

TRANSPARÊNCIAS  
LINGUAGEM E REFLEXÃO  
DE CÍCERO A PESSOA

DIOGO FERRER

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

Através das lentes da filosofia, da imagem, da literatura ou do mito, os onze estudos neste livro abordam a auto-transparência reflexiva e linguística humanas, na sua relatividade, virtualidades e perplexidades.

É privilegiado o estudo do pensamento do séc. XX, em especial a Fenomenologia e a Filosofia da Linguagem de Husserl, Heidegger e Wittgenstein, remontando-se também a aspectos da Retórica romana (Cícero e Agostinho) e retomando para os debates de hoje elementos estruturantes do pensamento kantiano e do Idealismo Alemão. Especial referência é feita também a figuras determinantes do pensamento português do sec. XX: Fernando Pessoa, José Marinho e Eudoro de Sousa. Num amplo espectro das expressões do seu tema, os textos fazem intervir elementos da literatura, com Borges e Pessoa, das artes visuais, com Escher, e do pensamento arquitetónico no sec. XX. Através de diferentes pensadores e expressões, busca-se assim uma compreensão convergente das condições da auto-reflexão linguística, conceptual e imagética do homem.

ΦDEIA

I  
IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
COIMBRA UNIVERSITY PRESS  
U

EDIÇÃO

Imprensa da Universidade de Coimbra  
Email: imprensa@uc.pt  
URL: [http://www.uc.pt/imprensa\\_uc](http://www.uc.pt/imprensa_uc)  
Vendas online: <http://livrariadaimprensa.uc.pt>

DIREÇÃO

Maria Luísa Portocarrero  
Diogo Ferrer

CONSELHO CIENTÍFICO

Alexandre Franco de Sá | Universidade de Coimbra  
Angelica Nuzzo | City University of New York  
Birgit Sandkaulen | Ruhr-Universität Bochum  
Christoph Asmuth | Technische Universität Berlin  
Giuseppe Duso | Università di Padova  
Jean-Christophe Goddard | Université de Toulouse-Le Mirail  
Jephrey Barash | Université de Picardie  
Jerôme Porée | Université de Rennes  
José Manuel Martins | Universidade de Évora  
Karin de Boer | Katholieke Universiteit Leuven  
Luís Nascimento | Universidade Federal de São Carlos  
Luís Umbelino | Universidade de Coimbra  
Marcelino Villaverde | Universidade de Santiago de Compostela  
Stephen Houlgate | University of Warwick

COORDENAÇÃO EDITORIAL

Imprensa da Universidade de Coimbra

CONCEÇÃO GRÁFICA

Imprensa da Universidade de Coimbra

PRÉ-IMPRESSÃO

Bookpaper

ISBN

978-989-26-1480-9

ISBN DIGITAL

978-989-26-1481-6

DOI

<https://doi.org/10.14195/978-989-26-1481-6>

# TRANSPARÊNCIAS

LINGUAGEM E REFLEXÃO  
DE CÍCERO A PESSOA

DIOGO FERRER

(Página deixada propositadamente em branco)

À Zajão

(Página deixada propositadamente em branco)



## SUMÁRIO

Prólogo

por <i>Manuel José do Carmo Ferreira</i> .....	11
Apresentação .....	13

### I. Linguagem e Consciência: entre Cícero e Wittgenstein

1. Do Orador ao Mestre: Concepções Romanas da Linguagem .....	21
1.1. O inconfessado da retórica .....	23
1.2. A recondução retórica do saber .....	28
1.3. A pragmática do sinal.....	34
1.4. Conclusão .....	37
2. Consciência e Linguagem: Acerca da Crítica Linguística do Sujeito na Primeira Metade do Século XX .....	39
2.1. Os antecedentes kantianos.....	40
2.2. Significação e consciência: Husserl e a idealidade das significações.....	45
2.3. Wittgenstein e a linguagem dos factos .....	56
2.4. O antecedente etimologista e empirista de Horne Tooke .....	63
2.5. O pensamento etimológico de Heidegger .....	65
2.6. Sobre o problema da reflexividade em <i>Ser e Tempo</i> : os fundamentos da hermenêutica filosófica .....	71

## II. Reflexão e Relatividades: de Kant a Borges, via Heidegger

3. Hegel – Escher – Borges: Figuras e Conceitos da Reflexão .....	79
3.1. Três formas para um mesmo conteúdo? .....	80
3.2. Borges e Hegel: mundo invertido, filosofia alemã e literatura fantástica.....	82
3.3. Escher segundo Hegel: a ontologia da intuição.....	84
3.4. A teoria de Escher da consciência de si .....	87
3.5. O sujeito de Escher .....	92
3.6. O fim da intuição lá onde não se pode intuir: recuperação da representação.....	97
3.7. O significado da divisão do plano: mais uma vez Hegel .....	101
3.8. Objetos impossíveis .....	105
3.9. Conclusão: Sistema, negatividade e desenvolvimento.....	108
4. Pensar e Refletir: Sobre o Modelo Reflexivo do Pensar em Kant e Heidegger .....	111
4.1. A reflexão lógica.....	113
4.2. A reflexão transcendental.....	117
4.3. O juízo reflexivo.....	125
4.4. A necessidade do pensar .....	129
4.5. A reflexão da finitude.....	132
4.6. Aprender a pensar .....	136
4.7. A reflexividade limitada.....	138
4.8. Aprender a aprender o significado do significado .....	142
4.9. Conclusão .....	144

