempre à interação de ideia e figuratividade.

Um olhar sobre a filosofia da expressão e da forma de Wittgenstein poderá clarificar o que estamos a dizer. Como sabemos, a filosofia da expressão de Wittgenstein – a partir, digamos, dos *The Blue and Brown Books* em diante, até aos seus últimos escritos sobre a *Filosofia da Psicologia* – tenta contornar algumas das clássicas dificuldades sobre a interioridade. O campo “interno” das emoções, intenções e atitudes proposicionais de todos os tipos é inatingível. Por conseguinte, devemos examinar a expressão externa e não procurar mais nada. O mesmo se aplica às descrições. As descrições devem fornecer inteligibilidade sem se referirem a pressuposições “ocultas”: Wittgenstein está à procura de *explicações sem hipóteses*. A descrição perfeita seria auto-suficiente e explicativa por si própria. A mostraçã implicademonstração. (Este era também o programa de Husserl.)

Porém, tanto a expressão como a descrição têm as suas próprias dificuldades. Como podemos estar certos que a expressão é uma *boa expressão*? E as hipóteses podem ser eliminadas unicamente se soubermos que as descrições, que supostamente as devem substituir, são elas mesmas *adequadas*. Isto requer, assim parece, critérios que distingam adequação de inadequação. E estes critérios não podem ser senão princípios de julgamento por detrás da expressão e das descrições enquanto tais. Além disso, mesmo que lhes seja concedida a adequação, como podem a boa expressão e a descrição adequada *explicar*? Se elas não apelarem às “hipóteses”, de forma a fornecerem inteligibilidade, tanto as expressões com as descrições necessitarão de exhibir algum tipo de evidência. É graças a esta evidência que elas poderão ser capazes de explicar. E por esta razão, apesar da antipatia de Wittgenstein pela evidência, a sua filosofia da expressão e descrição apoia-se na evidência da boa expressão e da descrição adequada (cf. distinção de jogos de linguagem expressivos “primários” e “secundários” de Hintikka). Na linguagem do *Tractatus*, a adequação mostra-se a si

mesma (Wittgenstein nunca mudou a sua opinião relativamente à distinção entre dizer e mostrar). Muitos dos textos de Wittgenstein (particularmente os dos *The Blue and Brown Books*, da *Philosophical Grammar* e das *Remarks on the Foundations of Mathematics*) são inequívocos sobre isso. (Cf. *PhilGr*, §§ 115 e 121.)

A evidência daquilo que Wittgenstein denomina a *força probatória* das provas matemáticas pode ser um outro exemplo. Tal evidência é a evidência de uma forma. Isto é muito claro na lógica da matemática. Numa prova matemática aquilo que é evidente é a *forma* convincente da *demonstração* (Wittgenstein chama-lhe “compulsiva”). O mesmo se aplica às descrições. De modo a serem informativas e a explicarem, as descrições têm de ser – Wittgenstein não o põe tão abruptamente – *formas expressivas*. Isto é, as descrições, mesmo as descrições correctas, não estão todas ao mesmo nível.

Cf. Kant: Nota ao §52 da Doutrina da Virtude na *Metaphysik der Sitten*: a distinção entre *Exempel* e *Beispiel*. Enquanto os exemplos são simplesmente a instanciação de um género ou de uma regra, *Beispiel* une a universalidade do tipo à particularidade do caso individual. Um “bom exemplo” acrescenta algo à generalidade de uma regra, é expressivo, de um certo modo ele fala por si mesmo. Wittgenstein almeja a descrição como *Beispiel*. (Cf. Fernando Gil, “Exemplo, prova, pedra-de-toque”, *Modos da evidência*, p.263-302, Lisboa, IN/CM, 1998)

Os exemplos são descrições expressivas – e as descrições são imagens, *Bilder*, no sentido do *Tractatus*. No entanto, o conceito de *Bild* revela a ambiguidade da *morphê* do *eidos*. (1) Primeiro, as “imagens” ou “retratos” de Wittgenstein são pictóricos quase *stricto sensu*, eles descrevem estados de coisas e as relações entre os elementos de um estado de coisas. (Nós tornámo-nos tão acostumados a esta palavra “retrato” em Wittgenstein que esquecemos que ela é bastante estranha por si só – e mais estranho ainda é o seu âmbito de aplicação.) (2) Segundo, as imagens – de todos os tipos, incluindo descrições empíricas – são também formas lógicas. O *Tractatus* assim o põe forçosamente. As imagens e a relação projectiva que as torna em imagens são sempre as formas. As formas *mostram-se a si mesmas*: e mostrar-se a si mesmo tem uma importação expressiva – aquilo que não pode ser dito também não necessita de ser dito. As imagens fornecem inteligibilidade apenas na medida em que elas são *formas*

que possuem uma inteligibilidade que lhes é própria: as formas são evidentes. Isto aplica-se também à relação projectiva (*abbildende Beziehung*) que relaciona as “imagens” àquilo que elas descrevem: esta tese do *Tractatus* fundamenta a filosofia da expressão de Wittgenstein.

Deste modo, as descrições podem dispensar as hipóteses apenas porque possuem as formas como suporte. A expressividade da expressão, se assim se pode dizer, das emoções ou intenções (pelo menos “primárias”, tais como medo, ira, afecto) é do mesmo tipo. A expressão ganha expressividade, por assim dizer, na medida em que se torna uma forma, por exemplo uma típica configuração facial (*morphê* e *eidós* ao mesmo tempo). De modo a ser percebida, a expressão de medo não requer hipóteses ou sobre a sua natureza psicológica ou sobre como as entidades mentais se relacionam com a sua expressão “externa”.

Por conseguinte, a filosofia da expressão e descrição de Wittgenstein apoia-se na forma – e a forma aparece como tendo um “significado” intrínseco. Mas tal não implica que a forma se mostre a si mesma imediatamente e directamente. Não existe uma intuição “evidente” da forma, a evidência da forma exige ser descoberta.

O que é morfologia? Goethe cunhou esta palavra em 1790. Vejamos o texto de Goethe, *Betrachtung über Morphologie überhaupt*, Consideração sobre a morfologia em geral, (Goethe, *Goethes Werk, Hamburger Ausgabe*, Vol. XIII, *Naturwissenschaftliche Schriften I*, Munique: C. H. Beck, 1981, p.120 ss.) [cf. Goethe, *Schriften zur Morphologie*, Ed. de Dorothea Kuhn, Berlim: Deutscher Klassiker Verlag, 1987, p.364 ss.]: “A morfologia deve conter a doutrina da forma, da formação (*Bildung*) e transformação (*Umbildung*) dos corpos orgânicos”. Como tal, a morfologia é uma “ciência particular”, isto é, uma forma de conhecimento por si própria, independente de qualquer outra. A morfologia é “uma nova ciência”, não “consoante o seu objecto” mas consoante o seu “ponto de vista” e o seu “método” (*Goethes Werk, Hamburger Ausgabe*, Vol. XIII, *cit.*, p.124). De facto, “o objecto é conhecido”. A morfologia adquire o seu próprio objecto, *a forma*, a partir de diferentes ciências naturais: as formas encontram-se na história natural e na anatomia, na física, na química – estas são as

ciências às quais Goethe se refere. Na verdade, como sabemos, as formas naturais são o objecto da morfologia goethiana. Porém, a morfologia vai muito mais longe. Ela também se aplica a formas conceptuais puras. O “Estado” é uma forma.

Segundo Goethe a morfologia necessitava de ser “legitimada” (*legitimiert*) como ciência. Tal não deveria ser difícil – Goethe escreve no final do seu ensaio: “A morfologia tem a grande vantagem (1) de ser composta por elementos universalmente reconhecidos; (2) de não entrar em conflito com qualquer outra teoria (ou doutrina, *Lehre*) – <portanto> a morfologia não precisa de abrir caminho para um espaço próprio; (3) de lidar com fenómenos altamente significantes. E <tem ainda como vantagem> (4) o facto de que as operações da mente humana através das quais a morfologia relaciona os fenómenos são adaptadas à natureza humana e conformes a ela, (5) de tal forma que mesmo um ensaio que falhe forneceria ainda assim utilidade e graça” (*Goethes Werk, Hamburger Ausgabe, Vol. XIII, cit., p.127; Schriften zur Morphologie, Ed. de Dorothea Kuhn, cit., pp.368-369*).

Estes quatro pontos definem vários aspectos da racionalidade morfológica.

- (1) Os “elementos” (*Elemente*) da morfologia são de algum modo *evidentes* – e *primitivos*. Wittgenstein diria que eles pertencem à história natural da humanidade e são imunes à dúvida. Contudo, insistimos, tal não significa que as formas possam ser apreendidas intuitivamente.
- (2) A morfologia não pretende ocupar o lugar da ciência positiva. O ponto de vista (*Ansicht*) da morfologia é outro. Isto significa que ela não tenta desmantelar a causalidade científica. A morfologia é descritiva.
- (3) O objecto da morfologia é *hoechst bedeutend*. A morfologia lida com o significado – significado intensificado (*hoechst*). A importância da morfologia está relacionada com a sua evidência. A morfologia não deseja determinar a verdade e as suas condições: as formas *fazem sentido* por si mesmas. Como vemos, não estamos longe de Wittgenstein.

- (4) “Adaptação à mente humana” é uma outra forma de transmitir a mesma ideia. Além do mais, Goethe sugere que algum tipo de *afinidade* liga a mente às formas e às suas transformações.
- (5) Finalmente, tanto a morfologia como a expressão são em certa medida *intrinsecamente estéticas*. Ambas se referem à beleza. Citaremos Luigi Pareyson cuja *Estetica* é construída sobre a inter-relação da forma e da expressão: “A expressão plena e acabada obtém-se somente através da forma, pois só a forma tem a capacidade de não ter a necessidade, para a sua própria interpretação, de se referir a algo externo a si mesma. Pelo contrário, a forma declara a sua natureza e o seu valor por si própria (...). Por conseguinte, antes de tudo, a forma expressa-se a si mesma, porque ela contém tudo o que ela declara e ela declara tudo o que ela é” (Pareyson, *Estetica: Teoria della Formatività*, Turim: Edizioni di Filosofia, 1950). Eduard Hanslick, o teórico da “música absoluta” disse a mesma coisa em 1854. As “ideias musicais são a única coisa que a música expressa, e ideias musicais não expressam sentimentos ou pensamentos mas apenas a si mesmas”. Talvez se lembrem da famosa definição de Hanslick: “A música nada é senão *formas sonoras em movimento*”. (Hanslick, *Vom Musikalisch-Schönen*, Leipzig, 1854) Este movimento das formas sonoras é ele mesmo morfológico. (Cf. Gregor Pongratz, *Anton Webers Variationen für Klavier Opus 27: musikwissenschaftlicher Diskurs mit Ableitung eines interdisziplinären Hörstudienansatzes*, Hildesheim: G. Olms, 1997, pp. 204-214.)

As formas são naturalmente expressivas, a expressão depende da forma.

II. Forma: Observações Preliminares

Como veremos Kant apresenta a forma dos corpos naturais – *Naturprodukte*, *Naturzwecke* (fins naturais) – como o resultado global da geração mútua das suas partes (cf. *CFJ* §65).

Deste modo, a “causa” da organização é interna às partes do corpo: “é necessário que as suas partes dependam mutuamente umas das outras tanto quanto à sua forma quanto à sua combinação, e então produzam um todo pela sua própria causalidade e combinação” (*ibid.*). Kant usa a palavra auto-organização para este tipo de unidade. A capacidade de geração mútua das partes deriva de uma *bildende Kraft*, uma força formativa imanente aos corpos. Mais adiante analisaremos a teoria kantiana da auto-organização. Esta aplica-se também à sua concepção dos sistemas (“Arquitectónica da Razão Pura”). O equivalente da força formativa é a “afinidade” das partes do sistema.

Podemos abordar a *forma da Ética* a partir deste ponto de vista. As nossas questões são as seguintes: A que é que o termo “parte” corresponde e se aplica? (Com certeza não será às cinco “partes” do livro!) Como poderemos compreender a geração mútua e a combinação das partes na *Ética*? Qual é o papel da “afinidade” (ou “força formativa”)?

