

Filosofia

Paulo Tunhas

U. PORTO PRESS

IF : Instituto
: de
: **Filosofia**
UNIVERSIDADE
DO PORTO

fct Fundação
para a Ciência
e a Tecnologia

Título
Filosofia

Design
Diana Vila Pouca

Autor
Paulo Tunhas

Impressão e acabamentos
PenaGráfica — Artes Gráficas

Editores
José Francisco Meirinhos
Diogo Pires Aurélio

ISBN
978-989-746-365-5

Coordenação Editorial
Isabel Pacheco,
U.Porto Press

Depósito Legal
524878/23

Revisão
Maria José Cunha

Tiragem
500 exemplares

Coleção Transversal
N.º 20

1.ª Edição, Porto,
Novembro 2023
© Instituto de Filosofia
e U.Porto Press
Universidade do Porto
Praça Gomes Teixeira,
4099-002 Porto

<http://up.pt/press>
editup@reit.up.pt

DOI
<https://doi.org/10.21747/978-989-746-365-5/filo>

Esta obra é de publicação póstuma. Seguimos a ortografia utilizada pelo autor.

Esta publicação é financiada por Fundos Nacionais através da Fundação para a Ciência e a Tecnologia / Ministério da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior (FCT/MCTES), no âmbito do Projeto do Instituto de Filosofia com a referência UIDB/00502/2020.

U.PORTO PRESS

IF : Instituto
: de
: Filosofia
UNIVERSIDADE
DO PORTO

fct Fundação
para a Ciência
e a Tecnologia

Filosofia

Paulo Tunhas

Coleção Transversal

Este livro pretende, à sua maneira, ser uma introdução à filosofia, percorrendo várias das suas províncias tradicionais. Com uma única excepção, no sexto capítulo, não menciono o nome de filósofos. Quis-me centrar nos problemas e apenas nos problemas. Esta omissão foi-me por vezes fácil, por vezes difícil, até por razões éticas: porque incorri no risco de se pensar que apresentei como minhas ideias que o não são. Mas foi um risco que julguei necessário. Um leitor advertido descobrirá facilmente, página após página, essas figuras aqui apresentadas sem nome. E um leitor inadvertido, se o livro for razoável e cumprir o seu objectivo, descobri-las-á mais tarde.

Num tão breve espaço, fui obrigado muitas vezes a apresentar as ideias de forma algo dogmática, sem abundância de argumentos e sem recorrer a essa forma exemplar da experimentação filosófica que é a análise de textos. Mais um risco necessário. Creio, no entanto, que o tom utilizado afasta a possibilidade da suspeita de qualquer dogmatismo. De qualquer maneira, não custa avisar que se trata apenas, nas páginas que se seguem, da apresentação de um ponto de vista pessoal sobre o que é a filosofia.

Índice

Capítulo I. A filosofia	11
Capítulo II. O que é pensar?	17
Capítulo III. A diversidade das maneiras de pensar	25
Capítulo IV. O domínio da natureza	37
Capítulo V. O campo da beleza	49
Capítulo VI. O domínio da liberdade	67
Capítulo VII. Metafísica das relações	87
Capítulo VIII. Poética da filosofia	95
<i>Nota Final</i>	103
<i>Sobre Paulo Tunhas</i>	105

A filosofia

A filosofia pode ser concebida quer como uma actividade, como uma busca de saber, quer como uma doutrina, como algo que é ensinável, algo de sistemático. “Sistemático” refere-se a um pensamento que procura organizar-se como um todo coerente, em que os vários elementos que o compõem não chocam entre si como peças díspares e sem qualquer relação interna umas com as outras. Quando levada às suas últimas consequências, a ambição sistemática da filosofia, presente em qualquer filósofo digno desse nome, conduz-nos aos sistemas filosóficos. Estamos, neste último caso, face a algo cuja ambição é maior. Não se trata já aqui apenas de buscar a coerência – coisa que, de resto, também é procurada pelo pensamento quotidiano, embora com um menor grau de exigência –, mas de procurar esgotar a totalidade do pensável, sem deixar lacunas algumas. Dito de outra maneira: de procurar construir um mundo integralmente coerente que seja habitado por tudo aquilo que podemos pensar, sem que nada lhe escape e sem que nada se encontre fora do lugar que essa coerência da totalidade exige.

Se nada há de contraditório entre a filosofia concebida como doutrina sistemática e a ambição mais elevada da filosofia como sistema, resta que a filosofia pensada como actividade, mesmo como actividade sistemática, pode opor-se à tentativa de criar sistemas filosóficos. Encontramos essa oposição no chamado cepticismo. O cepticismo nega, do princípio ao fim, a possibilidade da construção de todos absolutamente coerentes que esgotem o domínio do pensável, que almejem a pensar tudo segundo uma ordem perfeita e sem hiatos de qualquer espécie. De uma certa maneira, a grande oposição que encontramos ao longo da história da filosofia é a oposição entre estas duas atitudes. Para o cepticismo, a nossa ignorância irreductível do real, a falta de critérios suficientes para o determinarmos de forma eficaz, proíbe-nos incorrer no desejo de abarcar a totalidade do pensável num todo perfeitamente harmónico. De forma só aparentemente paradoxal, o cepticismo, desde o princípio da filosofia até aos nossos dias, surge como reacção aos sistemas, ao mesmo tempo que os sistemas procuram responder ao cepticismo. Há uma fecundação recíproca entre as duas atitudes.

É curioso notar que, seja qual for a atitude do filósofo, tendo em conta as possibilidades acima referidas, as introduções à filosofia incluem capítulos que incidem sobre questões mais ou menos gerais que encontramos, com graus diversos de desenvolvimento, em praticamente todas elas: lógica, filosofia da mente, filosofia da ciência, estética, filosofia moral e política e metafísica. Isto, independentemente do enfoque filosófico particular que adotem, do tipo de atitude filosófica que privilegiem. É difícil escapar à ideia que esta relativa coincidência não pode ser o produto de um puro acaso ou de uma solicitação institucional e que, ao contrário, releva de algo que se encontra bem firmado no espírito humano. É como se a filosofia se dividisse em províncias cuja visita, se a curiosidade filosófica em nós existir, é praticamente inevitável. De resto, também o pensamento quotidiano, o pensamento do homem da rua, como se diz, por mais sensível que seja a certas questões mais do que a outras – e sê-lo-á, sem dúvida, sobretudo às questões ético-políticas –, espontaneamente reconhece o universo destes vários tipos de problemas sem necessidade de muita educação.

Este simples facto merece atenção e deve-nos surpreender. Até porque ele é a raiz da estrutura, obviamente variável, dos sistemas filosóficos, que, de uma forma ou de outra, recobre as intuições comuns, embora com a intenção de as levar a um grau de elaboração muito superior.

E um dos meios de que a filosofia, sobretudo quando visa a criação de sistemas filosóficos, se serve para levar a cabo a sua elaboração reside na espacialização dos problemas e dos conceitos. A razão de isso ser assim é relativamente simples: percebemos melhor o que se encontra face a nós visualmente disposto. O nosso espírito compreende melhor os objectos e as relações que eles mantêm entre si se eles se encontrarem, de uma forma mais ou menos esquemática, face aos nossos olhos. Ascendemos, por via da visão, a uma espécie de espaço inteligível. Isso vale igualmente para as maneiras de falar e de pensar. Muitos dos chamados tropos da retórica têm o nome de figuras geométricas: elipse, etc. Tudo se torna, através da figuração, mais evidente, quer dizer: mais inteligível.

O que tem por efeito, entre outras coisas, aproximar a filosofia da geografia e da cartografia. O filósofo, partindo de certos problemas, procura descrever as regiões do pensamento em que eles têm lugar: os relevos, a população que as habita, e por aí adiante. O resultado dessa investigação é uma espécie de mapeamento dos problemas e dos conceitos. Desenham-se mapas, e a totalidade dos mapas das diversas regiões oferece idealmente a representação visual dos problemas e dos conceitos filosóficos. Certos problemas e conceitos têm cabimento em algumas regiões e não têm cabimento noutras, podem viver numas e não podem viver noutras.

A filosofia nasce, portanto, de navegações e de explorações, movidas pelo espanto e pela curiosidade, que nos fazem descobrir novas regiões do pensamento. Há uma paixão da descoberta e um desejo de maravilhamento que são constitutivos da filosofia. Que o número de regiões a descobrir e a explorar seja limitado não diminui em nada a sua riqueza, porque os problemas e conceitos próprios a cada região são em número tendencialmente ilimitado. Em cada região, há sempre algo de novo para descobrir, algo que, explorando o solo, se encontra enterrado e esquecido e que, trazido à superfície, nos revela coisas desconhecidas sobre a região em questão.

Dessas explorações resulta a constituição de colecções e a sua organização com o auxílio de classificações. A actividade classificatória prolonga o prazer da descoberta. Ela introduz, tentativamente, a ordem na desordem, substitui o cosmos ao caos. As colecções de problemas e de conceitos são primeiro submetidas a uma ordem enciclopédica, que, não correspondendo ainda a uma ordem sistemática, contém já alguns dos elementos necessários para que esta advenha, para que uma construção possa ter lugar. Uma enciclopédia não é ainda um sistema, mas convida ao sistema que procurará explicar o sentido dessa mesma ordem.

Se a filosofia aspira a construir sistemas – mas tal não acontece se ela apenas se preocupar em ser sistemática, isto é, em ser coerente no conjunto das proposições que afirma – essa classificação dá lugar a uma arquitectónica. Uma arquitectónica é a arte de construir um todo organizado como um edifício. A cartografia, por assim dizer, ganha uma verticalidade que antes não possuía. Ergue-se num edifício comum feito da totalidade dos mapas das regiões, mas agora assumindo a figura de uma hierarquia que incorpora passagens entre os vários níveis, permitindo ascensões e descensões. Todas as partes do edifício comunicam, directa ou indirectamente, entre si. Ou, se se preferir uma outra imagem mais corrente, que, apesar das suas diferenças, cumpre a mesma função, a diversidade dos problemas e dos conceitos, vê-se representada como uma árvore, em que as raízes, o tronco e os ramos participam do mesmo todo.

Mas a arquitectónica só é pensável através do fundo da divisão cartográfica dos problemas e dos conceitos em regiões, isto é, a partir da ideia de que há territórios distintos que contêm cada um problemas e conceitos próprios. Se considerarmos que todos os conceitos circulam sem problema algum, como nómadas, entre todas as regiões – se, como se diz, cultivarmos a “desterritorialização” –, ou se admitirmos que há apenas um único problema – o problema do ser, por exemplo, ou o problema da linguagem – e que a aparente diversidade dos problemas e dos conceitos é apenas uma forma de ocultamento

desse problema único, ou ainda se nos empenharmos em “desconstruir” a ordem dos problemas e dos conceitos –, então toda a construção arquitectónica se torna impossível. O mesmo acontece se reduzirmos a ambição que preside à construção do edifício, uma ambição que tem a sua origem no maravilhamento da descoberta, a um desejo de poder, se identificarmos a busca do saber próprio a cada região e a tentativa da sua articulação numa arquitectónica com uma vontade pura e simples de dominação.

A questão da verdade é uma questão, de direito e de facto, distinta da do poder. O amor da verdade é diverso do amor do poder. A filosofia, desde o seu princípio, assenta nesta distinção, que é fundadora. O amor da sabedoria não obedece ao desejo de dominação. Num certo sentido, é-lhe mesmo antitético, já que se manifesta através da razão, do uso regrado da palavra, do discurso, e isso não com vista à pura e simples persuasão, que é efectivamente um instrumento de poder, mas almejando a convicção, que se obtém através de um livre assentimento pessoal. Se bem que haja um contínuo que liga persuasão e convicção, elas são duas atitudes do espírito perfeitamente distinguíveis. A primeira implica a passividade do sujeito, a segunda a actividade deste, uma actividade que, só ela, permite que se dê o pleno assentimento a uma determinada proposição ou conjunto de proposições. Só essa actividade engendra a convicção, que se revela no acto de compreensão, que é aquilo que a filosofia antes de tudo o mais tem por fim, por objecto último e final do desejo que lhe é próprio. Mesmo quando se desdobra em doutrina, em algo ensinável e reproduzível, a filosofia deve obrigatoriamente conter em si a actividade – a actividade conducente à compreensão – que a define na sua essência.

Isto não significa que a filosofia, sobretudo aquela que visa organizar-se em sistema, não incorra em perigos que contrariam a sua própria natureza. Com efeito, a compreensão filosófica quer, pela sua própria natureza, dar sentido a tudo. O que obviamente contradiz a experiência humana comum, que é obrigada, no dia-a-dia, a tolerar grossas fatias de não-sentido, algumas delas, de resto, fortemente danosas para o sujeito (a morte é o paradigma desse não-sentido). Quer dizer que a exigência de um sentido pleno e acessível da integralidade das coisas própria aos sistemas filosóficos, violando a experiência comum dos seres humanos, ameaça confundir-se perigosamente com o delírio paranóico. Algo que não poucos filósofos fizeram notar e cujo risco vários procuraram atenuar, com a ajuda de diversos critérios. Mas, em última análise, a diferença entre a coerência de um sistema filosófico efectivo, por mais contra-intuitivo que seja (“revisonário”, chamou-lhe um filósofo), e a coerência de um delírio é visível, palpável, através de uma espécie de tacto intelectual. O tacto intelectual ajuda-

-nos a distinguir, com razoável segurança e sem estar à espera do veredicto da história, se um determinado sistema de pensamento é um sistema filosófico ou um sistema delirante. O primeiro provocará sempre um sentimento de realidade que o segundo não conseguirá nunca produzir. O sentimento de realidade mede-se, entre outras coisas, pela capacidade do sistema filosófico nos ajudar a ver, ou a suspeitar, coisas que anteriormente nos eram imperceptíveis e cuja veracidade, ou pelo menos plausibilidade, o conjunto dos vários saberes nos confirmam. Exactamente o mesmo vale, diga-se de passagem, para a relação entre o verdadeiro cepticismo e a compulsão a duvidar. O primeiro funciona como um elemento de investigação, a compulsão a duvidar como uma barreira face a qualquer investigação.

Do mesmo modo, embora de uma forma menos radical, o contacto com um sistema filosófico proporciona-nos uma experiência diferente daquela que temos quando nos confrontamos com as chamadas “visões do mundo”. Estas últimas possuem, por definição, uma natureza fluida e indeterminada, que revela sempre, antes de mais, o gosto de uma época, o estilo dos seus preconceitos e das suas ambições. Os sistemas filosóficos – todos aqueles que vimos serem criados ao longo da história – têm, pelo contrário, uma formidável independência em relação ao momento que os viu nascer, por mais real que seja o seu enraizamento em contextos determinados. Também aqui o tacto filosófico é necessário para que a distinção seja efectuada. Ele revela-nos a diferença entre o que é um conjunto de conselhos sobre o que devemos, aqui e agora, pensar – as visões do mundo – e o exercício pleno e inteiro do pensamento como actividade autónoma que se basta a si mesma e que encontra em si, sem necessidade de recorrer ao apelo à acção, a sua própria razão de ser – os sistemas filosóficos.

O que é pensar?

A questão “O que é pensar?” é talvez a questão central da filosofia. Todas as outras questões, directa ou indirectamente, para ela remetem. Não há nenhuma província da filosofia que não a implique. Simultaneamente, é uma questão que, despida dos seus aspectos mais técnicos, é susceptível de interessar o entendimento comum, já que lida com uma experiência que é partilhada por todos. Esse é, de resto, um critério para determinar os problemas filosóficos verdadeiramente importantes: o poderem ser traduzidos na experiência comum.

Nos seus primórdios, a filosofia concebeu o acto de pensar como um diálogo silencioso da alma consigo mesma. É uma definição que, com as correcções terminológicas que se quiserem sobre ela operar, parece perfeitamente aceitável como ponto de partida. Seria apenas necessário acrescentar que esse diálogo obedece a regras diferentes consoante os objectos sobre os quais incide, mas essa questão será abordada no próximo capítulo. Por enquanto, limitar-me-ei à estrutura geral do acto de pensar, independentemente de qualquer consideração sobre os objectos particulares do pensamento.

E a primeira coisa a ter em conta é que o pensamento é sempre sobre alguma coisa. O acto de pensar dirige-se invariavelmente a objectos. O termo técnico que a filosofia adoptou para designar esse facto básico é “intencionalidade”.

É verdade que algumas correntes influentes da filosofia contemporânea negam um valor irredutível à intencionalidade. Tratar-se-ia, para elas, de um ponto de vista, entre outros, sobre o acto de pensar, que não gozaria de preeminência alguma e que poderia até ser vantajosamente substituído por caracterizações mais eficazes e apropriadas. Para alguns autores mais radicais, a intencionalidade do pensamento não seria sequer um ponto de vista circunstancialmente admissível: ela representaria antes um erro filosófico, originado por ancestrais crenças mitológicas sobre a natureza do pensamento, que a filosofia deveria pura e simplesmente eliminar.

É, no entanto, possível lançar dúvidas sobre a pertinência destas críticas e supor que há algo de irreduzível e não eliminável na intencionalidade do pensamento. Acreditar, desejar, ter medo e ter expectativas supõem a intencionalidade do pensamento, apontam para objectos aos quais se dirigem essas atitudes proposicionais, como se diz, e trata-se aqui de algo constitutivo da experiência humana. Se a intencionalidade supõe necessariamente a existência da consciência ou da subjectividade é outra questão que se pode colocar. Mencioná-la-ei já a seguir, defendendo que sim. Mas, de qualquer maneira, não é preciso aceitar a necessidade da consciência e da subjectividade para reconhecer o carácter irreduzível da intencionalidade do pensamento.

A palavra “consciência”, de resto, não é unívoca, designa várias realidades distintas, embora próximas umas das outras, entre elas a chamada consciência fenomenal e a consciência de si. Mas a ideia geral de consciência, por equívoca que seja, é uma ideia que ninguém tem particulares problemas em compreender. Fiquemo-nos pela consciência fenomenal. O pensamento (que, em virtude das suas características semânticas e intencionais, não pode ser reduzido ao cálculo) é algo de que temos, em qualquer situação, experiência: não existe pensamento sem experiência de pensar. Ora, a experiência, como coisa distinta da sensação, é, por definição, já que implica conceptualização, por mais primitiva que seja, consciente. (Não discuto, para não complicar, a possibilidade de uma conceptualização que não se dê na consciência, na qual não acredito.) Não existe algo como uma experiência inconsciente, a não ser que atribuamos um significado perfeitamente arbitrário ao conceito de experiência. Onde, não há pensamento sem consciência. Mesmo os estados mentais inconscientes só podem obviamente ser pensados a partir da consciência que deles temos, como notou quem primeiro deles longamente se ocupou. Só quando a consciência os pensa eles se revelam como pensamentos. É por isso estranho que, embora praticamente ninguém negue a existência do pensamento, haja abundantes vozes que rejeitam a existência da consciência. E é estranho porque, permito-me repeti-lo, o pensamento é impensável sem a consciência.

Outra questão que se coloca neste contexto, e uma questão que a filosofia colocou desde os seus inícios, é a da relação do pensamento com a linguagem. Os debates actuais prolongam aqueles que a tradição nos legou. Poder-se-á falar de um pensamento que não passe pela via da linguagem? As mais influentes correntes filosóficas contemporâneas negam tal possibilidade. Para elas, o pensamento depende inteiramente da linguagem. Mas, mesmo sem ter em conta a velha ideia, recorrente na história da filosofia, de um pensamento intuitivo que representaria o grau superior do conhecimento e cuja natureza

seria claramente não-linguística, uma outra objecção vem imediatamente ao espírito. Os animais, notoriamente não falantes, serão incapazes de pensar? Há algo de contra-intuitivo nesta suposição, algo que se torna particularmente saliente se notarmos, como o fiz anteriormente, a dependência do pensamento relativamente à consciência e o facto de os animais possuírem, com toda a verosimilhança, pelo menos uma consciência fenomenal. Há algo como a experiência de ser um cão ou um gato, por mais que nos esteja vedada uma percepção dessa experiência. Para mais, a linguagem supõe a intencionalidade, que por sua vez é coextensiva ao pensamento. Nesse sentido, há vários pontos a favor da ideia de um pensamento independente da linguagem, embora seja evidente que a linguagem, quanto mais não seja através do seu uso na comunicação humana, desempenha um papel crucial no desenvolvimento do pensamento. Não podemos conceber uma “comunidade ideal de comunicação”, fora de certas concepções-limite da filosofia (como a chamada entre-expressão das mónadas), que não passe pela mediação linguística.

Sem dúvida que as teses do chamado relativismo linguístico – que indicam que só podemos pensar aquilo que a língua nos permite e que diferentes línguas dão lugar a diferentes possibilidades de pensamento – contêm uma parte de verdade. Mas essa parte de verdade representa um factor apenas moderadamente poderoso e, numa certa medida, neutralizável. O pensamento transmite-se, apesar de certos constrangimentos linguísticos. A tese da chamada “relatividade ontológica”, que nos assegura que a estrutura do nosso pensamento é inteiramente determinada pela forma da língua, só relativamente é efectiva. Representantes de diversas escolas que postulam o universalismo linguístico (generativistas e tipologistas) concordam, apesar das diferenças que os separam, na rejeição da tese de uma incomensurabilidade radical entre linguagens e sistemas de pensamento diferentes.

Se a dependência do pensamento por relação à linguagem deve ser vista no contexto de uma dependência recíproca, a relação do pensamento com a lógica apresenta características diversas. Se podemos transcender os limites da nossa língua natal e relegar a suposta incomensurabilidade entre as línguas para um plano secundário, a verdade é que, num certo sentido, não podemos pensar contra a lógica. A lógica oferece certos limites que não podem ser ultrapassados sem que o pensamento humano colapse e se transforme num fantasma de si mesmo. A evidência lógica será uma evidência, por assim dizer, domesticada, mas permanece uma evidência. Mesmo que se encare a lógica como uma manipulação de signos no contexto de uma linguagem simbólica, a

sua dimensão deontológica permanece real: ela constitui uma deontologia do raciocínio, um conjunto de leis do pensamento que nos permitem “pensar bem”.

Além disso, muitas controvérsias interiores à filosofia da lógica constituem elementos fundamentais para a determinação de várias características fundamentais do acto de pensar. Tomemos, por exemplo, a controvérsia lógico-gramatical em torno da relação entre termos particulares e termos gerais. Pensar é saber ligar convenientemente particulares e universais. Importa, por isso, saber como determinar uns e outros, conhecer os modos como eles se apresentam na linguagem. Por exemplo: deve o par particular/universal ser equiparado ao par sujeito/predicado de uma proposição, ou a distinção sujeito/predicado, relevando de uma simples característica da linguagem que não exprime qualquer assimetria essencial, é irrelevante para a distinção particular/universal? Ou ainda: será que a distinção particular/geral possui verdadeira universalidade ou é uma distinção paroquial, apenas válida para a nossa língua, sem qualquer necessidade absoluta que a determine?

Nova questão: qual a relação do pensamento com o mundo exterior? Num certo sentido, a primazia atribuída à intencionalidade na constituição do pensamento indica já que o pensamento se dirige para o exterior, qualquer que seja a natureza desse exterior. Mas um puro externalismo procura anular o lugar do mental na equação intencional, com vista a uma naturalização absoluta do conteúdo da consciência. O que significa, pura e simplesmente, cancelar qualquer dimensão subjectiva e experiencial do pensamento. Certamente que a subjectividade e o papel das qualidades experienciáveis pelo sujeito – os chamados *qualia* – colocam problemas epistemológicos que não podem ser passados sob silêncio, mas que dizer de uma solução que consiste em decretar arbitrariamente a abolição daquilo que coloca problemas? Como alguém disse, esse tipo de soluções oferece tipicamente a vantagem do roubo sobre o trabalho honesto.

Significa isto que a filosofia, interrogando-se sobre a questão “o que é pensar?”, deve rejeitar o auxílio das ciências na elucidação dos seus problemas? Tudo menos isso, é claro. Os contributos da neurofisiologia, da neurobiologia e da chamada “inteligência artificial” são decisivos, sobretudo os das duas primeiras disciplinas, se aceitarmos, como devemos aceitar, elementos de naturalismo biológico na nossa investigação (o perigo que ronda o centramento nas investigações sobre a “inteligência artificial” é exactamente o de poderem recalcar os contributos da neurobiologia). Mas isso não significa afirmar a identidade pura e simples dos estados mentais e dos estados cerebrais, o que representaria, uma vez mais, a opção pelo roubo em detrimento do trabalho honesto. A especificidade do

mental não pode ser abolida por decreto. Imaginemos, por um instante, que se chega a estabelecer um mapa cerebral de todas as funções do espírito (algo do qual estamos muito longe) e a determinar o modo como os elementos da neuro-anatomia produzem os fenómenos mentais. Em que medida corresponderia isso a uma resposta cabal à questão sobre a natureza do pensamento? Aquilo que se chama “neurofilosofia” está longe de ser inútil, mas as suas ambições são, de direito e de facto, desmesuradas. Não se leva a sério a questão “O que é pensar?” se nos contentamos com um tal programa de investigação. Além de que se ignora voluntariamente o abismo que separa o físico do psíquico (abismo sobre o qual, é claro, devemos procurar estabelecer todas as pontes possíveis) e se recalca toda a ambição de compreensão em benefício de uma explicação insuficiente e em si mesmo problemática.

Por estas razões, a investigação que a filosofia leva a cabo com os seus instrumentos próprios ganha uma redobrada legitimidade e uma utilidade indiscutível. É legítimo, por exemplo, interrogarmo-nos sobre se o exercício do pensamento exige que se suponham para ele condições transcendentais ou, pelo menos, condições semi-transcendentais, como o são os princípios do associacionismo (semelhança, contiguidade, relação entre causa e efeito). Ou, por exemplo, procurar determinar a dependência do acto de pensar relativamente a certas categorias fundamentais e ao sistema de oposições que as ordena.