## III. Negação e Mitologia no Pensamento Português do Século XX: Pessoa, Marinho e Eudoro

5. Fernando Pessoa e a Consciência Infeliz.....	153
5.1. Negação e consciência.....	156

5.2. A vivência da dor e a patologia teórica associada.....	163
5.3. Do positivo em Pessoa: maturação e desenvolvimento da consciência .....	171
6. Fernando Pessoa: Aproximação Dialética e Fenomenológica .....	177
6.1. O sistema da poesia pessoana .....	177
6.2. As figuras do não-ser pessoano.....	179
6.3. O laboratório fáustico e a dissolução do real.....	181
6.4. As núpcias da diferença .....	187
6.5. A fábrica dos heterónimos .....	191
6.6. Conclusão: os modos da diferença em Pessoa .....	200
7. Negatividade e Saber Absoluto na <i>Teoria do Ser e da Verdade</i> de José Marinho.....	203
7.1. Sob o signo do negativo .....	203
7.2. O pré-predicativo em questão .....	205
7.3. A palavra e a aurora .....	209
7.4. O eixo de simetria reflexivo da <i>Teoria</i> .....	212
7.5. Além da reflexão.....	215
7.6. Sobre o saber absoluto.....	216
8. Eudoro de Sousa e a Mitologia .....	219
8.1. Tautegoria, alegoria, significação .....	220
8.2. O Projeto segundo Eudoro.....	229
8.3. O achatamento hodierno do símbolo.....	233

#### IV. Modernidade, Relativismo e Crise

9. Filosofia da Arquitetura e do Espaço: Aproximações Histórico-Conceptuais ao Modernismo.....	237
9.1. Sobre a definição da arte.....	237
9.2. A arquitetura hegeliana.....	241
9.3. O fim da arquitetura e mais além .....	245
9.4. Sobre o sentido do modernismo.....	248

9.5. Modernismo e modernidade .....	251
9.6. Modernismo e negação .....	252
9.7. Sobre a reação ao modernismo .....	254
9.8. Final: A ponte como obra de arte .....	256
10. Sobre os Pressupostos e Consequências da Crítica ao Relativismo nos <i>Prolegômenos à Lógica Pura</i> de Husserl.....	261
10.1. A tese da existência de uma forma geral para as fundamentações .....	262
10.2. A inteleção, a sua perda e substitutos.....	267
10.3. O relativismo e o ponto de partida reflexivo da fenomenologia.....	270
10.4. Uma crítica aos “argumentos da reflexão” .....	275
10.5. Conclusão: Verdade e intencionalidade.....	277
11. A Epoché da Modernidade: <i>A Crise das Ciências Europeias</i> de Husserl .....	279
11.1. A conceção última da fenomenologia.....	279
11.2. O combate pelo significado das palavras .....	281
11.3. A <i>epoché</i> histórica das ciências .....	282
11.4. O problema filosófico da Modernidade .....	285
11.5. A <i>epoché</i> praxiológica das ciências .....	288
11.6. A ‘Lebenswelt’ e a ampliação final da fenomenologia .....	292
Origem dos textos .....	297
Referências bibliográficas .....	301
Índice onomástico.....	311
Índice analítico .....	313
Obras citadas .....	319

## PRÓLOGO

A obra *Transparências: Linguagem e Reflexão de Cícero a Pessoa* é constituída por onze estudos, dos quais nove já foram publicados, mas agora revistos para a presente edição, e dois inéditos; os textos inscrevem-se no intervalo entre 1997 e 2016, mas a maior parte deles situa-se no último triénio.

Os ensaios estão agrupados em quatro grandes núcleos temáticos – ‘Linguagem e Consciência’, ‘Conceitos da Reflexão e do Relativismo’, ‘Negação e Mitologia’ e ‘Modernidade, Relativismo e Crise’ e desenrolam-se num eixo temporal que, privilegiando a contemporaneidade e, nesta, a fenomenologia de Husserl e de Heidegger, bem como a filosofia da linguagem, nomeadamente a de Wittgenstein, remontam à retórica romana (Cícero e Agostinho) e retomam para os debates de hoje elementos estruturantes do pensamento kantiano e do idealismo alemão. Os estudos recuperam ainda para esses mesmos debates figuras determinantes do pensamento português do século XX, Fernando Pessoa, José Marinho e Eudoro de Sousa. Sem nunca se afastar do equacionamento filosófico das questões tratadas, os textos fazem intervir também elementos da literatura, com Borges e Pessoa, e das artes do espaço, com Escher.

Confrontados com a diversidade dos temas e dos autores, com o seu complexo entrelaçamento histórico e um dilatado horizonte sistemático, importa sublinhar a unidade da obra, uma unidade diferenciante feita de convergências, sem dúvida, mas claramente manifesta logo a partir do intento expresso pelo autor de nos pôr perante diferentes

capítulos de uma antropologia transcendentalmente assumida e sempre envolvida nas aporias de uma autorreferência sem recuo, de muitos modos tematizada, conceptual e figurativamente, na linguagem do conceito e do símbolo, da poética e da mitologia, pelos pensadores aqui convocados.

A uma assinalável unidade formal de uma escrita límpida que exprime um tratamento rigoroso das questões abordadas e que é pontuada por fórmulas fulgurantes de síntese de múltiplos sentidos, acresce a reiterada recondução dessas questões a uma integrativa teoria do sujeito que a linguagem e o pensar estruturam, mas que se explicita num quadro categorial no qual a temporalidade, a verdade e a linguagem são o lugar da emergência do sentido, do sentido do mundo e do sentido de si. Os textos, no seu conjunto, desenham todo um programa de constituição do sujeito como um processo, que é também uma aventura, de passar da auto-referência, sempre em questão, a uma auto-responsabilidade que é a integridade requerida.