O que é que significará *a forma da Ética*? Não será nem o seu quadro conceptual (a sua “estrutura”, por exemplo a distinção entre substâncias, atributos e modos) nem o seu conteúdo metafísico (por exemplo a doutrina da necessidade de Espinosa), mas algo diferente, na verdade bastante próximo da ideia kantiana de auto-organização. A forma da *Ética* resulta da *mútua expressão* das suas partes, ou seja, dos seus elementos básicos. Estes elementos são as frases – *todas as frases* do livro: parecem-nos que todos estaremos de acordo neste ponto. Como sabemos, as frases da *Ética* exibem a peculiaridade de serem de diferentes tipos, de acordo com o próprio Espinosa. Elas denominam-se Definições (por vezes acompanhadas de Explicações), Axiomas, Postulados, Lemas, Proposições, Demonstrações, Escólios e Corolários. De facto, esta é a mais marcante característica da *Ética*. Abrindo o livro ao acaso (com a excepção dos Prefácios a algumas das suas cinco “partes”), o leitor é imediatamente confrontado com

uma apresentação *expressiva* de frases filosóficas. A metafísica é *more geometrico*, isto é, a linguagem da filosofia constitui-se como um discurso *qualificado*. As frases da *Ética – morphê*, escritura – deverão transmitir teses à maneira de *Beispiele* em vez de *Exempel*.

(Consultar Tabela)

Tabela

	Invenção	<i>Prae-cognita</i>			Prova			
	Definições	Axiomas	Postulados	Lemas	Proposições	Demonstrações	Escólios	Corolários
PPS (Primeira pessoa do singular) Invenção	+					+	+	+
SPS (Segunda pessoa do singular) “Dialéctica”						+	+	
TPS (Terceira pessoa do singular) Objectividade		+	+	+	+	+	+	+
PPP (Primeira pessoa do plural) Comunidade Objectividade		+			+	+	+	+
SPP (Segunda pessoa do plural) “Publico”								
TPP (Terceira pessoa do plural) Erro	-	-	-	-	-	-	-	-

Neste momento o leitor pode observar que o regime das pessoas verbais está relacionado com tipos de frases. Esta descoberta – nem directa nem imediata – relaciona-se também à forma. De seguida, pode observar-se que a segunda pessoa do plural não aparece: a progressão em direcção ao conhecimento, liberdade e beatitude ou salvação, é *pessoal*. Também a segunda pessoa do singular é pouco frequente: o método da *Ética não é dialéctico*. Algumas ocorrências: “*si negas...*” – se tu o negares (cf. I, 11, Dem. – e, entre outros, I, 25, Dem.). Contudo, por vezes – apesar de ser raro – o “tu” estabelece alguma convivência com o leitor. “*Vide, quaeso*” – Vê, eu pergunto-te. Na verdade este “*tu*” é já um “*nós*” (cf. I, Apêndice).

A salvação não é uma questão pública nem uma questão para argumentos. *Espinosa não quer ensinar* (cf. Carta de Fabritius a Espinosa, 16 de Fevereiro de 1673, e resposta de Espinosa a Fabritius, 30 de Março de 1673).

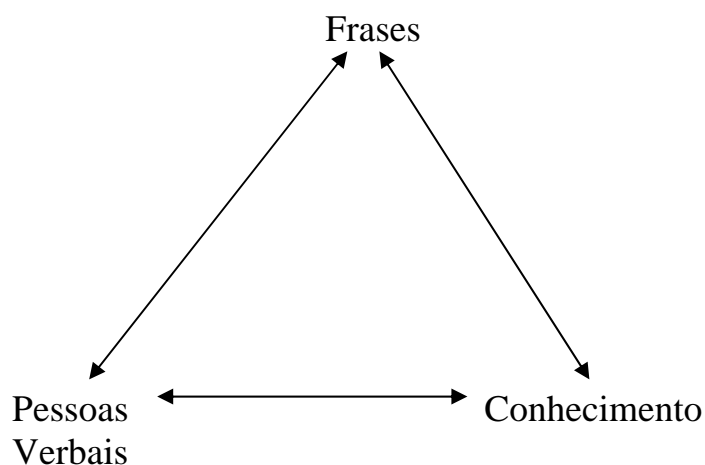
A salvação e a verdade são questões que dizem respeito a *todas as outras pessoas verbais*, singulares e plurais, de um modo positivo ou negativo. O negativo pertence à terceira pessoa do plural. De uma forma muito interessante, como veremos. A *Ética* associa o reverso do conhecimento – ignorância e erro – com a terceira pessoa do plural.

Por conseguinte, na *Ética* as pessoas verbais – *eu, nós e a terceira pessoa do singular na sua forma neutra, como no inglês “it”*, – estão correlacionadas, de um modo bastante sistemático e coerente com (ver Tabela):

- (i) os tipos de frases que mencionamos – e com
- (ii) a epistemologia. De facto, iremos ver que elas se referem à *construção do conhecimento em todos os seus aspectos*: invenção, prova e objectividade – e a objectividade inclui aquilo a que hoje chamamos a sua “construção social” (não só o “*it*” mas também o *nós*).

Deste modo, encontramos uma correlação entre pessoas verbais, tipos de frases e epistemologia. Diferentes tipos de frases contêm diferentes categorias epistemológicas e são enunciadas pelos seus sujeitos apropriados. (Como iremos ver.)

Triângulo:



Se estas correlações prevalecem de facto, isto significa que a forma da *Ética* se refere a *todos os elementos*, para usar as palavras de Kant (*CRPura*), do conhecimento: os seus agentes (pessoas verbais), a sua construção e a sua *linguagem ou discurso* <a *Ética* pode ser lida como uma narrativa> (frases, de diferentes tipos). Ou seja, *a forma da Ética* – sem considerarmos proposições metafísicas de qualquer tipo – antecipa, se assim se pode dizer, o seu *conteúdo*. Poder-se-ia também dizer que o conteúdo da *Ética* é sustentado a priori pela sua forma. (Não analisaremos aqui o seu conteúdo: ele descreve a passagem da paixão e do erro à liberdade e ao conhecimento.)

Vejamos este ponto com mais detalhe. **O requisito da análise exaustiva.** A morfologia, a forma, não pode ser aproximativa e vaga como a semântica e o conteúdo. Sem querermos ser demasiado laboriosos, daremos apenas uma amostra das correlações.

Grosso modo, a primeira pessoa do singular (PPS) está correlacionada com a *invenção* (ela designa o autor, Espinosa), a terceira pessoa do singular (TPS), na sua, já referida, forma neutra, o “*it*” inglês, correlaciona-se com a *objectividade*, a primeira pessoa do plural (PPP) correlaciona-se com a *comunidade* (e, portanto, com a objectividade também) e a terceira pessoa do plural (TPP), como dissemos, com a ignorância e o erro: “eles” são excluídos da comunidade do saber. As frases referem-se às mesmas categorias epistemológicas.

Em linguagem leibniziana: o discurso, as pessoas e a construção do conhecimento nos seus diferentes aspectos “entre-expressam-se” uns aos outros. Nenhum deles tem primazia sobre os outros, cada um é uma *entrada expressiva* dentro da *Ética*. Nós escolhemos as pessoas verbais.

(I). PPS

Em primeiro lugar, a PPS designa a *posição reflexiva* do autor que expõe a sua *démarche* e a comenta. (Ex. I, 31, Esc.; I, 33, Esc.1; II, 13, Esc.) Isto talvez não seja particularmente interessante. O “Eu” ocorre também nas *Demonstrações* e nos *Escólios* assim como nas *Definições*. Aqui, a PPS denota invenção. É através das *Demonstrações* e dos *Escólios* (anotações, comentários sugeridos pelas *Demonstrações* – Ex. II, 40, Esc.1: *Eu expliquei deste modo*) que Espinosa justifica as suas proposições. (I, P11, Esc.) As *Demonstrações* estão longe de ser exclusivamente *more geometrico*. Porém, a pessoa “natural” para a *Demonstração* é – obviamente – o mencionado “*it*”. As *Demonstrações* devem ser objectivas.

De uma forma muito mais interessante, a PPS é característica nas *Definições* – e é através das *Definições*, na *entrada de cada Parte da Ética* (com a excepção da quinta, a última) que Espinosa “*inventa*”. As Definições introduzem conceitos que são “propriamente espinosistas”. Por vezes através de *coups de force* filosóficos, Espinosa fixa o seu sentido e o seu alcance – eles estão nos fundamentos da *Ética*. **É notável que 23 das suas 26 Definições estejam na PPS**. Poderíamos dar imensos exemplos da inovação espinosista através das *Definições*. Ficar-nos-emos por um: III, 1-2. As equações *poder de agir = adequação*, *padecer = inadequação*, são completamente revolucionárias.

Se olharmos a partir do ângulo da epistemologia: a invenção, a construção de hipóteses, é uma questão que diz respeito ao indivíduo. A partir do ângulo do discurso (“frases”): o sujeito é o único legislador das *Definições*. As *Definições* são estipulações livres.

(II). TPS e PPP

TPS. Este é o registo da objectividade. (Cf. Conhecimento “na primeira” e “na terceira pessoa”). Ele é característico dos Axiomas, Postulados e Lemas – e, obviamente, das Proposições, Demonstrações, Escólios e Corolários.

PPP. A objectividade é também estabelecida através da *experiência comum*. Espinosa apela frequentemente a esta última: III, 2, Esc. (**Observe-se igualmente: TPP e ignorância.**) Encontramos a PPP nos Axiomas e Proposições. Na verdade, nos dois tipos de frases a PPP expressa frequentemente factos comuns da experiência, *maxime da comunidade humana*. (V, 23, Esc. – talvez a proposição mais importante da Ética: “Não obstante, nós sentimos e sabemos pela experiência que somos eternos” – “*at nihilominus sentimus, experimurque, nos aeternos esse*”.)

A partir do ângulo da epistemologia, a forma neutra da TPS é “naturalmente adequada” para expressar a objectividade. O conhecimento procede a partir da primeira pessoa para a terceira. No ângulo do discurso, as proposições (no sentido fregeano, isto é, frases com valor de verdade) são naturalmente adequadas à TPS e à objectividade. As proposições prevalecem graças às demonstrações, em conformidade com as definições, axiomas, etc. e com outras proposições que anteriormente demonstrámos.

(III). TPP

A TPP é o registo da falsidade ou “inautenticidade” (cf. *man* de Heidegger). Ideias falsas não são proposições objectivas, elas não foram provadas. Cf. **Prefácio à quarta parte:** “<Os homens> são, como eu tenho frequentemente dito, conscientes das suas acções e desejos, mas ignorantes das causas pelas quais eles estão determinados a desejar qualquer coisa”. Ideias falsas são *ideias recebidas, idées reçues* em sentido próprio – o seu paradigma é a *superstição* (Apêndice à Parte I).

Por conseguinte, elas estão marcadas com um menos na tabela, e não por mera ausência.

III. Forma como significado

Leibniz: Harmonia e morfologia

1. O Conceito de harmonia (sistema/similitude).
2. Harmonia, forma e expressão: o problema do isomorfismo. A força (actividade e passividade) e a clareza e distinção das percepções (“Perfeição”).
3. Mente e harmonia: o sujeito como o operador da harmonia: *petites perceptions*.
4. A harmonia como maxim(a)isação (o “significado intensificado” de Goethe). Transição para a Morfologia.

Observações Preliminares

Em primeiro lugar deve ser sublinhado que, segundo Leibniz, a harmonia não é pura especulação. Ela deriva da nossa experiência e conhecimento. É “uma hipótese que é mais que uma hipótese” (*Novo Sistema...* §17, L, 458-459). A minha intenção é mostrar que de facto é mesmo assim. A concepção leibniziana de harmonia antecipa a morfologia, a topologia (*analysis situs*) e, de forma mais geral, o “pensamento sistémico”. É uma intuição fértil.

As similitudes enquanto tais comprovam a harmonia. Talvez seja assim porque Leibniz perspectiva as similitudes à luz das proporções, simetrias, projecções, séries, congruências e outras relações logico-matemáticas. Como dissemos, existe uma perene discussão sobre a inspiração “fundamental” da filosofia de Leibniz. Será biológica, metafísica, lógica, teológica, matemática? Obviamente é tudo isto em conjunto. Porém, a heurística que conduz à harmonia parece-nos ser indubitavelmente matemática. Existe harmonia na medida em que a matemática penetra tudo – mesmo a justiça retributiva (cf. Donald Rutherford, *Leibniz and the rational order of nature*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pp. 16-17).