E certamente que a actividade classificatória, mesmo irreflectida, é essencial ao acto de pensar. O conjunto vasto de problemas colocados pela taxonomia científica exhibe algo que é comum à actividade de pensamento em geral, até no prazer estético que é próprio ao acto de classificar, que se encontra a meio caminho entre o acto de colecionar e o acto de sistematizar. Classificar ajuda a desenvolver o nosso sistema de percepção de semelhanças e diferenças, isto é, ajuda a desenvolver a nossa capacidade de pensar e a torná-la mais sistemática.

Qualquer acto de pensamento, do mais simples ao mais complexo, envolve esse enigmático poder que é a imaginação. A associação do particular ao universal, essencial ao acto de pensar, por exemplo, não se dá sem a acção da imaginação, e o mesmo se dirá da intencionalidade. Categorizações e classificações só são possíveis através de actos imaginativos. E não é apenas nos casos de inovação, de invenção, de criação ou descoberta que a imaginação é actuante, embora esses sejam certamente os mais óbvios. A alma, a psique, é, na sua essência, imaginativa. O acto de pensar é uma espécie de imaginação. Precisamos de imagens, o produto da imaginação, para pensar. Para pensar e para constituir o nosso sistema de crenças sobre o mundo que nos rodeia. A

crença não se dá sem a imaginação. Se conseguimos conceber os objectos do mundo, tal deve-se à actividade ininterrupta da imaginação. Simultaneamente intelectual e sensível, ela é indispensável para toda a determinação dos objectos. Repitamos: todo o pensamento, incluindo o pensamento que determina os objectos e que se transforma em conhecimento, é essencialmente imaginativo.

A função da imaginação nos actos de pensamento incorpora os desejos e as crenças. Desejar e acreditar são actos imaginativos. E, contra uma influente doutrina contemporânea, os pensamentos – cujo estatuto, nessa doutrina, é verdade, é apresentado de forma singular – são representações e são possuídos pelo sujeito, são conteúdos da consciência, que os transporta, exprimem sentimentos, estados de alma, inclinações, desejos. De facto, o desejo é um elemento fundamental do pensamento. Não se pode pensar (tal como, em termos práticos – vê-lo-emos no sexto capítulo –, não se pode deliberar) sem se desejar. Particularmente, não se pode pensar sem se desejar capturar o que é inteligível. Há, portanto, algo como um desejo teórico, um desejo de contemplação, que está no centro do pensamento. O intelecto não se move sem o desejo, sem o exercício da faculdade desejante. Guiamo-nos pelo desejável, procuramos, através do pensamento, identificar-nos com ele. A actividade teórica, a contemplação, consiste exactamente nesse processo de identificação, que garante uma inteligibilidade viva e interior ao próprio sujeito. Ela não poderia ter lugar, vale a pena repeti-lo, sem o desejo e a imaginação.

O *telos*, o objectivo final, do pensamento é a intuição intelectual, uma figura, como vimos, do pensamento não-discursivo. Mesmo que a intuição intelectual seja uma figura-limite da filosofia, mais um sinal de uma aspiração filosófica do que uma realidade efectiva, ela não pode ser pura e simplesmente descartada quando lidamos com a questão “O que é pensar?”. Ao longo da história da filosofia, ela aparece-nos inúmeras vezes com o estatuto daquilo que de mais desejável há no pensamento. Concebida como o ponto de partida da mais perfeita ciência, a intuição pode ser apresentada como a forma de conhecimento mais exacta que é possível almejar, aquela que não pode nunca errar. Outras vezes, ela é apresentada como aquilo que se dá num único golpe de vista e nos permite a visão da própria coisa de uma forma directa, na sua essência, por um sentimento e um gozo dela tal como ela é em si mesma, garantindo o maior contentamento, o maior deleite e a maior alegria. No contexto das teorias clássicas da demonstração matemática, o papel da intuição é igualmente central, no interior de cada dedução particular e na totalidade da demonstração. É certo que a axiomática parece negar tal papel, mas, por outro lado, o intuicionismo matemático retoma por inteiro o programa da fundação

da matemática em elementos intuitivos e evidentes e, com ele, o primado do sujeito no conhecimento.

O que até aqui disse supõe uma continuidade entre o pensamento do homem comum, o pensamento científico e o pensamento filosófico. Haveria determinações essenciais comuns que em muito sobrelevariam as notórias diferenças entre eles. Em contrapartida, se procurarmos responder à questão “O que é pensar?” entendendo o acto de pensar como algo de radicalmente distinto tanto do conhecimento comum quanto do conhecimento científico, então todas as considerações anteriores deixam de possuir qualquer significado. Mas, ao mesmo tempo, mergulhamos num pensamento que se recusa a determinação de qualquer objecto e se vê conduzido a uma interrogação inconclusiva e improfícua sobre o ser. E o mesmo mergulho no vazio se verifica se abraçarmos aquilo que é vulgarmente designado por “desconstrução”, para a qual pensar é uma actividade que se define por um esforço constante para sair da “clausura” da metafísica, que é sempre metafísica da “presença”.

A diversidade das maneiras de pensar

Não pensamos todos os objectos da mesma maneira. O pensamento diversifica-se de acordo com os seus objectos. Há maneiras de pensar que são específicas a determinados tipos de objectos e cada maneira de pensar tem uma espécie de rigor que lhe é própria. As maneiras de pensar constituem-se pela adaptação à forma de ser, à ontologia, dos seus objectos. Antecipando o que adiante direi, há três grandes tipos de objectos aos quais correspondem três maneiras de pensar distintas: aqueles que pertencem ao que chamarei domínio da natureza; aqueles que se incluem no que pode ser apelidado campo da beleza; e, finalmente, os que se enquadram dentro do que designarei por domínio da liberdade. Explicarei adiante com algum detalhe os conteúdos destas três expressões, mas, antes disso, há duas questões prévias que têm que ser respondidas.

A primeira diz respeito à relação entre os conceitos que servem para descrever e explicar a natureza da actividade do espírito – acreditar, desejar, etc. – e aqueles que servem para descrever e explicar a natureza do conhecimento – saber, descobrir, etc. Se quisermos: qual a relação entre pensar e conhecer? Dito ainda de outra maneira: qual a relação entre a filosofia da mente e a filosofia do conhecimento? A resposta passa pelo reconhecimento de uma implicação recíproca. O primeiro tipo de conceitos assenta numa análise da subjectividade. Mas essa análise pode ser levada a cabo de forma objectiva. Pelo menos alguma filosofia da mente tenta descrever e explicar objectivamente a estrutura da subjectividade. Por sua vez, o segundo tipo de conceitos diz respeito a uma análise da objectividade. Mas tal análise, sob pena de deixar de lado aspectos fundamentais do conhecimento objectivo, deve ser encetada tendo em conta que, com as cláusulas todas que se quiser, o conhecimento é sempre conhecimento de um sujeito. No primeiro caso, inquire-se sobre os elementos constitutivos do espírito. No segundo, sobre o processo de determinação dos objectos. Mas os elementos constitutivos do

espírito determinam de modo irrecusável o processo de determinação dos objectos. E, reciprocamente, não há maneira de analisar a estrutura do espírito sem referir este último à sua actividade cognitiva.

A segunda questão incide sobre a própria natureza do conceito de maneira de pensar. O que é uma maneira de pensar? Numa primeira resposta, ainda muito abstracta e a ser desenvolvida posteriormente, poder-se-á dizer que é uma estrutura de inteligibilidade, isto é, um modo de ver as coisas, de as compreender. Simultaneamente, uma maneira de pensar pode ser definida como uma actividade. É uma actividade compreensiva e uma compreensão activa. Se bem que ela seja determinada pela estrutura ontológica dos seus objectos, essa determinação não implica passividade. Porque, de uma certa maneira, é a própria maneira de pensar que descobre os objectos que lhe convêm. O movimento faz-se, portanto, nos dois sentidos: dos objectos para o pensamento e do pensamento para os objectos.

O tema da diversidade das maneiras de pensar exprime-se de múltiplos modos. Elas podem ser vistas como estilos de pensamento, sem ter em conta os objectos a que respeitam. Assim, certas pessoas têm tendência a adoptar, na sua compreensão da realidade, uma atitude imaginativa, que lhes permita uma visão global e flexível das coisas; outras, uma atitude mais abstracta, fundada em princípios dos quais tudo o resto se deduz rigorosamente. E isso, repito, em relação ao mesmo domínio de pensamento – por exemplo, a física, a economia ou o direito. Há maneiras de pensar, estilos de pensamento, que se podem preferir para pensar um objecto idêntico. Ou pode-se ser mais sensível às semelhanças ou às diferenças. Ou às continuidades ou às descontinuidades. E por aí adiante.

Mas convém ir mais longe e voltar à relação das maneiras de pensar com os seus objectos. Tal relação conduz-nos a um outro modelo, mais englobante, da diversidade das maneiras de pensar. De acordo com tal modelo, como disse antes, para cada tipo de objectos do pensamento (em grosso: os objectos de pensamento pertencentes ao que designei como domínio da natureza, campo da beleza e domínio da liberdade), há uma maneira de pensar privilegiada. Dito de outro modo: cada tipo de objecto de pensamento pode ser pensado de diversas maneiras, mas há, para cada um deles, uma maneira de pensar que exprime com maior rigor, ou exactidão (para utilizar uma palavra grega: *akrabeia*) a sua natureza.

Pensa-se a moralidade diferentemente da natureza, e a natureza diversamente da beleza. As condições de inteligibilidade dos factos sociais são diferentes das condições de inteligibilidade dos factos físicos, por muito que partilhem entre si determinações comuns. E isso porque os objectos do pensamento são eles próprios ontologicamente diferentes. É a diversidade

ontológica que suscita critérios epistemológicos distintos. Por mais complexa que seja a noção de prova, há, num sentido mínimo aceitável por todos, provas de leis físicas – e não há, evidentemente, provas de leis morais ou sociais, como também não há provas que possam fundar para além de qualquer dúvida razoável a bondade de um juízo estético. No caso das regras morais (e o mesmo vale para os projectos políticos) há, sem dúvida, argumentos, e os argumentos não se equivalem todos: podem ser pesados. Mas um argumento de peso não equivale a uma prova. No caso dos juízos estéticos, o juízo fundar-se-á sobre um sentimento de evidência pessoal, de evidência do prazer, que julgamos dever ser partilhado pelos outros (o sentimento de evidência do prazer pode, de resto, comportar alguma artificialidade em matéria estética). Mas um sentimento de evidência não constitui uma prova – nem um argumento.

No entanto, as diferenças entre as três maneiras de pensar que ecoam os diversos tipos de objectos não se reduzem a diferenças entre critérios epistemológicos. Um dos aspectos que distinguem os objectos do domínio da natureza dos objectos do domínio da liberdade é que estes últimos não se limitam a encontrar-se rodeados por um horizonte de indeterminação (voltarei já a esta noção): são eles próprios, de direito e de facto, razoavelmente indeterminados. Esta situação reflecte-se na própria equivocidade dos termos utilizados, por exemplo, em sociologia ou teoria política. Pense-se em “classe” (mas o mesmo valeria, por exemplo, para “poder”, “autoridade”, etc.). “Classe” é definível em termos perfeitamente rigorosos em lógica matemática (que o conceito possa conduzir a paradoxos, é uma outra questão, completamente diferente) ou em zoologia. Em sociologia e teoria política, diferentemente, ele é intrinsecamente ambíguo. E isso por uma razão simples: os conjuntos sociais são equívocos, as suas fronteiras são incertas. A afirmação da natureza equívoca das fronteiras de uma classe social não é evidentemente equivalente à afirmação da não existência de “classes”: significa apenas que a sua maneira de ser é particular e não se deixa circunscrever com a mesma exactidão das classes físicas.

Por isto ser assim, não podemos, por exemplo, exigir um rigor matemático em todas as disciplinas. Nem em física a maneira de pensar matemática se obtém de um modo puro, apesar da sua desrazoável eficácia, como alguém lhe chamou, como auxiliar da determinação do mundo material. E mais distante se encontra esse ideal de exactidão no que diz respeito à política ou à ética. Buscar uma maneira de pensar única para analisar objectos tão diferentes entre si releva de um excesso que não é senão um outro nome da ignorância. Não podemos, pura e simplesmente, aspirar a demonstrações claras e inequívocas em todos os domínios.

De acordo com uma tradição essencialmente justa, há uma diferença de base entre as ciências da natureza e as chamadas ciências do espírito. Os métodos de ambas são diferentes porque os seus objectos possuem texturas diferentes: a física não possui uma textura idêntica à da história. Do mesmo modo, certos autores lembram-nos que não há um ideal único de exactidão: o tipo de exactidão que se deve buscar depende do objectivo visado.

É chegada a altura de voltar, mais sistematicamente, à tripartição atrás mencionada das maneiras de pensar e dos seus objectos: objectos do domínio da natureza, objectos do campo da beleza e objectos do domínio da liberdade.

O pensamento sobre a natureza não dispensa, geralmente, aquilo que se pode chamar uma posição abissal de objectos. A maneira de pensar que mais convém aos objectos do domínio da natureza caracteriza-se pela determinação e pela produção de objectos contra um fundo de indeterminação concomitante. O que as ciências da natureza fazem é descobrir objectos, quer a partir de uma observação relativamente (só relativamente) independente de contextos teóricos, quer fortemente dependente destes. Os objectos encontram-se investidos de uma exterioridade e de uma diversidade que cabe ao sujeito determinar o mais completamente possível. Obstar-se-á que o principal não são os objectos, mas sim os processos, os acontecimentos, os factos. Mas o pensamento, quando se trata do domínio da natureza, reifica – coisifica, solidifica – necessariamente, não por acidente ou por perversão. Há, sem dúvida, uma ontogénese da referência, e o estudo dessa ontogénese é fundamental se queremos compreender a maneira como o pensamento do domínio da natureza se estrutura. Resta que autores muito diferentes entre si estão de acordo, independentemente das diversas posições epistemológicas que adoptam, em ver as ciências da natureza como o conjunto das disciplinas que se dedicam à determinação de objectos. Essa determinação dos objectos faz-se, repito, contra um fundo de indeterminação: determinar um objecto é exactamente arrancar um fenómeno, ou um bloco de fenómenos, a esse fundo. E a empresa é, de direito e de facto, infinita. Há uma lacuna estrutural que constantemente se encontra presente no nosso conhecimento, uma privação que o habita em permanência. É essa privação que motiva a perseguição do diverso, com vista ao preenchimento da tal lacuna que não é nunca absolutamente preenchível, exactamente porque é estrutural. Podemos assim ver tudo o que é singular na maneira de pensar do domínio da natureza. Trata-se sobretudo da produção/determinação de objectos. O mundo da natureza é constituído por objectos. O objectivo das ciências é capturá-los, determiná-los.

Em contrapartida, o pensamento da beleza exige algo como uma recusa da exterioridade, da posição exterior enquanto realidade independente do sujeito, e a negação do não-fundamento concomitante a uma tal posição, bem como o retorno a uma continuidade essencial, uma passagem originária. Há algo no pensamento estético que supõe um desinteresse pela realidade exterior, como se o prazer tido na relação da representação do objecto com o sujeito, como coisa distinta do prazer na existência do objecto em si mesmo, bastasse perfeitamente. Trata-se de uma maneira de pensar que nega a indeterminação (o abismo) sempre presente no conhecimento da natureza e que assinala o lugar de uma continuidade essencial ao espírito. O amor da beleza é o pensamento estético em acto.

A maneira de pensar que convém primacialmente ao domínio da liberdade é uma maneira de pensar centrada na noção de limite. As teorias éticas, políticas e sociológicas possuem um grau de exactidão, de *akribéia*, que corresponde, como vimos, à natureza dos objectos sobre as quais se debruçam. E os objectos são, aqui, como também o vimos, razoavelmente indeterminados. Encontramo-nos sempre face ao limite, ao desconhecido. É essa posição face ao desconhecido que nos obriga a interrogarmo-nos sobre o sentido. O sentido não é um problema que se coloque ao pensamento da natureza, nem, pelo menos na sua dimensão mais importante, ao pensamento da beleza: é um problema da maneira de pensar do domínio da liberdade. As sociedades constituem universos de sentido. O que interessa ao historiador ou ao sociólogo é compreender a criação de valores por uma determinada sociedade, a maneira como essa sociedade se pensa a si mesma. O que supõe que uma das categorias fundamentais do pensamento do domínio da liberdade seja a da alteridade, enquanto coisa distinta da mera diferença. As sociedades (a Florença do século XV e a Inglaterra vitoriana, por exemplo) não são meramente diferentes: elas são outras. Qualquer historiador deve obrigatoriamente descrever o que faz sentido para a sociedade que estuda. E deve mostrar como as acções dos indivíduos se inscrevem nessa constelação particular de sentido que é própria à sociedade e, simultaneamente, como essas mesmas acções introduzem desvios de sentido por relação à configuração na qual tiveram a sua origem. O sentido define-se por relação à tradição: para a prolongar ou para a rejeitar. Em qualquer dos casos, ele constitui-se numa relação com o desconhecido, com o limite. No segundo caso, é evidente: a criação, ou fundação, de uma sociedade outra representa forçosamente um passo em direcção ao desconhecido (novas representações, novos sentidos). Mas a relação ao desconhecido não é, apesar das aparências, menos efectiva no primeiro caso. O prolongamento da tradição

– exceptuemos o caso das chamadas “sociedades frias”, onde, a bem dizer, não se pode falar propriamente de “tradição” – exige uma reavaliação e uma reinterpretção do sentido da tradição, determinada pelo confronto com as tentativas de substituição da tradição. Não se trata, no pensamento do domínio da liberdade, de uma produção/determinação de objectos contra um fundo concomitante de indeterminação, nem de uma contemplação desinteressada de onde toda a indeterminação e toda a exterioridade se encontram arredadas – mas de um face a face com o indeterminado, simbolizado pelo risco e pela necessidade da deliberação.

Partamos do princípio que, em termos abstractos, estas indicações sobre a diversidade das maneiras de pensar, embora superficiais, bastam para indicar um quadro geral. Podemos agora tentar ver como elas se aplicam num caso concreto. O exemplo que tomarei para as testar é o do conceito de descoberta.

Os enigmas fascinam-nos. Há sempre algo neles que nos incita a resolvê-los. Nisso, assemelham-se aos problemas. Se é possível para todos eles encontrar uma solução, como alguns defendem, sustentando que tudo depende de partirmos de uma correcta formulação inicial, é uma questão que aqui não desenvolverei. Menciono, no entanto, que, para muitos, o problema da relação mente/corpo é irresolúvel e que, para outros, nem todos os problemas matemáticos comportam solução. Seja como for, enigmas e problemas, herdeiros do primitivo espanto que se encontra na origem da filosofia, a acreditar nas melhores fontes, incitam-nos à descoberta.

O caso do conhecimento científico, do domínio da natureza, é sem dúvida muito interessante. A questão de saber se a lógica da descoberta e a lógica da justificação representam dois domínios distintos no interior das práticas do conhecimento, em particular no conhecimento científico, é ainda hoje uma questão aberta. Não a vou discutir aqui, como não vou discutir as críticas endereçadas à lógica da justificação nem as tentativas de fundar uma lógica da descoberta (por exemplo, aquelas que a defendem a partir de uma exploração do raciocínio abductivo e da consideração de uma tendência natural do espírito humano para a verdade). Limito-me a assinalar que as descobertas implicam uma heurística. E que essa heurística nos permite avançar com hipóteses explicativas do real. As descobertas científicas são, sem dúvida, em primeiro lugar isso: descobertas de hipóteses gerais que nos oferecem um quadro eficaz para explicar a realidade.

A descoberta é, portanto, descoberta de hipóteses explicativas do real. Mas a descoberta encontra-se também no fim da cadeia conceptual que governa o jogo das hipóteses. Quer dizer: as hipóteses conduzem elas

mesmas a novas descobertas. Podemos falar assim de Descobertas 1, as descobertas das hipóteses, e de Descobertas 2, as descobertas às quais as hipóteses bem concebidas nos conduzem. As Descobertas 1 representam a criação de hipóteses explicativas do real – as Descobertas 2, no fim da cadeia das hipóteses, permitem a determinação do real. A admissão destes dois tipos de descobertas – que, bem entendido, não se encontram nunca, na realidade, completamente cindidas uma da outra: o que proponho aqui é uma hiper-simplificação (embora não, espero, uma caricatura) – parece razoavelmente independente do tipo de epistemologia que se adopte. E ela fica ainda aquém da querela sobre a natureza da justificação, isto é, da querela entre os adeptos da confirmação e os adeptos da simples corroboração. Ela é sobretudo importante num aspecto, o do estatuto da descoberta nas três diferentes regiões do pensamento: o domínio da natureza, o campo da beleza e o domínio da liberdade.

Quando são bem-sucedidas, as hipóteses, as Descobertas 1, conduzem às Descobertas 2. No domínio da natureza, as Descobertas 2 são sempre, no essencial, concebidas a partir do modelo da determinação, isto é, da circunscrição de uma realidade contra um fundo de indeterminação concomitante. Num certo sentido, é apenas no contexto do domínio da natureza que se pode falar com propriedade de “descoberta”.

Mesmo que as observações sensoriais se encontrem “impregnadas de teoria”, como se costuma dizer, e seja impossível, como se defendeu, contra a corrente mais significativa do neo-positivismo, recorrer a puros enunciados observacionais ou protocolares, isso não põe em causa aquilo que atrás se avançou: descobrir é circunscrever uma realidade que, pela sua própria natureza, se presta a ser circunscrita. Essa realidade é a que estudam as ciências que se ocupam dos fenómenos da natureza. As Descobertas 2 são identificações: fala-se, por exemplo, da identificação do electrão por J. J. Thompson, da identificação do protão por Rutherford, da identificação do neutrão por Chadwick, da identificação do positrão por Anderson, etc. A identificação não se limita a uma mera detecção: ela exige o reconhecimento (algo como uma reflexão sobre a detecção). Em química e em bioquímica, procuram-se isolar substâncias, por exemplo, a vitamina K foi isolada por Edward Doisy. É a palavra “isolar” que interessa aqui: ela faz sistema, como se diz, com “identificar”, com “reconhecer”. As Descobertas 2 estruturam-se como uma rede de determinações que, por vezes, permitem prever com rigor a descoberta de novos elementos: a tabela periódica de Mendeleev continha espaços vazios que deveriam ser preenchidos por novos elementos

até aí desconhecidos. Em relação a três desses espaços vazios, Mendeleev foi ao ponto de descrever quais os elementos que aí deveriam figurar – e esses três elementos (o *gallicum*, o *scandium* e o *germanium*) foram efectivamente descobertos ainda durante a sua vida (por Lecoq de Boisbaudran, Lars Fredrik Nilson e Clemens Alexander Winkler, respectivamente), e continham precisamente as propriedades previstas por Mendeleev.

Isto não significa – longe disso – que a inquirição científica se limite à identificação de objectos. Significa apenas – mas já é bastante, do ponto de vista que aqui interessa – que tal é um dos seus meios de realização mais determinantes. Esta afirmação – vale a pena insistir neste ponto – situa-se, parece-me, aquém de qualquer decisão epistemológica. Ela é igualmente independente quer da preferência por uma posição descontinuista na história das descobertas, quer do privilégio atribuído a uma posição continuista.

Passemos agora do domínio da natureza para o campo da beleza. O que significa “descobrir” nas artes? Tomemos o exemplo da música, e de um dos pontos nodais, como se diz, da sua história: a chamada “segunda prática” de Monteverdi. A segunda prática funda-se, pelo menos em aparência, numa Descoberta 1, a de que a música se deve subordinar às palavras: *l'orazione sia padrona dell'armonia e non serva*. Trata-se, de facto, aparentemente, de uma Descoberta 1, porque parece constituir uma hipótese (a música deve traduzir os *affetti* do texto: a ira, a temperança e a humildade, por exemplo) que poderá eventualmente conduzir a Descobertas 2: os madrigais de Monteverdi, a partir do Quinto Livro. Mas só superficialmente se pode distinguir aqui a Descoberta 1 da Descoberta 2. Descobrir, nas artes, não é nem formular hipóteses arrojadas, conjecturas que permitam o nosso pensamento de certos objectos, nem determinar esses objectos a partir das hipóteses avançadas. Descobrir não se distingue aqui de criar, ou de inventar: é, verdadeiramente, apenas criar, inventar. A Descoberta 1 é, nas artes, uma racionalização da Descoberta 2, e depende por inteiro dela. É esta última a única que verdadeiramente conta. A arte lida com o absolutamente singular. E a descoberta do absolutamente singular é sempre uma criação, que não se faz, como nas Descobertas 2 do domínio da natureza, contra um fundo de indeterminação concomitante. O absolutamente singular, inteiramente determinado em si mesmo, abole o fundo, e não remete, além disso, para conceitos gerais. Contrariamente ao positrão particular, que instancia o conceito geral de positrão, o *Anjo* de Memling no Louvre não instancia o conceito de beleza: cria, no momento mesmo da sua aparição, sempre de novo, o conceito de beleza.