A que público se destinam estes ensaios, na sua densidade e riqueza de perspectivas? Em primeiríssimo lugar, como é óbvio, à gente da filosofia; mas igualmente aos que trabalham nas áreas da linguística e da literatura, da história da cultura, da estética e das artes e, de um modo geral, a todos os interessados na compreensão da genealogia e do sentido da nossa contemporaneidade.

*Manuel José do Carmo Ferreira*

## APRESENTAÇÃO

Este volume reúne textos de diversas linhas teóricas, que convergem para um foco comum. Uma grande diversidade de fios temáticos conduzem os onze capítulos apresentados em direção a um foco central: o modo como linguagem e reflexão se entrelaçam no pensamento filosófico. A autotransparência reflexiva e linguística do sujeito, nas suas interferências, eclipses, perplexidades e virtualidades é o foco comum que dá unidade à multiplicidade dos temas estudados. Através das lentes do conceito, da arte, da imagem, da poesia ou do mito, a transparência do sujeito a si mesmo aparece sob diversas colorações que, se mostram os reflexos mais obscuros dessa mesma transparência, são também aquilo que permite que ela seja visível e pensável como tal.

Este vasto e muitas vezes difícil questionamento de si do sujeito, em diferentes linguagens e tons da reflexão, está organizado em quatro divisões temáticas. Numa primeira divisão, estudamos o tema da *Linguagem e da Consciência*. Começa-se por investigar um momento ainda inicial na história da Filosofia da Linguagem: as duas principais concepções romanas sobre esta disciplina. A comparação entre estas duas concepções permite diferenciar outras tantas funções e ações fundamentais próprias da linguagem, representadas por dois modelos decisivos para a história do pensamento linguístico-filosófico, exemplificados nas duas grandes concepções romanas da Filosofia da Linguagem: as de Cícero e Santo Agostinho. Estas concepções traduzem os modelos de uso da linguagem estabelecidos

pelas duas personagens conceptuais do Orador e do Mestre. Estes modelos, por sua vez, criam uma diferença que será doravante essencial ao conceito do sujeito, nomeadamente a sua estruturação historicamente constituída entre a exterioridade da prática social e a interioridade da mente.

Como segundo capítulo do estudo da Linguagem e da Consciência, são expostas questões similares, mas agora sob uma aparelhagem conceptual muito diferente e renovada, no século XX. A crítica linguística do sujeito é articulada, no segundo Capítulo, partindo de I. Kant, centrando-se o nosso estudo em seguida especialmente nos contributos de E. Husserl, L. Wittgenstein e M. Heidegger. Wittgenstein e Heidegger, contra a integral autotransparência monológica e interior do sujeito a si próprio, e do sentido, defendida por Husserl, convergem na conclusão da impossibilidade de uma transparência do sujeito a si, por força do modo como o define a sua constituição linguística, só limitadamente reflexiva. O acesso ao sentido é feito sempre a partir de uma fonte não autorreferente, e descentrada da consciência de si.

A segunda divisão da obra aborda o tema da *Reflexão e Relatividades*. São aqui estudadas as perspetivas estética e concetual da reflexão pela qual o eu representa e se autorrepresenta. Isto é feito, no Capítulo 3, pelo estudo do tratamento estético do espaço e de outros elementos constitutivos da representação visual e ficcional do mundo em M. C. Escher e J. L. Borges, e da sua surpreendente congenialidade com a abordagem concetual de G. W. F. Hegel acerca dos mesmos temas. Como quarto Capítulo, partindo mais uma vez de uma leitura de Kant, será oposto o modelo reflexivo da geração e definição do sentido, eminentemente transcendental e autorreferente, ao modelo do pensar rememorativo e etimológico heideggeriano, entendidos como dois modos – concorrentes, mas também inevitavelmente complementares – da transparência de si do sujeito e da constituição da sua experiência. Distinguem-se, assim, dois modelos para compreender



como o sentido do ser transparece na experiência: o modelo reflexivo kantiano e o modelo memorial-etimológico heideggeriano.

Na terceira parte, dedicada à *Mitologia do Eu e Negatividade no Pensamento Português do Século XX*, o acesso do sujeito a si mesmo, nas suas vertentes simbólica e estética, é estudado em três momentos: Fernando Pessoa, José Marinho e Eudoro de Sousa. O problema do estatuto do eu e da linguagem, com as suas transformações estéticas e mitológicas, é aqui aprofundado com recurso a um conceito central para a definição do eu, do seu acesso a si e da sua relação com o mundo: o conceito da negação. A negação, enquanto condição da posição do eu define, através de diversas configurações, aspetos essenciais do pensamento pessoano e mariniano, nos Capítulos 5, 6 e 7. Com Eudoro de Sousa se mostram em seguida, no Capítulo 8, dimensões insuspeitadas da relação a si, onde o homem não pode deixar de se situar, entre as potências históricas e antropológicas da razão e do mito.

Como quarta e final divisão temática, sob o título da *Modernidade, Relativismo e Crise* estuda-se a questão do relativismo que frequenta criticamente o sujeito, procurando compreender os motivos teóricos do corte da sua relação referencial objetiva com o mundo, já implícita em diversos momentos do percurso anterior. Abre esta secção, no Capítulo 9, o estudo do modernismo arquitetónico como linguagem da reflexão e algumas das linhas de força da sua superação ou renovação no pensamento estético sobre a arquitetura. Encontra-se na *Estética* de Hegel a inauguração de uma conceção semântica da arquitetura, seguindo-se o estudo da constituição e das condições teóricas da linguagem arquitetónica, onde se impõem referências a Le Corbusier ou novamente a Wittgenstein, até à crítica ao modernismo em Heidegger ou M. Cacciari. Nesta secção, dedicada ao moderno, ao relativismo e à crise de sentido, são estudados em seguida os dois extremos históricos da obra fenomenológica de Edmund Husserl: os *Prolegómenos à Lógica Pura*, de 1900, e a *Crise das Ciências Europeias*, de 1935. Estas são as obras que, cronologicamente, representam a abertura e o fecho,