Numa carta a Arnauld, a 9 de Outubro de 1687 (*L*, 339; *GP* II, 111-129), Leibniz escreve: “Uma coisa expressa outra, no meu uso, quando há uma relação constante e regular (*un rapport constant et réglé*) entre aquilo que pode ser dito sobre uma e sobre a outra. É desta forma que a projecção em perspectiva expressa uma figura geométrica”.

Em segundo lugar, a harmonia não pode ser explicada, é um “milagre original”. Explicar a harmonia seria o mesmo que explicar porque é que o mundo é o que é. A harmonia só pode ser *desenvolvida*. (Leibniz: *envolvimento/desenvolvimento* em vez de oculto/manifesto ou essência/aparência: o que está concentrado, dobrado em si mesmo, desdobra-se). (Relativamente ao carácter primário da harmonia, ver carta a Magnus Wedderkopf, 167,1 *L*, 146. Note-se o contraste entre Descartes [Deus cria verdades eternas livremente] e o “Platonismo” de Leibniz.)

1. Algumas definições de harmonia

“A harmonia é a unidade na variedade” (*Von der Weisheit*, *DS* I, 422). No *Elementa Juris Naturalis*: “A harmonia é a variedade compensada pela unidade”; o mesmo está presente na *Confessio Philosophi*: “A harmonia é a similitude <menos forte que unidade> na variedade, ou a diversidade compensada pela identidade”. O mesmo é dito em *Elementa verae pietatis* (cf. *Grua*, 12, etc), (Ver a apresentação da harmonia por Donald Rutherford, “A maximização da perfeição e da harmonia”, *op. cit.*, pp. 22-45; particularmente as páginas 31-32). Consideraremos a *maximização* mais adiante.

Uma *ligação* universal <fundada na unidade> une todas as substâncias <variedade> (cf. Rutherford, *op. cit.*, p.39).

Segundo Leibniz a inter-ligação implica continuidade entre as substâncias (mónadas). É uma reformulação da ideia estóica de *sympatheia* (Mercer, 354). A “comunicação insensível” é igual à afinidade dentro da continuidade. (Sobre a continuidade, cf. Carta a Varignon, 1702, e Carta a Rémond de Montmort, 1715, in *Leibniz Selections*, Ed. de Philip P. Wiener, Nova Iorque: Charles Scribner’s Sons, 1951.) A continuidade é uma suposição do pensamento morfológico.

A entre-expressão harmónica das mónadas é perspectivada como uma *sucessão de deformações* (as similitudes aumentam ou diminuem) ao longo de um *continuum*, de certo modo como as transformações topológicas. (Cf. Rutherford, *op. cit.*, p.30-31.) A entre-expressão harmónica produz *satisfação* (cf. Carta a De Volder, *L*, 515-516).

Iremos ver que a *satisfactio mentis* é epistemologicamente relevante: ela aumenta a harmonia. A satisfação é a marca mais forte da consciência da harmonia pela mente reflexiva. Esta é a “componente estética” da harmonia: o tipo de satisfação que a harmonia fornece é o mesmo que o da beleza. A harmonia conduz à beleza. Leibniz equipara uma a outra.

Como vemos no *Elementa Juris Naturalis*: “A harmonia é uniformemente deformada” (“*Harmonicum est uniformiter difforme*”), uma boa forma de transmitir a ideia de deformações contínuas. A harmonia leibniziana é por vezes levada a cabo por *advérbios que assinalam a distância*: “perto”, “longe” – a vizinhança é também uma noção topológica. As afinidades entre substâncias imediatamente contíguas são maiores do que entre as que estão distantes no continuum.

Como na topologia, as deformações expressam *invariantes*. As substâncias encontram-se ligadas na medida em que expressam invariantes comuns. *Localmente*, as invariantes são leis de estrutura (formas) que determinam “regiões ontológicas” (Husserl) de todos os tipos: cristais, igrejas, jogos, o sistema solar. *Globalmente*, existe apenas uma única invariante: o plano da criação, tal como Deus o projectou. A harmonia significa a progressão até ao limite das afinidades locais.

2. Harmonia, forma e expressão

A expressão é o agente, o operador da harmonia. Ela designa a *afinidade estrutural* que liga as substâncias (mónadas) umas com as outras: “(...) a alma (...) *naturalmente* expressa todo o universo”(Carta a Arnauld, 9 de Outubro de 1687, *L*, 339; *GP II*, 111-129). A alma é “capaz de expressar entidades fora de si mesma em

conformidade com os seus órgãos”: tal é a sua “*constituição original*” (*Novo Sistema...* §14, L, 457). “Deve haver algo em mim que não me conduz apenas à coisa mas que também a expressa” (*Quid sit idea*, L, 207; GP VII, 263). A expressão é uma disposição da mente: *Discurso da Metafísica*, §26.

Por conseguinte, a expressão é “*natural*”. Ela será mais forte ou mais fraca consoante a distribuição espaço-temporal das substâncias e os seus estados (no homem elas são mentais e corporais). Lemos que a alma (mente) expressa “mais imediatamente as propriedades das partes do seu corpo” (Carta a Arnauld, L, 339; GP II, 111-129): a minha mente expressa melhor o meu corpo do que expressa outra mente. Similarmente, o estado temporal de uma ‘substância’, por exemplo os meus pensamentos presentes, estão imediatamente relacionados com os que os precederam. O princípio geral da continuidade temporal encontra-se na *Carta a Varignon*: “o presente está prenhe de futuro”. (Mercer, 393).

A expressão como “projecção” de uma forma: isomorfismo?

Leibniz deu-nos uma definição de expressão mais precisa. É uma definição lógico-matemática em vez de ontológica. ““exprime alguma coisa aquilo em que se encontram disposições (*habitudines*) que correspondem às disposições da coisa expressa” (*Quid Sit Ideia*, L, 207; GP VII, 263). Portanto, estas relações constituem correspondências formais.

Os exemplos de Leibniz são retirados da matemática e da técnica. Quanto aos exemplos linguísticos, uma homologia estrutural liga os caracteres às coisas que eles denotam (cf. *Dialogus*, 1677, L, 184; GP VII, 190). O modelo é ainda matemático: as relações formais parecem ser o modelo da linguagem. Para Leibniz é apenas à superfície que os signos são “arbitrários”.

Quid sit ideia data de 1678. Leibniz expõe a mesma doutrina *circa* 1708 e posteriormente. As secções cónicas – formas geométricas definidas por equações algébricas – são a melhor ilustração daquela perfeita correspondência própria às *relações expressivas*. (Cf. Stefan Hildebrandt e Anthony Tromba, *The Parsimonious*

Universe: Shape and Form in the Natural World, Nova Iorque: Springer-Verlag, 1996, p.54.)

Como nota M. Kulstad: “a correspondência deve ser entendida como uma função que mapeia (projecta) a expressão na coisa que é expressa, por exemplo o conjunto de pontos da elipse no conjunto de pontos do círculo” (Kulstad, “Leibniz’s Conception of Expression”, *Studia Leibnitiana*, IX/1, 1977; veja-se também o artigo de Chris Swoyer, “Leibnizian Expression” – *Journal of the History of Philosophy*, XXXIII/1, 1995). As secções cónicas são para Leibniz o caso perfeito de expressão. Além disso, a metamorfose de uma cónica numa outra pode ser usada como uma analogia: Leibniz adora o exemplo de representar uma cidade mediante “diferentes cenografias” (*Novos Ensaio...*, III, 3 § 17; cf. *Discurso da Metafísica*, §9).

Contudo, o modelo das cónicas não pode ser alargado a todas as relações expressivas, por exemplo a relação mente-corpo (na mesma carta a Arnauld: uma picada e a dor correspondente). A solução de Leibniz aparece em *Quid sit idea*: a correspondência pode não ser biunívoca, a *analogia estrutural* é suficiente. “Por conseguinte é claramente não necessário para aquilo que expressa ser similar à coisa expressa, se apenas uma certa analogia se mantiver entre as relações” (*Quid sit idea*, L, 207; *GP VII*, 263). Analogia significa “alguma semelhança” (*Discurso da Metafísica*, §9). A expressão preserva a estrutura daquilo que é expresso. Deste modo, enquanto a expressão da máquina pelo seu modelo preserva uma (perfeita) “similitude” <correspondência exacta>, a expressão de Deus através das representações das Suas criaturas será apenas “analógica”. Não podemos ir além da postulação de “alguma semelhança” entre a expressão de Deus pelo mundo e a essência verdadeira de Deus.

Assim seja. Mas um novo problema surge. Conduzindo-nos aparentemente a uma verdadeira aporia. *O isomorfismo da expressão com a coisa expressa* – ainda que seja “analógico” e não um mapeamento ponto-a-ponto – *põe em causa a própria ideia de expressão e arrisca-se a transformar a harmonia numa petitio principii*. Assim parece ser, pois numa relação isomórfica torna-se impossível distinguir entre aquilo que representa e aquilo que é representado. Esta crítica foi também dirigida ao *Tractatus*: se os factos e as proposições tiverem a mesma forma lógica, a “relação projectiva” (*abbildende Beziehung*) que os liga poderia também partir do facto para a proposição,

do mundo para a linguagem: poder-se-ia dizer que os factos espelham as proposições (cf. E. Stenius, *Wittgenstein's Tractatus*, 1960). E é interessante que de acordo com Leibniz a alma e o corpo podem ser, por vezes “o original”, por vezes “a cópia” um do outro (Carta a Lady Masham, Maio de 1704, *GP* III, 242). Isto parece de facto confirmar a indiscernibilidade entre aquilo que expressa e aquilo que é expresso. Similarmente, o mundo expressa Deus (no *Quid Sit Idea*, por exemplo), assim como Deus expressa o universo (“a causa (...) que expressa perfeitamente o universo, nomeadamente Deus”, *De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis*, *GP* VII, 319-322). Contudo, sem maior especificação, esta simetria conduz-nos – para usar um conceito leibniziano – à *indiscernibilidade* entre a expressão e a coisa expressa. A indiscernibilidade afecta tanto a afinidade estrutural (similitude) como o mapeamento estrito: a similitude é simétrica (cf. Carnap, *Aufbau*; §§ 11 e 71). No limite, a expressão isomórfica de tudo por tudo e vice-versa leva a uma tautologia universal (cf. *T*, 4.461: as tautologias são vazias).

Será esta uma boa crítica? Começemos por considerar o *Tractatus*. Existirá isomorfismo entre factos e proposições? Poder-se-á dizer que a relação “projectiva” ou “figurativa” poderia também partir do mundo para a linguagem que lhe corresponde? Para começar, se existe uma linguagem, qualquer tipo de linguagem, não pode haver senão, num certo sentido, “isomorfismo” entre aquilo que denota e aquilo que é denotado. Como Wittgenstein diz: o mundo e a linguagem que o descreve “têm a mesma *forma lógica*”: “isomorfismo”, precisamente. O que caracteriza qualquer linguagem é que os seus termos “fazem referência a”, e isto de acordo com um “sistema definido de correspondências” (a “relação projectiva”). Ambas relações, referência e projecção, não podem ser provadas a partir de fora da linguagem uma vez que não existe nada fora da linguagem. Elas não necessitam de ser provadas, tão-pouco, ambas *se mostram a si mesmas*. A “forma-lógica” é evidente. Ela mostra por si mesma que os nomes designam coisas e os verbos designam acções e não o contrário.

Leibniz diz a mesma coisa, usando diferentes conceitos. A aporia tem a sua correspondente *euforia*, uma saída.

(Veremos que mesmo o principio do isomorfismo global pode ser reformulado através da ideia de afinidade.)

Força, actividade e passividade: graus de perfeição.

Leibniz consegue restaurar a assimetria entre a expressão e a coisa expressa graças à dinâmica (cf. Espinosa). Leibniz recorre à força, na forma de “actividade” ou “passividade”. Actividade e passividade têm um efeito na *perfeição*.

A acima referida carta a Lady Masham termina como se segue: “deste modo, cada um deles <a alma e o corpo> são o original ou a cópia um do outro, conforme as perfeições ou imperfeições que isso envolve”. No mesmo sentido, o mundo expressa Deus *confusamente* enquanto Deus expressa o universo *perfeitamente*; os signos expressam as coisas que eles significam de forma mais ou menos adequada (*GP VII*, 204-205); e assim por diante. Perfeição e perfeição menor, expressão completa ou parcial, dependem da correlação entre “aumento” e “diminuição” das substâncias finitas, consoante a sua “virtude ou poder”, isto é, o seu “agir” e “sofrer”. (Cf. *Discurso da Metafísica*, §15; graus de perfeição: Mercer, p.474).