Abordemos agora o domínio da liberdade (a reflexão sobre o conjunto das práticas humanas que põem em jogo a questão da liberdade: ética, teoria política, antropologia, etc.). Aqui, também, o estatuto da descoberta é completamente diverso. Há, sem dúvida, descobertas no domínio da liberdade. Mas não existem nunca descobertas que nos permitam determinar por inteiro os objectos. Dito por outras palavras: as Descobertas 1 não conduzem a Descobertas 2 efectivas. Os objectos não se deixam nunca completamente capturar, não se deixam nunca identificar integralmente. E isso pela simples razão que as hipóteses (Descobertas 1) que se avançam se encontram sempre em relação directa com objectos possíveis (de Descobertas 2) que não se podem nunca perfeitamente circunscrever. Elas têm que lidar com uma matéria que é, pela sua própria natureza, equívoca. O projecto de uma sociologia fundada quase exclusivamente em mecanismos de explicação causal, por exemplo, é um projecto heróico, mas condenado ao fracasso. (Não se dirá o mesmo do que se designa por “explicação compreensiva”, que permite pensar eficazmente a equivocidade do social.) Os putativos objectos das Descobertas 2 não se deixam aprisionar assim. O conceito de “classe social” em teoria política, uma típica Descoberta 1, não pode, efectivamente, determinar rigorosamente os seus objectos. Ele encontra-se minado por ambiguidades que – e é nisso que vale a pena insistir – se encontram já nos próprios objectos que pretende determinar: estrutura económica, situação histórica dos grupos sociais, consciência da unidade e da oposição a outras classes, representam critérios que, num certo sentido, descrevem aspectos da realidade que se pretende determinar, mas que participam da natural equivocidade dessa mesma realidade. (Compare-se, como o lembrei antes, com o conceito de classe em lógica ou zoologia, por exemplo.) O mesmo se dirá dos objectos que a psicanálise procura determinar. A relação entre o conceito de inconsciente e um inconsciente particular é infinitamente mais equívoca do que a relação entre o conceito de protão e um protão particular: o que é que é, para um psicanalista, descobrir (Descoberta 2) o inconsciente singular do seu paciente? Pense-se ainda nas tipologias de regimes políticos que a tradição filosófica nos legou. Elas possuem um efectivo potencial descritivo, bem como um valor heurístico inegável, mas a satisfação que concedem ao espírito não é evidentemente do mesmo tipo daquela que permitem as teorias físicas. Pode-se discutir indefinidamente sobre a natureza real dos regimes políticos, sobre a adequação efectiva – a capacidade de produzir uma determinação rigorosa – do tipo ideal do despotismo a um regime concreto particular. Não há equivalente aproximado nisso na

descrição da natureza do protão. Isto não envolve nem uma posição não falibilista em matéria de epistemologia (o que seria pura tontice: o estatuto do protão muda certamente com as novas descobertas em física atômica), nem uma qualquer desconsideração relativamente às disciplinas que tratam do humano (antropologia, teoria política, etc.). Mostra apenas que, no domínio da natureza, as Descobertas 1 engendram Descobertas 2, e que isso não acontece no domínio da liberdade (como não acontece igualmente no campo da beleza): por isso, entre outras coisas, os méritos terapêuticos da psicanálise – por mais significativa que tenha sido a descoberta do inconsciente (uma típica Descoberta 1) – são indiscutivelmente mais questionáveis do que a eficácia tecnológica da teoria atômica.

Estas considerações sobre as diferenças das maneiras de pensar que lidam com os três mais gerais tipos de objectos, a partir do conceito de descoberta, teve ainda uma dimensão introdutória. Nos três capítulos seguintes procurarei explorar mais em detalhe tais diferenças, através de uma investigação sobre alguns conceitos específicos às três maneiras de pensar.

O domínio da natureza

A epistemologia e a filosofia da ciência formam, à sua maneira, um contínuo. De facto, na tradição francesa, até há pouco tempo, a expressão “epistemologia” designava especificamente a filosofia da ciência. O contínuo faz todo o sentido, se aceitarmos que a ciência representa a forma de conhecimento mais desenvolvida, e se, ao mesmo tempo, reconhecermos que entre o conhecimento comum e o conhecimento científico a relação não é de oposição, mas de comunidade de natureza.

A filosofia da ciência tem por objecto essencial aquilo que designámos por “domínio da natureza” e lida com uma vasta galáxia conceptual: hipótese, explicação, descoberta, justificação, lei, etc. Uma análise completa da maneira de pensar o domínio da natureza exigiria que se percorresse toda essa galáxia com algum detalhe. Tal é, no entanto, por razões evidentes, aqui impossível. Por isso, centrar-me-ei num único conceito, que tem a vantagem de abrir caminhos para todos os outros que constituem essa galáxia: o conceito de hipótese.

E a melhor maneira de abordar a noção de hipótese é começar pela situação original do conhecimento científico, que é uma situação de privação. É essa privação que incita à perseguição do diverso, à tentativa de preenchimento de uma lacuna que não é nunca inteiramente preenchível, já que é estrutural. Trata-se de um labor sem fim, em que as expectativas se geram umas às outras, sem nunca poderem ser inteiramente satisfeitas. As ciências, sem dúvida, encontram barreiras, que conseguem ultrapassar, mas, por definição, não atingem nunca o seu limite, que representaria a sua satisfação completa.

A atitude das ciências é próxima daquilo que alguma filosofia chama “atitude natural”. O que as ciências buscam é um conhecimento da realidade da natureza que possua uma maior vastidão, perfeição e confiança do que o nosso conhecimento do dia-a-dia. O mais importante aqui é a ideia do alargamento do conhecimento, de um aumento da sua diversidade, que se produz através de sucessivas teses, posições, afirmações de existência. Novas entidades do mundo exteriores ao sujeito estão permanentemente a

ser descobertas. E as ciências reclamam dos seus receptores (de todos nós) o desenvolvimento de uma disposição para aceitar as suas descobertas, de um princípio de credulidade (sem o qual, de resto, o conjunto da vida social seria impossível). Somos, portanto, convidados a aceitar aquilo que alguém chamou a “fecundidade ontológica” das ciências, a multiplicidade infinita dos objectos que elas nos vão fazendo descobrir, sem nunca esquecer que esse conhecimento progride tendo por pano de fundo um horizonte de indeterminação (e até de indeterminabilidade), um não-fundamento essencial, um abismo que acompanha qualquer posição de objecto. É uma ilusão filosófica pensar que esse horizonte de indeterminação – esse oceano de ignorância, se se quiser, que rodeia as pequenas ilhas do nosso conhecimento – é eliminável, ou inteiramente conquistável, a partir de um ponto de vista infalível. Não é. O horizonte de indeterminação faz parte da condição das ciências. Num certo sentido, até as estimula na sua progressão.

Falei no capítulo anterior, muito brevemente, dos conceitos de prova, evidência e argumentação, associando-os respectivamente ao domínio da natureza, ao campo da beleza e ao domínio da liberdade. Mas, começaremos a vê-lo já agora, cada um destes três conceitos opera no interior do domínio da natureza, do campo da beleza e do domínio da liberdade, embora haja em cada um destes um conceito dominante, segundo a ordem mencionada no capítulo anterior: a prova no domínio da natureza, a evidência no campo da beleza e a argumentação no domínio da liberdade.

O horizonte de indeterminação, como disse, não é eliminável, a sua admissão faz parte integrante do projecto da ciência. Por isso, uma epistemologia que o reconheça, e que reconheça, simultaneamente, a sua presença no interior das ilhas de determinação que as ciências constroem, é a mais plausível das epistemologias no que respeita ao domínio da natureza. As hipóteses científicas concorrem umas com as outras, na tentativa de oferecerem quadros explicativos gerais, contra o pano de fundo dessa indeterminação e reconhecendo, nesse mesmo gesto, a sua falibilidade.

O falibilismo, em si, não basta para termos verdadeiramente em conta o horizonte de indeterminação. De facto, embora simplificando muito, podemos conceber duas modalidades de falibilismo. A primeira supõe que o erro se dá sempre no contexto de uma tendência natural para a verdade que organiza o espírito. De acordo com esta modalidade, a comunidade científica, cujos membros formam um contínuo, pode estar certa de que, através do seu esforço colectivo, e dado o devido tempo, as hipóteses verdadeiras serão descobertas e triunfarão sobre todas as outras. A segunda modalidade de falibilismo é distinta.

Não haveria, segundo ela, qualquer tendência do espírito humano para a verdade, as hipóteses científicas travariam entre si um combate que obedeceria a um processo análogo ao da selecção natural. A dimensão do conflito é aqui muito mais importante do que na primeira modalidade. Aí onde a primeira tudo vê sob o signo de uma continuidade que se declina de múltiplas maneiras, na segunda modalidade é a descontinuidade que prima. O que nos faz retornar aos conceitos de evidência e de prova. O continuísmo promove a ideia de uma evidência a vir que se obterá no seio da comunidade científica, concebida como um sujeito colectivo. O descontinuísmo apela, inversamente, para a necessidade de uma confrontação constante das hipóteses com a experiência, num movimento ininterrupto de selecção, de exigência de provas, para o qual não há, de direito e de facto, termo concebível, tal o escopo da indeterminação que serve de pano de fundo ao conhecimento.

O que é fazer uma hipótese, pelo menos de acordo com a segunda modalidade de falibilismo que acabo de mencionar? Fazer uma hipótese quer dizer: supor algo por detrás (ou por debaixo) do visível, do imediato. Trata-se, portanto, de explicar o visível a partir do invisível, o conhecido a partir do desconhecido (as marés pela atracção gravítica da lua, por exemplo). A determinação do visível a partir do invisível faz-se sempre contra o pano de fundo de uma indeterminação abissal: nunca podemos estar certos de que o invisível escolhido seja o “bom invisível”. E não há nunca verificação ou confirmação efectiva das teorias (das hipóteses), há apenas corroboração: as hipóteses não são confirmadas; no melhor dos casos, elas podem resistir, sempre provisoriamente, à falsificação.

As hipóteses esbarram, por assim dizer, com a realidade. A figura epistemológica primacial da maneira de pensar própria ao domínio da natureza é indiscutivelmente a da prova. Ora, convém ter em conta que a ciência vive da tensão entre, pelo menos, duas dimensões da prova: a demonstração, inspirada na geometria, e a experimentação (palavra preferível a “experiência”, já que esta última serve também para designar uma forma geral de consciência do que nos acontece, como vimos no segundo capítulo, enquanto que “experimentação” subentende um método e uma acção experimental voluntária). Sem menosprezar a dimensão demonstrativa, é a da experimentação que aqui mais nos interessa para dar conta da maneira de pensar própria ao domínio da natureza. Nas chamadas “ciências de objecto” (a física e a biologia, por exemplo) é indiscutivelmente a segunda dimensão da prova que é mais significativa. No interior desta segunda dimensão – a experimentação –, é irrelevante que se acentue o seu carácter positivo (indutivismo) ou negativo (falsificacionismo). Certamente que não há apenas provas nas ciências de

objecto. A filosofia, a retórica e o direito possuem tradições de prova. Mas, independentemente das várias controvérsias que o conceito de prova engendra no domínio da epistemologia das “ciências da natureza” – positivismo, anti-positivismo, consensualismo –, é indiscutivelmente nestas que a prova se exhibe na sua dimensão mais forte. No campo da beleza, onde os méritos estéticos de um poema não podem ser provados no sentido estrito, a figura primacial é a evidência; no domínio da liberdade, onde a justeza do terceiro mandamento não pode igualmente ser provada – nem verdadeiramente se percebe o que “provar” poderia aqui querer dizer –, a argumentação.

A verdade é que, em última análise, se poderia encetar uma história da epistemologia (inclusive daquela praticada pelos próprios cientistas) a partir do conceito de *hipótese*, das suas múltiplas significações e da variação da importância que lhe é atribuída no interior de diferentes quadros de pensamento.

Na acepção principal que acima indiquei, a formulação de hipóteses consiste na construção de uma explicação do visível (conhecido) através do invisível (desconhecido) – ou, dito noutra linguagem, as hipóteses (pelo menos as mais interessantes) contêm predicados não-observacionais, predicados que escapam à descrição fenomenológica. E predicados não-observacionais que eventualmente chocam com as aparências.

“Hipótese” – a *suppositio* latina – não se distingue aqui de “conjectura”. Mas não é este o único sentido de “hipótese”. Por exemplo, exceptuando alguns casos, o conceito de hipótese em matemática não se deixa capturar pela ideia de conjectura. Uma hipótese, no sentido matemático, é uma proposição fornecida como dado de um problema, ou que, sem ter necessidade de ser demonstrada, serve de base à demonstração de um teorema por via lógica.

É sobretudo nos finais do século XVI e no século XVII que a hipótese enquanto conjectura aparece. E ela aparece influenciada por um contexto que aparentemente é pouco favorável a uma doutrina das hipóteses, a saber, a ideia de um conhecimento fundado antes de tudo na observação e na indução, onde a actividade inventiva do espírito é mais vista como um obstáculo do que como uma arma do conhecimento. Esse contexto é também o da busca de uma ciência que seja operativa, uma espécie de caça aos factos que produza efeitos concretos na vida da comunidade e que nos ajude a dominar a natureza.

A oposição fundamental aqui é aquela que se estabelece entre operação e contemplação. A ciência antiga, e também a medieval, eram, na sua essência, contemplativas (*theoria*, em grego, significa “contemplação”). É sobre esta exigência de operatividade que se estabelece o “diálogo experimental” característico da ciência moderna e que é o exacto avesso da contemplação

dos antigos e dos medievais, que não visava uma acção e que se bastava a si mesma, a acção sobre a natureza representando uma degradação da contemplação.

É neste contexto que se busca a determinação dos requisitos fundamentais das boas hipóteses científicas. Eles variam, é claro, com a teoria do conhecimento ou a epistemologia adoptada pelos autores. Mas é possível, fazendo um apanhado de opiniões diversas, isolar alguns requisitos que são objecto de um consenso mais ou menos generalizado. Em primeiro lugar, uma boa hipótese não deve implicar em si mesma uma contradição, o que equivale a um critério de possibilidade das hipóteses, sem o qual elas não podem ser verdadeiramente concebidas. Em segundo lugar, ela deve ser o mais simples possível, ou, dito de outra maneira, deve manifestar unidade. Em terceiro lugar, ela deve ser facilmente compreensível, deve garantir o máximo de inteligibilidade dos fenómenos. E, finalmente, em quarto lugar, ela deve permitir que dela se deduza o maior número de factos possíveis na natureza, isto é, deve possuir a maior fecundidade explicativa.

Naturalmente que estes requisitos gerais se acomodam diferentemente às várias disciplinas científicas. Assim, eles não se aplicarão exactamente da mesma maneira, por exemplo, em biologia e em física, e isso em grande medida pelas questões relativas à exactidão, à *akribeia*, que referi no capítulo anterior. Cada ciência possui o que se chama uma ontologia regional que determina o seu tipo de problemas, e cada tipo de problemas suscita aplicações particulares dos requisitos das boas hipóteses.

O terceiro requisito, o requisito da inteligibilidade, é particularmente importante a vários títulos. Ele remete para a problemática da satisfação do espírito. A mente humana busca aquilo que se lhe apresenta com a máxima evidência e o sentimento de evidência conjuga em si a simplicidade, a beleza e a inteligibilidade. Uma hipótese que reúna em si estas três características parece, aos nossos olhos, apresentar em si uma tal evidência que praticamente dispensa a prova, como se contivesse uma força própria que tornasse toda a tentativa de verificação supérflua. É como se as hipóteses contivessem em si mesmas um tal brilho – uma tal beleza e uma tal inteligibilidade – que se transcendessem, por um puro movimento interno, a si mesmas enquanto hipóteses: as hipóteses são mais do que hipóteses. A hipótese aponta para a realidade sem necessidade de mediações, apenas devido à sua força própria. A expectativa preenche-se a si mesma. Quase dispensa a prova, cintila da sua própria evidência.

Estamos aqui nos antípodas do primeiro género de hipóteses acima mencionado, que exigia a experimentação como método de confronto com

a realidade. Trata-se, na verdade, de uma concepção quase estética das hipóteses. E essa dimensão estética reforça-se mais ainda se notarmos que é comum a autores que insistem na importância do requisito da inteligibilidade o concederem grande importância à ideia de descrição, uma ideia essencial do pensamento estético, como teremos oportunidade de ver no próximo capítulo. Para esses autores, as leis científicas não são senão descrições dos fenómenos. Há um contínuo entre a observação e a descrição. A ciência não busca a explicação do visível pelo invisível: ficamo-nos inteiramente pelo domínio do visível. A ciência não busca, de resto, a explicação: limita-se à pura e simples descrição. As leis da natureza são as leis da descrição.

Outra categoria fundamental desta maneira de pensar é a da representação. Também ela se opõe à explicação. Esta última rapidamente perde o seu valor, enquanto o da representação perdura. A representação obtém-se através da redução das leis físicas a teorias, às hipóteses fundamentais, uma tal redução contribuindo para a economia do pensamento, que conjuga em si a simplicidade e a inteligibilidade.

Mas a teoria física não é apenas uma representação: é igualmente uma classificação das leis, uma classificação que permite o estabelecimento da ordem no conjunto das leis e a descoberta da beleza do todo representativo, uma classificação natural, obtida por um conjunto de operações intelectuais, que nos provoca uma emoção estética. A naturalidade dessa classificação conduz-nos à convicção segundo a qual a teoria física é o reflexo de uma ordem ontológica, transcendente à física, e que as relações entre os dados de observação que ela nos revela correspondem a relações entre as coisas. As teorias físicas, enquanto representações e classificações naturais, deixam-nos suspeitar as afinidades reais das coisas. Não podemos estar face a algo de puramente artificial, há em nós um sentimento, que surge com uma força invencível, que nos diz que a classificação tem de espelhar a realidade.

Um outro aspecto a salientar, neste contexto, é a importância da visualização. Quando se consegue dar uma forma visível a uma teoria – a “dupla hélice” de Crick e Watson, por exemplo –, a energia da convicção é estimulada, a inteligibilidade é apresentada em acto. A visualização das articulações teóricas aumenta a convicção e a inteligibilidade na medida em que permite a fixação da atenção, aumenta a presença ao espírito do objecto estudado, evidencia a ideia-mestra de uma obra, estimula a crença na realidade de uma estrutura complexa, salienta a sua beleza.

Mas a concepção evidencialista das hipóteses, apoiada no requisito da inteligibilidade, não pode, no domínio da natureza, subsistir sem fazer,

de uma maneira ou de outra, apelo à concepção probatória. A busca da inteligibilidade nas ciências não dispensa nunca aquilo a que antes chamei uma posição abissal, a determinação da existência contra o pano de fundo de uma indeterminação circundante.

A par da concepção evidencial e da concepção probatória, pode-se ainda falar de uma concepção argumentativa das hipóteses. De facto, nada nos impede de conceber as hipóteses como elementos de uma estratégia puramente retórica, tendendo unicamente a perpetuar a conversação, ou, numa versão alternativa, a servir de mera peça de um jogo de luta pelo poder no interior da comunidade científica. Tanto um novo pragmatismo quanto um certo pós-modernismo, dedicaram-se à primeira tarefa; alguma sociologia da ciência empenhou-se na segunda. (Elas não são, de resto, mutuamente incompatíveis.)

Mas a tese da concepção argumentativa das hipóteses, quaisquer que sejam os seus méritos – a insistência nos aspectos mais contextuais do conhecimento, por exemplo, ou a sua pertinência no estudo das controvérsias – é visivelmente menos importante do que as da concepção probatória e da concepção evidencial.

Vejamos algumas indicações – tal como o fizemos no que diz respeito à concepção evidencial – sobre o modo como o modelo hipotético da condição argumentativa se enquadra numa concepção geral do conhecimento.

Certas correntes do pensamento contemporâneo parecem tomar a argumentação como figura epistemológica fundamental. Ora, a argumentação opõe-se à evidência e à prova. Não sendo capaz de nos oferecer a primeira, é igualmente insusceptível – já que visa a persuasão e não a demonstração – de nos conduzir à validade impessoal da segunda.

Para algumas dessas correntes, não há diferenças relevantes entre ciência, mito e ideologia. O pluralismo da investigação deve ser total. As teorias são incomensuráveis: os termos teóricos ganham o seu significado apenas no contexto de uma determinada teoria, e não há possibilidade de traduzir o significado de um termo de uma teoria a outra. Não há qualquer autonomia dos factos relativamente às teorias.

Numa outra versão, os paradigmas, constituídos por um magma composto de crenças ideológicas, científicas, religiosas, são fechados em si mesmos. Não se podem comparar entre si, na falta, justamente, de uma medida, um padrão, comum. A mecânica newtoniana é assim incomensurável com a mecânica relativista. E, como se disse, não há autonomia dos factos relativamente às teorias. Não há, por isso, experiências cruciais que permitam pôr em causa a globalidade de uma teoria. De outro modo: qualquer afirmação, numa teoria científica, pode ser retida, seja qual for o resultado de uma experiência (e,

paralelamente, nenhuma afirmação, mesmo que afastada da periferia do sistema da linguagem – nem sequer as leis lógicas –, é estruturalmente imune à revisão). As hipóteses *ad hoc* são sempre bem-vindas.

Pelo seu lado, várias correntes importantes no interior dos chamados *science studies*, através da sua insistência no estudo das relações de poder no interior da comunidade científica, da “construção social do facto”, e na substituição da epistemologia pela sociologia da ciência, aplicam decididamente uma maneira de pensar que privilegia a argumentação aos objectos do domínio da natureza. Os *science studies* contemporâneos – qualquer que seja o valor que se atribua globalmente a esse empreendimento – são efectivamente disso um exemplo. Trata-se de re-contextualizar um saber descontextualizado.

As análises de certos praticantes radicais dos *science studies* incidem sobretudo em fenómenos como as práticas de interpretação, as negociações, as relações de força entre os combatentes e os mecanismos retóricos de persuasão que decorrem no campo agonístico da prática científica. Trata-se de procurar desconstruir a mitologia, a aparência lógica dos raciocínios, as narrativas míticas que presidem às habituais descrições da descoberta científica. “Desconstruir” significa, entre outras coisas, renunciar à distinção do verdadeiro e do falso. A ciência, deste ponto de vista, é uma ficção entre outras, os factos são socialmente construídos. Tudo o que se faz nos laboratórios são operações sobre enunciados resultantes de “inscrições literárias”. Os próprios “factos” são simples “enunciados”.

Há certamente um sem fim de objecções decisivas que podem ser feitas aos pressupostos filosóficos deste tipo de discurso, mas não é isso que aqui nos interessa. O que interessa é que toda a dimensão probatória do pensamento da natureza aqui desaparece como que por magia. Não há igualmente vestígio algum de um pensamento da evidência. Resta-nos apenas o social: conflitos, negociações, persuasão, narrativas, relações de força.

Vale a pena sublinhar que nem todas as tentativas de contextualização do conhecimento científico esquecem a dimensão propriamente abissal do conhecimento da natureza, um esquecimento que é frequente na sociologia das ciências. Citemos três exemplos. Primeiro, o estudo das polémicas científicas, que, por maior que seja a atenção prestada aos elementos retóricos dessas mesmas polémicas, não descarta, em princípio, as questões da prova e da justificação. Em segundo lugar, a análise da importância dos instrumentos científicos, e da evolução destes: tal análise (eventualmente integrada no contexto mais vasto da questão dos objectos técnicos) permite-nos um acesso directo ao corpo-a-corpo do cientista com a experimentação. Finalmente, o estudo das instituições

científicas (fora de quaisquer intenções pseudo-antropológicas) é igualmente precioso para a contextualização do trabalho científico.

Convém ainda notar que um lugar de eleição para análise das várias questões colocadas pelo pensamento hipotético – e, por extensão, do pensamento científico em geral – é o debate que tem lugar, de Copérnico a Newton, no domínio da astronomia. Tal debate põe sobretudo em jogo duas oposições que não abordei explicitamente aqui e que são certamente decisivas: a oposição entre realismo e convencionalismo e a oposição entre pensamento hipotético e pensamento indutivo. A partir de um estudo de tais oposições, ganharia uma nova dimensão o que atrás foi dito a propósito do estatuto da prova, da evidência e da argumentação no conhecimento da natureza.

Concluindo. A lacuna estrutural, o estado de privação em que nos encontramos do ponto de vista do saber, reclamam, para que haja conhecimento, isto é, posição, determinação – uma posição e uma determinação que não eliminam nunca o horizonte de indeterminação que cerca todo o conhecimento –, algo próximo de uma confiança natural na existência de uma realidade que se presta a ser determinada.

O processo de auto-transcendência das hipóteses, resultado daquilo que chamei a sua condição evidencial, é sempre, por definição parcial. Tal como o é o seu processo de auto-destruição a partir da sua condição probatória. As hipóteses permanecem, num certo sentido, hipóteses – no sentido de “conjecturas”.

Mas a determinação existe. Há “saber efectivo”. A caça aos factos não é um jogo inocente, e é aí que o convencionalismo radical falha: por cómodas que sejam, as regras da acção científica não são arbitrárias. Tal como existe cumulatividade no tempo do conhecimento. E existem explicações causais (idealmente deterministas). O que quer dizer que, de certa maneira, as hipóteses se auto-transcendem – isto é, são portadoras de evidência, fazem luzir o invisível no visível – e se auto-destroem – isto é, pedem para ser provadas, para se transformarem em leis, assentando o visível no invisível, sem que o segundo luza no primeiro. São igualmente sujeitas a controvérsias – isto é, são argumentáveis.

Tal como a condição probatória atrai as hipóteses para o horizonte da acção, da operação, da eficácia, a condição evidencial atrai-as para o lado da contemplação, da inteligibilidade. Encontramos aqui aqueles que são os dois requisitos maiores das boas hipóteses: eficácia e inteligibilidade. A resistência à falsificação – ou, noutra perspectiva, a possibilidade da verificação – é o objectivo da condição probatória. A beleza, o da condição evidencial. A condição argumentativa parece designar o quadro geral no qual as duas outras condições se inscrevem – sendo, ao mesmo tempo, insuficiente para caracterizar a maneira

de pensar das ciências. Como também o é, à sua maneira, a condição evidencial, por muito que o momento estético do conhecimento seja fundamental. Resta a condição probatória: as hipóteses pedem para ser testadas. E as ciências da natureza parecem ser o único domínio do conhecimento humano onde tal se verifica com razoável eficácia. Daí a particularidade do rigor, da exactidão – da *akribeia* – que elas oferecem. Beleza e argumentos existem também noutros lados. O problema, no entanto, subsiste. Haverá hipóteses que são mais do que hipóteses? Conjecturas que são mais do que conjecturas? A resposta dá-se aqui no interior dos saberes. E o critério, algo banalmente, é o sucesso na determinação da realidade.

O campo da beleza

Vimos no capítulo anterior que o pensamento sobre a natureza, tal como as ciências o praticam, vive da tentativa de determinar objectos pertencentes à realidade exterior e que a sua figura epistemológica fundamental é a da prova. A situação, procurarei mostrá-lo agora, é muito diferente quanto ao pensamento estético.