as condições primeiras de sentido e as possibilidades últimas e mais concretas do trajeto fenomenológico de Husserl. São apresentados e explorados, primeiramente, no Capítulo 10, os argumentos críticos da fenomenologia husserliana contra o psicologismo, que obscurece o sentido original da doação do mundo e do acesso que temos a nós mesmos. Finalmente, no Capítulo 11, procura-se mostrar de que modo o assumir pleno das relatividades percetuais, somáticas, intersubjetivas e, finalmente, históricas e culturais, pelas quais o eu acede a si e ao mundo, não põe em causa, mas antes amplia, o projeto fenomenológico de Husserl. Como Husserl mostra, mesmo as relatividades aparentemente mais inamovíveis da experiência no mundo da vida são objeto de redução fenomenológica e recondução a um plano de sentido mais fundamental. Tornam-se, então, mais uma vez claras as duas grandes vertentes críticas e construtivas do pensamento de Husserl: antirrelativista e antirreducionista, numa contracorrente aos movimentos dominantes no século XX.

Apesar da diversidade temática, este conjunto de estudos obedece a uma preocupação filosófica coerente, em que a questão sempre renovada é a do homem e do problema da sua relação consigo mesmo através da inevitabilidade da sua reflexão, tanto na experiência da linguagem quando na do mundo, acompanhando pensadores que se exprimem filosoficamente quer pelo conceito, quer pela imagem, a poesia, o mito ou a ficção.

A maior parte dos capítulos corresponde a artigos publicados anteriormente em diferentes locais, que sofreram algumas alterações e correções para esta publicação em livro, de modo a suprir as insuficiências mais facilmente corrigíveis. Mantêm-se, no entanto, as marcas de terem sido escritos em tempos e sob o signo de preocupações teóricas bastante diferentes. Renunciei a alterações mais profundas, que corresponderiam a escrever um outro livro sobre os mesmos temas.

Agradeço ao Prof. Doutor Carmo Ferreira o Prólogo com que honrou este volume, ao Prof. Doutor José Manuel Martins a sua

leitura e inteligência filosófica, e aos editores das publicações originais, cuja lista se apresenta no fim do volume, pela autorização para esta publicação na Coleção Ideia da Imprensa da Universidade de Coimbra.

(Página deixada propositadamente em branco)

**I. LINGUAGEM E CONSCIÊNCIA  
DE CÍCERO A WITTGENSTEIN**

(Página deixada propositadamente em branco)

## 1. Do Orador ao Mestre: Conceções Romanas da Linguagem

O tema “Do Orador ao Mestre” refere-se a dois momentos histórico-filosóficos que, embora separados por alguns séculos, e situados em dois períodos históricos muito distintos, são provavelmente os mais representativos da filosofia da linguagem na Antiguidade latina. “Do Orador” e “Do Mestre”<sup>1</sup> são os títulos de duas obras normalmente incluídas em tradições ou linhas filosóficas muito diferentes, a primeira na retórica, a segunda na história da filosofia da linguagem no seu sentido lato. Na mesma época, a tradição estoica dispõe de uma literatura assinalável, mas a sua tradição e expressão dominantes são gregas e o seu registo histórico é, principalmente, o mundo helenístico, e não propriamente romano<sup>2</sup>. A reflexão filosófica que se pode considerar distintiva da matriz romana pode dividir-se então nestes dois momentos principais, cujos traços centrais o presente capítulo procura apreender e comparar, nas obras referidas de Cícero e de Santo Agostinho. Nestas obras, e nestas épocas, são definidos dois

---

<sup>1</sup> Santo Agostinho, *De magistro*, [=De mag.] in *Obras de San Agustín*, vol. III, versión, introducción y notas de P. M. Martínez, et al., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1947, 667-757 [=BAC]. As citações seguem a seguinte versão: Sto. Agostinho, *O Mestre*, in AA.VV., *Opúsculos Selectos da Filosofia Medieval*, tradução de A. S. Pinheiro, Braga, 1982, 25-76 [=OSFM]. Cícero, *De oratore*, texte établi et traduit par E. Courbaud, Paris, 1950 (Livros I e II); texte établi et traduit par F. Richard, Paris, 1932 (Livro III). [=De or.] As traduções para o português do texto de Cícero são baseadas nestas versões.

<sup>2</sup> Cf. E. Coseriu, *Geschichte der Sprachphilosophie. Von den Anfängen bis Rousseau*, Tübingen – Basel, 2003, 109-120.

paradigmas fundamentais, fortemente divergentes, de pensamento acerca da linguagem, com supostos e consequências diversas.