A expressão não é “igual” (Carta a Arnauld, 30.04.1687, *GP II*, 90-102), as expressões diferem na sua respectiva perfeição (cf. *Primæ Veritates*, C, 521). “Nós atribuímos o movimento ao barco em vez de o atribuímos ao mar inteiro, e com razão” (Carta a Foucher, 1686, *GP I*, 383). O barco é activo em relação ao mar, o mar é passivo em relação ao barco. Deus expressa o mundo completamente (clara e distintamente) mas o mundo expressa Deus apenas parcialmente (obscura e confusamente).

Esta dinâmica é semiótica: os graus de expressão são avaliados pela medida de clareza e distinção (*Resumo da Metafísica*, §15).

IV. [Sem título]

Dois pontos a partir do capítulo anterior:

I. As noções correlacionadas de actividade e passividade, clareza e distinção e grau de perfeição quebram o isomorfismo entre aquilo que expressa e aquilo que é expresso. “O ser criado é dito agir externamente na medida em que possui perfeição, e *sofrer* a acção de outro na medida em que é imperfeito” (*Monadologia*, §49). A actividade é corroborada pela clareza e distinção das percepções. Na transformação de uma elipse num círculo, parece que a percepção do círculo é clara, distinta e activa, enquanto que a percepção da elipse é obscura, confusa e passiva – o círculo *mostra-se a si mesmo*, da mesma maneira que a “forma lógica” segundo o *Tractatus* .

Assim nos parece. A clareza e distinção devem ser avaliadas e tal avaliação cabe *ipso facto* ao sujeito. Ele está consciente da operação que está a fazer, por exemplo, mapear um círculo numa elipse. a) Ele “reconhece” o círculo e deixa de reconhecer a elipse. b) Ele pode “enumerar as marcas que distinguem o círculo da elipse (nomeadamente, dois focos em vez de um centro). “O conhecimento é claro quando torna possível para mim reconhecer a coisa representada. O conhecimento claro (...) é confuso quando eu não posso enumerar as marcas que são suficientes para distinguir uma coisa das outras”, etc. (*Meditações sobre o conhecimento, a verdade e as ideias*, L, p. 291, GP IV, 422). O conhecimento pressupõe o sujeito conhecedor.

A avaliação da actividade é semiótica: *Novos Ensaio...*, II, 21 §72.

Não poderia ser de outra forma, uma vez que as mónadas são “percepções” e apenas isso, como comprova a correspondência com De Volder, especialmente nos últimos anos. Citemos a carta a Des Bosses de 1713 (GP II, 481): “As mónadas não são nada mais que (*nihil aliud*) representações de fenómenos, com a passagem (*transitio*) para novos fenómenos (...) e não existem princípios que nos permitam procurar algo diferente, *aliquid aliud* (...)”. A mónada é a “lei da sucessão” das percepções. (As mudanças são percepções.) É o facto, e apenas o facto, de haver um

“lugar”, por assim dizer, para cada percepção numa sucessão contínua que nos faz *acreditar* na existência e identidade das mónadas. (Correspondência com De Volder, *L*, 534-535)

(Ver também *Princípios da Natureza e da Graça fundados na Razão*, §2, *L*, 636; *GP* VI, 598)

As três “camadas” da *Monadologia*: a metafísica (a mónada como “simples”), a dinâmica (a mónada como centro de actividade e passividade) e a semiótica (a mónada como disposição, ou poder de representar). Os mesmos tópicos são revistos a partir destes três pontos de vista, um após outro.

Não iremos entrar na discussão sobre a percepção. No seu sentido mais geral ela significa representação.

II. O conhecimento não pode ser dissociado do sujeito. O mesmo se aplica ao conceito de similitude e harmonia. “A harmonia é a *similitude* na variedade, ou diversidade compensada pela unidade” (*Confessio Philosophi*). A similitude é talvez o conceito morfológico primário e mais fundamental (cf. Kant – afinidade, ler o Apêndice à Dialéctica Transcendental – e Geoffroy).

Segundo Leibniz, a similitude tem um *substrato formal* – e também *exige ser reconhecida por um sujeito*. A similitude não é uma vaga semelhança. O conceito leibniziano de similitude está ligado à *analysis situs*, a geometria da posição. *Situs* é o mesmo que a situação dos pontos de uma figura em relação aos outros. Em geral, *situs* designa as posições recíprocas dos elementos de uma figura (figura). *Situs* será uma peça essencial na anatomia comparada de Geoffroy. A concepção leibniziana de *analysis situs* é outro elemento que ajuda a compreender o cerne do pensamento morfológico.

(Couturat, *La logique de Leibniz*, reimp. Hildesheim: Olms, 1966 [edição original Paris:1901], p.290 ss.) *As duas matemáticas*. A matemática lida, primeiro, com o número e a magnitude, proporções e relações, que são independentes da intuição

sensível (aritmética; álgebra). Este tipo de matemática (o mais habitual) determina igualdades e desigualdades. Contudo, existe – ou melhor, deveria existir – outro tipo de matemática que possua formas e qualidades para os seus objectos. Em vez de igualdades e desigualdades ela iria determinar semelhanças e diferenças. Na nossa linguagem, enquanto que a primeira é *métrica*, a segunda é uma geometria que num certo sentido antecipa a *topologia*. Veja-se a respeito: Couturat, 1966: *Análise de Specimen Geometriae luciferae*, p.304 ss.; *Specimen Geometriae luciferae*, GM VII, p. 260 ss. Doutrina difícil (Huyghens, Tchirnaus, etc.) – expressa em termos quase enganadores.

A *Analisis situs* reside nas figuras (formas). (Cf. *Sobre a Analysis Situs*, L, 254-255.) Aqui a oposição entre magnitude e figura não é mutuamente exclusiva: a *analysis situs* tem em consideração tanto a *quantidade* como a *qualidade*. Detenhamo-nos apenas no que concerne à qualidade, a forma e a similitude. De modo a ser um conceito claro, a similitude da figura requer a consideração da “qualidade ou forma”. Contudo, neste “ensaio” não se encontra nenhuma definição de forma. (Cf. *Ibid.* Definições de quantidade e de qualidade.) (Qualidade: conceito de *Firstness* de Peirce.)

Qualidade (ou forma): A qualidade designa as “relações internas” (cf. *Tractatus*) dos componentes que fazem de uma coisa aquilo que ela é, na ocorrência, uma certa forma (*figura*) e não outra.

De modo a serem distinguidas, coisas semelhantes exigem ser “vistas juntas”: *co-presença*, uma vez que, se as considerarmos sozinhas, nada as distingue.

Deste modo, *qualidades ou formas* dão-se a si mesmas “isoladamente umas das outras”. Elas são singulares, próprias de cada coisa, elas não têm magnitude (não são métricas), elas não precisam de estar “compresentes” de forma a serem determinadas e reconhecidas, como as quantidades intrinsecamente precisam. As formas não são comparadas por unidades de medida. As medidas aplicam-se apenas à magnitude. Consequentemente, as *semelhanças* entre formas não são determinadas por operações que agem a partir de fora.

Contudo, de acordo com Leibniz a determinação da não-similitude requer também *co-presença*, na medida em que também se refere à quantidade. Mas esta *co-*

presença é diferente da co-presença da quantidade (magnitude). A diferença reside, parece-nos, no seguinte. Relativamente à “quantidade”, a *co-presença* é essencial para a determinação do que está em causa. Se dissermos: “Esta caneta é maior do que aquela <ou igual a ela>”, tal pertence à definição da relação entre as duas canetas de modo que elas precisam de ser comparadas por alguma medida que determine a igualdade ou desigualdade do seu tamanho. Igualdade e desigualdade são, permitimo-nos dizê-lo, “determinações (ou relações) de primeira ordem”.

Nestas circunstâncias, se afirmarmos “Esta caneta é semelhante àquela”, a semelhança é determinada unicamente depois de termos observado cada caneta separadamente. É esta análise separada que nos permite afirmar que as suas “formas” são a mesma, isto é, que as duas canetas têm a mesma, ou aproximadamente a mesma, estrutura interna. Isto pode incluir a métrica mas também toma outros factores em consideração: físicos, perceptivos, teleológicos, ou seja, *tudo o que defina aquela estrutura*. Contrariamente à magnitude, a definição da forma não exige comparações com qualquer outra coisa. A semelhança é uma “determinação (ou relação) de segunda ordem”. Ela não se obtém através da comparação directa. A “*co-presença*” e as *comparações* são necessárias não para estabelecer a semelhança mas para procurar a não semelhança, de acordo com algum critério, **por exemplo** a magnitude – poderia ser outro (por exemplo a cor dos dois modelos).

Deve ser acrescentado que a relação ao sujeito perceptivo não é a mesma nos dois casos. Quando as magnitudes são comparadas, podemos-nos “quase” abstrair do sujeito cognoscente. É a medida que opera, automaticamente. Mas é ao “intelecto” que compete descobrir qualidades ou formas e as suas semelhanças. “*Formas simples: percepção e situs.*”

Em conclusão. As figuras fundam-se nas “formas” (estruturas internas), e as formas são consideradas em si mesmas. As formas são “geométricas”, ou pelo menos testemunham alguma *Gesetzmässigkeit*. Formas e semelhanças entre formas precisam de ser determinadas pelo intelecto.

Compreendidas desta maneira, as semelhanças são o modelo da harmonia. A harmonia significa a progressão até ao limite dos sistemas locais de semelhanças. Isto

torna-se possível através do “princípio da continuidade”. (Ver Dionysios A. Anapolitanos, *Leibniz: Representation, Continuity and the Spatiotemporal*, Nova Iorque e Berlim: Springer, 1999.) A partir da observação de conjuntos de similitudes ao longo de um continuum local “*nós inferimos*” continuidade e harmonia em geral. (*Considerações sobre a doutrina de um único espírito universal*, L, 557).

Problema: o fundamento para tal inferência. Se a percepção do sujeito é necessária, como pode a harmonia global ser compreendida e afirmada? O sujeito não tem acesso ao universo. Existem duas respostas a esta questão: (i) nós temos uma percepção confusa e passiva de todo o universo e (ii) podemos alcançar uma percepção distinta e activa (reflexiva). Confusa e passiva (mesmo “inconsciente”, *ibid.*) através de “pequenas percepções”. Distinta e activa: a compreensão intelectual da harmonia (que inclui a compreensão do papel das pequenas percepções).

1) As pequenas percepções são o operador da continuidade e da harmonia. (Cf. *ibid.*)

Vejamos o prefácio aos *Novos Ensaios*. As pequenas percepções estabelecem e explicam a comunicação das substâncias. Elas fornecem o princípio da continuidade com um conteúdo definido nuns quinze domínios diferentes.

2) Esta experiência natural da harmonia é diferente da experiência reflexiva daquele que compreende a harmonia, o *intelligens* (*Resumo da Metafísica*, C, 535: (17) *Sequiturque in universum, Mundum esse kosmon, plenum ornatos, seu ita factum ut maxime satisfaciat intelligenti. (18) Voluptas enim intelligentis nihil aliud est quam perceptio pulchritudinis, ordinis, perfectionis.* “Segue-se em geral que o mundo é um cosmos cheio de ornamentos, isto é, feito de forma a dar o máximo de satisfação àquele que entende. De facto, o prazer daquele que entende não é nada mais do que a percepção da beleza, da ordem e da perfeição”).

A percepção da harmonia enquanto tal reduplica a própria harmonia. A qualidade da percepção (clareza, etc.) é a pedra de toque da harmonia. A harmonia tem uma dupla natureza: é tanto imanente – e inconsciente –, como reflexiva. A satisfação é

maximizada. A maximização é, segundo nos parece, o conceito mais decisivo da harmonia. Veremos adiante a relação com Kant e Geoffroy.

V. Leibniz

O fragmento sobre a *analysis situs* mostra que “qualidade” ou “forma” são uma propriedade que caracteriza imediatamente uma aparência, tal como uma cor, ou a estrutura interna de uma aparência. A qualidade ou é directamente “observada”, ou determinada pela “mente perceptiva” (note-se a imagem sensorial) ou intelecto. Tanto a aparência como a estrutura são *singulares, únicas*; o seu significado é *intrínseco*, para serem elas próprias não precisam de ser comparadas com qualquer outra qualidade ou de serem medidas a partir de fora (excepto se for necessário distinguir qualidades semelhantes).