O pensamento da beleza – e entendo por “pensamento da beleza” o acto intelectual que se dá no momento da obtenção do prazer estético e no prolongamento deste na contemplação – exige algo como uma recusa da exterioridade. O que é tal recusa da exterioridade? É a recusa da posição exterior, da posição do objecto, enquanto realidade independente do sujeito. Encontra-se igualmente implicada nesta recusa a negação do não-fundamento, do sem-fundo, concomitante a uma tal posição. Quer dizer: no juízo estético não lidamos com qualquer coisa que exista afectada de exterioridade relativamente a nós, uma exterioridade que aparece sempre acompanhada – tanto na percepção comum como nas ciências – de um horizonte abissal de indeterminação. Tal recusa da exterioridade simboliza igualmente o retorno a uma continuidade originária. O objecto da contemplação estética aparece como interior ao sujeito, mesmo como algo prévio à cisão interior/exterior necessária ao conhecimento científico, e, se bem que de uma outra forma, ao conhecimento moral e político, de que trataremos no próximo capítulo.

A este desinteresse pela realidade exterior, concebida como conjunto de objectos a determinar, acrescenta-se um outro desinteresse: o desinteresse pela contingência própria do sujeito. O sujeito que retorna sobre si, desinteressado do mundo exterior, desinteressa-se igualmente da sua própria contingência particular e opera sobre esta uma distanciação. O prazer e o desprazer estéticos são experimentados pelo sujeito como uma realidade independente da sua contingência pessoal, da sua biografia e dos seus estados de alma particulares. O sujeito estético, o sujeito que pensa a beleza no momento da experiência estética e do seu prolongamento contemplativo, é assim um sujeito desinteressado da realidade exterior e, simultaneamente, da sua contingência própria.

A maneira de pensar estética, tal como revelada no amor da beleza, é uma maneira de pensar que nega a indeterminação (o abismo) sempre presente no conhecimento da natureza (sob a forma, por exemplo, do carácter necessariamente hipotético das nossas teorias) e que assinala o lugar de uma continuidade essencial ao espírito. Tal ausência de indeterminação articula-se com o sentimento de evidência, na medida em que, tal como este, não deixa resto algum por determinar. É determinação plena, determinação completa, e pode sê-lo porque se dirige unicamente ao sentimento de prazer que o juízo revela e não a uma qualquer realidade exterior.

A missão da maneira de pensar estética não é prática, não visa agir sobre o mundo, mas apenas contemplativa. O pensamento estético é, com efeito, um pensamento contemplativo que almeja o prazer e que procura, no acto contemplativo, sair do tempo e prolongar-se a si mesmo. Algo que toda a gente pode constatar face a um quadro ou a uma peça musical: a atenção, quando funciona – mas é verdade que não funciona sempre –, faz-nos esquecer tudo o resto.

No capítulo anterior, associei aquilo que chamei a condição evidencial das hipóteses à ideia de representação, àquilo que poderíamos designar por prazer representativo. No campo da beleza, tal prazer representativo exhibe-se de uma forma ainda mais pura. A contemplação, ou o deleite, consiste numa relação com as imagens enquanto meras imagens, sem qualquer referência ao seu correlato factual. O correlato factual, a posição de existência, é irrelevante para a actividade contemplativa. O que não significa que a dimensão da presença se encontre ausente. Muito pelo contrário: não há, num certo sentido, presença mais forte do que a presença estética. Até porque, neste caso, possuímos a presença, não temos de a apanhar, capturar, fora de nós, somos portadores das representações, elas são integralmente conteúdos, e talvez os mais duradouros conteúdos, da nossa consciência, da nossa alma individual.

O pensamento estético, de que começamos a ver alguns traços gerais, é um pensamento que tem por objecto o singular, o individual. E o tema do conhecimento do individual, que atravessa a história da filosofia praticamente desde o seu início, é tradicionalmente concebido como o conhecimento mais perfeito, já que visa uma determinação integral. No caso do pensamento estético, não a determinação integral, por essência impossível, de um objecto exterior, mas de uma representação que é um conteúdo da consciência e que nos suscita admiração.

Dessa admiração face ao singular resulta a importância primacial, na maneira de pensar estética, da descrição. A descrição é o processo linguístico que traduz o acto de contemplação do singular. É um processo de ostensão, que tem por

objectivo dar-nos a integralidade do singular de forma clara e vívida. Trata-se de um processo ao qual a crítica estética sempre concedeu grande importância, tomando como modelo principal (há outros) a descrição – *ekphrasis*, em grego – do escudo de Aquiles no Canto XVIII da *Ilíada*. E prolonga-se até à comparação dos modos expressivos da poesia (temporalidade) e da pintura e da estatutária (espacialidade). A descrição linguística, a representação discursiva, de um quadro procura rivalizar em clareza e vivacidade com o quadro representado, a palavra compete com a visão do pintor. A descrição é bem o prolongamento estético da contemplação. Ela é, vale a pena repetir, a tentativa de a reconstruir através de meios linguísticos. Tal reconstrução conhece limites – por exemplo, uma descrição linguística não nos pode oferecer o mesmo número de detalhes que uma obra pictórica, que possui uma maior densidade, pode – e há sempre a possibilidade de erros descritivos. Mas a própria existência de limites e de erros (e do interesse em detectá-los) atesta pertinentemente a importância da questão da descrição. A moral aqui é muito semelhante àquela que se extrai das objecções à possibilidade da tradução, referidas no segundo capítulo, ou, num plano epistemológico, das versões fortes da tese da incomensurabilidade entre teorias, mencionadas no capítulo anterior: limites e erros provam exactamente a possibilidade do exercício. No caso da descrição estética, a possibilidade da captura da imagem pela palavra.

Tal captura é, como se disse, sempre a captura de indivíduos, e de indivíduos com uma história única. Uma das características das obras de arte – especialmente das obras de arte contemporaneamente denominadas “autográficas”, isto é, daquelas, como a pintura, onde a distinção entre o original e a falsificação é significativa – é o serem absolutamente singulares, e, enquanto tal, irrepetíveis. A modalidade particular do seu valor é uma consequência disso. E, nos casos em que há atribuição de autoria, a relação ao autor participa dessa singularidade. Pressupõe-se uma cadeia contínua que liga o autor à obra e à colecção na qual se encontra, passando por quem a encomendou e pelos precedentes proprietários, e, quando essa cadeia se desfaz (quando se descobre que a obra é, como, por exemplo, no caso dos Vermeer de van Meegeren, falsa), o valor da obra, como que magicamente, perde-se, independentemente da admiração que possa suscitar o falsário aos olhos do comprador ludibriado, como no *Pierre Grassou* de Balzac. A falsificação de um quadro é, entre outras coisas, a falsificação da história desse quadro (e da nossa história, enquanto amadores do quadro).

O singular e a sua história são o objecto privilegiado da maneira de pensar estética, uma maneira de pensar, como vimos, essencialmente descritiva. Não é, portanto, de estranhar que a maneira de pensar o campo da beleza se

adeque particularmente bem à reflexão sobre a obra de arte. Há um prazer estético próprio à identificação a partir da descrição, como coisa distinta da determinação, tal como praticada nas “ciências de objecto” (física, química, etc.) – embora nestas igualmente se possa falar de “identificação”, mas numa acepção diferente. E esse prazer encontra-se íntima e misteriosamente associado à descoberta do detalhe.

Se, como se diz, o Diabo está nos detalhes, é forçoso reconhecer que o estilo também. A descrição não é neutra, deve encontrar o estilo correspondente ao seu objecto. O objecto da descrição, repito, é o singular, e o próprio estilo é um poderoso elemento de singularização. Ele organiza-se como uma acentuação sistemática de algo que é, no entendimento comum, redundante e não normalmente explorado enquanto tal. Não é um conceito que se aplique unicamente às artes: há igualmente estilos geométricos e estilos éticos, por exemplo. Em todos os domínios, ele tem um valor heurístico: ajuda-nos a descobrir coisas que, de outra maneira, nos passariam despercebidas, abre-nos para possibilidades que anteriormente não podíamos conceber. Simultaneamente, e passando agora do momento da descoberta para o da exposição, o estilo oferece um acréscimo de inteligibilidade à comunicação. Aquilo que poderíamos chamar o “momento estético” de todo o conhecimento realiza-se a partir do estilo. Isto significa que o estilo não é apenas instrumental na persuasão, ele é igualmente fundamental na gestação da convicção. O aumento de inteligibilidade da comunicação suscita o sentimento de evidência.

A evidência é, justamente, a figura epistemológica que melhor convém ao campo da beleza. É o singular, na sua máxima presença, que desperta em nós o sentimento de evidência. A evidência é evidência de existência, trata-se de uma crença absoluta na existência, e dá-se no sujeito: é um sentimento, embora vise legitimamente ser algo mais do que isso. Ela corresponde a algo como um excesso de inteligibilidade, uma inteligibilidade viva, que, na sua plenitude, dispensa a prova, dispensa a experimentação visando estabelecer o acordo ou o desacordo com a realidade exterior. Gera convicção. E a convicção gerada pela evidência representa o grau máximo de prazer, de contentamento, de satisfação cognitiva do espírito. Não é assim difícil encontrar na evidência a figura epistemológica primordial do pensamento da beleza. Ela reúne em si, de facto, todas as determinações da maneira de pensar a beleza antes mencionadas.

Antes de passarmos para outros aspectos próprios ao pensamento da beleza, convém insistir na solidariedade interna daqueles que até aqui apontámos.

O pensamento da beleza – repitamo-lo: o acto intelectual, a operação do espírito, que se dá no momento da obtenção do prazer estético e no

prolongamento deste na contemplação – supõe um desinteresse pela existência exterior, acompanhado por um outro desinteresse, aquele que se manifesta por relação às contingências biográficas do sujeito individual. Saímos do mundo exterior e, simultaneamente, da história da nossa vida.

Esse pensamento é uma forma de amor, um amor desinteressado. O acto mental que o constitui transforma o sujeito no contemplador de uma representação que lhe é interior, um interior que não se define por um contraste com algo que lhe é exterior, mas por uma presença absoluta ao espírito. Encaminhamo-nos assim em direcção a uma concepção da contemplação estética que arreda, à partida, qualquer preocupação com a acção, que, neste contexto, só pode, efectivamente, ser vista como uma degradação da atitude contemplativa.

O objecto do pensamento da beleza é o singular. E o primeiro gesto face ao singular é descrevê-lo. A contemplação estética traduz-se na descrição, tal como praticada desde a *ekphrasis* grega até aos nossos dias. As aporias internas à prática da descrição, e os seus limites, não a põem principalmente em questão.

A descrição supõe o estilo. O singular descrito – ele próprio o produto de um estilo individual – só se deixa perfeitamente capturar por um pensamento estilisticamente marcado. Uma descrição sem estilo não funciona. Só o estilo pode efectivamente dar voz à contemplação, e não apenas persuadir, mas igualmente convencer. E convencer maximamente, quer dizer – até à evidência. Tal como a descrição, que traz a marca do estilo, a evidência procede por ostensão e presença vivida. Se confrontarmos esta afirmação com as indicações anteriores respeitantes à evidência, encontraremos o sinal, senão de uma coincidência, pelo menos de uma convergência.

E a convergência chega. Desinteresse pela existência exterior, desinteresse pelo que no sujeito é expressão da contingência, amor, contemplação, indivíduo, descrição, estilo, evidência... Vê-se assim desenhada uma galáxia de conceitos que, como se diz, “fazem sistema”.

Estamos em condições de avançar um pouco a partir daqui, em direcção à questão crucial da intencionalidade, tocada rapidamente antes. De facto, este “sistema” ganha em ser prolongado por uma reflexão em torno da intencionalidade tal como ela se apresenta em estética. Relembremos rapidamente, alguns dos aspectos relativos à estrutura do pensamento que já referíamos no segundo capítulo. Pensa-se sempre sobre alguma coisa. Quer dizer: o pensamento dirige-se sempre a objectos, com a intenção de os capturar. Todo o pensamento é sempre sobre alguma coisa. Essa característica do pensamento possui um nome técnico: intencionalidade. A intencionalidade é uma propriedade decisiva do mental. Não que todos os estados mentais

sejam intencionais. É discutível que, por exemplo, quando sentimos uma dor forte, pensemos sobre essa dor: o verbo “pensar” não parece convir aqui. Face a uma dor fraca, podemos pensar nela e emitir sons convencionais: “Ai!”, ou “Ui!”. Face a uma dor poderosa, perdemos essa faculdade. Num certo sentido, tornamo-nos essa dor, confundimo-nos com ela – de accidental, ela passa a essencial. Mas apenas os estados, ou os acontecimentos, mentais são intencionais. Acreditar, desejar, ter remorsos são exemplos de estados mentais intencionais. Relativamente a qualquer estado mental intencional podemos colocar questões do tipo: “em quê?”, “o quê?”, “de quê?”. Eu acredito – em quê? Eu desejo – o quê? Eu tenho remorsos – de quê? Os estados mentais intencionais são sempre sobre, ou acerca de, alguma coisa.

Simplifico propositadamente. As discussões sobre a questão da intencionalidade do mental são hoje, mais do que nunca, acesas, e vários autores não aceitariam sequer esta breve descrição que acabei de propor. Mas estas questões já foram mencionadas anteriormente, no segundo capítulo, e, embora apenas da forma mais breve, indiquei que não me parecem verosímeis as posições daqueles que negam, ou reduzem a um simples ponto de vista, a intencionalidade do pensamento. Admitamos, pois, que existe intencionalidade do pensamento, e que a intencionalidade é uma propriedade decisiva do mental.

Os objectos sobre os quais incide a intencionalidade do pensamento podem ser de três tipos: podem pertencer ao domínio estudado pelas ciências da natureza – aquilo que podemos chamar “domínio da natureza” –, ao âmbito dos produtos sobre os quais se debruça a estética – o que designei por “campo da beleza” –, e, finalmente, ao espaço das acções humanas: ética, política, história – o “domínio da liberdade”.

Ora, o que é curioso é que nós não pensamos, como já mencionado no terceiro capítulo, estes diferentes objectos da mesma maneira. Utilizamos, para os pensar, maneiras de pensar diferentes. E isso não por acidente ou convenção, mas por uma espécie de necessidade interna que tem a ver com a própria natureza dos objectos estudados. A natureza – a ontologia – dos objectos estudados determina a maneira como pensamos sobre eles. Não pensamos sobre antipartículas como pensamos sobre a beleza de um quadro de Memling, e não pensamos sobre um quadro de Memling como pensamos sobre o terceiro mandamento.

Trata-se de um facto que não é trivial, quer dizer: que merece explicação. Procurarei agora analisá-lo a partir da ideia de intencionalidade. Será que podemos distinguir igualmente três formas de intencionalidade?

A intencionalidade reside, como se disse anteriormente, nessa propriedade do pensamento que consiste em ele ser sempre, necessariamente, sobre

alguma coisa. É a natureza do “sobre” que varia entre o domínio da natureza, o campo da beleza e o domínio da liberdade.

A intencionalidade, no primeiro caso – no caso das teorias científicas, por exemplo –, estrutura-se em função de objectos exteriores que procuramos determinar. Pensar sobre a natureza, como o pensa a física, consiste em procurar determiná-la. Acreditar na verdade de uma teoria física é um estado mental que supõe a figura epistemológica da prova. Não se acredita numa teoria científica (não me refiro ao ponto de vista do autor da teoria, mas ao dos seus receptores) sem provas (a natureza das provas variando, naturalmente, conforme a epistemologia professada). Acrescento ainda dois pontos: primeiro, os objectos que são visados por este tipo de intencionalidade são objectos que são destituídos de intencionalidade: não podemos atribuir intencionalidade a uma partícula ou a uma antipartícula; segundo, este tipo de intencionalidade visa a adequação do espírito (ou da mente, se se preferir) ao mundo, sob a forma da obtenção da verdade (ou, se o resultado for negativo, da falsidade), é o espírito que satisfaz o mundo.

No caso do campo da beleza, a intencionalidade diz respeito igualmente a objectos exteriores – um quadro, por exemplo (mas também um romance, um poema ou uma sinfonia são objectos exteriores) – mas não para os determinar: trata-se de uma intencionalidade contemplativa, não determinante. Pensar sobre a beleza é uma atitude fundamentalmente contemplativa, como já antes vimos. Acreditar na beleza de uma obra de arte é um estado mental que supõe a figura epistemológica da evidência – da evidência do sentimento de prazer. Não se acredita na beleza de uma obra de arte sem um tal sentimento de evidência; e, por isso, mil juízos contrários ao meu relativamente à beleza de um poema não me farão mudar de opinião: movemo-nos no interior daquilo que um filósofo chamou uma “voz universal” que encarnamos, ou cremos encarnar. Também aqui convém acrescentar dois pontos: primeiro, este tipo de intencionalidade tem como objecto a própria intencionalidade, ou, dito de modo mais correcto, o conteúdo representativo do pensamento e não aquilo que é visado pelo conteúdo representativo (o objecto do conteúdo representativo); em segundo lugar, trata-se aqui de uma adequação do espírito a si mesmo: o espírito satisfaz-se (ou não se satisfaz) a si mesmo, daí resultando o prazer (ou, no caso negativo, o desprazer).

Finalmente, no domínio da liberdade concentramo-nos sobre intenções e acções (mesmo quando cristalizadas em instituições): a natureza da determinação não é aqui a mesma que no domínio da natureza, já que, no domínio da liberdade, os objectos estudados – intenções e acções – podem

apenas ser determinados analogicamente. Pensar sobre uma regra moral consiste em avaliar a sua justeza prática, a sua superioridade relativamente a outras regras concorrentes. Acreditar numa regra moral é um estado mental que supõe a figura epistemológica da argumentação. Não se acredita numa regra moral sem o exercício de uma argumentação (pública ou com nós mesmos, com o nosso *daimon*, para falar como os gregos) sobre o valor dessa regra. Essa argumentação não pode nunca conduzir a uma prova no sentido estrito. O terceiro mandamento não pode ser provado, no sentido em que a lei da gravitação pode ser provada. Como relativamente aos dois outros tipos de intencionalidade previamente mencionados, dois aspectos devem ser acentuados: primeiro, os objectos deste tipo de intencionalidade são objectos que possuem eles mesmos intencionalidade: os indivíduos são entidades dotadas de intencionalidade; segundo, neste caso é o mundo que se adequa (ou não se adequa), satisfaz (ou não satisfaz), o espírito, e o que daí resulta é a realização (ou a não realização) da nossa intenção.

Concentremo-nos agora na intencionalidade tal como ela toma corpo no campo da beleza, quer dizer, no domínio da contemplação estética. Muito do que sobre este assunto se pode dizer valeria também para o amor, admitindo que o amor não é (ou não é sobretudo) um sentimento moral, mas antes (à falta de melhor expressão) uma necessidade ontológica, uma expressão da natureza do nosso ser.

Acreditar na beleza de uma obra de arte, como disse atrás, é encontrarmo-nos num estado mental que supõe a evidência do sentimento de prazer. Esse prazer é um sentimento singular, se bem que eu me encontre legitimado a reivindicar a sua universalidade. Nesse sentido, a contemplação estética reúne pelo menos três estados mentais intencionais: acreditar, amar, ter prazer. Eu acredito que amo a “Mulher do turbante” de Vermeer porque tenho prazer em ver esse quadro.

Um outro aspecto da intencionalidade estética tem a ver com a exterioridade do objecto, ou, mais precisamente, com a “destruição” da exterioridade do objecto. Sem dúvida que um quadro, um poema, um romance, uma sinfonia ou uma cidade são objectos exteriores. Mas a intencionalidade estética tem como característica, precisamente, o destruir essa exterioridade. O amor da beleza elimina a exterioridade da beleza: o quadro que eu amo, o romance que eu amo, o poema que eu amo, a peça musical que eu amo, a cidade que eu amo, fazem parte de mim, e isto num sentido que não é apenas metafórico. Encontramos aqui um aspecto que já referi anteriormente: a intencionalidade estética é uma intencionalidade que se tem a si mesma (ou ao seu conteúdo representativo) como objecto.

É isso que a contemplação significa: abolição da exterioridade. O “ser sobre algo” da intencionalidade estética é assim um “ser sobre algo” reflexivo. Eu integro em mim aquilo que amo. Não há nunca efectiva contemplação de uma pura exterioridade. Pelo contrário, o conhecimento científico não é nunca puramente contemplativo: a determinação da exterioridade natural mantém essa exterioridade irreduzível. Também o meu conhecimento do outro, por mais que eu me tente pôr no seu lugar para tentar prever o seu comportamento, esbarra com algo de perfeitamente exterior e abissal: a intenção do outro é-me sempre, em última análise, insondável (e isto vale mesmo para o autoconhecimento: a minha própria intenção é-me, no limite, insondável). Apenas a intencionalidade estética é puramente reflexiva, apenas ela encarna a pura contemplação. Apenas nela o pensamento não é, ao fim de contas, sobre nada de exterior ao próprio pensamento.

Claro que nos podemos colocar a questão de saber se esta intencionalidade propriamente estética vale para todas as artes. Seria necessário proceder, nesta matéria, a uma análise das classificações das artes que a tradição nos legou, bem como das várias tentativas de entre elas estabelecer uma hierarquia. Mas, em tese geral, a boa resposta parece ser a afirmativa, que vai a par da constatação da sua mútua intra-tradutibilidade, ou, se se quiser, da sua pertença a uma raiz comum. O jovem Rilke, dando voz a um sentimento recorrente no pensamento estético, afirmava: “Quem fala de arte, deve necessariamente falar de todas as artes: porque elas são diferentes expressões *de uma única* linguagem”. Há uma verdade indiscutível nesta afirmação: Baudelaire havia já, definitivamente, num célebre soneto, e em vários outros textos, celebrado as correspondências, associando claramente a ideia de correspondência à de analogia. Certamente que tudo isto coloca a questão da linguagem. Até que ponto todas as artes são uma linguagem? Até que ponto, por exemplo, a música é uma linguagem? É a própria definição de “linguagem” que está em causa. Mas não parece que, numa acepção lata, a afirmação de Rilke seja discutível: as artes entre-exprimem-se, espelham-se umas às outras. Resta outra questão: a de saber se o próprio estabelecimento de uma hierarquia das artes não é contraditório com uma tal entre-expressão. A resposta é difícil: mas pode ser que a única dificuldade verdadeira venha da música.

A música goza de um estatuto singular entre todas as artes. Sem entrar nos detalhes de uma questão extraordinariamente complexa, pode-se dizer que nela a destruição da exterioridade do objecto é mais patente do que em todas as outras artes. Sujeito e objecto confundem-se por inteiro no conteúdo do espírito.

Tal deve-se, sobretudo, ao seu carácter essencialmente não-representativo (o que há de representativo na música é-lhe, além de problemático, declaradamente não essencial). Daí a dificuldade particular da sua tradução das outras artes e, reciprocamente, a dificuldade de as outras artes a traduzirem a ela. Limito-me aqui a assinalar um problema, que não creio, de resto, que constitua uma objecção redibitória contra a entre-expressividade antes mencionada. Mas trata-se, efectivamente, de um problema colocado pela ontologia musical.

Acrescento aqui duas notas.

A primeira diz respeito àquilo que me proponho chamar o carácter aderente ou não aderente da música. É música aderente aquela cujo valor e significação depende intrinsecamente de um encontro episódico, ocasional. Toda a nossa vida é marcada por essas conjunções extraordinárias e enigmáticas em que uma canção é, de forma definitiva e permanente, associada a um lugar, a uma pessoa, a uma paisagem, a uma coisa, a um tempo. Assim se fixam, para a memória, as idades da vida: é legítimo supor que toda a gente partilha (mais: que toda a gente sempre partilhou) essa experiência da associação das idades a elementos musicais. A música aderente não é nunca nova: é sempre uma repetição de um outro tempo. É música não-aderente aquela que não se deixa nunca, na nossa imaginação, repousar num único lugar, num único tempo. Cada vez que se ouve o coro gritar "Barrabam!" na *Paixão segundo Mateus*, tudo se altera, tudo recomeça de novo. A audição da *Paixão segundo Mateus* não remete para a experiência de uma audição anterior, localizada no tempo e no espaço. Cada audição é, em si mesma, uma audição originária. Assim se indistinguem, para a memória, as idades da vida. O tempo não é nunca o mesmo, e remete, sob a forma do prazer ou do desprazer, para um fundamento do tempo que não pertence ao tempo. É fácil de ver que é a música não aderente que mais se aproxima daquilo que chamei "intencionalidade reflexiva". A música aderente encontra-se sempre ligada a coisas exteriores: pessoas, relações entre objectos, acontecimentos.

A segunda nota diz respeito aos graus de intencionalidade na música. Na pura contemplação musical, perdemo-nos no objecto, confundimo-nos com ele. Ora, poder-se-á levantar a questão de essa não ser uma experiência que, de facto, se dê com toda a música. A primeira objecção que vem à cabeça é a chamada música atonal. Na música atonal, o objecto musical surge-nos, pelo menos aparentemente, como exterior. Mesmo que se admita (o que parece razoavelmente pacífico) que, como alguém disse, "não há direito natural na música" (não há "direito natural", em matéria alguma, de resto: o direito é sempre produto da lei, do *nomos*) -, isto é, que a tonalidade não corresponde, pelo menos em muitos dos seus aspectos, a um sistema fisiológico básico, natural -, há que

reconhecer que entre Brahms, por exemplo, e Schönberg (independentemente da reivindicação de uma herança brahmsiana por parte deste último) há um abismo. É justamente esse abismo que é curioso interrogar.

Se tivermos em conta a distinção, tornada clássica, entre dois processos psíquicos presentes na criação artística, o primeiro representando uma tendência à abstracção, o segundo à intuição empática, talvez esse abismo venha a revelar-se não significativo do ponto de vista da intencionalidade estética.