Na tradição filosófica posterior, encontramos muito mais a presença de Santo Agostinho do que a de Cícero, muito mais a problemática do “Mestre” do que a do “Orador”. As questões de Santo Agostinho, a saber, em traços muito gerais, o que são os signos, como os signos representam coisas, qual a relação entre as palavras e as coisas, como se apreende a significação das palavras, qual a relação entre as palavras e o pensamento ou como chega a mente a conhecer as coisas fora dela, predominaram e continuam presentes em boa parte da filosofia da linguagem. As questões de Cícero, nomeadamente como falar de modo convincente ou como organizar o discurso em vista à sua expressão e aceitação públicas, ou seja, em geral a questão da linguagem como uma prática social, foram por longo tempo relegadas para fora da filosofia, para o domínio da teoria literária ou da ornamentação do discurso, principalmente até a segunda filosofia de Wittgenstein, aos contributos de Searle, ou a algumas das preocupações de K.-O. Apel, entre outros<sup>3</sup>. Principalmente a partir *Do Orador* de Cícero pode evidenciar-se uma compreensão da linguagem em que as dimensões semântica e pragmática se encontram expostas de uma perspectiva unificada. *O Mestre* de Santo Agostinho servirá, em segundo plano, como contraste, como uma compreensão onde a descoberta de novas questões conduziu à perda desta unidade teórica encontrada em Cícero. Assim, quando Santo Agostinho propõe recuperar a retórica para o ensino cristão, defende a unidade entre a eloquência e a sabedoria como um resultado ou acompanhante da sabedoria, a qual se mantém, contudo, superior à eloquência e à retórica<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, in *Schriften* 1, Frankfurt a.M., 1980; J. Searle, *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, London, 1969; K.-O Apel, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt a.M., 1994.

<sup>4</sup> Sto. Agostinho, *De doctrina christiana*, Madrid, 1969, IV, 5-6.



## 1.1. O inconfessado da retórica

A retórica de Cícero é bem mais do que uma questão de ornamentação do discurso e dos meios de influenciar o ouvinte<sup>5</sup>. A definição fundamental é que o fim da retórica é “demonstrar, comover e agradar” ou, nas palavras de *Do Orador* de Cícero, a persuasão é movida por três fatores: “demonstrar a verdade do que se afirma, captar a benevolência dos ouvintes, despertar neles todas as emoções que são úteis à causa”<sup>6</sup>. A questão de provar a verdade do que se afirma não é específica da retórica, mas é antes uma questão derivada da lógica ou, caso se suponha, conforme Cícero defende, uma unidade fundamental entre as duas, a questão de provar a verdade é um problema comum à retórica e à lógica. Específicos da retórica são, por outro lado, as finalidades de persuadir por meio de captar a benevolência do ouvinte, agradando e, assim, movendo-o ou comovendo-o. Trata-se, por isso, certamente, não de provar simplesmente em termos ideais, mas de ‘influenciar o ouvinte’ ou ‘ornamentar o discurso’ de modo a torná-lo eficaz.

Mas como se disse, a ideia da retórica de Cícero é bem mais vasta do que permitem capturar as expressões ‘influenciar’ ou ‘ornamentar’. Aliás, observa-se que há toda uma precompreensão destas palavras e de outras similares, precompreensão sedimentada numa conceção de fundo que impede de aceder ao sentido filosófico e dificulta a interpretação da exposição de Cícero. De acordo com essa preconceção, *provar* é incompatível com *influenciar*, *mover*, ou *captar a benevolência* pelo ornamento. E, se assim é, embora a oratória seja um facto, a retórica conforme definida nos termos ciceronianos referidos, de

---

<sup>5</sup> Cf. M. Fuhrmann, *Die antike Rethorik. Eine Einführung*, München - Zürich, 1987, 52-64; G. Mainberger, *Rhetorica I. Reden mit Vernunft. Aristoteles. Cicero. Augustinus*, Stuttgart - Bad Cannstatt, 1987, 47-68.

<sup>6</sup> “...ut probemus uera esse quae defendimus, ut conciliemus eos nobis qui audiunt, ut animos eorum ad quemquomque causa postulabit motum uocemus” (De or. II, 27, 115)

simultaneamente “provar” e “captar a benevolência” é um oxímoro, uma não-ciência definida por termos que são incompatíveis entre si. O desafio interpretativo de *Do Orador* de Cícero está depositado nesta aparente incompatibilidade entre os termos definitórios da retórica.

A incompatibilidade deriva de que provar é entendido como um ato lógico, que se dá ao nível do puro pensamento, e não tem qualquer relação com a influência que um falante possa ter sobre um ouvinte, com o estado emotivo deste, ou com a sua benevolência em relação ao falante. Segundo a exposição de Santo Agostinho no *De magistro*, compreender um significado é um ato particular e silencioso da mente interior, ao passo que a comunicação por meio de signos nada pode instruir acerca do significado dos termos, a menos que tanto o falante quanto o ouvinte já os conheçam previamente por meio da realização de um ato intelectual<sup>7</sup>. A função da linguagem é somente a de ocasionar, de atualizar, por “rememoração”, um significado já conhecido, ou por “admonição” à sua busca<sup>8</sup>. Ou, num exemplo bem mais recente, do século XX, nos termos fenomenológicos de Husserl<sup>9</sup>, a diferença é que enquanto numa demonstração podemos inteligir porque e como o pensamento se move necessariamente de uma ideia para outra, na comunicação não podemos inteligir porque e como o signo se relaciona com a significação ou com a coisa significada. A ligação é inteiramente arbitrária, não tem razões reconhecíveis e, por isso, o mundo da comunicação é um mundo opaco de ambiguidade, erro e mera conjectura. Nestes modelos, influenciar ou mover o ouvinte é um resultado totalmente distinto e, normalmente, oposto, à ação de captar pela inteligência um significado. A transmissão do significado é acessória, porquanto, no que respeita ao ouvinte, segundo Santo

---

<sup>7</sup> Cf. T. Borsche, “Macht und Ohnmacht der Wörter. Bemerkungen zu Augustins *De magistro*” in B. Mojsisch (ed.), *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter*, Amsterdam, 1986, 121-161: 147.

<sup>8</sup> Cf. ib.

<sup>9</sup> Para este tema v. o Capítulo 2, pp. 48-59 infra.