As qualidades aparecem ao sujeito. Repetimos que a mente perceptiva (“alma”) está *envolvida* no conceito de harmonia. De acordo com Leibniz, assim como com Bolzano ou Frege, as verdades eternas, ou as proposições em si mesmas, existem e permanecem iguais, exista ou não uma mente para as compreender. Como vimos isto não se aplica à percepção da harmonia. (Embora se aplique à matemática. A matemática carrega a sua prova consigo mesma, ela não depende de “pontos de vista”. Como diz Wittgenstein, não existem proposições matemáticas antes de serem provadas. Portanto, proposições matemáticas “distorcidas” ou “falsas” simplesmente não existem – elas não constituem objecto para eventuais pontos de vista.)

I. (Sobre a Morfologia) O mesmo envolvimento caracteriza a *morfologia* – a morfologia é “significativa” por si mesma (Goethe). Apenas a mente do sujeito é capaz de considerar o significado e os seus graus. A harmonia leibniziana assim como a morfologia em geral combinam a *ciência moderna* (que tira da tábua aristotélica as categorias da *quantidade, relação e posição*, basicamente) com o *significado* (que diz respeito em primeiro lugar à *qualidade*, precisamente, e à *substância* – as coisas e as suas propriedades são significativas – *acção e paixão*).

A morfologia procura, por assim dizer, co-adaptar a ciência moderna com a inteligibilidade grega e medieval. (Este era explicitamente o programa de Leibniz. Partir do “atomismo” para as “enteléquias”.) A última é “intuitivamente”, “naturalmente” significativa, na medida em que repousa na experiência sensorial comum (“qualidades

secundárias”) e na linguagem comum; enquanto a ciência física moderna é matemática e o seu objecto são as “qualidades primárias” (invisíveis e abstractas): extensão, quantidade de movimento, massa, e outras afins. Desde Galileu que a ciência é contra-intuitiva. No *Tratado da Natureza Humana*, Hume escreve que a “filosofia moderna” assenta na distinção entre qualidades secundárias e primárias.

A separação do *sentido* da *explicação científica* é uma consequência da revolução <dos séculos XVII e XVIII>. A ciência e o sentido dissociaram-se e bifurcaram-se. (Cf. Ph. Fisher, *Wonder, the rainbow and the aesthetics of rare experience*, Harvard U. Press, 1998.) Essa separação é epitomizada pela oposição kantiana entre *juízos determinantes* de conhecimento teórico (onde se possui uma regra universal na qual se subsumem os casos particulares) e *juízos reflexivos* da estética (onde apenas há casos particulares para os quais é necessário encontrar o universal). (Cf. Introdução à *CFJ*.)

A partir de então, pode-se dizer que a arte e a “filosofia não positivista” (a tradição do idealismo alemão) lidam com o sentido – enquanto a ciência produz conhecimento. As tentativas de superar esta cisão não obedecerão ao cânone da racionalidade científica e tenderão ao misticismo (a *Naturphilosophie* romântica, o vitalismo). Exceptuando a morfologia. É interessante observar que o próprio Goethe se divide entre a inteligibilidade morfológica (na *Metamorfose das plantas* e na sua investigação anatómica) e a “ciência romântica”. Segundo a *Teoria das cores*, as cores são *paixões* da luz. Contudo, nos seus estudos morfológicos Goethe emprega categorias definidas e inteligíveis (polaridade, intensificação) e operadores (tais como a tendência à espiral) derivados a partir da observação.

II. (Sobre a Objectividade) “A clareza e distinção das percepções” significa – **só pode significar** – a clareza e distinção, ou não, *das próprias percepções do sujeito*. “A alma é mais ou menos excelente” (Leibniz *apud* Rutherford, 1995, *op. cit.*, p.94). Deste modo, a expressão é o operador da harmonia somente através da mente humana. E não unicamente da mente humana: “A expressão é comum a todas as formas <substanciais>, é o género do qual a percepção natural, o sentimento animal e o conhecimento intelectual são as espécies” (Carta a Arnould, 9 de Outubro de 1687, *L*, 339; *GP II*, 111-129). “As mais elevadas mentes possuem as mais distintas percepções,

as formas menores semelhantes à alma possuem as menos [distintas percepções]” (Rutherford, 1995, *op. cit.*, p.80). “No abismo das coisas permanecem coisas ainda adormecidas, *sopitae*” (*Sobre a originação radical das coisas*, L, 491).

A revolução copernicana começa com Leibniz. Não existe conhecimento sem um sujeito cognoscente – e “sujeito cognoscente” inclui animais (cf. “programa da naturalização da mente”). De um certo modo, Leibniz vai para além de Kant. Ele não procura estruturas “transcendentais” estáticas (formas de sensibilidade, categorias, princípios). Ao invés, é uma consequência directa da harmonia leibniziana que (1) o conhecimento humano é por essência variável. O meu conhecimento desta mesa é mais obscuro e mais confuso que o do físico quântico, as nossas percepções da mesa não são – não podem ser – as mesmas. *Assim, a mesa não é a mesma para mim e para ele*; (2) não existe tal coisa como um objecto “idêntico a si mesmo”, que possa existir à parte da sua percepção: aquilo a que eu chamo objecto é a minha apreensão de um conjunto de propriedades unificado, como eu o vejo. Estes dois aspectos – um relativo ao “conhecimento”, o outro relativo ao “objecto de conhecimento” – não são contingentes, são essenciais.

Claro que, de acordo com Leibniz, as verdades matemáticas são eternas, e a ciência empírica (*vérités de fait*) “tende” à verdade absoluta. Contudo, apenas Deus domina completamente a matemática e *a fortiori* a ciência empírica. As ciências não podem ser consideradas independentemente da “experiência” efectiva do sujeito: tal é o sentido de “ponto de vista”. (À excepção da matemática.) Um ponto de vista é sempre parcial, limitado, nenhuma mente humana está livre da obscuridade e confusão.

Por conseguinte, não há lugar em Leibniz para uma epistemologia que oponha “o sujeito” ao “objecto” na forma de pensar kantiana ou positivista. Existem, sempre, diferentes objectos para diferentes sujeitos. O perspectivismo leibniziano implica não só que os objectos sejam *considerados* a partir de diferentes “pontos de vista” mas também que esses “pontos de vista” *afectem* os objectos. A interferência é constitutiva. Novamente: tanto epistemologicamente como ontologicamente (Leibniz não está muito longe de Berkeley), o objecto não é senão a percepção que dele temos, e não pode ser nenhuma outra coisa. **Procurar estruturas transcendentais seria absurdo, o conhecimento é sempre actual e individual.**

Isto não implica o relativismo, graças à continuidade e à entre-expressão. (1) **A continuidade é subjectiva e objectiva.** (a) A continuidade é subjectiva: a distribuição das percepções, isto é, a respectiva posição dos pontos de vista (sujeitos), é *relativa ao continuum local*. Consequentemente, os pontos de vista são regidos, também, pelo princípio da continuidade – eles são parciais em vez de arbitrários. (b) A continuidade é objectiva: de facto, as percepções não podem ser arbitrárias, tal como a modificação das aparências, isto é, as transformações das semelhanças em dissemelhanças no interior da “série de coisas em modificação” (*Sobre a originação radical das coisas*, 1697, L, 486) é *gradual*: ela também obedece à continuidade. (2) **A continuidade subjectiva e objectiva é certificada, autenticada, pela entre-expressão.** A correspondência (parcial) das percepções de diferentes sujeitos é atestada pela experiência. Elas referem-se a conjuntos de aparências mais ou menos semelhantes. Kant denomina de “validade universal subjectiva” uma tal correspondência intersubjectiva (oposta à “validade objectiva”: concordância com o objecto, *Prolegómenos*). A entre-expressão é mais ou menos clara e distinta. A entre-expressão das percepções desta mesa por dois físicos da matéria seria perfeita. A entre-expressão das suas percepções com a minha seria mais confusa e obscura. E no entanto estamos, todos nós, a examinar a mesma mesa.

A epistemologia leibniziana combina a objectividade do conhecimento com a relatividade dos pontos de vista. Não é nem relativista nem objectivista (positivista). Resumindo, ela reinstala a continuidade numa epistemologia que hiperbolizou discontinuidades e rupturas.

Perfeição e maximização

Retomemos a definição de harmonia. “A harmonia é a unidade na diversidade”. A diversidade (*Mannigfaltigkeit*, Kant) não exige ser elucidada – nem poderia ser. A diversidade denota a variedade da própria experiência: ela “preenche” a “capacidade do mundo” (*ibid.*, L, 487). Mas o que dizer quanto à *unidade*? Ela possui dois sentidos fundamentais. A percepção (ou representação) é o *único* acto que captura num só conteúdo (o percepto, a ideia) a pluralidade da experiência. A percepção singular que tenho agora deste quarto apreende muitas coisas diferentes *tota simul*.

Num sentido metafísico, unidade é *realidade*. Leibniz reactiva frequentemente a “reciprocidade” medieval dos *transcendentalia*: *ens est unum, unum est ens*. (Recordemos: a mónada é *una*.) A realidade é também *εντελεχεια*, o “acto” aristotélico – que corresponde à “perfeição”, definida como quantidade de realidade. (A reabilitação leibniziana de *εντελεχεια* e das “formas substanciais”.) **Acção é auto-realização, o movimento em direcção à obtenção da (do máximo de) perfeição próprio a cada ser** (*Novos Ensaios...*, II, 21 §72).

De facto: **Unidade = ser = agir = *εντελεχεια* = perfeição = *αυταρκεια* ou auto-suficiência.**

Teodiceia, § 87: enteléquias, ou actos (...)” (*Monadologia*, §§ 18 e 48).

A questão que se segue é: como é que a perfeição (máximo de ser) prevalece? A resposta é: através da própria unidade na medida em que a unidade designa o máximo de simplicidade. **Unidade = simplicidade = maximização**. (Cf. *Discurso da Metafísica*, 1686, §5, L, 305.)

(Não entraremos na discussão sobre a primazia e a hierarquia dos princípios leibnizianos. A maioria deles são de facto maneiras diferentes de especificar uma e a mesma ideia, tendo em mente uma ou outra das suas aplicações. Por exemplo, “princípio do melhor”: teologia e metafísica, “princípio do óptimo”: física.)

A simplicidade ou “parcimónia” como um princípio geral de explicação e uma heurística. (Cf. *Prefácio a Nizolius*, 1670, L, 128, sobre o nominalismo.)

Sobre o óptimo e a maximização: *Sobre a originação radical das coisas*, 1697, L, 487-488; *Princípios Metafísicos da Matemática*, L, 667.

É “espontaneamente” que a natureza tende ao máximo ou ao mínimo: *Resumo da Metafísica* §§ 9-11. Entre todos os sólidos de um determinado volume, a

esfera possui a menor área de superfície; entre todas as figuras planas de uma determinada área, o círculo possui o menor perímetro.

(O mais determinado é o mesmo que único.)

Cf. o problema da braquistócrona: Stefan Hildebrandt, Anthony Tromba, *The Parsimonious Universe: Shape and Form in the Natural World*, Nova Iorque: Springer-Verlag, 1996, pp.121-123.

Objeção: a teleologia é ilusória (Cf. *Diálogo entre Polidoro e Theophilus*, L, 217-219). Resposta (*ibid.*). Comentário: Enquanto tal, uma solução teológica não é satisfatória. A teleologia deve ser incorporada na própria natureza, ela precisa de ser “arquitectónica”. A Metafísica deve estar inscrita na Física.

Arquitectónica. *Tentamen Anagoricum*, ca. 1696, L, 478-479, 480, 484, 485. Cf. Couturat, *La logique de Leibniz*, *op. cit.* 1966, p.230. Catóptricos (reflexão do espelho), Dióptricos (refracção).

A aplicação, sem qualquer tipo de experiências, da “máxima de que a natureza age através dos caminhos mais curtos, ou pelo menos através dos mais determinados” fornece as leis da reflexão e refração da luz (*ibid.*, 230). Não é necessário considerar a causa eficiente da reflexão e refração mas apenas uma “*causa final*”: a luz segue sempre *via facilima*, o trajecto mais fácil. Leibniz formulou a “lei da menor acção” (Maupertuis, 1744) da seguinte forma: “Num movimento livre a acção dos corpos em movimento é geralmente um máximo ou um mínimo”. (Cf. *The Parsimonious Universe*, *op. cit.*, pp.20-21.)