A tendência à abstracção suscita, face à obra, um sentimento de exterioridade, como se estivéssemos na presença de algo inorgânico. Pelo contrário, a tendência à intuição empática provoca algo como o sentimento de uma indistinção entre o sujeito e o objecto contemplado, como se ambos conjuntamente formassem um organismo único.

Não procurarei aqui demonstrar a relação entre a atonalidade e a tendência à abstracção, se bem que tal relação, creio, possa ser estabelecida. O que me interessa sublinhar é que a reacção à música atonal (tal como às obras de arte que, em geral, exprimem a tendência à abstracção) obedece aos mesmos critérios de intencionalidade estética da nossa reacção às restantes obras de arte em geral. Somos lançados, nesta música, para o abismo. Mas trata-se, ainda, do *nosso* abismo. A nossa reacção à atonalidade não corta verdadeiramente com a intencionalidade reflexiva, ou melhor: por mais abissal que essa música seja, ela vive ainda, e só pode viver, em nós. Contemplamos o abismo, a exterioridade de todos os objectos, mas, é o essencial: contemplamos. E somos nós que contemplamos essa exterioridade e, no acto contemplativo, a destruimos enquanto pura exterioridade. Dito de outra maneira: o pensamento musical de Schönberg, bem como a nossa maneira de o perceber, não são nunca essencialmente abissais. Encontramo-nos aqui face a um dos casos limites do pensamento artístico. Por mais que a intencionalidade sugerida se aproxime da intencionalidade própria à das ciências da natureza – determinação de realidades exteriores, por exemplo – ela é ainda uma intencionalidade estética. Dito ainda de outra maneira: encontramos sempre aqui uma intencionalidade reflexiva, na qual o sujeito se autodetermina no próprio gesto da contemplação estética.

Voltemos à questão que havia anteriormente deixado em suspenso. A intencionalidade reflexiva na pintura e na literatura é mais imperfeita do que na música. A intencionalidade estética reflexiva encontra-se ligeiramente esbatida.

Deixemos de lado o caso da pintura e das restantes artes plásticas – uma ausência quase escandalosa, admito –, e concentremo-nos na literatura, mais precisamente na tragédia e no romance (a poesia lírica põe problemas diferentes, dada a sua proximidade com a música).

A tragédia e o romance vivem de personagens e de situações. Não quero evidentemente dizer que se limitem a isso, mas as personagens e as situações são condições necessárias da tragédia e do romance (e da ópera, já agora).

A partir do momento em que a tragédia e o romance colocam necessariamente em cena personagens e situações, a intencionalidade reflexiva própria ao campo da beleza atenua-se, dado que se verifica uma aproximação à intencionalidade própria ao domínio da liberdade. Quer dizer: entram imediatamente em jogo questões relativas à intenção e à acção. O que introduz, precisamente, uma certa exterioridade aparentemente incompatível com a possibilidade da pura contemplação.

A pura e simples existência de personagens coloca imediatamente problemas que não é pretensioso designar como ontológicos. Para quem quer que tenha lido a *Montanha Mágica*, a existência de Hans Castorp, Nafta e Setembrini é indiscutível. Como é indiscutível a existência de David Copperfield, Bartleby, Pedro Bezukoff, Natacha ou o Príncipe André. Mas, precisamente, de que existência se trata aqui?

Uma via para o determinar seria certamente comparar a realidade dos personagens romanescos com a existência dos personagens históricos. Conhecemos os personagens históricos, tal como os personagens dos romances, através dos livros (não apenas através dos livros, mas sobretudo a partir dos livros). Conhecemos D. Pedro, D. Miguel ou o sinistro Teles Jordão, através, por exemplo, do *Portugal contemporâneo* de Oliveira Martins. Mas, na nossa apreensão dos personagens históricos, introduz-se evidentemente um intervalo – para não dizer: um abismo – entre a maneira como eles são apresentados nos livros e a sua existência real. Será que o D. Pedro real correspondia ao personagem descrito por Oliveira Martins? Os historiadores comparam, por isso, as descrições, os relatos, as narrativas: procuram, através de aproximações, atingir o carácter da personagem, descobrir as intenções, determinar o sentido das acções. Nada disso, evidentemente, se passa relativamente aos personagens romanescos. O Hans Castorp real é aquele que nós conhecemos através de Thomas Mann. Nada mais a dizer.

Mas isso não resolve o nosso problema: em que é que ele é real? A boa resposta, creio – é uma resposta simples –, consiste em dizer que ele é real não apenas para nós, mas em nós. E nisso a literatura, apesar de lidar com intenções e acções, conforma-se à intencionalidade própria ao campo da beleza, quer dizer: coloca em jogo uma intencionalidade reflexiva. Os objectos que ela designa, os objectos aos quais ela dirige o nosso pensamento, são, tal como os objectos musicais, objectos onde toda a exterioridade é tendencialmente abolida. O objecto da intencionalidade estética é o próprio conteúdo repre-

sentativo, e não um objecto que esse conteúdo representativo referiria, caso a ficção fosse dirigida para a verdade. Não há resto, não há indeterminação, como há invariavelmente resto e indeterminação em todo o conhecimento histórico. Qualquer obra de arte literária, por mais “aberta” que seja, oferece, à sua maneira, uma determinação completa. Isto independentemente do espaço que deixa à imaginação na sua interpretação, latitude sem a qual a obra de arte literária não poderia viver.

Uma análise efectiva desta condição da obra literária implicaria que se abordassem com alguma sistematicidade vários casos distintos, cada um colocando problemas próprios, que enumero telegraficamente e sem qualquer preocupação de exaustividade: o caso de personagens literários que surgem de forma recorrente em várias obras de autores diferentes (exemplo: Medeia); o estatuto das situações que se repetem nos romances (exemplo: as propostas de casamento); o caso das personagens históricas que se transformam em personagens literárias (exemplo: Inês de Castro); e por aí adiante...

Todos estes casos, bem como o conjunto das obras de artes romanescas, exigem, para que possamos ter prazer estético e experiência contemplativa, a posse, por parte do leitor, de uma certa dose de energia de crença, que nos faz acreditar na realidade daquilo que lemos. Vale sempre a pena insistir que a contemplação estética é uma actividade do espírito. Há um conjunto de determinações que, quando reunidas em número suficiente – idealmente: de forma completa – nos leva a hipostasiar e a personificar uma entidade. Na vida corrente, o processo não oferece mistério abundante, porque os indivíduos, na medida em que entram em relação causal connosco, nos afectam imediatamente e são entidades rapidamente personificáveis – no amor, tal situação é levada ao seu limite: a pessoa amada é, num certo sentido, a única pessoa real, e não apenas metaforicamente (esse processo de personificação é conduzido, por um mecanismo de analogia, relativamente aos indivíduos que não conhecemos directamente: não tenho qualquer dúvida que Joe Biden é uma pessoa – ou, remontando na cadeia dos seres, que o Imperador Cláudio era uma pessoa). Ele é, no entanto, misterioso no que diz respeito aos personagens romanescos. Os personagens romanescos não nos afectam através de uma causalidade física: Madame Bovary nunca me traiu nem me perseguiu apaixonada, nunca bebi uma cerveja com Stephen Bloom, nem parti com Jake em excursão a Pamplona. Mas, nos grandes romances, em virtude de um conjunto de determinações singularmente bem realizadas (toda a questão, todo o mistério, está evidentemente aí: na escolha das determinações e na qualidade da sua realização) o processo de hipostasiação e de personificação funciona em pleno,

quer dizer: alucinadamente. Madame Bovary, Stephen Bloom e Jake são *reais*, são pessoas, e passamos a viver com eles. Há romance fora dos mecanismos mentais implicados por um tal processo? Há: maus romances, que nos podem, de resto, dar imenso prazer. Uma pessoa pode ler vinte vezes o mesmo livro de Agatha Christie, para dar um exemplo agradável, tudo esquecendo sobre o carácter dos personagens, sobre a sua suposta realidade, no fim de cada leitura consecutiva. Nem Hercule Poirot, nem Tommy e Tuppence, nem Miss Marple jamais existiram realmente ou terão hipóteses de algum dia vir a existir. Não é essa a sua função: subsistem apenas para dar lugar ao desenrolar de um enredo e a uma trama de expectativas contraditórias, que temos mais ou menos prazer em seguir, mas que não se distingue essencialmente da resolução de palavras cruzadas. Não é, evidentemente, o caso de Elizabeth Bennet ou de Pedro Bezukov: eles vivem em nós. E há, é claro, os maus romances que são apenas maus romances e que não nos dão prazer: a grossa soma de produtos que correspondem àquilo que, em alemão, se chama *edel Kitsch*, lixo nobre, ou, melhor dizendo, lixo pretensioso.

Insisti praticamente num ponto único: a contemplação estética – categoria que vale para todas as artes, e também para a beleza das paisagens naturais ou para as formas infinitas dos animais – representa uma forma de pensamento singular, e uma das características essenciais dessa forma de pensamento é uma intencionalidade específica, que chamei reflexiva. O pensamento é sempre pensamento sobre alguma coisa: mas o pensamento sobre a beleza, e apenas ele, só aparentemente é sobre alguma coisa exterior. Se é apenas pensamento sobre algo de exterior, sobre relações externas, não é pensamento sobre nada. Ou, melhor dito: poderá ser pensamento sobre a natureza ou sobre a liberdade (moral, política, história, etc.), mas não pensamento sobre a beleza. A ideia segundo a qual, na contemplação estética, sujeito e objecto se indistinguem pela absorção do sujeito no conteúdo representativo, e que essa indistinção colabora na passagem para um regime de temporalidade propriamente estético, em que a contemplação almeja sair do tempo, parece-me fundamental. Como o disse atrás, isso acarreta consequências decisivas no que diz respeito à intencionalidade estética. A intencionalidade do pensamento não se dirige aqui a objectos exteriores (antipartículas ou acções da liberdade) para os determinar ou para sobre eles agir. Trata-se antes de uma auto-captura do sujeito, através da reflexão. O resultado directo, em termos epistemológicos, de uma tal propriedade da intencionalidade humana é o de a figura epistemológica fundamental não ser aqui, como nas ciências, a prova, nem, como na moral ou na política, a argumentação, mas sim a evidência. É

que a evidência representa precisamente essa forma de conhecimento em que objectividade e sub-jectividade se confundem.

Não quer isto dizer que, à semelhança daquilo que vimos no domínio da natureza, as duas outras figuras epistemológicas mencionadas – a da prova e a da argumentação – não desempenhem também um papel no pensamento da beleza. Assim, se procurarmos proceder a uma naturalização absoluta da criação artística (com ou sem mediação pela realidade social), a experiência da beleza e o pensamento que a acompanha aparecerão como susceptíveis de serem provadas com os mesmos critérios adoptados pelas ciências da natureza. O exercício do gosto deixará de ter qualquer valor real (será, por assim dizer, puramente ideológico) e a intencionalidade propriamente estética uma ilusão danosa. A evidência da experiência do prazer e do desprazer eclipsar-se-á em benefício da prova.

Do mesmo modo, pode-se tentar reduzir a apreciação artística a uma dimensão puramente social. E muitas teorias estéticas contemporâneas, partindo de objectos diversos como *A fonte*, de Duchamp, ou as *Brillo Boxes* de Warhol, vão exactamente nesse sentido. Mas esses objectos são singulares na medida em que não se prestam a uma qualquer descrição interessante: prestam-se apenas a argumentações. As argumentações não lhes são acidentais, como, num certo sentido, são acidentais a qualquer grande obra: são-lhes essenciais, eles contêm-nas incorporadas, existem por e para elas. E, fora de um círculo relativamente restrito de iniciados, não se vê como, por exemplo, *A Fonte* nos obrigue a repensar o juízo de gosto: um Degas, por exemplo, sim, ou um Vermeer, mas *A Fonte* não. Há algo de estranho no empenho em problematizar a estética a partir daí. Caímos facilmente numa forma de *litigiosa subtilitas*, no mais acabado tipo de sofística. É o que acontece com a chamada “teoria institucional da arte”, segundo a qual a qualificação de um objecto como objecto artístico, a sua aceitação, por assim dizer, no mundo da arte, depende da articulação de um determinado “discurso de razões” que o instituem como obra de arte. A qualificação de um determinado objecto como “artístico” seria sempre o produto de uma decisão, eventualmente obtida através de pressões, imposições, negociações, do “mundo da arte” (artistas, críticos, etc.), um mundo que está, regra geral, em movimento, em transformação, em perpétua recontextualização. A transformação da descrição em argumentação (em “discurso de razões”) parece ser, no entanto, filosoficamente irrelevante. Ela é sem dúvida sociologicamente importante, mas isso é uma outra questão. As questões fundamentais da estética continuam do lado da descrição. E a iluminação dos traços característicos da maneira de pensar do campo da beleza só pode vir dela.

A incorporação do comentário – das argumentações – na própria obra de arte, aquilo que poderíamos chamar a passagem ao limite da estética, tem certamente a ver com a crescente importância da problemática da linguagem na filosofia contemporânea. Aparentemente, todos os signos se equivalem, todos eles são linguagem, discurso. E, por isso, o crítico já não ecoa a obra de arte: prolonga-a. Nada de substantivo distingue a crítica da obra de arte, o artista do crítico. Também aqui a figura epistemológica da evidência se eclipsa. E, em sua substituição, surge, dominante, a da argumentação.

Mas, do mesmo modo que, no domínio da natureza, evidência e argumentação se encontram subordinadas à prova, também, no campo da beleza, a parte de verdade que há no projecto de uma naturalização da actividade artística, na tentativa de conceber o campo da beleza a partir da figura da prova, ou então de ver a arte como o produto exclusivo de negociações sociais, isto é, de a reduzir a um exercício argumentativo, deve colocar-se na dependência da principal figura da evidência, da evidência do sentimento de prazer ou de desprazer que o objecto artístico (ou natural) nos provoca.

O domínio da liberdade

Há duas maneiras clássicas de conceber os actos humanos e a vida em sociedade: ou os vemos como obedecendo a uma necessidade férrea que não tolera excepções, sob pena de se contradizer; ou os concebemos como habitados por uma perpétua contingência de onde toda a necessidade se encontra arredada. Ao longo da história da filosofia encontramos inúmeros exemplos destas duas posições, que são, como é bom de ver, mutuamente exclusivas. A estas posições possíveis acrescenta-se, no entanto, uma terceira, que procura uma conciliação entre necessidade e contingência. De acordo com esta última posição, a contingência surge, e é pensável, contra o pano de fundo da necessidade. Temos assim direito a três tipos de sistemas: sistemas da necessidade, sistemas da contingência e sistemas que poderíamos chamar excepcionalistas.

Antes de discutir a natureza destes sistemas de pensamento, duas notas são necessárias para a inteligência do que se segue. A oposição necessidade/contingência não é estritamente coincidente com a oposição determinismo/indeterminismo. Esta última tem o seu lugar na filosofia da ciência e lida com um tipo de questões mais específicas. Ao mesmo tempo, o par necessidade/contingência não corresponde exactamente ao par necessidade/liberdade, é-lhe anterior. Porquê? Porque, procurarei mostrá-lo mais adiante, a questão da liberdade só se coloca verdadeiramente quando lidamos com a questão da deliberação. O processo deliberativo é o lugar por excelência da liberdade humana. E, para pensar a deliberação, precisamos de nos encontrar num contexto em que a possibilidade da contingência tenha já sido estabelecida.

Começemos pelos sistemas da necessidade. Como os dois outros anteriormente mencionados, eles assumem múltiplas formas, embora possuam linhas directrizes semelhantes. Todos eles afirmam que a nossa percepção comum da contingência radica, em última instância, na nossa ignorância da necessidade que rege o mundo. A contingência não passa de um efeito de superfície que oculta a verdadeira realidade. Esse é, de facto, um ponto comum a todos os sistemas da necessidade que encontramos ao longo da história da

filosofia. O mundo visível, aquele que é capturado pelos sentidos, induz-nos em erro, ao apresentar-nos determinados acontecimentos como podendo ter ou não ter lugar. A verdadeira realidade, a da necessidade de todos os acontecimentos, só é detectável se passarmos para lá das aparências e se capturarmos a estrutura (necessária) que lhes subjaz.

Simultaneamente, em alguns sistemas necessitaristas – e permito-me aqui uma menção à questão da liberdade –, a liberdade é identificada com o reconhecimento da necessidade. Sou livre se tomo consciência que tudo o que me parece contingente não passa de uma ilusão e que, na verdade, tudo é necessário.

Nos sistemas necessitaristas a necessidade pode ser “cega”, isto é, manifestar-se sem ter em conta qualquer finalidade que não seja a própria manifestação em si, ou pode ser teleológica, isto é, pode revelar um processo de desenvolvimento que se encontrava presente desde o início, como seu Alfa, e que só se revela plenamente no seu fim, como seu Ómega. Neste segundo caso, e dito de outra maneira, o princípio, o fundamento, só se encontra no fim, e o fim é essencialmente a realização – uma realização inevitável, já que nos movemos no elemento da necessidade absoluta – do princípio.

Esta segunda versão do necessitarismo, muito mais do que a primeira, adquiriu grande importância no contexto das filosofias da história, sobretudo naquelas para as quais a história humana lida com objectos análogos aos das ciências da natureza e é susceptível de uma metodologia idêntica à destas: assim, por exemplo, a produção capitalista obedece a leis naturais, que possuem uma necessidade férrea; todas as sociedades possuem fases do seu desenvolvimento natural, que não podem abolir por decreto, etc. As classes sociais são determináveis com inteiro rigor, e o seu comportamento passado, presente e futuro é cientificamente analisável (no último caso – obviamente fundamental –, previsível). Existem “leis da história” que podem ser conhecidas cientificamente. Absoluta determinabilidade do objecto de estudo, inteira necessidade no comportamento do objecto estudado. O lugar da contingência é por inteiro esvaziado de qualquer existência real e efectiva.

Os sistemas da contingência, tão múltiplos quanto os da necessidade, devolvem a origem de tudo ao acaso. É esse acaso originário, que nada pode explicar, que fornece a base sobre a qual repousa a contingência.

O acaso é, para alguns sistemas da contingência, o elemento criador por excelência. Tudo se devendo a ele, inclusive o nosso livre-arbítrio, as leis da natureza, bem como a estrutura da nossa faculdade de conhecer, têm nele a sua origem. Enquanto que, para os sistemas necessitaristas, há uma necessidade absoluta que percorre o mundo desde o seu início, incluindo no que respeita

à estrutura da nossa mente, para os sistemas da contingência, tudo, tanto no mundo como na nossa maneira de pensar, poderia ser completamente diverso.

Na tradição filosófica que pensa o mundo a partir do exercício da sua criação pelo poder divino, encontram-se igualmente adeptos do sistema da contingência. De facto, para esses autores a contingência começa com Deus, cuja vontade própria lhe permite exercer acções causais contingentes, exercendo uma liberdade radical nas suas acções. A liberdade da vontade divina, a sua capacidade de decretar um curso de acontecimentos ou outro de acordo com a sua vontade, é a causa da contingência do mundo. Deus não faz tudo aquilo que pode, e pode fazer tudo aquilo que não faz, nenhuma necessidade se inscreve *a priori* no possível. Tal é o princípio fundamental da criação. E a causalidade contingente no mundo, na realidade, é objecto de uma constatação empírica, que por sua vez revela a contingência que preside à criação. Não há inteligibilidade possível das coisas mundanas se não admitirmos esse facto. A liberdade humana, nas suas várias facetas, encontra-se intimamente ligada à contingência. A sobrevalorização da vontade, que se imagina exercendo-se para lá de qualquer ordem, mostra-o de certa maneira.

O conceito de destino, de um modo só aparentemente paradoxal, é próprio aos sistemas da contingência, pelo menos em algumas das suas formas. O destino guarda uma ininteligibilidade parente da do acaso. Nisso, como noutras coisas, ele opõe-se ao conceito de necessidade, que é sinal de uma inteligibilidade plena. Mas é, neste contexto, a única maneira de fazer sentido – uma exigência da nossa psique – do que se passa.

Os sistemas da necessidade e os sistemas da contingência encontram-se, como acabamos de ver, nos antípodas um do outro. Mas haverá alguma possibilidade de acomodar uma à outra necessidade e contingência? É aquilo que tentam os sistemas que me proponho chamar “excepcionalistas”.

Também eles têm uma ilustre tradição na história da filosofia. Desde o princípio, a contingência é apresentada sob múltiplos aspectos, tendo, no entanto, invariavelmente por fundo um plano de necessidade. O contingente refere-se sempre ao necessário, o que, no fundo, é a condição mais natural e inteligível da contingência. O sentido mais imediato de contingente é o de acidente: aquilo que se encontra num ser sem que, no entanto, seja necessário para a definição desse ser. A necessidade encontra-se nos predicados que definem o ser, a contingência naquilo que se acrescenta, por uma razão fortuita e indeterminada, a esses predicados sem fazer parte integrante deles. O acaso e a fortuna são igualmente figuras do contingente: os seus efeitos não se encontram entre aquilo que é constante e necessário, nem sequer entre aquilo

que ocorre vulgarmente. Também nesta espécie de contingência a causa é fortuita e indeterminada. E o pensamento sobre o futuro revela uma idêntica contingência: em certos casos, não podemos, pura e simplesmente, atribuir um valor de verdade a nenhuma das proposições contraditórias sobre o futuro (em linguagem técnica, o princípio de bivalência não funciona aqui). O que importa reter é que, em muitas coisas humanas, a contingência não é eliminável, embora ele ocorra contra o pano de fundo da necessidade.

Outra versão de excepcionalismo é aquela segundo a qual a contingência se exprime sempre que é impossível demonstrar uma relação necessária entre um sujeito e um predicado, algo que acontece nas chamadas “verdades de facto”, proposições verdadeiras cujo oposto é possível. Mas as verdades contingentes não excluem um fundo de necessidade. De facto, elas exprimem uma necessidade, mas uma necessidade puramente hipotética, não absoluta, como as verdades necessárias. Dito de outra maneira: a contingência possui uma espécie de necessidade, uma necessidade que nós não conseguimos analisar. O que não torna a contingência uma espécie de efeito de superfície, produto da nossa ignorância, como nos sistemas necessitaristas. Ela inscreve-se – um pouco misteriosamente, é verdade – na natureza das coisas. E o seu escopo é vasto, já que o mundo é concebido como uma série de coisas contingentes e, conseqüentemente, as chamadas “leis da natureza” possuem apenas uma necessidade hipotética, isto é, tecnicamente são contingentes. Podiam ser inteiramente diferentes. Do ponto de vista da acção humana, o que inclina (sem necessitar) é a mais forte razão, determinada pela liberdade. Nesse sentido, a acção humana é contingente, mesmo que tenha lugar num contexto de determinação que, idealmente, deveria ser absoluta.

Terceiro exemplo de um sistema excepcionalista. Se admitirmos que existe apenas a necessidade incondicionada da lógica e a necessidade incondicionada de um ser extra-mundano, podemos concluir que todas as leis da natureza (incluindo aquelas que se referem ao comportamento dos indivíduos) possuem apenas uma necessidade condicionada. Ora, a necessidade condicionada é, por definição, uma necessidade hipotética e, conseqüentemente, afectada de contingência. O nosso mundo é contingente. E a contingência tende a aumentar quando passamos das leis mais gerais para as leis particulares da natureza, na sua infinita diversidade. Claro que há um fundamento necessário extra-mundano (que não podemos conhecer, embora o possamos pensar) para esta contingência, cujos decretos não são atribuíveis a uma vontade que se poderia exercer de uma maneira ou de outra completamente diferente. Por isso, não nos encontramos aqui face a um sistema da contingência. A contingência de

que aqui falamos – e que se estende, por exemplo, ao modo como pensamos – dá-se, mais uma vez, contra o pano de fundo de uma necessidade à qual temos de nos referir.

São naturalmente os sistemas excepcionalistas que nos permitem uma melhor integração da contingência, isto é, que nos permitem pensar os factos humanos (lembro mais uma vez que a questão determinismo/indeterminismo no plano científico é aqui deixada de lado) e o sentido das acções. Os sistemas necessitaristas excluem evidentemente qualquer concepção positiva da liberdade humana (a não ser que aceitemos como concepção positiva a ideia segundo a qual a liberdade consiste no reconhecimento da necessidade). Por sua vez, os sistemas da contingência, ao colocarem, pelo menos tendencialmente, o acaso no coração da experiência humana, excluindo qualquer consideração de necessidade, tornam, se bem que por razões contrárias às do necessitarismo, a liberdade humana praticamente inconcebível. Diferentemente destas duas opções, as doutrinas excepcionalistas, fornecendo uma base estável para a deliberação (à qual voltarei: trata-se de um momento fundamental do domínio da liberdade), dão pleno sentido à liberdade humana, que se pode pensar em parte como uma tentativa de domesticação da contingência.

É preciso, em primeiro lugar, reconhecer que, tanto no comportamento individual como no comportamento das sociedades, há tendências muito fortes que podem ser mais ou menos facilmente detectadas e que se aparentam a uma espécie de necessidade histórica. Mas, por mais fortes que sejam tais tendências, a arte humana pode sempre, num grau ou noutro, contrariá-las. A liberdade, apoiando-se num reduto de contingência, inscreve-se no interior de uma necessidade geral, e é, ou pode ser, eficaz, contrariando as teses necessitaristas. A questão, para utilizar um vocabulário sociológico, reside na determinação do grau de flexibilidade de certas configurações, isto é, das formas que, à maneira das figuras de um caleidoscópio, representam o estado presente de uma sociedade. A plasticidade das configurações varia: há configurações mais maleáveis, outras mais rígidas (elas possuem diversos tipos de aptidão para a mudança). O que importa sublinhar aqui é que cada configuração representa uma alteridade por relação à configuração que a precede, isto é, é dotada de uma significação específica e irreduzível. Qualquer que seja o caso, as mutações de configuração não apresentam uma necessidade irremediável.

Isto é, a sequência configuracional poderia sempre ter-se desenvolvido de outra maneira, por mais poderosa que seja a tendência. No domínio da história, a prática do contrafactual salienta a possibilidade de linhas divergentes da realidade, mundos possíveis onde tudo se tivesse passado diferentemente.