Agostinho, “aprender, de modo nenhum [o ouvinte] aprende, a não ser que também veja o que se lhe diz. Se assim for, aprende pelas coisas mesmas e pelos sentidos e não já pelas palavras que ressoaram. [...] Quando porém se trata de coisas que vemos por meio da mente, isto é, por meio do intelecto e da razão, falamos realmente de coisas que contemplamos presentes nessa luz interior de que é iluminado [...] aquele que se chama o homem interior”<sup>10</sup>. Santo Agostinho defende mesmo que só um Mestre interior pode permitir ao espírito a inteligência direta de um significado, visto que as palavras, como conjunto articulado de sons – diríamos hoje, um significante, uma articulação somente fonética, ou mesmo sintática – não podem ser mais do que isso mesmo, a que são associadas formas lógicas captadas interiormente pela mente<sup>11</sup>. A palavra encontra-se, por assim dizer, dividida entre dois termos interiormente associados e sem outra mediação pragmática: é, por um lado, mero som sem significado a que se associa, por outro, um significado, ou o ser sinal de uma outra coisa<sup>12</sup>.

Agir sobre alguém, em contrapartida, é um ato físico, que se passa num domínio totalmente diverso<sup>13</sup>, e exclui que se demonstre o que quer que seja. Do mesmo modo, o tratamento da ornamentação é, segundo esta precompreensão de fundo, relegado para a parte não-proposicional do discurso e, por isso, insignificativa. O orna-

---

<sup>10</sup> Santo Agostinho, *De mag.*, XII, 39-40 (BAC, 746; OSFM, 70): “discit autem nullo modo, nisi et ipse quod dicitur videat; ubi iam non verbis quae sonuerunt, sed rebus ipsis et sensibus discit. [...] Cum vero de iis agitur quae mente conspicimus, id est intellectu atque ratione, ea quidem loquimur quae praesentia contuemur in illa interiore luce veritatis qua ipse qui dicitur homo interior, illustratur [...]”

<sup>11</sup> Com uma conclusão “matizada” sobre a questão do modelo “mentalista” do *De magistro*, cf. F. Nef, “La sémantique de S. Augustin est-elle vraiment mentaliste?” in *Philosophie du langage et grammaire dans l’Antiquité (Cahiers de Philosophie Ancienne N.º 5)*, Bruxelles – Grenoble, 1986, 377-400.

<sup>12</sup> Cf. *De mag.*, X 34 (BAC, 741; OSFM, 67): “In quo tamen signum, cum duo sint, sonus et significatio, sonum certe non per signum percipimus, sed eo ipso aure pulsata; significationem autem re, quae significatur, aspecta.”

<sup>13</sup> Cf. Habermas, “Zur Kritik der Bedeutungstheorie” in *Racionalidade e Comunicação*, tradução de P. Rodrigues, Lisboa, 2002, 149-182: 175, 179.

mento releva de acrescentos não-significativos da linguagem e por isso incompatíveis, ou, no mínimo, totalmente irrelevantes para as necessidades da prova. Assim, “persuadir” é um termo equívoco, posto que persuadir por meio de prova absolutamente nada tem que ver com persuadir por meio de influência, emoção ou ornamento. A retórica é, nestes termos, não mais que um equívoco. Cícero está consciente desta questão, e procura conceber quais os meios de unir os diferentes sentidos da persuasão. Esta unidade é justamente a retórica, enquanto unificação da expressão linguística com os seus pressupostos necessários e, em última instância, como inseparável das instituições humanas em que se insere.

O modelo, que se poderia denominar o modelo do Mestre, defendido por Santo Agostinho, é bastante natural a partir do momento em que se reflete acerca do significado das palavras e do modo como este se apreende na mente<sup>14</sup>. O essencial para se compreender Cícero é observar se esta diferença entre as duas grandes classes de móveis da persuasão, i.e., por meio de prova e por meio de influência, é inteiramente ignorada e, se é atendida, de que modo. À teoria retórica do Orador, não interessa minimamente a teoria ou o modelo falante-código-ouvinte, ou a diferença entre captação intelectual do significado e comunicação linguística. A linguagem não é instrumento de comunicação de ideias, mas a sedimentação institucional destas. No entanto, o *Do Orador* não ignora simplesmente todo o registo in-

---

<sup>14</sup> V. a doutrina do “verbo mental”, como linguagem anterior aos signos: “É portanto necessário chegar àquele verbo do homem, ao verbo do ser vivo racional, ao verbo da imagem de Deus, [...] verbo que não é proferido num som nem pensado na semelhança de um som, que inevitavelmente é de qualquer língua, mas que é anterior a todos os sinais pelos quais é significado, e que é gerado na ciência que permanece no espírito quando a mesma ciência é dita interiormente como é” (“perueniendu est ergo ad illud uerbum hominis, ad uerbum rationalis animantis, ad uerbum [...] a deo factae imaginis dei, quod neque prolatium est in sono neque cogitatum in similitudine soni quod alicuius linguae esse necesse sit, se quod omnia quibus significatur signa praecedat et gignitur de scientia quae manet in animo quando eadem scientia intus dicitur sicut est” (Santo Agostinho, *Trindade. De Trinitate*, coordenação e tradução A. E. Santo et al., Coimbra, 2007 [=De Trin], 1074, XV-11.20).)

terpretativo da comunicação, que é aquele que se tornará justamente explícito no *De magistro* de Santo Agostinho. A diferença entre a prova e os outros móveis da persuasão, diferença que no modelo do Mestre torna a retórica um composto em última instância contraditório, não é simplesmente ignorada no *Do Orador*.