Cf. *Princípios da Natureza e da Graça fundados na Razão*, §11.

Transição para Kant e Geoffroy

Objecto I: Gramática Cognitiva

A investigação aristotélica sobre o “quê” da individualidade e a determinação leibniziana dos critérios da existência dos fenómenos coincidem. Particularidade, temporalidade, actualidade, independência, realidade (e não mera “subsistência”), completude, determinabilidade, continuidade (e não intermitência), aplicam-se à individualidade e à existência. A descrição da individualidade coincide em larga medida com a descrição da existência. O que por si próprio é bastante notável. Sugere que a individualidade e a existência têm muito em comum – a noção de “existentes individuais” envolve alguma redundância. O conceito de individualidade partilha características do conceito de existência e vice-versa. Portanto: (a) o que podemos denominar de “inteligibilidade primária” da individualidade supõe existência: os indivíduos são pensados como existentes; (b) a “inteligibilidade primária” da existência supõe individualidade: a existência é pensada como uma existência individual. Existência e individualidade são “recíprocas” (os “transcendentalia” medievais: *ens, unum, bonum*).

O conceito de “coisa” de acordo com a gramática cognitiva de Ronald Langacker subscreve o mesmo modelo: **uma coisa é uma região em algum domínio, e uma região é um conjunto de entidades interligadas** (cf. Ronald Langacker, *Foundations of Cognitive Grammar*, I, 198).¹¹

(Comentário I, 198-201.)

Definições a ter em conta

Uma entidade é qualquer coisa que possa ser concebida, ou referida, para propósitos analíticos – tanto coisas como relações (cf. I, 489).

¹¹ Para as citações à obra de Ronald Langacker usar-se-ão as seguintes abreviações: I – *Foundations of Cognitive Grammar*, Vol. 1, *Theoretical Prerequisites*, Stanford: Stanford University Press, 1987; II – *Foundations of Cognitive Grammar*, vol. 2, *Descriptive Application*, Stanford: Stanford University Press, 1991. (Nota da T.)

Um domínio é qualquer área coerente de conceptualização relativa à qual podem ser caracterizadas estruturas semânticas (cf. II, 547).

Perfilar é designar. Um perfil é uma entidade que uma expressão designa. Perfilar é seleccionar os constituintes individuais.

Distância cognitiva: uma medida que reflecte o número de eventos cognitivos necessários para relacionar duas noções: a distância entre “coisa” e “cão” é maior do que aquela entre “coisa” e “animal” (cf. I, 487). Portanto, a distância cognitiva é o número de etapas na cadeia que liga dois conceitos. Um evento cognitivo é uma ocorrência cognitiva com um grau qualquer de complexidade, desde o disparo de um único neurónio até à sucessão massiva de actividade neurológica envolvida no processamento de uma expressão complexa (cf. II, 545, cf. I, 100).

Scanning: comparação $S > T$: S é o standard da comparação e T o alvo que é comparado a S (cf. I, 101-102). A operação denomina-se *scanning* porque há uma “deslocação” de S para T, com o valor de T a depender do nível de “partida” de S.

Esta apresentação das coisas não se compromete com objectos físicos, espaciais (cf. I, 189-190).

Sumário: cf. I, 214-215.

Em conclusão: A coisa prototípica é um **particular** e é **completa** (i.e. uma região delimitada, “existe algum limite para o conjunto de entidades interligadas que a compõem”, I, p.201). (Cf. Espinosa, relatividade do *individuum*.) Ela é **determinada** (as suas partes estão interligadas) e **independente**. E não é **intermitente** (é “uma distribuição compacta, preferivelmente contínua” – I, 200).

Faltam ainda duas características. Aquelas que dizem respeito ao tempo. Como Langacker nos diz, as coisas não precisam de ser espacialmente determinadas. Elas não precisam de ser corpos (cf. I, 189). Os critérios leibnizianos também não são espaciais. Contudo, Leibniz tem em consideração o tempo, nas suas três dimensões. Consideremos então o que acontece na gramática cognitiva.

O modelo epistémico básico (MEB) (cf. II, 242-244) é complementado pelo modelo evolucionário dinâmico (MED) (cf. II, 276-278).

O **tempo** está no centro da representação linguística do mundo. E a realidade imediata (i.e. o presente, a **actualidade**) é “a opção não-marcada” (II, 245). O passado e o futuro também pertencem ao MEB assim como ao MED. A realidade do “tempo presente” é o *locus* do acto da fala (cf. II, 90).

O tempo constitui a estrutura da ontologia da linguagem (cf. a sua teoria, implícita e explícita, da realidade/irrealidade). O par **realidade presente/conceptualizador** estrutura o todo. As coisas são um elemento básico da realidade presente. A “noção essencial” do MEB “é que certas situações (ou “estados de coisas”) são aceites por C como sendo reais, outras não” (II, 242). Tal como no *Tractatus* (citado por Langacker), as coisas estão incorporadas nos estados de coisas. C “vê as coisas” a partir da posição vantajosa da “realidade na última fase da sua evolução”, “ele tem um acesso perceptual directo apenas a porções desta região”. *As coisas são elementos destas porções ou as próprias porções.*

A semântica da linguagem corrobora a filosofia da individualidade e existência. Esta descrição das **coisas** é consonante com as descrições da **existência** e do **indivíduo**.

A partir do MEB e do MED parece que o ponto de referência da linguagem é o **sujeito C**. O que implica que a linguagem seja “subjectiva” (i.e. cognitiva) (cf. II, 511-512).

A linguagem é uma capacidade cognitiva. Cada elocução opera uma selecção dos recursos semânticos e fonológicos da linguagem, de forma a estruturar uma certa situação. A relação entre uma unidade fonológica (CÃO) e a estrutura semântica ou conceito (cão) denomina-se simbólica. Cada unidade gramática possui o seu próprio significado. “Uma unidade é uma estrutura cognitiva dominada por um locutor até ao ponto em que pode ser empregue *de um modo amplamente automático*, sem exigir atenção relativamente às suas partes individuais ou à sua disposição” (I, 494). As unidades são fonológicas, semânticas e simbólicas. Um artigo, uma preposição, um advérbio, um nome, a estrutura sujeito-predicado de uma frase, ou a retórica de uma linguagem são “unidades”. Unidade é outro nome para designar recurso

linguístico. “A gramática faz o inventário de tais recursos, tal como eles são usados pela comunidade dos utilizadores da linguagem. Compete ao utilizador da linguagem explorar esses recursos, e fazê-lo é uma actividade de resolução de problemas que envolve juízos de categorização. Os resultados destas operações recorrem a todo o corpo de conhecimento do locutor e à sua capacidade cognitiva, não sendo portanto passíveis de serem algoritmicamente computáveis por qualquer sistema limitado, autónomo” (R. Langacker, “An Overview of Cognitive Grammar”, in *Topics in Cognitive Linguistics*, Ed. de Brygida Rudzka-Ostyn, Amesterdão e Filadélfia: John Benjamins, 1988, p.13). Não existe “autonomia” da sintaxe: a gramática não é um sistema de regras que produz enunciados “correctos”. Os conceitos (a semântica) são adquiridos através da prática linguística: a abordagem é pragmática.

A “subjectividade” é activa. Ela expressa-se a si mesma através de juízos e os juízos são actos cognitivos (Brentano, Husserl). Langacker chama *imagem* à “solução” do *conceptualizador* quando estrutura uma situação. “O valor semântico de uma expressão não reside exclusivamente nas propriedades inerentes da entidade ou situação que descreve, mas, crucialmente, envolve também a forma escolhida para pensar sobre essa entidade ou situação e representá-la mentalmente” (*ibid.* pp.6-7).

Exemplo: II, 295-298.

Como dissemos, o objectivo da nossa própria pesquisa é mostrar que o “existente individual” é o protótipo da *objectidade*.

À parte do seu realismo, a doutrina aristotélica é consistente com a gramática cognitiva. “O próprio fundamento da semântica cognitiva” é o reconhecimento “de que certos aspectos recorrentes e acentuadamente diferenciados da nossa experiência emergem como arquétipos, que normalmente usamos para estruturar a nossa concepção [da realidade] na medida do possível. Uma vez que a linguagem é o meio através do qual nós descrevemos a nossa experiência, é natural que tais arquétipos devam ser assimilados como os valores prototípicos dos constructos linguísticos básicos [sintagmas: expressões, frases, discurso] ” (II, 294-295). A gramática cognitiva afirma a primazia da semântica sobre a sintaxe. A linguagem é prototípica. Isto significa que as

unidades linguísticas são “caracterizações de estruturas típicas” (I, 52). Formas nominais, verbos, adjectivos, advérbios, preposições, etc. são estruturas linguísticas que aplicamos aos “aspectos recorrentes e acentuadamente diferenciados da nossa experiência”: em primeiro lugar, as coisas (descritas pelos nomes e formas nominais) e as relações, sejam elas sequenciais (descritas por verbos) ou atemporais (descritas por adjectivos, advérbios e preposições). As estruturas gerais podem subsumir outras, por exemplo o verbo subsume tempos, modos, aspectos e vozes. As últimas estruturas definem também protótipos da experiência. [Dizemos “definem”, e não “correspondem”. Langacker não pretende ser um realista: “É a nossa concepção de realidade (não o mundo real *per se*) que é relevante para a semântica linguística” (I, 114). Deixaremos esta questão de lado.]

Objecto II: Aristóteles, Individualidade

A nossa intuição dos objectos diz respeito em primeiro lugar à sua individualidade. Esta é também a intuição de Aristóteles.

O “sentido primário” (*proton*) de ser (*to on*). “De todos estes sentidos que “ser” possui, o sentido primário é claramente o “quê” (*ti esti*) de uma coisa, i.e. a individualidade (*tode ti*, “este algo”)” (cf. Aristóteles, *Metafísica*, Livro VII (Z), §1, 1028^a10-15). O “quê”, aquilo que a coisa é, significa a sua identidade individual, distinta de todas as outras identidades individuais. A identidade é ao mesmo tempo conceptual: a essência particular de cada coisa, a *haecceitas* de Duns Escoto e mesmo o princípio leibniziano da indiscernibilidade dos idênticos são prefigurados nesta definição; e numérica: singularidade. Cada coisa é o que é e é diferente de todas as outras coisas. Duas linhas mais à frente Aristóteles repete a mesma tese, mas em vez de individualidade Aristóteles diz agora substância, *ousia*. [Palavra que também significa essência no léxico aristotélico.]

Deste modo, individualidade é o primeiro significado de substância e ambas, individualidade e substância, constituem o primeiro significado do *quê de uma coisa: objectidade*. Aristóteles prossegue explicando que a substância individual possui, por si própria (*kath’hauto*), uma existência independente. Consequentemente, as substâncias parecem existir mais verdadeiramente (literalmente: “parecem ser mais seres”, *de mallon phainestai onta*) do que os estados que lhes são predicados, como “andar”, “estar bem” ou “sentar”. Estes últimos dependem da existência da substância de que são predicados, o seu sujeito. A substância individual, agora denominada *aquilo “segundo o cada”* (*to kath’ekaston*: *ekaston* significa “cada”), é aquilo que se encontra debaixo (*hypokeimenon*) dos estados e das propriedades. Ela é definida (ou determinada, *horismenon*) (cf. *ibid.* 1028^a 20-30). A substância é o sub-estrato: aquilo que é “absolutamente” (*haplos*). *A preeminência dos indivíduos compreendida neste complexo sentido é, por assim dizer, evidente.*

Para Heidegger, entre outros, antes e depois dele, o capítulo 1 do livro VII (Z) da *Metafísica* marca o nascimento oficial da ontologia. Claro que tal se adequa. Contudo, não estamos certos que a ontologia considerada como o “discurso sobre o ser enquanto tal” (se não o discurso do ser) tenha provado ser imensamente fértil. Pode-se supor que o ponto mais interessante da discussão aristotélica reside na associação de **coisificação (a substância, o “quê”), individualidade, existência, independência e definitividade**. De facto, considerados em conjunto, estes traços correspondem à nossa intuição básica de *objectidade*. Por outro, bastante diferente, ponto de vista, Frege caracteriza “objectividade” pela independência relativamente às “nossas sensações, intuições e representações, e [à] projecção de imagens internas provenientes de memórias de outras sensações” (G. Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik: eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, Breslau: W. Koebner, 1884, § 26). Deste modo, presumimos que desde o início – reconhecendo que esta é já uma decisão metafísica – a “teoria do objecto”, *Gegenstandstheorie* (Meinong), pode ser referida como a apresentação aristotélica do *to on*. Objecto e ser não são a mesma coisa. Porém, como já referimos, a *objectidade* depende do ser – e a *objectidade* fornece significado ao ser.