Num certo sentido, trata-se de, através de um exercício de imaginação, de uma experiência imaginária, justificar a contingência histórica – ou, pelo menos, tal é a lição que o filósofo extrairá daí. As proposições históricas são, de facto, metafisicamente contingentes, por oposição às proposições matemáticas, entre outras, que são metafisicamente necessárias (deixemos de lado a tese segundo a qual tal necessidade é convencional). Um programa de investigação interessante, de resto, seria procurar pôr em paralelo, determinando convergências e distanciamentos, as práticas dos historiadores que utilizam os contrafactuais e as várias doutrinas filosóficas dos mundos possíveis.

A contingência é, vê-lo-emos adiante, o substrato metafísico do risco, e uma boa maneira de começar o inquérito nesse sentido é ver como os seus problemas se encontram no coração das abordagens teóricas das relações internacionais.

Independentemente da escola – realista, neo-realista, utopista, neo-liberal –, a preocupação dominante é dupla: determinar os factores de instabilidade e apurar os meios de os diminuir, integrando-os numa ordem compreensiva, e isso por via da adopção do mecanismo mais eficaz para garantir a estabilidade do sistema.

O realismo, postulando uma anarquia de base nas relações internacionais – a contingência e o risco encontram-se assim determinados desde o princípio –, vê na balança de poderes o processo de uma estabilidade sempre precária, mas com razoável efectividade. O princípio organizador parece ser aqui um princípio de acomodação da contingência, legitimado pela postulação da externalidade das relações entre os indivíduos, as unidades, que são os Estados, e pelas relações de poder que entre eles se estabelecem.

Por sua vez, o utopismo procede por um idêntico reconhecimento, mas vendo naquilo que assim se reconhece algo de contra-natura. O princípio organizador por este meio sugerido seria um princípio de superação da contingência, que retira a sua autoridade da internalidade das relações entre indivíduos concebidos como partes de um todo sem o qual não fariam sentido. Não por acaso, a utopia apresenta-se muitas vezes sob a forma de um dever-ser que quase deduz, à maneira do argumento ontológico, a necessidade real a partir da perfeição imaginada.

Neo-realismo, ou realismo neo-clássico, por um lado, e neo-liberalismo (na acepção que a palavra tem em teoria das relações internacionais), por outro, parecem apontar, em graus e modos diversos, para uma posição intermédia. Tal posição caracterizar-se-ia por uma conjunção dos princípios de acomodação e de superação, alicerçada num modelo relacional que não seria nem o da perfeita externalidade realista nem o da extrema internalidade utópica. Num certo sentido, o tipo de relação interna-externa (chamemos-lhe assim) própria

a este modelo parece ser o que melhor assegura a integração da contingência. No capítulo seguinte, procurarei evidenciar o substrato lógico-metafísico deste problema a partir da teoria das relações.

Num certo sentido, a contingência – pensada como aquilo que não é necessário nem impossível – é, como disse atrás, a base metafísica do risco. A contingência, associada à ideia de complexidade, é inerente à sociedade. As decisões são vistas como modo de limitar a contingência. Trata-se sempre, nos sistemas sociais, de fazer com que aquilo que aparece como indeterminado adquira o estatuto de contingência determinável, e para isso é necessário reconhecer a sua inevitabilidade. A contingência é, tal como o risco e o conflito, uma condição de possibilidade, no sentido forte, de toda e qualquer sociedade. O processo de complexificação e de aumento da contingência é característico da modernidade. É igualmente característico da liberdade, que se encontra intimamente ligada a esta.

Seria necessário, falando da complexificação da vida social, e em relação com um tema que lhe é fundamental, o da confiança, seguir a construção do próprio conceito de risco. O processo do desenvolvimento do Estado-Providência, tal como o narram os historiadores, pode ser visto como uma integração do acaso e da contingência, uma forma de objectivação do risco, baseada na intrínseca calculabilidade deste. O conceito de risco encontra-se no cruzamento de conceitos diversos como os de sorte, acaso, prejuízo e acidente, e a sua invenção é o resultado da aplicação do cálculo de probabilidades.

No plano da moral, a questão da contingência pode ser encarada através daquilo que certos autores designam como “sorte moral”. Por oposição a uma atitude que visa excluir toda a contingência do plano da moral, esses autores procuram integrar, de modo, de resto, diverso entre si, a contingência – e, concomitantemente, o risco – no domínio da ética. As decisões morais, por exemplo, são tomadas por pessoas com temperamentos particulares, em circunstâncias especiais, com antecedentes específicos e com resultados singulares, e tudo isso – que, sob muitos aspectos, escapa ao nosso controle – é importante do ponto de vista moral e determina o espaço da “sorte moral”. A moralidade encontra-se sujeita a elementos de sorte que não podem de ela ser eliminados, que são constitutivos da própria moral. É o sucesso de determinadas acções, um sucesso que envolve “sorte moral”, que as torna moralmente legítimas, e o seu falhanço que as condena a uma ilegitimidade ética. Mas o importante no debate em torno da “sorte moral” reside no acentuar o papel da contingência na moral e a necessidade de a ter em conta nas nossas avaliações, de a integrar na ética.

Percorremos até aqui um caminho que nos conduziu da consideração de três tipos muito gerais de sistemas filosóficos, a partir da oposição necessidade/contingência. Os sistemas necessitaristas acentuam a irrepreensível necessidade de tudo o que acontece. Os sistemas da contingência, por sua vez, afirmam aquilo que poderíamos chamar uma contingência de origem – origem das coisas, origem das nossas capacidades cognitivas – que se prolonga numa contingência de estado – isto é, numa contingência efectiva e actual experiencialmente detectável no mundo. Tal como no que diz respeito aos sistemas necessitaristas, estes sistemas não são, nem podiam ser, coerentes entre si, mas possuem em comum o traço anteriormente mencionado. Importa notar que os sistemas da contingência, apesar de algumas ambiguidades, não são propriamente “sistemas do acaso”. A contingência define-se, à partida, por relação à necessidade. O acaso não, goza de uma autonomia absoluta. Os sistemas excepcionalistas, por fim, promovem um convívio da contingência e da necessidade. Ou melhor: acentuam um aspecto que nos sistemas da contingência (que não são, repita-se, sistemas do acaso) se encontrava já tenuamente presente, e, cada um a seu modo, procuram articular mais finamente os dois termos da relação. Todos eles de modo diverso, é verdade. Uns, inscrevendo no mundo humano – ele próprio integrado numa necessidade de estado, consequente da sua necessidade de origem – uma indeterminação que se revelará ser o espaço imprescindível ao exercício da deliberação. Outros, procurando determinar o estatuto das verdades de facto, e concebendo, em relação a estas, uma necessidade “hipotética” ou “moral”, distinta da necessidade “absoluta”, ou “metafísica”, atinente às verdades de razão. Outros ainda, detectando na necessidade condicionada da série dos fenómenos uma contingência de origem, compatível com uma necessidade de estado, e vendo ainda na infinita diversidade das leis da natureza um sinal redobrado dessa contingência. (Sem dúvida que a contingência de origem da série fenomenal reenvia à necessidade incondicionada do fundamento inteligível, tal como a diversidade das leis da natureza remete para uma unidade que a todas elas ligaria – mas, tanto num caso como noutro, encontramos apenas no domínio do pensável, não do cognoscível.)

Os sistemas excepcionalistas são, repita-se, tal como os outros, muito diferentes entre si, mas todos eles iluminam, cada um à sua maneira, o papel da contingência nos factos humanos. A necessidade que podemos pontualmente observar no devir histórico é sempre de natureza hipotética e condicionada, albergando a possibilidade de um espaço de transformação, eventualmente suportada por uma deliberação prévia. Ela inclina sem verdadeiramente necessitar, para usar a expressão de um filósofo. As “configurações”, que acima

referi, obedecem a princípios de mudança que correspondem a tipos diversos de necessidades condicionadas que são necessidades de estado, necessidades internas à contingência. Como as verdades de facto, uma sua completa determinação exigiria uma análise infinita. E é útil, para determinar o sentido de cada configuração – a forma como ela institui o seu conjunto próprio de significações sociais – imaginar sequências configuracionais alternativas. O contrafactualismo histórico ajuda-nos a perceber o espaço de contingência em que nos movemos.

Mas os sistemas excepcionalistas, opondo-se aos sistemas necessitaristas, não se limitam a permitir-nos pensar a contingência, o novo, o surgimento de novas configurações e de novos estados de necessidade, algo que o necessitarismo por definição exclui. Eles permitem-nos igualmente, pensar como a contingência pode ser domesticada, o que parece difícil de conceber nos puros sistemas contingencialistas. Admitindo à partida a contingência – a existência de causas indeterminadas, aorísticas, e daquilo que é paralógico, contrário à razão –, os sistemas excepcionalistas dão espaço para as técnicas que visam assegurar, através de um duplo processo de acomodação e sublimação da contingência, o equilíbrio e a estabilidade em contextos políticos, sejam eles internacionais, nacionais ou outros. Equilíbrio e estabilidade querem dizer igualmente: sentido do social, estabelecimento de um fundo de determinabilidade, diminuição da insegurança, aumento da confiança, normalização. A contingência não é de modo algum eliminável, mas há mecanismos que a permitem regular. Um dos modos dessa regulação, no plano da sociedade, reside precisamente na criação do conceito de risco, que, à sua maneira, faz sentido da contingência. E, no plano da moral, permite aceitar e integrar exceções, introduzindo elementos de particularismo num universalismo ético tendencial.

Nada disto é concebível, note-se, nos sistemas puramente necessitaristas, nem nos sistemas estritamente contingencialistas. Nos primeiros, a contingência só pode ser pensada sob o modo da ignorância. A novidade e a criação são, por definição, inconceptualizáveis. E quando elas se introduzem no sistema, engendram aporias insolúveis, porque o necessitarismo não comporta para elas modalidades de integração minimamente credíveis. Nos segundos, quando a contingência de origem se prolonga, sem qualquer oposição, numa contingência de estado, qualquer princípio de integração se encontra condenado a falhar o seu objectivo, já que se confronta com um mundo essencialmente aorístico. Também aqui, embora por razões radicalmente opostas, a novidade e a criação tendem a tornar-se inconceptualizáveis, por falta de um padrão contra o qual possam ser percepcionadas. Tudo é contingente e mutável. E um mundo onde

tudo podia ser diferente e tudo podia acontecer, é um mundo de configurações que se sucedem, quase instantaneamente, sem possibilidade da mais vaga determinação sequencial, mutações sem padrão que revelam um universo de entidades atomizadas ao extremo, onde o singular goza de uma autonomia ontológica absoluta, selvagem e indomesticável.

Para mais, necessitarismo e contingencialismo tornam os processos deliberativos impossíveis. Não se delibera sobre aquilo que é necessário, nem sobre aquilo que em nada depende da nossa vontade. Ora, o necessitarismo postula que tudo é necessário e o contingencialismo radical não oferece estruturas mínimas de estabilidade para o exercício da vontade.

São assim os sistemas excepcionalistas os únicos que, pelo menos em aparência, verdadeiramente nos permitem pensar a contingência de um modo em que esta não se anule quase a si mesma tornando-se puro acaso. E, ao mesmo tempo, são eles que oferecem um quadro conveniente ao exercício da deliberação, e, no término desta, da escolha e da acção.

Feita esta recapitulação, podemos avançar para uma noção que antecipei já aqui várias vezes, a noção de risco. Em matérias éticas e políticas, deliberamos e decidimos em situações de indeterminação cognitiva. O que significa que a acção representa sempre, em maior ou menor proporção, um risco. Pensemos, por exemplo, na teoria do equilíbrio dos poderes na tradição diplomática europeia. Ela mostra à evidência a importância da relação ao desconhecido nos assuntos humanos e exhibe exemplarmente as questões da indeterminação e do risco no domínio da liberdade. A *raison d'État* (e a arte política em geral) funciona fundamentalmente como um cálculo de risco-benefício. Os estrategas e os diplomatas correm, nas suas tomadas de decisão, riscos. E esses riscos, têm de facto de os correr, na situação de compromisso precário entre o estado de natureza e o reino da lei que é, por essência, o das relações internacionais. A condução da política externa é aventureira, pois que a decisão de agir é tomada antes que o estratega ou o diplomata possuam a certeza de que os conhecimentos de que dispõem lhes asseguram qual a boa decisão a tomar: a incerteza não é nunca eliminável, dada a imprevisibilidade das reacções humanas – que fará o outro? –, e, por isso, o melhor que se pode fazer é calcular o risco; e, em primeiro lugar, o risco da guerra. Um cálculo que, no entanto, não poderá nunca eliminar o próprio risco. O risco é tanto maior, bem entendido, quanto mais a conduta do outro é imprevisível: como no caso de Hitler, que procurava mais explorar acontecimentos do que seguir planos precisos e coerentes, se aceitarmos a interpretação – discutível, sem dúvida – que um historiador célebre propôs. O efeito da imprevisibilidade é mergulhar o outro numa situação de hesitação. Ele

aumenta também quando o tempo disponível para as tomadas de decisão é reduzido. Em termos gerais, o risco aumenta quando se é obrigado a improvisar. De qualquer maneira, o diplomata, face a uma indeterminação, que não é acidental, mas essencial, deve calcular.

Na guerra, igualmente, encontramos-nos face ao desconhecido. Os teóricos da guerra não o esqueceram. A “influência moral” – claramente um elemento de indeterminação – é, por exemplo, um dos factores fundamentais na conquista da vitória militar. A guerra enquadra-se nas determinações gerais da vida social. As “grandezas morais”, as “forças morais”, designam todo o espaço do indeterminado, espaço esse que as teorias puramente “matemáticas” da guerra tendem a esquecer. Elas têm a ver com a dimensão da incerteza, do acaso e do risco associada a toda a actividade militar. Daí o papel do talento e do génio militar. Daí também todo o cuidado que se deve ter na utilização dos exemplos. Não nos defrontamos, na guerra, com uma matéria inanimada, mas contra forças vivas que reagem. Para retomar um conceito a que recorri no terceiro capítulo, a exactidão, a *akribeia*, própria à arte da guerra não é uma *akribeia* matemática. A situação é ainda mais clara a partir da época do “delicado equilíbrio do terror”, para utilizar uma expressão célebre. O cálculo que os duelistas levam a cabo sobre a intenção do adversário é um cálculo que se faz num contexto de incerteza. Procura-se reconstituir o que se passa no espírito do adversário. A dissimulação e o *bluff* são, mais do que nunca, elementos essenciais da estratégia. O rival deve ser mantido na incerteza. Por isso, é na crise que o pôr à prova das vontades se realiza.

Melhor ainda do que a teoria política ou sociológica, uma certa tradição romanesca exhibe perfeitamente esta dimensão do risco. Tomemos como exemplo as *Ligações perigosas*, o romance epistolar de Choderlos de Laclos. Vale a pena algum detalhe, tanto mais que a história é relativamente simples de resumir. Dois antigos amantes, o Visconde de Valmont e a Marquesa de Merteuil, trocam cartas. Para se vingar de um outro antigo amante que a teria abandonado de forma indelicada, o Conde de Gercourt, a Marquesa propõe a Valmont que este corrompa Cecília de Volanges, prometida em casamento ao Conde pela sua mãe, de resto amiga da Marquesa. Cecília tem quinze anos, acaba de sair de um convento, e o marido prometido encontra-se ocupado em afazeres militares na Córsega. Valmont aceita imediatamente, até porque uma amante sua o havia já trocado por Gercourt. No entanto, algo o retém fora de Paris, na casa da sua tia, Madame de Rosemonde: a Presidente de Tourvel, cujo marido se encontra na Borgonha, e que ele pretende a todo o custo seduzir. A história, em traços largos e omitindo vários pormenores importantes, quase

se reduz às actividades de Valmont para atingir os seus objectivos (e, por assim dizer, no caso da pequena Cecília, os da Marquesa). No fim, um conflito surge entre o Visconde e a Marquesa: esta acusa-o de se ter apaixonado pela Presidente de Tourvel, isto é, de não ser um verdadeiro libertino; o Visconde, pelo seu lado, censura-lhe os favores concedidos a Danceny, o apaixonado traído de Cecília de Volanges, favores esses a que Valmont julgava ter direito. Então uma indiscrição é cometida, que suscita outra que faz desabar todo o edifício: a Marquesa de Merteuil parte em desgraça para os Países Baixos, depois de Valmont haver sido morto em duelo por Danceny; a pequena Cecília volta para um convento; a Presidente de Tourvel morre em delírio; e o Cavaleiro Danceny toma o caminho de Malta.

A personagem principal das *Ligações perigosas* é sem dúvida a Marquesa de Merteuil, e por isso percebe-se que um comentador do romance tenha podido afirmar que ela é a sua principal autora. É ela que, do princípio ao fim, manobra tudo e todos. É ela, sem dúvida mais do que Valmont, que representa a figura do libertino. É ela a única que, finalmente, tem princípios firmes.

Os princípios servem, entre outras coisas, para evitar o ridículo do amor, risco dos riscos, como de resto notoriamente Valmont o sabe também, pois logo no início do livro, numa carta à Marquesa, escreve acerca da sua relação com Madame de Tourvel: “É-me absolutamente necessário possuir essa mulher, para me salvar do ridículo de estar apaixonado por ela”. Mas Valmont, na opinião da Marquesa, descarta os seus princípios e ameaça cair assim, amando Madame de Tourvel, num “ridículo perpétuo”. Uma das principais razões dos princípios libertinos é então evitar o ridículo de estar apaixonado, ridículo esse em que Danceny, Cecília de Volanges e a Presidente de Tourvel vivem perpetuamente. Laclos não parte da equação da verdade e da sinceridade, da identificação da felicidade e da transparência. As *Ligações perigosas* não são um livro sobre a verdade: são um livro sobre a verosimilhança, um “livro de sociabilidade”, como dizia Baudelaire, e, se os libertinos têm princípios, esses princípios destinam-se sobretudo a evitar qualquer nostalgia dessa transparência que, segundo uma opinião célebre, as relações sociais teriam degradado. A admirável confissão da Marquesa de Merteuil ao Visconde de Valmont, que de algum modo descreve a génese dos seus princípios, é exemplar disso: toda a nostalgia dela é afastada, um “olhar sem constrangimento” apenas se atinge através da mais rigorosa racionalidade (quer dizer: adequação dos meios aos fins, perfeito cálculo dos riscos). Mas Laclos não pressupõe uma “maldade natural” do homem (de que as leis sociais seriam, por assim dizer, a sua transposição numa “maldade segunda”). Não há, efectivamente, pessimismo antropológico algum em Laclos. Se se quiser,

os princípios da Marquesa de Merteuil, verdadeira libertina, são uma regra de método – uma regra para o cálculo dos riscos –, não indiciam preocupações substancialistas. A tendência para o mal deve ser pressuposta no outro para melhor nos podermos precaver dela (no caso do libertino, para melhor se servir dela). O verdadeiro libertino é aquele que consegue pôr-se no “lugar do outro”, e assim calcular eficazmente o seu procedimento. Ou, se quisermos uma metáfora de sabor mais militar – perfeitamente autorizada, de resto, pelas *Ligações perigosas*, onde, pela pena de Valmont, a analogia é elaborada: “verá que não me afastei dos princípios desta guerra, que já muitas vezes notáramos ser tão parecida com a outra” (e segue-se uma descrição militar da conquista de Madame de Tourvel, destinada a provar a “pureza do método” que conduz a acção de Valmont) –, o verdadeiro libertino deve ser ousado e fazer o adversário perder o equilíbrio. E o estado de hesitação é natural, porque o momento da resolução tende a ser infinitamente adiado. No entanto, a ousadia libertina não deve ser confundida com a temeridade. É antes uma ousadia racional, astuciosa e calculadora, metódica, eliminadora do acaso: “nada quero dever às circunstâncias”, escreve Valmont. Mas o essencial é a racionalidade, não a intenção da racionalidade; o que é essencial é a habilidade no conhecimento do outro, a previsão do comportamento e o estilo dessa previsão.

Esse estilo ordena-se por princípios e métodos, como se viu. O libertino é um ser metódico: Valmont aconselha as suas vítimas a lerem e rerelem as suas instruções, e o mesmo faz ao seu criado. É preciso retornar aos princípios, face à ameaça do risco da paixão, do “ridículo do amor”. E é preciso também imaginação. É exactamente isso que, para a Marquesa, falta a Valmont: o verdadeiro libertino deve saber inventar e não apenas usar o que aprendeu. Deve-se, no entanto, distinguir imaginação de improvisação. A Marquesa não improvisa, o seu comportamento é, como alguém notou, o de um géometra.

As *Ligações perigosas* são essencialmente um livro sobre a sedução e sobre os princípios desta. Como diz Danceny, tão clara quanto inocentemente, numa carta à Marquesa, apenas a sedução age segundo princípios, apenas ela conhece (quer dizer: determina) fins; o amor não. E, acrescente-se, por esse desconhecimento dos princípios e dos fins é que ele é “ridículo”. Mas as *Ligações perigosas* são igualmente um livro sobre o risco, a ameaça da perda de princípios, isto é, sobre a possibilidade do amor (do “ridículo”). É quando a Marquesa de Merteuil suspeita do amor de Valmont pela Presidente de Tourvel, quando começa, face aos protestos de libertinagem e de sedução daquele, a acusá-lo de se auto-iludir, que o contrato entre os dois amantes ameaça ruir. E é quando Valmont lhe escreve uma carta por ela qualificada de “a mais conjugal

que se possa imaginar”, reivindicando os seus direitos, que a irracionalidade do amor e do ciúme vem minar a racionalidade da sedução: a possibilidade do amor, e a inconfidência que ele provoca, traz consigo a destruição. De repente – é o momento da crise, do pôr à prova das vontades – Valmont calcula mal um efeito dos seus actos – entra em desequilíbrio – e vai longe demais; a Marquesa vai mais longe ainda, destruindo-o, não sem que este tenha ainda tempo de a destruir a ela. Nesta “ascensão aos extremos”, para utilizar mais uma vez um termo da teoria da guerra, ambos os duelistas saem perdedores. Esta “ascensão aos extremos” é acompanhada de um dos elementos fundamentais da tragédia: o Visconde e a Marquesa percebem o que lhes está a acontecer; há *anagnôrisis*, reconhecimento, passagem do ignorar ao conhecer, da parte dos dois duelistas. Não se trata de uma comédia.

Amoralidade das *Ligações perigosas* está condicionada por este simples facto: se tudo tivesse eternamente permanecido no estrito plano da racionalidade da sedução – se a solidariedade dos criminosos tivesse permanecido até ao fim, se eles se mantivessem fiéis ao princípio estabelecido pela Marquesa de Merteuil de trair apenas por prazer e nunca por necessidade – o desfecho não seria, para eles, trágico. Apenas quando o amor, o jogo de espelhos do amor, os faz entrar em desequilíbrio, apenas, para retomar mais uma vez uma metáfora da guerra, quando eles combatem naquilo que um eminente teórico chamava “terreno de dispersão”, isto é, quando se batem no interior do seu próprio território, quando criam (é a revelação do amor) um território comum, quando se destrói o delicado equilíbrio da sedução, é que a sua perda é irremediável. Passa-se à guerra absoluta, a luta das vontades é conduzida ao seu limite: a política (e a possibilidade do esquecimento, que lhe é concomitante) deixa de ser possível. A oposição, de um momento para outro, é uma oposição perfeita, inconciliável. O irreal torna-se real. Como moral, em nada vai, do estrito ponto de vista pragmático, contra os princípios da libertinagem. Apenas mostra que ninguém é sempre fiel aos seus princípios. Dito de outra maneira: a *akribeia* – na sedução (na medida em que ela tende naturalmente a transcender o estrito plano racional), no amor, e nas relações humanas em geral – não é nunca, por mais esforços que se façam, uma *akribeia* de tipo matemático. Confrontamo-nos permanentemente com situações de incerteza, as intenções dos outros são, em última análise, insondáveis. Nunca conseguimos pôr-nos perfeitamente no lugar do outro. O risco e o acaso enquadram constantemente as nossas acções. A total impassibilidade é um ideal em última análise inatingível. Mesmo o mais rigoroso libertino não possui uma *virtù* infalível, uma capacidade de agir

invariavelmente no momento oportuno. Em última análise, é a situação que decide. É a condição do domínio da liberdade.

É face ao risco, real ou possível, que tem lugar a deliberação, isto é, o processo através do qual a liberdade humana ganha um sentido palpável. O problema da deliberação – jurídica, ética, política – foi, directa ou indirectamente, objecto de atenção de diversos autores. Mas na história da filosofia, um deles traçou, quase desde o início, a generalidade dos contornos do processo deliberativo. O que justifica amplamente que abra uma excepção à regra que até aqui segui sem falhas, com maior ou menor esforço, com maior ou menor artifício, com maior ou menor boa consciência. O autor em questão é Aristóteles. Partirei do princípio de que aquilo que Aristóteles escreveu sobre a matéria é perfeitamente actual e inclusivo, e por isso enquadrarei a discussão num esquema aristotélico (não farei, no entanto, referências a certas aporias do texto de Aristóteles, visto não se tratar aqui de um comentário a esse texto; a interpretação será sempre a mais corrente). Apenas mais uma nota prévia. A deliberação, distintamente da decisão – relativamente à qual se podem formar teorias que apresentam estruturas às quais é possível serem atribuídos conteúdos de múltiplas maneiras –, põe necessariamente em jogo a subjectividade. Por isso mesmo, o processo deliberativo só pode ser estudado se admitirmos a existência de um campo intersubjectivo; por outras palavras, se não nos limitarmos a uma posição “behaviourista”.