Esta diferença não é ignorada, mas aparece reconhecida de um modo que paradoxalmente parece somente fornecer argumentos decisivos – morais e intelectuais – contra a tese da retórica e em favor do que virá a ser o modelo do Mestre interior agostiniano como único veículo da verdade e do significado. Assim, lê-se numa passagem do Livro II de *Do Orador* uma observação fundamental para a questão, apresentada como que de passagem, e que não se reencontrará na obra: “disse várias vezes que há três meios de conduzir os homens à nossa opinião: instruí-los, agradar-lhes, tocá-los. Destes três meios, um só deve ser confessado: é preciso parecer que só visamos instruí-los”<sup>15</sup>. Ora, tinha sido justamente reconhecido antes no texto que “os homens, nas suas decisões, obedecem ao ódio ou ao amor, ao desejo ou à cólera, à esperança ou ao medo, ao erro, em poucas palavras, à agitação da mente, mais frequentemente do que à verdade, à jurisprudência, às regras do direito [...]”<sup>16</sup>. A retórica depende, assim, de que o instrumento preponderante da persuasão permaneça oculto. A unidade da retórica parece depender da ocultação pública dos principais meios de atingir os seus fins e da criação de uma ilusão no público, i.e., da sua manipulação estratégica. Mas, se é preciso ocultar na prática e dissimular o essencial do efeito retórico na comunicação, o Orador deve pagar então tributo ao Mestre. Ou, em termos mais atuais, o

---

<sup>15</sup> “Et quoniam, quod saepe iam dixit, tribus rebus homines ad nostram sententiam perducimus, aut docendo aut conciliando aut permouendo, una ex tribus his rebus res prae nobis est ferenda, ut nihil aliud nisi docere uelle uideamur” (De or. II 77, 310).

<sup>16</sup> “Plura enim multo homines iudicant odio aut amore aut cupiditate aut iracundia aut dolore aut laetitia aut spe aut timore aut errore aut aliqua permotione mentis quam ueritate aut praescriptio aut iuris norma aliqua aut iudici formula” (De or. II 42, 178).

modelo retórico comunicativo parece ser parasitário do modelo lógico mentalista, e a retórica autoanula-se como ciência. Se o ouvinte compreendesse as verdadeiras causas e meios da atuação do falante, a retórica não seria viável. Só a ocultação das intenções privadas do orador permite a existência da retórica e o seu êxito, sempre tributário de que se resguarde a intenção estratégica do orador.

A virtude pública do Orador parece posta em causa por este inconfessado em que a retórica assenta. Mas esta passagem singular de *Do Orador* parece indicar antes uma aplicação ao que é específico da retórica, do modo de compreensão que tenho considerado agora como o modelo agostiniano do Mestre. A passagem confirma a consciência de Cícero da dificuldade essencial da retórica, e da relevância do modelo que virá a ser o do Mestre. Trata-se, aqui, de uma incursão, no texto retórico, de um modelo que lhe é estranho. Apesar de relevante, de ter um papel a desempenhar, e de emergir por isso neste passo, não é, contudo, o modelo adequado ao orador, nem ao entendimento da sua virtude própria. Na verdade, esta passagem, que implica aparentemente a auto-anulação da retórica, faz ressaltar o sentido filosófico mais geral do *Do Orador*. A unidade da retórica depende do modo como esta dificuldade for ultrapassada e o modelo do Orador estabelecido de modo não parasitário. Isto é feito por uma recondução geral de todos os conteúdos da linguagem, semânticos, pragmáticos, e de todo o saber de plano de fundo pressuposto à arte oratória.

### **1.2. A recondução retórica de todo o saber**

Não obstante as aparências, não se trata, no inconfessado da retórica, de uma ocultação como dissimulação, mas de uma tematização – a qual, é certo, no passo citado de Cícero é feita segundo um modelo inadequado à retórica – daquilo a que poderíamos hoje chamar pressuposições pragmáticas normativas da comunicação. Que *movere* e *conciliare* (mover

e agradar) não estão presentes, na comunicação, ao nível do enunciado, como o *probare* ou *discere* (provar ou instruir), não é por falta de sinceridade ou verdade do orador, mas porque representam níveis distintos da comunicação. *Movere* e *conciliare* atuam num plano que não é o mesmo da prova, mas um plano de pressupostos. Este plano é o que está em causa no *Do Orador*, não o da captação mental de significados. Cícero apresenta algo como um catálogo de pressupostos pragmáticos da linguagem, que são em geral performativos, de correcção normativa ou ética, mas que engloba também outros não necessariamente pragmáticos, que poderiam classificar-se como um saber de plano de fundo, como se verá, expondo-os todos em função da retórica, como a fonte do seu significado, que não deve ser por conseguinte buscada numa relação de representação de factos do mundo ou objetos significativos ideais, mas na prática e nas instituições comunicativas.

A ausência de reflexão específica romana especialmente digna de nota sobre os problemas do signo, da significação ou da referência – conforme atesta a generalidade das histórias da filosofia da linguagem, cujas estações são Aristóteles, Estóicos e Santo Agostinho<sup>17</sup> – não é resultado de uma falta de interesse pelas questões da filosofia da linguagem, mas sinal de uma *forma mentis* especificamente ligada às instituições da retórica. As questões da filosofia da linguagem que não se prendem com a retórica e os pressupostos da comunicação não são tomadas em linha de conta pela filosofia romana, aqui representada por Cícero. O que aqui se encontra é uma redução, ou recondução retórica não só dos problemas filosóficos da linguagem em particular, mas também, em geral, de qualquer questão filosófica.