Este privilégio ontológico da substância individual é também epistemológico. “E nós presumimos que conhecemos cada coisa particular (*ekaston*) mais verdadeiramente quando conhecemos o que “homem” ou “fogo” é – em vez da sua qualidade ou quantidade ou posição” (Aristóteles, *Metafísica*, Livro VII (Z), § 1, 1029^b1-3). A gramática cognitiva irá mostrar que as ambas as formas de preeminência – ontológica e epistemológica – se fundam na linguagem.

O *tode ti* aristotélico é uma interpretação sofisticada da experiência natural, antes de mais, da nossa utilização natural da semântica da linguagem – a semântica estabelece os modos através dos quais a linguagem descreve a referência. (Em vez de “referência”, Aristóteles diria que a semântica estabelece as correlações da linguagem com o mundo que a linguagem descreve.) Alguns modos ou correlações são autorizados, outros não. No início do § 1, do Livro VII (Z) da *Metafísica*, lemos: “...quando nós dizemos (*eipomé*) que qualidade apresenta alguma coisa particular, dizemos (*legomé*) que ela é “boa” ou “má”, e não “cinco metros de altura” ou “um homem”; mas do que ela é, <não dizemos> que é “branca” ou “quente” ou “cinco

metros de altura” <na verdade, a altura é uma qualidade>, mas que é “um homem” ou “um deus” (*ibid.* 1028^a15ss.).

1. Os objectos são de muitos tipos. Frédéric Nef extraiu a seguinte taxonomia a partir do discurso filosófico sobre objectos.¹²

Nef acrescenta que esta classificação é estruturada por *oposições categoriais binárias*: geral/particular, temporal/não temporal, existente/não existente, determinado/indeterminado, completo/incompleto, abstracto/concreto, dependente/independente, subsistente/não subsistente (Meinong), intermitente/não intermitente.

Alguns destes modos de compreender os objectos foram sugeridos como sendo a forma básica, ou conceptualmente a melhor forma, de descrever os objectos. Por exemplo – contra-intuitivamente e contrariamente ao seu pensamento anterior –, desde *Human Knowledge* em diante, Bertrand Russell propôs que uma relação de “compenetração dos universais” (geral) deveria substituir os particulares. “Isto é branco” seria transcrito por “a brancura <universal> é um componente de um complexo de co-presença constituído pelo meu presente conteúdo mental” (B. Russell, *My Philosophical Development*, Londres: George Allen and Unwin; Nova Iorque: Simon and Schuster, 1959, p. 171). Por conseguinte, “esta parede é branca” traduz algo como “a brancura e a coisificação estão presentes na minha mente”. [Contra esta posição, cf. o mesmo Russell... “Sobre as relações dos universais e dos particulares” (1911), in B. Russell, *Logic and Knowledge: Essays, 1901 – 1950*, Londres: George Allen and Unwin; Nova Iorque: The Macmillan Company, 1956.] Alguns filósofos chineses descrevem os objectos como sendo intermitentes – nenhuma continuidade lhes garante identidade –, a “tese Sapir-Whorf” afirma que os objectos são intrinsecamente transitórios na linguagem hopi.

¹² Fernando Gil refere-se a uma obra de Frédéric Nef sem fornecer uma referência específica. Optou-se por manter a referência ao autor no texto, deixando a verificação da obra específica a que Fernando Gil se refere (trata-se provavelmente de *L’objet quelconque. Recherches sur l’ontologie de l’objet*, Pais: Vrin, 2000) para uma futura revisão destes cursos. (*Nota da T.*)

A nossa sugestão é a de que o “protótipo” (Langacker) de todas as modalidades de *objectidade*, tanto na linguagem como na filosofia, é o objecto que é particular, temporal, actual, existente, determinado, completo, independente, não subsistente (“real”), e não intermitente.

2. Porque é que nesta classificação privilegiamos o objecto que é particular, temporal, actual, existente, determinado, completo, independente, não intermitente e cujo modo de ser aparece como “real”, e não meramente “subsistente”? O ensaio *De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis* de Leibniz dá-nos o início de uma resposta. Neste ensaio Leibniz enumera os critérios que implicitamente empregamos quando presumimos a existência por si só dos fenómenos. Os fenómenos são as aparências (*apparitiones*) que percebemos. Em conjunto, estes critérios correspondem a uma definição de *objectidade* que reúne as características que encontramos: particularidade, temporalidade, etc. O ensaio de Leibniz contribui para elucidar o *ti esti*, o “quê” do individual. Em certa medida também pode ser interpretado como uma introdução à gramática cognitiva.

Duas notas preliminares: 1) Enquanto a dimensão do tempo está no fundamento da construção dos fenómenos, sem considerarmos quaisquer determinações espaciais, a existência não é a ingénuo postulação das coisas. 2) Leibniz não pretende provar que certos fenómenos se referem – como se fossem sinais, traços ou imagens – a alguma realidade independente da, e exterior à, nossa mente (ele mostra de facto que tal prova é impossível). Ele não deseja provar a existência do “mundo externo”. A oposição não é entre exterioridade e interioridade. Mas se fosse este o ponto em causa, seríamos obrigados a dizer que nunca abandonaríamos a interioridade. Porém, a abordagem leibniziana é diferente. Leibniz quer mostrar **como damos mais e mais consistência** a uma aparência, de tal modo que **nos sentimos obrigados a decidir que ela existe por seu próprio direito**; a realidade fenomenal é *intrínseca* (é interior ao fenómeno na medida em que o fenómeno é uma modificação da nossa mente): é a *realidade fenomenal* que Leibniz vai provar. O fenómeno percebido **é algo diferente**.

O primeiro parágrafo define ser (*ens*) como algo distinto da existência (*existentia*). Ser é definido como: 1) aquilo cujo conceito envolve “pura positividade”, por exemplo o conceito de uma cor; 2) algo que podemos conceber e que não envolve

contradições: esta é a realidade do *possível*; 3) “[p]or uma via mais curta”, ser pertence também àquilo que *existe in actu*. Esta via mais curta é a percepção (cf. as primeiras duas linhas do segundo parágrafo). A existência actual é assumida logo no início – e está relacionada com uma ostensão de algum tipo. Quais são os critérios (“traços”, *indicia*) que estão na base da nossa crença na existência dos fenómenos, isto é, *a crença que eles não são sonhos, ficções, alucinações?* Esta não é uma determinação formal de “condições de possibilidade” da existência, é antes uma investigação retrospectiva com a intenção de revelar as razões que nos fazem, *espontaneamente*, atribuir existência aos fenómenos (*perceptos, apparitiones*).

O parágrafo dois diz-nos que os fenómenos são internos à mente. Eles “acontecem-nos” (cf. *Discurso da Metafísica*, § 14). A sua existência *qua* fenómenos que existem na nossa mente é tão indisputável como a nossa existência *qua* a nossa mente que pensa uma variedade de coisas. *Os fenómenos estão na sua lista*. Na carta a Foucher, de 1676 (*GP I*, 369), Leibniz infere imediatamente do facto de haver variedade de pensamentos, que deve também existir algo fora de mim, algo para além de mim que estou a pensar, e este algo “é a **causa** da variedade das nossas aparências”. Contudo, isto não implica a necessidade da proposição: existe matéria e corpo. As únicas coisas que são certas são as seguintes: (1) existe algum tipo de ligação nas aparências, (2) esta ligação permite-nos prever eventos futuros (cf. Hume: o sol vai nascer amanhã), (3) esta ordem deve ter uma causa que seja constante. (A nossa vida pode ser um sonho bem urdido.)

Indicia

Leibniz prossegue através de uma gradação contínua, a partir do sensível até ao inteligível. Existem graus de realidade, uma hierarquia na “estrutura da aparência”.

Os *indicia* da realidade derivam ou (i) a partir do próprio fenómeno, ou (ii) a partir dos seus antecedentes e consequentes.

(i). *A partir do fenómeno*

1. A Vivacidade ou Intensidade das impressões sensíveis (intensidade é o “grau de qualidade”, como a acção é o grau da força – cf. carta a A. Eckard, 1677, L, 177). Este *indicium* de realidade significa: isto parece-me, impressiona-me, afecta-me. A vivacidade é experienciada no presente, na medida em que está lá, como uma pura qualidade (cf. *Firstness*, Peirce). Este critério indica o menor grau de realidade. Mas é suficientemente poderoso para postular a actualidade do fenómeno.

2. “Complexidade” ou Identidade. *Multiplicitas* corresponde à identidade. A multiplicidade consiste em: a) riqueza (“variedade”) de determinações, b) homogeneidade das partes e do todo – e alguma estabilidade quando o fenómeno é comparado com outros, submetido a variações, colocado em novos contextos. Esta descrição não é ainda uma verdadeira análise estrutural. Ela mostra que o fenómeno “resiste” a modificações. Este critério depende da percepção e da observação – mas também da razão. A multiplicidade sugere que o fenómeno é independente e real (cf. comparação com sonhos e fantasias).

3. “Congruência” ou estrutura (organização). Este é o significado de “congruência”. A congruência é de diferentes tipos e estes são cumulativos. Definição geral: existe congruência se uma única lei (a “lei da estrutura”) se aplicar a vários fenómenos.

A) Estrutura interna. (a) *Forte congruência*: as correlações das partes entre si e com o todo. (b) *Fraca congruência*: uma “hipótese suficientemente simples” é comum a diferentes fenómenos (a mecânica quântica é válida para corpos de todos os tipos).

B) Até agora temos vindo a examinar um fenómeno separado dos outros. Porém, a relação “regular” do fenómeno com outros fenómenos, assim como a sua identidade através do tempo, pertencem também à estrutura. (O tempo pode estar implicado pela multiplicidade, mas não é considerado como tal.)

Esta é uma outra forma de dizer que a Compleitude e a Determinação são elementos da realidade. Eles expressam o “quê” de Aristóteles.

Como vemos, a congruência leva a:

(ii). *Indicia a partir de outros fenómenos, precedentes e consequentes*

1. Fenómenos precedentes. Uma relação causal e estrutural do fenómeno aos fenómenos precedentes. “Hábito” (*consuetudo*) (cf. Hume). A reiteração dos mesmos modelos de ordem e causalidade é um poderoso sinal de existência: identidade através do tempo (para Locke o conceito de identidade significa permanência. Não encontraremos esta permanência do “hábito causal” nos sonhos, cf. *A Interpretação dos Sonhos*, de Freud).

Existem diversos tipos de relações a fenómenos precedentes: a homogeneidade da natureza; o fenómeno que encontra a sua “razão suficiente” nos fenómenos precedentes; a coerência com a mesma hipótese/causa. Pense-se na hereditariedade. A concordância com *tota series vitae* e a confirmação através da intersubjectividade. Tudo isto implica que os fenómenos são não intermitentes, eles são contínuos através do tempo.

2. Previsões bem-sucedidas. Seria um milagre perpétuo se *causas inexistentes pudessem produzir efeitos reais*.

(Cf. Leibniz, *De modo... L*, 364.)

Em conclusão: os fenómenos que apresentam estas características (cumulativas) existem, mesmo que a certeza da sua existência seja “moral” em vez de “metafísica”.

A demonstração leibniziana é fundada nas características dos objectos que denominámos “prototípicas”. Elas correspondem à nossa intuição básica de *objectidade*. É notável que Leibniz faça uso de todas elas. Os *indicia* leibnizianos são **critérios de inteligibilidade que nós pressupomos e aplicamos como sendo paradigmáticos para a “existência”**.

A gramática cognitiva (“subjectiva”) de Langacker participa da mesma abordagem.