O conceito de deliberação (*bouleusis*, em grego) inscreve-se numa cadeia conceptual que parte do desejo e da vontade (se se aceitar assim traduzir a palavra grega *boulesis*) – em jargão contemporâneo: de “atitudes-pró” – e se conclui com a escolha e a decisão – o objecto da escolha é o voluntário pré-deliberado – prévias ao levar a cabo da acção. O processo que nos conduz da vontade à acção – e a questão da deliberação encontra-se no coração da teoria da acção – é, todo ele, um processo de concretização do possível humano. Para haver deliberação, com efeito, é necessário que o desejo seja realizável, se enquadre dentro dos nossos possíveis (embora possa obviamente haver erro na avaliação dos possíveis). E a posição do desejo no início da cadeia é fundamental. Não deliberamos, com efeito, sem antes desejar um determinado fim (estar de boa saúde, por exemplo). Afirmamos um fim, e deliberamos sobre os meios próprios para atingir esse fim. Há, deste modo, um ponto de partida da deliberação, a deliberação não supõe uma deliberação prévia. O fim não é objecto de deliberação (um médico não delibera sobre se deve ou não curar o seu doente): é afirmado pelo desejo e pela vontade, que continuam, de resto, a desempenhar um papel importante na deliberação e na acção. Finda a

deliberação, decidimos e, salvo uma sempre provável e importuna manifestação de fraqueza de vontade, de *akrasia*, podendo desembocar no que é designado por “acções acráticas”, agimos de acordo com a nossa escolha.

A deliberação pode ser, bem entendido, pública ou privada. A deliberação é a obra da inteligência política. Na democracia ateniense, a *boulê* designava o Conselho dos Quinhentos que se encarregava de deliberar, e essa deliberação era ratificada, ou não, pela Assembleia do povo. Há, com efeito, um laço indissolúvel entre a prática da deliberação pública, a existência do exercício deliberativo comum, e o sistema democrático. A célebre frase de Aristóteles, segundo a qual “o escravo não possui a faculdade de deliberação, a mulher possui-a, mas falhando em autoridade, e a criança também a possui, mas de modo incompleto” acaba por indirectamente o mostrar. A deliberação política não supõe a ciência: a arte política pertence a todos. Tal como a não supõe a deliberação privada, o diálogo da alma consigo mesma, a deliberação no coração do indivíduo. Uma ética de perfil intuicionista, apelando à evidência dos juízos sobre o bem ou dos valores, procurará libertar-nos destes tormentos. E, de um certo modo, se bem que no extremo oposto do espectro filosófico, também a ideia de um imperativo categórico – à diferença dos imperativos hipotéticos – visa fornecer um processo decisório imediato, impedindo tropeções morais e demora na deliberação. Mas os tormentos da deliberação parecem inevitáveis. Entre as figuras da deliberação pública – sempre no quadro de conflitos de interesses já instituídos, envolvida na luta dos valores – e da deliberação privada – que, pelo menos em teoria, e eclipsando a questão do inconsciente, parte de um desejo uno –, encontra-se a figura do contrato social. Os contratantes deliberam originariamente sobre a forma da sociedade a vir. Idealmente, de modo unânime – o “público” é concebido sob o modo do “privado” – e sob o véu da ignorância.

Qual é o objecto da deliberação? Salvo loucura ou imbecilidade, não deliberamos sobre tudo. Deliberamos apenas sobre o futuro, e sobre aquilo que, no futuro, nos aparece indeterminado e dependente de nós. Assim, podemos sem dúvida desejar que um determinado atleta ganhe a corrida; mas isso não constitui matéria para deliberação, pois que não depende de nós. Não deliberamos, igualmente, sobre aquilo que, pura e simplesmente, nos acontece, sem intervenção da nossa vontade. (A distinção entre aquilo que depende de nós, da nossa acção, e aquilo que simplesmente nos acontece, como rressonar ou espirrar, é fundamental do ponto de vista da teoria da acção.) Não deliberamos sobre os seres imutáveis e eternos, ou sobre os seres cujo próprio movimento é eterno, nem sobre aquilo que se encontra sob a alçada de um acaso originário. Deliberamos, repito-o, sobre o que depende de nós, seres autárquicos, como, por exemplo, se devemos ou não

fumar, tendo em conta as estatísticas disponíveis sobre a taxa de mortalidade dos fumadores. E, em qualquer deliberação, certas considerações oferecem uma maior prioridade deliberativa, isto é, damos-lhes naturalmente mais peso do que a outras no contexto da nossa deliberação. O campo da deliberação, como alguém bem o salientou, é o campo indeterminado da acção humana, o campo da contingência, intermédio entre a necessidade e o acaso, o campo daquilo que pode ser de uma maneira ou de outra, o domínio do inacabamento humano, da não-transparência. Deliberamos sobre o desconhecido, não deliberamos sobre aquilo que antecipadamente sabemos.

Por tudo isto, a exactidão, a *akribeia*, do juízo ético ou político não é comparável à *akribeia* da geometria. Nem a moral nem a política são ciências exactas. Tal deve-se à própria natureza do seu objecto: há razões ontológicas que determinam o tipo de *akribeia* que é possível – o mundo humano é essencialmente indeterminado, a indeterminação é objectiva. A verdade nas questões humanas não obedece ao paradigma do demonstrável. Num mundo que não obedece a uma necessidade férrea, que não é completamente racional, mas que também não é um puro somatório de acasos, intrinsecamente absurdo, o homem, em situação de incerteza cognitiva, delibera, busca a boa deliberação. É, com efeito, o ser humano que delibera: os animais não-humanos não deliberam (não é contraditório com isto defender a existência de um pensamento animal; há pensamento não deliberativo). A deliberação faz assim parte da nossa relação com o mundo. Mas, note-se, sem tais razões ontológicas – isto é, num mundo absolutamente determinado, numa natureza sem falhas – não haveria lugar para a acção humana, para a procura do bem, não haveria razão deliberativa. A razão deliberativa exerce-se efectivamente quando, e apenas quando, existe indeterminação, contingência, não-transparência do mundo: em ética, em medicina, em matérias estratégicas ou de navegação. E ela supõe como uma das suas condições metafísicas uma doutrina da contingência do futuro. Encontramo-nos sempre face a um limite que é impossível determinar completamente, onde as respostas para o que nos interpela são múltiplas. Em contrapartida, não há deliberação nem em matemática nem em gramática, domínios onde a boa solução é única.

A boa deliberação, e a boa acção, medem-se, pelo menos parcialmente, pela sua eficácia. Em termos gerais, a acção moral é concebida a partir do modelo da acção técnica, do pôr em prática certos objectivos. Encontramo-nos face a situações que são sempre, num certo sentido, únicas, e trata-se de saber qual a ocasião, o momento favorável, o que os gregos chamavam *kairos*, para agir. Somos nós que temos de decidir: decidir no tempo e seguindo a opinião. E o acto

voluntário inscreve-se sempre num contexto que o limita: a situação presente, o momento no qual ele ocorre. Partindo de situações de indeterminação, a deliberação e a acção têm por fim a determinação. Deliberar é determinar – opormo-nos livremente à contingência, que é ao mesmo tempo obstáculo e abertura, sermos princípio de futuros. Nenhuma deliberação poderá eliminar completamente o horizonte de indeterminação no qual o homem se move, a estabilidade atingida será sempre precária. Qualquer deliberação, como qualquer acção, comporta um risco que não podemos esquecer. Deliberamos sobre os meios convenientes para atingir um determinado fim – realizável, convém insistir: não deliberamos sobre os meios de atingir a imortalidade; mas deliberamos sobre os meios para estar de boa saúde –, tendo em conta os riscos que podemos correr.

Entre o universal (a lei) e o particular (as acções concretas) há uma distância permanente e iniludível. É essa distância que marca a distinção entre sabedoria e a prudência. Se o mundo fosse completamente determinado, não teríamos necessidade de ser prudentes – tal como não poderíamos ser virtuosos. Movemo-nos no plano da opinião, único guia num mundo onde a infinita diversidade não é verdadeiramente capturável pela ciência. O sucesso da acção não depende forçosamente da boa deliberação. Pode ser o resultado da boa fortuna. O homem afortunado, habitado por Deus, não precisa de exercer a sua capacidade deliberativa. O próprio Deus não precisa obviamente de deliberar, tal como não necessita de ser prudente. A necessidade de deliberar resulta, em última análise, de uma deficiência. Mas o homem, vivendo num mundo permanentemente em mutação, imprevisível, delibera e escolhe, decide o que fazer e o que não fazer, o que é útil e o que o não é, e precisa de ser prudente.

A deliberação, diferentemente da vivacidade de espírito, que é uma espécie de adivinhação imediata, ou das decisões bruscas, leva o seu tempo: “É preciso executar rapidamente o que foi deliberado, mas deliberar lentamente”. Há uma boa duração da deliberação: nem demasiado breve, nem demasiado longa. Com efeito, ela não se pode prolongar infinitamente: é preciso pôr um ponto final na deliberação. Reencontramos, através da temporalidade, um aspecto essencial da deliberação que mencionei inicialmente: a subjectividade. E um facto não menos importante: o sucesso deliberativo é sempre parcial – mas é preciso terminar quando é atingido; caso contrário, falha-se necessariamente. Saber quando chega o momento de terminar releva de uma percepção do *kairos*, do momento oportuno. O risco de uma auto-inibição deliberativa – um arrastar indefinido da deliberação – é um perigo real a que temos sempre de estar atentos.

O acto de deliberar encontra-se no centro do domínio da liberdade. E as suas consequências fazem-se sentir em todas as regiões desse domínio. Poder-se-ia, por exemplo, articular um dos conceitos fundamentais da teoria política, o conceito de soberania, com a capacidade activa de deliberar (só se pode falar de soberania se existir possibilidade de deliberação efectiva em matérias substantivas). Mas, obviamente, não há aqui espaço para o fazer.

Como vimos, são os sistemas excepcionalistas aqueles que nos permitem melhor pensar o domínio da liberdade. E a figura epistemológica que melhor lhes convém é a da argumentação. Não há, com efeito, nem provas nem evidência, no sentido forte das palavras, em matéria ético-política. A própria lógica da deliberação coloca-se sob o signo da argumentação.

Mas, tal como no domínio da natureza e no campo da beleza, há espaço para que as figuras epistemológicas secundárias tenham um lugar auxiliar. Assim, se adoptarmos um sistema necessitarista, isto é, se pensarmos o domínio da liberdade como o domínio da natureza, poderemos sem dúvida buscar provas no que respeita aos factos éticos e sociais. Da mesma maneira, os sistemas da contingência, com a sua insistência na singularidade absoluta de cada acontecimento, aproximam-se de uma maneira de pensar estética, próxima daquela que encontramos desenvolvida no campo da beleza. Quaisquer que sejam os méritos destas duas atitudes, no entanto, elas não nos podem fazer esquecer que são os sistemas excepcionalistas, e com eles a ideia de argumentação, que mais convém ao domínio da liberdade.

É agora a altura de procurarmos o substrato lógico-metafísico das maneiras de pensar abordadas nos três últimos capítulos. Procurarei mostrar que tal substrato se encontra na teoria das relações, mais exactamente em três concepções diversas do conceito de relação.

Metafísica das relações

Começarei este capítulo com uma proposição algo dogmática, que procurarei explicar nas páginas que se seguem: qualquer acto de pensamento, como acto de crença, implica uma apropriação subjectiva, uma internalização provisória das relações pressupostas no mundo exterior através da sua apresentação na consciência. Esta é uma afirmação ontologicamente neutra: não presumo nada sobre os termos das relações. É neutra até no que respeita à disputa entre internalismo e externalismo sobre a natureza das atitudes proposicionais: mesmo que o externalismo fosse verdadeiro, deveríamos admitir algo como um processo de internalização, semelhante à estratégia de atribuição de intencionalidade à consciência por razões puramente pragmáticas, com vista a tornar atitudes proposicionais como a crença menos opacas aos seus possuidores. Por outras palavras, uma teoria causal da representação, directa e intransigente, não é coisa que nos sirva.

Esta internalização corresponde a uma igualmente provisória admissão do carácter necessário das relações. Certamente que o simples facto de uma coisa ter relações com outras coisas não significa por si que essas relações sejam necessárias. Mas acreditar numa certa relação é, pelo menos num certo sentido, acreditar na sua necessidade.

As relações de crença pertencem à família das operações do espírito, das operações intelectuais, dos actos mentais que procedem através de construções. Crenças interessantes dizem respeito a relações interessantes, relações que têm alguma propriedade útil. O que vale para as relações matemáticas, vale para todas as outras formas de pensamento.

As relações de crença são acções. O pensamento, como alguém notou, é uma acção e consiste numa relação, todas as nossas faculdades cognitivas engendram relações. Mas as relações de crença – vimo-lo ao longo de todos os capítulos anteriores – são de tipos diferentes. Dependem fortemente dos seus objectos. Os actos mentais, em geral, variam com os seus objectos. Começamos por determinar o objectivo do pensamento, e esse mesmo objectivo estipula qual o processo de pensamento a seguir. Por outras palavras, cada tipo de

objectos possui uma lei que lhe é própria. O conteúdo das leis de cada tipo de objecto é determinado pela particularidade material do seu objecto.

Procurarei, no seguimento do que fiz até agora, distinguir três desses tipos de objectos. Cada um deles exhibe formas particulares de relações e cada um deles sugere formas particulares de crenças. Começarei com as relações externas; passarei depois para as relações internas; finalmente, lidarei com um tipo misto de relações.

A doutrina das relações externas entre os vários constituintes da natureza afirma que cada um desses constituintes se define em isolamento de todos os outros, obedecendo às suas características próprias. Depende, para a sua existência, apenas de si mesmo. As chamadas leis da natureza impõem relações entre os objectos, mas não se deduzem dos objectos, tal como os objectos não se deduzem das leis da natureza. Numa outra versão, as relações externas são aquelas que se dão entre particulares que não possuem propriedades que, para existirem, requeiram relações com outros particulares. Contrariamente às relações internas, as quais são supervenientes à natureza dos termos relacionados, as relações externas são apenas supervenientes aos compostos dos termos relacionados tomados como um conjunto. No caso de nem este último caso se verificar, dada a completa heterogeneidade dos termos, teremos direito a ligações não-relacionais.

Toda uma tradição filosófica, na origem da chamada “filosofia analítica” britânica, assenta no primado das relações externas sobre as relações internas. Tal primado é coerente com a rejeição da ideia de necessidade e com uma negação pluralista das visões monistas da realidade.

Neste contexto, as relações externas são reais e independentes do pensamento, pertencem ao mundo que o pensamento pensa, mas não cria. Elas fazem parte da constituição não-linguística do mundo. Tal concepção realista das relações é em parte motivada pela rejeição das doutrinas que concebem as relações como subordinadas a um tipo único – a relação entre sujeito e predicado, que parece ter dominado a filosofia clássica – e que revelariam uma falta de interesse pelas relações enquanto tais.

A doutrina da externalidade das relações é suposto, deste ponto de vista, conceder-nos a visão mais adequada da realidade, uma realidade que consiste em coisas separadas e relacionadas umas com as outras externa e não-essencialmente. A busca, através da análise, das coisas que são absolutamente simples leva-nos aos particulares, propriedades e relações que não são já analisáveis.

O pluralismo próprio aos pragmatistas vai igualmente neste sentido. A rejeição do monismo, e a concomitante negação das relações internas, toma aí

a forma da oposição entre uma concepção distributiva dos existentes (a concepção pluralista), na qual há relações entre coisas que não têm entre si nenhuma conexão imediata ou essencial, e a concepção dos existentes como uma unidade colectiva (a concepção monista), segundo a qual todas as partes se encontram essencial e eternamente co-implicadas.

Três coisas podem ser ditas sobre a doutrina das relações externas tal como aqui esboçada. Em primeiro lugar, trata-se de uma crença em entidades que elas próprias são insusceptíveis de actos de crença. Em segundo lugar, trata-se de uma crença representativa num sentido forte, porque assume uma espécie de isomorfismo entre o pensamento e a realidade. Por fim, as nossas crenças nas relações externas encontram-se sujeitas a certas condições de revisibilidade, que supõem essa mesma externalidade.

As ciências da natureza, pelo menos à primeira vista, são o domínio ideal deste tipo de crenças. Tomemos como exemplo a descrição de um esqueleto. Encontraremos nessa descrição a enunciação de certos aspectos do mundo externo: ossos, cartilagens, ligamentos, membranas. Trata-se, é claro, de entidades não-crentes que se relacionam umas com as outras. E a descrição deve reportar rigorosamente essas formas de exterioridade. A exterioridade supõe a existência de partes independentes e, para utilizar a linguagem da fenomenologia, de momentos não perfeitamente enlaçados nas singularidades contingentes. A descrição do esqueleto encontra-se sujeita a formas de revisão que dependem de condições de externalidade. Através da observação, por exemplo, descobre-se que uma determinada descrição de ordem está errada.

Isto, no entanto, não é suficiente como descrição da nossa crença nas proposições das ciências da natureza, mesmo do muito limitado ponto de vista aqui adoptado. É preciso, por isso, passarmos à doutrina das relações internas.

Como defesa desta doutrina, pode-se sustentar que é necessário construir uma teoria que explique que as características relevantes das coisas naturais resultam da sua interconexão e que tal interconexão é a consequência dessas características, o que, por sua vez, implica uma doutrina das relações internas. Mais simplesmente, de acordo com a doutrina das relações internas, tudo no mundo se encontra relacionado com tudo o resto e cada relação é interna a cada um dos seus termos, todas as propriedades relacionais das coisas sendo constitutivas da sua natureza essencial. Ou, dito ainda de outra maneira, a relação interna entre dois particulares dá-se quando existem, em cada particular, propriedades que tornam necessária tal relação.

A tradição idealista em filosofia, em muitos dos seus aspectos, é a fonte principal da doutrina das relações internas, nomeadamente na sua versão

segundo a qual toda a experiência humana é expressão de uma unidade única, todas as diferenças sendo concebidas como internas ao Absoluto. Há na doutrina algo como uma sobrevalorização dos processos psíquicos em detrimento da realidade independente destes. Mas tal sobrevalorização corresponde a uma necessidade do espírito: a necessidade de unificação, coerência e inteligibilidade de tudo o que possa ser pensado.

Por isso, a doutrina das relações internas coloca a consciência no centro de tudo, como se a sua própria existência fosse necessária para a existência do mundo. Os objectos tornam-se apenas fragmentos da totalidade que é a mente e que, precisamente enquanto totalidade, é a única verdadeira realidade.

O risco que acompanha a doutrina das relações internas, pelo menos em certas suas formas radicais, é que, ao afirmar que tudo é relacional no interior da totalidade, as próprias relações tendem a dissolver-se, como meras aparências, no interior do todo, no Absoluto, que, sem partes, as transcende. As relações aparecem como seres de razão, que a navalha de Ockham deve eliminar. É esse o perigo em que incorrem todas as teorias que afirmam o carácter puramente ideal das relações, de acordo com os críticos da doutrina das relações internas. Mas trata-se de um perigo que é possível evitar.

Nas crenças estéticas – que parecem as que melhor se adequam à doutrina da internalidade das relações – lidamos com uma crença nas nossas próprias crenças, isto é, nos nossos próprios sentimentos. E a nossa relação com nós mesmos enquanto entidades crentes é, em princípio, uma relação competente.

As crenças estéticas são igualmente crenças não-representativas. A representação supõe a exterioridade. A internalidade absoluta impede absolutamente a representação. Não há qualquer necessidade de isomorfismo aqui, já que o crente e o crido são um e o mesmo. A beleza, verdadeiramente, está nos olhos de quem vê.

E, finalmente, quais são as condições de revisibilidade das crenças estéticas? Como podem elas ser concebidas? Não podem, certamente, apoiar-se em nenhuma forma de exterioridade. Dependem por inteiro da experiência estética da pessoa – da pessoa social e culturalmente formada, quero dizer. Posso começar por preferir, dos três ciclos de Schubert, *Die schöne Müllerin*. E, depois de alguns anos a ouvir as canções de Schubert, posso decidir – há decisões estéticas – que, afinal, *Winterreise* é o melhor ciclo de *lieder* que ele escreveu, aquele que me dá mais prazer. Fui certamente influenciado na minha decisão pelos livros que li e por conversas que tive com outras pessoas. Mas permanece uma decisão pessoal (mesmo que vagamente artificial).

Pensemos em qualquer grande poema, como, por exemplo, *A little Madness in the Spring*, de Emily Dickinson: "A little Madness in the Spring / Is wholesome even for the King / But God be with the Clown – / Who ponders this tremendous scene – / This whole Experiment of Green – /As if it were his own!". Aqui, como no Absoluto dos filósofos, temos algo que é imediatamente presente. Seria puro *nonsense* pretender que o poema repousa numa ontologia de factos atomizados externamente relacionados. Temos aquilo que alguém chamou uma "experiência de união". As relações são, aqui, inteiramente o trabalho do espírito. Definitivamente, são relações internas. As partes do poema não são verdadeiramente partes no sentido habitual: vivem no todo, num enlace íntimo. Não se referem a nada de estranho. Nos "todos estéticos", todas as partes constituintes cooperam umas com as outras, tudo é dado através de uma conexão inteligível. É um princípio fundamental da atitude monista, que acompanha a doutrina das relações internas, que cada acontecimento deva encontrar-se causalmente conectado com todos os outros. A poesia é extraordinariamente inteligível porque depende deste tipo de intimidade. A nossa crença neste enlace – uma crença perfeitamente internalizada – é absoluta.

A intimidade das relações que mantêm juntas as partes de um todo estético é, de facto, fundamental. Não são relações puramente intelectuais ou lógicas, são relações dinâmicas, modos de interacção. A adaptação recíproca das partes umas às outras é uma característica fundamental das obras de arte.

Mas não é apenas nos juízos estéticos que a interiorização da crença é operatória. Mesmo no domínio da natureza, para que as relações sejam compreensíveis é necessário que elas sejam o produto da actividade do espírito. Nenhuma teoria razoável do entendimento humano pode eliminar as relações internas. Reconhecemos a realidade independente das partes, mas também a sua fusão num todo. As partes independentes devem ser reconstruídas como partes não-independentes, momentos não-independentes, se aspiram a ser verdadeiros conteúdos de crença. Os momentos disjuntos devem ser enlaçados. A esfera das singularidades contingentes externas deve dar lugar a uma co-penetração de todos os momentos, a um encadeamento de enlaces.

O perigo reside no facto de uma adopção radical do princípio das relações internas apagar a distinção entre relações entre ideias e matérias de facto, que é afim da distinção entre relações internas e relações externas. O próprio fundamento para esta distinção desapareceria, já que deixaria de haver razão para distinguir entre operações do pensamento e realidades independentes.

Consideremos agora um tipo misto de relações, nem puramente externas, nem puramente internas. Proponho-me (não muito engenhosamente, concedo)

chamar-lhes relações internas-externas. Elas são simultaneamente não inteiramente dependentes do pensamento – não são o simples produto de uma actividade do espírito – e não inteiramente dependentes da constituição não-linguística do mundo – não são dadas enquanto tais no mundo. Elas não concordam com as condições de internalidade, mas são igualmente alheias às estritas condições de externalidade.

Consideremos a nossa crença de que conhecemos as intenções dos outros. De acordo com uma teoria epistemológica muito razoável – a chamada “teoria da simulação” –, o nosso conhecimento psicológico dos outros depende da utilização dos nossos próprios processos psicológicos para simular os dos outros. Partimos da nossa capacidade de nos conhecermos a nós mesmos e alargamo-la ao conhecimento dos outros. Isto não é apenas válido, ou, pelo menos, muito plausível, no domínio psicológico. É igualmente válido, ou, pelo menos, muito plausível, noutros domínios, como, por exemplo, a antropologia e a história. Mas uma tal abordagem conhece limitações intrínsecas. Pois não podemos nunca estar inteiramente seguros de acertarmos na nossa simulação dos estados psicológicos dos outros (ou dos significados sociais, no caso dos estudos históricos e antropológicos).

Tudo o que temos, em tais casos, são crenças quase-representativas. As crenças puramente representativas dependem fortemente da condição de exterioridade. Devido à sua relativa ausência, e à perversidade inevitável da dimensão interna, as nossas crenças não podem ser totalmente representativas. O sentido das crenças dos outros só pode ser parcialmente capturado. Podemos fazer sentido delas – mas será, fatalmente, o nosso sentido.

Há certamente certas condições de revisibilidade para este último tipo de crenças. Mas não são idênticas àquelas que conhecemos no domínio da natureza. Tomemos como exemplo a noção de “luta de classes”. Temos aqui uma noção com um forte poder explicativo em sociologia. Mas: alguma vez existiu algo distintamente definível como “luta de classes”? Num certo sentido, sim; num outro sentido, não. E como podemos nós rever retrospectivamente a defesa do carácter fundamental desta noção? É uma magra consolação dizer que em tempos foi um conceito explicativo fundamental, mas que não funciona já hoje em dia. Compare-se com a atitude dos físicos face ao éter.

Mas escolhamos um outro exemplo. A convicção de um antropólogo do início do século XX segundo a qual, “incapaz de distinguir claramente as palavras das coisas, o selvagem imagina habitualmente que o laço entre o nome e a coisa ou pessoa denominada por ele não é uma mera associação arbitrária e ideal, mas uma ligação real e substancial que une os dois de tal modo que a magia pode ser

aplicada a um homem tão facilmente através do seu nome como através do seu cabelo, as suas unhas, ou qualquer outra parte material da sua pessoa". Como podemos nós atribuir essas crenças ao "selvagem"? Obviamente, imaginamos as crenças do "selvagem" do ponto de vista das nossas próprias crenças, mesmo que em contradistinção com as nossas próprias crenças. Certamente que há um princípio de continuidade entre as crenças que devemos ter sempre presente ao espírito. Há, no entanto, um abismo entre as nossas crenças e as crenças dos outros povos. Como nos podemos colocar a nós próprios no seu lugar? Como podemos nós saber que, para o "selvagem", "a ligação entre o nome e a coisa ou a pessoa denominada por ele não é uma associação meramente arbitrária e ideal"? Quais são os limites da "teoria da simulação"? A constelação das relações de crença nas sociedades humanas não é uma constelação de relações absolutamente externas. Não é, igualmente, uma constelação de perfeita internalidade. No entanto, é sempre possível ter alguma espécie de enlace com a mente do "selvagem", ter algum tipo de co-penetração. Apesar de tudo, a história e a antropologia são campos de conhecimento bem estabelecidos. Não se trata, no entanto, de uma co-penetração imediata, uma abolição da esfera da contingência externa, como no caso da experiência estética. Há limites específicos para a penetração da mente dos outros e das sociedades que se encontram em posição de alteridade face à nossa.

A terminar este capítulo, posso apenas repetir o que disse no princípio. O problema metafísico das relações possui uma forte relação com o problema epistémico da crença. As relações de crença são de diferentes tipos. Dependem fortemente dos seus objectos. As formas de crença reproduzem as formas estruturais – as convenientes relações – dos objectos em que se acredita. As crenças são internalizadas de diferentes maneiras. A internalização máxima, como ilustrada pelas crenças estéticas, almeja o máximo de inteligibilidade, mas, como o mostram as críticas às doutrinas do Absoluto, pode-nos conduzir à total perda de inteligibilidade. Os actos de crença devem estar atentos ao seu risco inerente, um risco que não podem completamente eliminar sem perderem a sua força motriz: o risco da sobreavaliação dos processos psíquicos.

Poética da filosofia

Procurei até aqui expor, muito brevemente, alguns elementos da tradição filosófica, insistindo na articulação interna entre esses elementos. Nas páginas finais deste livro, gostaria de dizer algumas palavras, a partir de alguns temas tradicionais da poética, sobre o que se poderia chamar “poética da filosofia”. Elas serão ainda mais telegráficas do que as anteriores e dedicar-se-ão sobretudo a indicar um conjunto de problemas, mais do que a propor vias para a sua solução.

O significado mais geral da palavra “poética” remete para o estudo dos processos da criação literária. Uma definição tão lata pode-nos servir de princípio para o tema que nos ocupará neste último capítulo do livro. Com a condição de lhe acrescentarmos um outro significado um pouco menos habitual: o de a poética se ocupar igualmente das condições de possibilidade do prazer que a criação literária provoca.

A poética da filosofia, tendo em conta esta dupla definição muito geral de “poética”, lidará assim com alguns dos processos de criação da obra filosófica, bem como com as condições de possibilidade do prazer que a obra filosófica pode provocar.

Por “obra filosófica” entenderei sobretudo aqui os sistemas filosóficos. Toda a filosofia, como disse no primeiro capítulo, é tendencialmente sistemática. De facto, todo o pensamento humano o é. Os sistemas filosóficos são um exemplo extremo dessa sistematicidade. A exigência de coerência desdobra-se neles numa exigência de completude. O preenchimento do espaço do pensável deve neles ser total e não comportar lacuna alguma. De uma certa maneira, a radicalidade das suas exigências torna-os mais fáceis de analisar como objecto de uma poética da filosofia. Esta última, no entanto, não lhes é restrita. O essencial do que vou dizer vale igualmente, creio, para as obras filosóficas em geral.

Claro que a possibilidade de uma poética da filosofia supõe que haja uma relação entre o discurso filosófico e o discurso literário. E essa relação existe. No que se segue, indicarei várias formas de parentesco entre os dois tipos de discurso. Elas não devem, no entanto, obscurecer as muitas diferenças que

existem entre ambos, sobre as quais igualmente insistirei. Por enquanto, quero apenas salientar que tanto os sistemas filosóficos como as obras de arte literárias (de facto, as obras de arte em geral) criam mundos que possuem uma realidade que lhes é própria. E que a realidade desses mundos, contrariamente à das construções científicas, não se afere a partir de um confronto experimental com o real exterior. A prova da realidade dos sistemas filosóficos é-lhes interior, faz-se a partir dos critérios sempre únicos que eles para si mesmos criam. É verdade que os sistemas filosóficos, diversamente das obras de arte literárias (pelo menos em parte), podem, através da sua eventual influência nas ciências, entrar num contacto indirecto com o real exterior. Mas, justamente, esse contacto é indirecto, muito indirecto, e por definição discutível. De qualquer maneira, e voltando à questão da relação dos sistemas com as obras de arte literárias, a ideia de que ambos partilham a característica de construírem mundos que possuem uma realidade que lhes é própria e que encontra em si mesma a sua justificação, é um bom ponto de partida para estabelecer a possibilidade de uma poética da filosofia.

Num sistema filosófico, todas as partes se encontram em correspondência interna, numa ordem arquitectónica. Dito de outra maneira, a relação entre o todo e as partes é fundamental. A divisão dos sistemas em domínios e regiões de modo algum os transforma em puros agregados. Tal divisão é orgânica. E cada sistema gera em si um conjunto de expectativas que o sistema, para sobreviver enquanto sistema, tem de preencher. As expectativas são uma consequência dos problemas que o sistema se coloca a si mesmo e dos critérios que ele determina para a aferição da sua realidade.

Se um sistema consegue satisfazer as expectativas que em si gera, então pode-se dizer que ele é verosímil. "Verosímil" quer dizer, aqui: possuidor de indícios suficientes para que se lhe reconheça uma realidade própria e autónoma. De outra maneira: para que se perceba que não é apenas uma derivação, sem originalidade alguma, de um sistema anterior, produzida por um laborioso epígono. É importante ter em conta que a verosimilhança em questão aplica-se tanto a sistemas filosóficos que se encontram, sob um ou outro aspecto, próximos do nosso entendimento comum das coisas, como a sistemas que, a esse mesmo entendimento comum, parecem profundamente contra-intuitivos e contrários aos nossos hábitos de pensamento.

Um sistema filosófico pode exprimir-se através de vários géneros literários, tal como uma obra não-filosófica o pode fazer: a confissão, o ensaio, o diálogo, a suma, o tratado, o próprio fragmento, etc. Em que medida o género literário determina a estrutura do sistema – é uma questão em aberto. Mas, em princípio,

os elementos fundamentais de qualquer sistema podem exprimir-se em qualquer género literário, sem que isso afecte a sua inteligibilidade. O que não significa que a escolha de um determinado género literário não diga algo sobre o estilo de pensamento do autor, como é evidente. Na medida em que é possível distinguir ambos, o estilo literário reflecte o estilo de pensamento, e, ao reflecti-lo, reflecte igualmente os problemas que mais ocupam o autor.

O estilo de pensamento do autor manifesta-se igualmente na importância que ele concede à narração. Um sistema filosófico pode, ou não, conter a narração de um desenvolvimento pessoal, e, contendo-o, ele pode, ou não, ter uma importância decisiva na própria natureza do sistema. Há, por exemplo, sistemas, e não dos menores, que se definem a partir da ruptura com sistemas anteriores. Ou, pelo contrário, através de uma explícita afirmação da intenção de prolongar construções passadas. A importância desses gestos, o modo como eles se exprimem no interior do próprio sistema, varia de autor para autor. Ela atinge sem dúvida o seu máximo quando o sistema filosófico é apresentado como algo construído em diálogo com a própria vida, como expressão da própria vida, aí onde o pensamento e a biografia quase se confundem. O máximo dos máximos encontra-se talvez quando o sistema se concebe como uma espécie de biografia intelectual da humanidade. O seu mínimo, por sua vez, alcança-se quando o sujeito se comporta como uma figura praticamente ausente do sistema. Aí, a dimensão narrativa tende, senão a desaparecer completamente, pelo menos a limitar-se às margens do pensamento, lugar onde, por respeito para com o filósofo, a devemos deixar.

A questão da narração, tal como a encarei, é parente da do ponto de vista. Cada mundo filosófico exprime, sem dúvida, um ponto de vista, e a história da filosofia pode ser vista como uma galáxia de pontos de vista distintos sobre a realidade. Claro que cada sistema filosófico ambiciona ser o ponto de vista verdadeiro – o ponto de vista que se transcende como ponto de vista –, mas é pelo menos duvidoso que alguma vez um sistema filosófico tenha o prémio que julga merecer. Mas, no contexto da relação entre ponto de vista e narração, não é essa a questão que interessa. O que interessa é que, em alguns autores, o ponto de vista (exactamente como a narração autobiográfica) é explícito, e noutros ele quase desaparece por inteiro, protegido por uma invisibilidade absoluta.

E, pela via dos problemas da narração e do ponto de vista, chegamos a uma questão que é talvez a questão mais difícil da poética da filosofia: a questão da ficcionalidade. Que a filosofia vive em parte de ficções – como, por exemplo, o contrato social – é bem sabido. A elaboração da ideia da filosofia como ficção é, no entanto, uma ideia relativamente recente. O chamado “ficcionalismo” é uma

corrente importante da filosofia contemporânea, embora os seus princípios mais gerais tenham começado a ser elaborados já no século XIX, e desdobra-se em várias correntes: “ficcionalismo moral”, “ficcionalismo matemático”, e por aí adiante. A tese central é que os conceitos de uma ou várias disciplinas – no princípio do século XX, houve mesmo uma tentativa de construção de um ficcionalismo generalizado – são ficções, isto é, entidades forjadas por vários motivos (as doutrinas opõem-se sobre os motivos) que se revelam úteis e eficazes para os propósitos específicos das disciplinas em questão. Algumas formas de ficcionalismo são mais convincentes do que outras (entre outras coisas, devido à própria especificidade das disciplinas). Mas creio que o ficcionalismo adquire uma particular verosimilhança no que se refere aos sistemas filosóficos, e isso por razões que se prendem com a natureza dos sistemas. Com efeito, já o apontei, os sistemas filosóficos são mundos criados, cuja realidade depende não apenas do facto de serem todos coerentes, mas igualmente totalidades que esgotam a possibilidade do pensável, sem lacuna alguma. Ora, como é bom de ver, esta ideia é, em si mesma, uma ficção, uma ficção que cada sistema modela à sua maneira. A ideia de um todo arquitectonicamente perfeito é uma ficção que contradiz não apenas a nossa experiência corrente – que apresenta um sem-número de incoerências com as quais acabamos por conviver, bem ou mal –, como os saberes das várias ciências, que assumem com naturalidade a sua incompletude. E se os sistemas são o melhor exemplo da experiência da ficcionalidade em filosofia, a filosofia que por excelência mais se opõe ao ficcionalismo é o cepticismo, por ser aquela que se constrói por inteiro a partir da recusa dos sistemas.

A questão da ficção coloca-se ainda de outra maneira. Nada impede um escritor de, num romance ou num conto, introduzir, por via de uma personagem, algo que se assemelhe a um sistema filosófico. Neste caso – e há exemplos efectivos disso –, poder-se-á realmente falar de sistema filosófico? A questão é dificilmente decidível. Há, no entanto, uma via que talvez nos conduza a uma decisão. Por mais ficcionais que sejam os sistemas filosóficos, eles são o resultado directo da convicção dos autores. Em filosofia, apetece dizer, não há distinção possível entre autor e narrador, distinção que é imprescindível no género romanesco e que traz consigo uma distância que coloca a convicção entre parêntesis. Não há nenhum grande filósofo no qual essa convicção não seja palpável. É dela, de resto, que vem a energia para a criação de um mundo. Ora, tal não acontece, em princípio, num conto ou num romance. O jogo, por assim dizer, encontra-se decidido à partida. Sem dúvida que um filósofo pode escrever um conto ou um romance para popularizar o seu sistema filosófico, ou

para lhe oferecer algum encanto mais sensível, mas a fundação desse sistema encontra-se noutra lugar que não o conto ou o romance. Os constrangimentos da ficção filosófica sistemática são de natureza muito diferente dos da ficção romanesca. A criação de um mundo filosófico obedece a regras completamente diferentes das de um mundo romanesco.

Se podemos falar de ficcionalidade a propósito dos sistemas filosóficos, será que podemos igualmente falar de personagens sistemáticas? Haverá personagens na narração sistemática? Certamente que a tradição do diálogo como género filosófico apresenta personagens, com variável grau de densidade. Também no diálogo filosófico há personagens planas e personagens redondas. Mas não é apenas nos diálogos que elas existem. Na medida em que os filósofos passados são convocados pelos autores dos sistemas – seja para os refutar, para os acompanhar ou para os integrar na nova forma de pensamento –, eles aparecem, mesmo nos mais austeros textos, como personagens. A relação da filosofia com o seu passado passa assim pelas personagens, maximamente quando a filosofia se concebe a si mesma como uma recapitulação sistemática e teleologicamente orientada das aventuras dos “heróis da razão pensante”. Se aceitarmos alargar um pouco a noção de personagem, podemos mesmo ver personagens nos conceitos que os sistemas criam e dos quais se servem para construir a sua arquitectónica. Com efeito, os conceitos não são como tijolos acrescentados uns aos outros. Mantêm entre si uma relação, por assim dizer, quase teatral. Opõem-se e compõem-se. Agem e padecem. Lutam e harmonizam-se.

A particular forma que os temas até aqui referidos tomam em cada sistema filosófico define o estilo do autor. Indiquei já, no quinto capítulo, a importância do conceito de estilo e a sua relação com a singularidade, além do seu potencial heurístico. É a altura de voltar ao conceito, no contexto destas ideias gerais sobre a poética da filosofia. Cada sistema – como cada indivíduo, por menos perceptível que isso seja – possui um estilo de pensamento próprio. A criação de um mundo filosófico, de uma realidade sistemática, não se faz sem estilo. A realidade que os sistemas possuem é veiculada pelo estilo. E um estilo filosófico dura enquanto funciona como motor de novas descobertas. E, se for um bom estilo, se for um estilo eficaz – isto é, se tiver a efectiva capacidade de nos ajudar a descobrir o novo –, não tem prazo de validade. Se o não for, no entanto, rapidamente se degrada em maneira. A maneira age sob a forma da cópia, que é, o mais das vezes, uma paródia involuntária. Os maneirismos filosóficos resultantes dessa degradação são normalmente acompanhados de uma certa apetência pelo fantástico e produzem o ridículo. O ridículo, como notou um filósofo que em nada padecia desse defeito, é a pedra de toque da má filosofia.

Os sistemas conhecem-se pelos seus efeitos. Ao contactarmos com a realidade de um sistema, algo se produz em nós. Entramos num mundo que desconhecíamos e que podemos explorar infinitamente. A filosofia é, de facto, uma actividade de descoberta de mundos possíveis, uma actividade tão mais livre quanto, como disse, ela não precisa de uma confrontação directa constante com o real exterior, embora, indirectamente, esteja com ele em relação. O contacto com a realidade dos sistemas faz-se através da leitura e da discussão. O tema da discussão filosófica pertence, de direito, àquilo que se poderia chamar ética da filosofia. O da leitura, porém, encontra o seu lugar na poética. Através da leitura, criamos uma relação que não é errado chamar afectiva com os sistemas. O nosso conhecimento dos sistemas é afectivo e os tipos de afectos que cada sistema em nós produz são diferentes uns dos outros. Têm todos, no entanto, algo em comum: são afectos intelectuais, afectos de pensamento. O que chega para determinar uma distinção que é quase tão velha como a filosofia: a distinção entre filosofia e retórica. Uma poética da filosofia deve colocar em primeiro plano esta distinção. Porque os afectos que a filosofia produz no espírito não visam, como os da retórica, a persuasão, mas sim a convicção, que se distingue da persuasão, entre outras coisas, por exigir o conhecimento das razões das nossas crenças. Quando, através da leitura, entramos em contacto com a realidade de um sistema, queremos saber porque é que, nesse mundo as coisas são como são, quais são os critérios que instituem essa realidade e se são coerentes entre si.

É essa investigação que se chama interpretação. A interpretação em filosofia possui fortes analogias com a interpretação musical. Supõe um mesmo tacto fino. Não há, em filosofia como em música, uma univocidade interpretativa de facto, mas há a ambição de um ideal de univocidade. As interpretações são, de facto, plurais, nenhuma delas, em exclusão de todas as outras – em filosofia e em música, repito –, nos apresenta a obra inteira na sua pureza, mas a ambição de o fazer deve, de direito, ser pressuposta. Caso contrário, a interpretação seria apenas um jogo – e não o é. Resta em aberto a questão – que se encontra, ainda mais uma vez, tanto na interpretação musical como na filosófica – de se saber se a actividade da interpretação deve ambicionar a reconstrução dos conteúdos vivenciais da experiência do autor estudado, ou se, pelo contrário, deve abstrair-se completamente deles, focando-se inteiramente na estrutura da obra. Mas talvez que, tirando um caso ou outro, a questão esteja mal colocada e não tenhamos, pura e simplesmente, de escolher entre as duas possibilidades. Porque, na generalidade dos casos, os verdadeiros conteúdos vivenciais – e permito-me esta última repetição: tanto na música como na filosofia – são a estrutura da obra. Os afectos filosóficos são, por assim dizer, afectos estruturais.

É a partir desses afectos que a interpretação reconstrói a obra, o sistema. Trata-se da reconstrução de uma construção. Este ponto é importante, porque, se a interpretação, na busca das razões do sistema, pode conviver com a crítica desse mesmo sistema – não há, de resto, maneira humana de o evitar –, ela não pode, pelo contrário, apresentar-se com o programa de “destruição” ou de “desconstrução” desse mesmo sistema. E isso por razões que tanto têm a ver com a anteriormente mencionada ética da filosofia, quanto com a poética da filosofia propriamente dita. Sobre a ética da filosofia, mais uma vez, nada direi. Quanto à poética da filosofia, no entanto, um juízo é aqui possível. Se a chamada “desconstrução” fosse apenas um prolongamento da tradição céptica, que, como disse atrás, representa a mais veemente negação da ficção sistemática, a sua legitimidade seria plena. Acontece, no entanto, que ela não se limita a isso. Certamente que em filosofia, como na vida quotidiana, é impossível não dizermos mais do que aquilo que sabemos. Mas a chamada “desconstrução”, sobretudo nas mãos dos tais laboriosos epígonos, introduz subrepticamente aquilo que se poderia chamar uma “ficção negativa”, algo de que o verdadeiro cepticismo não pode ser acusado. Essa ficção negativa é a de um mundo sem forma, no qual todas as descobertas possíveis são descobertas de não-existência, descobertas todas elas dirigidas contra a possibilidade da compreensão, que é o *telos*, o objectivo final, da actividade filosófica. Não há, de resto, tão bom exemplo da degradação de um estilo em maneira, inclusive na sua inclinação para o fantástico e na sua exibição de ridículo, como o chamado “desconstrucionismo”.

E – e é por aqui que convém acabar – o estudo da compreensão é o tema crucial da poética da filosofia. A filosofia é uma actividade de compreensão e poder-se-á dizer talvez que a questão da compreensão é aquela que permanece mais irredutivelmente filosófica. A compreensão não é mais do que a captura por um sujeito da inteligibilidade das coisas, captura essa que a filosofia busca a partir da construção de mundos dotados de realidade. E essa captura da inteligibilidade, esse sentimento de inteligibilidade, o mais completo dos afectos, concede um contentamento, uma satisfação, um preenchimento de expectativas, em suma, um prazer, que, a aceitar aquilo que disse sobre a poética na abertura deste capítulo conclusivo, é algo de essencial que cabe à poética da filosofia elucidar.

Nota final

Versões consideravelmente mais extensas de vários capítulos, entretanto reformuladas e ampliadas com vista à sua integração num livro a publicar posteriormente sob a designação de *Poética da filosofia*, conheceram já publicação anterior:

- *Capítulo II.* "O que é pensar?", em *Análise*, 21 (2000) 113-184.
- *Capítulo III.* "Akribeia, maneiras de pensar e objectos de pensamento. O exemplo da descoberta", em Adelino Cardoso e José M. de Miranda Justo (eds.), *Sujeito e Passividade*, Colibri, Lisboa, 2003, pp. 21-60.
- *Capítulo IV.* "*Still climbing after knowledge infinite*. Três modelos de inteligibilidade hipotética", em Maria Manuel Araújo Jorge (ed.), *Por que nos interessa a filosofia?*, Esfera do Caos, Porto, 2010, pp. 11-72.
- *Capítulo V.* "O pensamento da beleza. Descrição, indivíduo e estilo", em Eugénia Vilela (org.), *Sismografias. Estética(s) e artes II*, Afrontamento, Porto, 2011, pp. 37-53; "A intencionalidade nas artes", em Isabel Vaz Ponce de Leão (ed.), *Literatura, cinema e outras artes*, Edições da Universidade Fernando Pessoa, Porto, 2001, pp. 441-481; "Pedro e Inês: da dúvida à certeza", no programa da ópera *Inês de Castro*, de James MacMillan, Edições da Casa da Música, Porto, 2001, pp. 19-29.
- *Capítulo VI.* "Risco" e "Deliberação", em Diogo Pires Aurélio e António Marques, eds., *Dicionário de filosofia moral e política*, Ifilnova, Lisboa, 2001 e seguintes. (disponível em <http://www.ifl.pt/dfmp.htm>).
- *Capítulo VII.* "Belief Relations", em *Antropológicas*, 11 (2009) 205-223.

Sobre Paulo Tunhas

Paulo Jorge Delgado Pereira **Tunhas** (1960-2023) foi Professor Auxiliar do Departamento de Filosofia da FLUP e Investigador Principal do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto, Universidade onde também tinha concluído a Licenciatura em Filosofia. Doutorou-se em filosofia na École des Hautes Études en Sciences Sociales com a tese *Abîmes, Passages, Limites. Système et pré-système chez Kant* (1998), dirigida por Fernando Gil e que permanece inédita. Antes de ingressar na Universidade do Porto foi professor na Universidade Fernando Pessoa (1997-2008) e foi Pesquisador Visitante no Instituto Universitário de Pesquisa do Rio de Janeiro (2016).

Paulo Tunhas construiu uma aproximação original à filosofia como ideia e sistema, procurando apreender o que é pensar e as suas articulações com a evidência, a existência, a ação, em busca da “poética da filosofia”, projecto que trabalhou nos últimos anos e deixou inacabado (para um relance, ver aqui cap. VIII).

Participou regularmente em encontros de filosofia e debates públicos. Os seus trabalhos de filosofia encontram-se dispersos por inúmeras obras colectivas ou revistas, no país e no estrangeiro. Publicou os livros *O essencial sobre Fernando Gil*, INCM, 2007; *O pensamento e os seus objectos. Maneiras de pensar e objectos de pensamento*, FLUP, 2012; *As questões que se repetem. Uma breve história da filosofia* (com Alexandra Abranches), D. Quixote, Lisboa, 2012; e organizou diversos volumes coletivos: *William James: Self e emoções* (org., com Paulo de Jesus), em *Filosofia: Revista da FLUP*, 2010-2011; *Kierkegaard no Porto*, 2013 (org. com José Meirinhos) em *Filosofia: Revista da FLUP*, 2014; *Ser ou não ser kantiano* (org. com Sofia Miguens, João Alberto Pinto e Susana Cadilha), Colibri, Lisboa, 2014; *Kant, Philosophy of Mind and Epistemology* (org., com Sofia Miguens) na revista *Con-textos Kantianos*, Madrid, 2017. Colaborou em diversas obras de Fernando Gil, nomeadamente *Modos da evidência*, INCM, Lisboa, 1998; *A ciência tal qual se faz*, Sá da Costa, Lisboa, 1999; *Acentos*, INCM, 2005. Em 2003 publicou com Fernando Gil e Danièle Cohn a obra *Impasses, seguido de Coisas vistas, coisas ouvidas*, ed. Europa-América. Dedicou estudos a autores de todas as

épocas e de diferentes domínios da filosofia e da literatura, o que testemunha bem os seus vastos interesses: Hipócrates, Platão, Aristóteles, Sá de Miranda, Montaigne, Leibniz, Hume, Kant, Fichte, Kierkegaard, Nietzsche, Freud, Wittgenstein, Benjamin, Merleau-Ponty, Rawls, Karl-Otto Apel, Fernando Gil, René Girard, Agustina Bessa-Luís, entre outros.

Ao longo dos anos publicou comentário político, na última década sobretudo no e-jornal *Observador*. Antes tinha já colaborado em suplementos culturais de jornais diários como *O Primeiro de Janeiro* e publicado dois livros de poesia e um romance em fascículos, obras que terão reedição próxima. Melómano, foi também autor do libreto da ópera *A Little Madness in the Spring* (Casa da Música, 2006), de onde extraiu o poema “No caminho de Palmira” que enviou para o livro *110 anos, 110 poetas* comemorativo dos 110 anos da Universidade do Porto (org. Isabel Morujão, U.Porto Press, 2021, pp. 219-220).

José Francisco Meirinhos
Instituto de Filosofia da Universidade do Porto

Os livros têm o seu fado, como diziam os romanos. No dia em que este me chegou às mãos, ainda em documento *word*, a última coisa que eu poderia imaginar era que ele ia sair como livro póstumo. Nessa altura, Paulo Tunhas ainda fervilhava de ideias, evitava falar das penosas cirurgias a que fora submetido e, como sempre, trabalhava, trabalhava muito, fazia horas a todos os títulos extraordinárias. Tinha na forja, dizia, um outro livro. Entretanto, escrevera este: *Filosofia*. Sem mais. “À sua maneira”, lê-se logo a princípio, o livro é “uma introdução à filosofia”. Mas é mais, muito mais que uma introdução no sentido usual do termo. É um pensamento singular e coerentemente estruturado, uma filosofia norteada pela ideia de sistema, expressa numa linguagem depurada e num despojamento de estilo que o título espelha na perfeição. Aqui, o acessório foi rasurado, a erudição ficou de fora. Não resta senão o trapézio sem rede, suspenso na precisão dos conceitos e no rigor das inferências. Começando pela questão das questões – o que é pensar? –, o autor retoma um tema kantiano há muito aflorado nos seus escritos: a diversidade das maneiras de pensar, consoante o campo de objectos a que se aplicam. Não se pensam os átomos como as obras de arte, ou os golpes de estado. Natureza, beleza e liberdade são campos distintos. Porém, a filosofia, sem elidir o que os separa, nem cair no delírio de um conhecimento sem vestígio de opacidade, aspira a articulá-los num todo. É dessa aspiração que nascem os sistemas. São esses os campos em que o pensar se ramifica. A elegância literária e a clareza com que Paulo Tunhas o percorre, um por um, é algo a roçar o incedível.

Diogo Pires Aurélio