3. À parte do seu realismo, a doutrina aristotélica é consistente com a gramática cognitiva. “O próprio fundamento da semântica cognitiva” é o reconhecimento “de que certos aspectos recorrentes e acentuadamente diferenciados da nossa experiência emergem como arquétipos, que normalmente usamos para estruturar a nossa concepção [da realidade] na medida do possível. Uma vez que a linguagem é o meio através do qual nós descrevemos a nossa experiência, é natural que tais arquétipos devam ser assimilados como os valores prototípicos dos constructos linguísticos básicos [sintagmas: expressões, frases, discurso] ” (Langacker, *op. cit.*, II, 294-295). A gramática cognitiva afirma a primazia da semântica sobre a sintaxe. A linguagem é prototípica. Isto significa que as unidades linguísticas são “caracterizações de estruturas típicas” (I, 52). Formas nominais, verbos, adjectivos, advérbios, preposições, etc. são estruturas linguísticas que aplicamos aos “aspectos recorrentes e acentuadamente diferenciados da nossa experiência”: em primeiro lugar, as coisas (descritas pelos nomes e formas nominais) e as relações, sejam elas sequenciais (descritas por verbos) ou atemporais (descritas por adjectivos, advérbios e preposições). As estruturas gerais podem subsumir outras, por exemplo o verbo subsume tempos, modos, aspectos e vozes. As últimas estruturas definem também protótipos da experiência. [Dizemos “definem”, e não “correspondem”. Langacker não pretende ser um realista: “É a nossa concepção de realidade (não o mundo real *per se*) que é relevante para a semântica linguística” (I, 114). Deixaremos esta questão de lado.]

Antes de entrarmos na discussão do estatuto dos objectos de acordo com a semântica cognitiva – para Langacker os objectos são primariamente “coisas” – é necessário dizer uma palavra sobre a primazia da semântica (cf. Leonard Talmy, *Toward a Cognitive Semantics*, Cambridge: The MIT Press, 2000) e a correspondente desvalorização da sintaxe (em oposição à gramática generativa). Não discutiremos esta questão em profundidade. Um famoso exemplo mostrará o que aqui está em causa.

4. A sintaxe estruturalista e generativa fornece uma explicação da sintaxe (ou “gramática”) tratando-a como independente da semântica. Langacker chama-lhe “a tese da autonomia”: “[a] gramática constitui um nível separado e irreduzível da estrutura linguística (que possui os seus próprios constructos, representações, primitivos, etc.) que é correctamente descrita sem nenhuma referência essencial ao significado” (II,

516). Isto seria sustentado pelo facto de que os “locutores são capazes de julgar a boa formação gramatical das frases fora do contexto e sem atender ao seu significado” (R. Langacker, “An Overview of Cognitive Grammar”, in *Topics in Cognitive Linguistics*, Ed. de Brygida Rudzka-Ostyn, Amesterdão e Filadélfia: John Benjamins, 1988, p. 43). Consideremos as duas frases seguintes (cf. Chomsky, *Syntactic Structures*, The Hague: Mouton, 1957). (Iremos ainda retomar as considerações de Langacker que precisam de ser levadas mais longe.)

A) Ideias verdes incolores dormem furiosamente.

A*) Verdes furiosamente ideias incolores dormem.

Segundo Chomsky A é gramaticamente aceitável, A* não é. A é produzido pelos seguintes “fabricadores de frases” gramaticamente correctas:

Frase

Frase Nominal (FN)

Frase Verbal (FV)

Adjectivo (ADJ) + N(ome) + ADJ

V(erbo) + ADV(érbio)

Semanticamente ambas as frases não são aceitáveis. Em A* “Verdes”, “furiosamente”, “ideias”, “incolores” e “dormem” são unidades lexicais que não podem ser combinadas. Este é também o caso, em A, de “dormem” e “furiosamente”, assim como “verdes” e “incolores”.

Porém, nós sentimos que há uma diferença entre A e A*. Estamos mais dispostos a aceitar A. Mesmo que semanticamente A não seja mais aceitável que A*, a sua sintaxe parece não violar as regras gramaticais. Tal facto deveria demonstrar que a nossa percepção da sintaxe não deve nada ao significado.

Mais, a semântica da linguagem (coisas, processos, etc.) é corroborada pela percepção e pelas inferências baseadas na percepção (por ex.: a crença nos processos).

Objecto III

Existe uma metafísica do conhecimento assim como existe uma metafísica da arte. Ambas diferem, respectivamente, da epistemologia e da crítica da arte. Esta palavra, “metafísica”, será entendida como uma interrogação sobre “o sentido primário de ser”, nomeadamente o “quê de uma coisa” (cf. Aristóteles, *Metafísica*, Livro VII (Z), §1 <para irmos à fonte!>). Iremos analisar o §1 do Livro VII (Z) da *Metafísica* neste capítulo. Os objectos, todos os tipos de objectos, colocam a questão do seu *quê* (“substância” é outra denominação aristotélica do mesmo). Nas artes, o “quê” dos objectos reside na sua *objectidade*, para citar o título da obra de Michael Fried (M. Fried, *Art and Objecthood*, Chicago: Chicago University Press, 1998). *Objectidade* é aquilo que nos objectos artísticos resiste a todos os tipos de manipulações discursivas. “É claro que então é pela razão da sua substância que cada <coisa> existe” (Aristóteles, *ibid. ibid.*).

A nossa questão é sobre a *objectidade* em geral. O ponto que queremos fazer, é que falar e pensar sobre objectos tem como a sua última referência *individuais* – mais precisamente, individuais aqui e agora, existentes individuais. A *objectidade* significa em primeiro lugar existência individual. Claro que objecto e existência ou ser não são o mesmo. Contudo, a metafísica da *objectidade* está ligada ao ser – reciprocamente, é a *objectidade* que fornece significado ao ser. Esta é a hipótese metafísica que subscrevemos. O individual concebido como existente exerce uma espécie de fascínio na mente. Tal atracção está na raiz da realidade que conferimos aos objectos – na raiz da *objectidade*.

A posição da existência individual é a tarefa do juízo, e a sua primeira função. O que isto significa irá emergindo aos poucos. A este respeito, a tentativa de Brentano de reduzir todos os tipos de juízo a juízos existenciais é notável. (Brentano não diz juízos mas sim proposições). Encontramos a mesma “vocação para a existência” em Husserl e Freud. Em Kripke também.

Dizer que a existência individual é a contraparte metafísica básica dos objectos, pode parecer quase evidente: nós experienciamos as coisas como existentes

individuais. A percepção e as inferências baseadas na percepção asseguram-nos imediatamente a sua identidade e, assim parece, a sua existência também. [Isto corresponde à, e corrobora a, semântica da linguagem, como é demonstrado pela gramática cognitiva.] De facto, a posição da existência não é de modo algum trivial, como veremos mais adiante a partir da análise do ensaio de Leibniz “Sobre o modo <”método”> de distinguir fenómenos reais de imaginários” (*De modo... L*, 363-366). Só “*eu próprio* que estou a pensar numa variedade de coisas” e “os diversos *fenómenos* ou aparências que existem na minha mente” são indisputáveis (*ibid.*, 363). De facto, “eu julgo sem prova” – a existência é afirmada pelos juízos – “a partir de uma simples percepção ou experiência”, que estes conteúdos mentais e o seu sujeito necessariamente existem. Em seguida, Leibniz prossegue escrutinando os diferentes *indicia* e critérios que nos levam a postular a existência de outras coisas para além de nós próprios e das nossas representações. Estes critérios são de diferentes tipos. Porém, tanto sós como em conjunto, eles não são suficientemente poderosos para afirmar a existência das coisas com a certeza que temos da existência do nosso ego. Porquê, então, nos sentimos constrangidos a postular a sua existência? Isto relembra-nos Aristóteles, novamente no §1 do Livro VII (Z) da *Metafísica*. De facto, a questão que se levantou há muito, ainda é e sempre será, e sempre nos confundirá, “O que é o ser?”, ou, em outras palavras, “O que é a substância?”. O verbo grego para “confundir” é *aporeou*.

A gramática cognitiva explica que os objectos são primariamente “coisas”, de um modo não trivial. A gramática cognitiva afirma a primazia da semântica (com a fonologia, e a relação da sintaxe com a fonologia) sobre a sintaxe. A linguagem contém um “modelo epistémico básico” que é a estrutura natural do pensamento. Esta estrutura é formal, isto é, não comprometida com qualquer visão filosófica particular do mundo. (Não é nem “realista” nem “substancialista” no sentido corrente destas palavras.)

Este modelo expressa o que, segundo Langacker, é “o próprio fundamento da semântica cognitiva”, nomeadamente, o reconhecimento “de que certos aspectos recorrentes e acentuadamente diferenciados da nossa experiência emergem como arquétipos, que normalmente usamos para estruturar a nossa concepção [da realidade] na medida do possível. Uma vez que a linguagem é o meio através do qual nós descrevemos a nossa experiência, é natural que tais arquétipos devam ser assimilados como os valores prototípicos dos constructos linguísticos básicos [sintagmas:

expressões, frases, discurso]” (Langacker, II, 294-295). A linguagem é prototípica. Isto significa que as unidades linguísticas são “caracterizações de estruturas típicas” (cf. I, 52). Formas nominais, verbos, adjetivos, advérbios, preposições, etc. são estruturas linguísticas que aplicamos àquelas saliências da experiência: em primeiro lugar, as coisas (referidas pelos nomes e outras formas nominais) e as relações, sejam elas sequenciais (descritas por verbos) ou atemporais (descritas por adjetivos, advérbios e preposições). Estas duas estruturas – formas nominais e verbais – subsumem outras, com o mesmo teor. Por exemplo tempos verbais, modos, aspectos e vozes definem também protótipos da experiência.

Por conseguinte, a gramática cognitiva fornece-nos a *mais fundamental justificação* do privilégio cognitivo das coisas. As coisas são o protótipo dos existentes individuais.

Encontramos uma primeira confirmação filosófica, se assim se pode dizer, desta estrutura na teoria dos nomes próprios de Kripke como “designadores rígidos”. Na nossa perspectiva, esta doutrina assinala o fim do *linguistic turn* na filosofia. (E a transição da filosofia analítica clássica para a filosofia da mente e o cognitivismo amplificou esta saída da “linguagem”.) A partir do *linguistic turn* a ontologia dissolver-se-á em análises linguísticas (cf. Quine: “ser” é ser o valor de uma variável). O sentido absorve a referência. Para o nosso propósito, dataremos o *linguistic turn* a partir da caracterização fregiana dos conceitos como funções e da teoria das descrições definidas de Russell. (Referências: Frege – “Funktion und Begriff” (1891); Russell – “On Denoting” (1905), in B. Russell, *Logic and Knowledge: Essays, 1901 – 1950*, Londres: George Allen and Unwin; Nova Iorque: The Macmillan Company, 1956.) Iremos seguir a apresentação de Kripke das descrições definidas de Russell em *Naming and Necessity* (S. Kripke, *Naming and Necessity*, Cambridge: Harvard University Press, 1972, 1980).

Do ponto de vista da gramática cognitiva um juízo como “esta coisa é castanha” aponta para diversos “aspectos recorrentes e acentuadamente diferenciados da nossa experiência”, uma vez que eles são determinados pelas seguintes estruturas linguísticas prototípicas: uma frase nominal (artigo + nome) + uma frase verbal (verbo + adjetivo). Do ponto de vista da teoria das descrições, o significado exacto, lógico, desta frase é o seguinte: “Existe um x e x é o argumento da função proposicional $f(x)$. F é a

propriedade denominada “castanho” que caracteriza x . Em vez do juízo “esta coisa é castanha” – um juízo sobre o mundo –, temos agora a transcrição lógica de um juízo. Tal é o significado do *linguistic turn*. Os indivíduos não são nada mais que variáveis existencialmente quantificáveis. O problema da referência não envolve qualquer tipo de ontologia: “(...) devemos abandonar a visão de que a denotação é o que está em causa nas proposições que contenham frases denotativas” (Russell, “On Denoting”, *op. cit.*).

A posição de Kripke é bastante diferente. Os nomes têm em consideração a natureza dos objectos que designam e pressupõem a sua existência. A principal questão filosófica acerca dos nomes desloca-se do significado lógico (para Russell cada nome resume uma “aglomeração de descrições”) para “a fixação da referência”. Kripke submete a teoria das descrições definidas a uma série de testes, para concluir que ela não corresponde à denominação tal como ela é praticada. Ao mesmo tempo Kripke mostra que de facto a teoria de Russell é incapaz de eliminar a existência: os existentes individuais continuam a ser assumidos nas descrições definidas.