Cícero esboça uma sistematização desta recondução retórica ao considerar o exórdio de um discurso, onde, segundo adverte, “as

---

<sup>17</sup> Assim acontece em E. Coseriu, op.cit. (65, 109, 121) ou em M. Dascal et al (ed.), *Sprachphilosophie. Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung I* (Berlin – New York, 1992, 17, 244 e 260).

ideias poderão ser retiradas quer da pessoa do interessado, ou do adversário, quer da causa, quer, por fim, dos juízes perante os quais se irá pleitear”<sup>18</sup>. Isto permite sistematizar esta recondução retórica aproximando-a do quadro das três funções gerais do signo, que podemos tomar segundo o modelo de K. Bühler, acrescentando-se a consideração do estatuto pragmático do próprio signo. As três funções gerais do signo, nesse modelo, são as de *representar*, *exprimir* e *apelar*<sup>19</sup>. De certo modo, o modelo do signo apresentado no Mestre de Santo Agostinho depende de uma restrição da investigação à função representativa, ignorando as funções de expressão e apelo e, ainda, acrescentando-se, a constituição do próprio signo. De acordo com a sistematização esboçada no *Do Orador*, encontramos teorizados os pressupostos pragmáticos envolvidos, em primeiro lugar, na *representação*, ou seja, no tema, na questão ou coisa tratada; em segundo lugar na *expressão*, ou seja, no sujeito ou falante que se exprime; em terceiro lugar, no *apelo*, isto é, naquele ou naqueles a quem se dirige o discurso. No excerto citado, trata-se, em primeiro lugar, da causa ou questão, em seguida, da pessoa do interessado e, por fim, dos juízes. Finalmente, poderemos encontrar ainda a análise aprofundada da pragmática envolvida no próprio signo, ou seja, como se configura internamente no sentido de poder conter a “virtus” da palavra, a que hoje chamaríamos a sua força ilocucionária<sup>20</sup>.

A primeira forma desta recondução retórica de todos os conteúdos diz respeito então à representação, o que se traduz pela apresentação dos problemas gerais, normalmente enquadrados na filosofia, teórica e prática, como “questões” de argumentação. O lugar destes problemas é nas “questões indefinidas” ou “teses” enquanto distintas das causas,

---

<sup>18</sup> “...aut ex reo aut ex aduersario aut ex re aut ex eis, apud quo agitur, sententias duci licebit” (De or. II 79, 321).

<sup>19</sup> V. K. Bühler, *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*, Stuttgart, 1999.

<sup>20</sup> De or. III 43. V. Searle, op. cit., 30.



ou “questões definidas” de argumentação<sup>21</sup>. Alguns dos exemplos dados por Cícero para estas questões gerais e indefinidas são: “se se deve cultivar a virtude pela sua própria dignidade ou pela vantagem que disso se pode retirar”, “se o homem pode chegar à sabedoria” ou “porque os homens mais instruídos não estão de acordo sobre as coisas mais importantes?”<sup>22</sup> O seu âmbito parece ser quase ilimitado, podendo cobrir a totalidade dos enunciados teóricos. São chamadas indefinidas porque não determinam tempo e lugar concretos, e a sua importância deriva de que são o mediador que permite empregar os “loci”, “topoi”, “lugares” ou “sedes” de argumento, de generalidade máxima e em número definido, às causas particulares, que são obviamente variáveis ao infinito<sup>23</sup>. Os “loci” são tratados por Cícero nos *Topica*, que consiste numa ordenação de tipo enciclopédico de categorias segundo as finalidades do argumento. No que diz respeito ao conteúdo teórico, por assim dizer, as questões definidas podem, em geral, ser remetidas às indefinidas, estas aos “loci” da argumentação, os quais representam, por fim, uma transformação argumentativa e uma recondução à retórica das categorias gerais de tipo teórico e metafísico. Teríamos, assim, em grau decrescente de concretude, puras categorias, *loci* de argumentação, questões indefinidas e questões definidas. As categorias mais gerais do pensamento só se aplicam aos casos particulares por meio dos *loci* da argumentação, e a retórica assume, por isso, a função de ciência universal que faz essa mediação entre a argumentação concreta e as categorias gerais do pensamento metafísico ou ético.

A segunda forma da redução retórica dos conteúdos diz respeito à expressão, ou seja, aos pressupostos pragmáticos próprios do falante. Aqui podemos mesmo surpreender alguma inflexão de uma descrição teórica

---

<sup>21</sup> De or. I 31, 138; II 19, 78; III 28.

<sup>22</sup> “Cur doctissimi homines de maximis rebus dissentiant?” (De or. III 29)

<sup>23</sup> De or. II 31, 133ss.; III 29.

do orador para a tradução prática das suas qualidades. Assim, o Livro I apresenta a tese de que o orador deve conhecer teoricamente a filosofia moral, as virtudes e os vícios para poder saber como persuadir<sup>24</sup>. Mas, em seguida observa-se que o orador tem, não propriamente de conhecer teoricamente, mas de possuir e exercitar realmente essas características, para que as palavras obtenham a necessária força persuasiva. Mesmo a ética não é, pois, uma questão de disposição mental e de boa vontade, mas de interação persuasiva. “O que atrai para nós a benevolência é a dignidade do nosso carácter, as nossas ações louváveis”, etc. “É da maior utilidade mostrar um humor fácil, uma alma generosa, sensível, [...] livre de desejos cúpidos, [...] isenta de amargura,” etc.<sup>25</sup> É um dado básico da consideração das condições performativas do enunciado o estatuto de *quem* fala. A disposição ética é entendida como uma parte da capacidade de persuasão do falante nas instituições comunicativas e políticas. No domínio performativo – mas somente neste domínio – a posição do falante, ou quem ele é, onde está, qual o seu estatuto, entre outros aspetos, é uma condição essencial, não com certeza da verdade, mas sem dúvida do êxito do enunciado.

Cícero atende, nesta inflexão, ao que se poderia hoje referir como “contradição performativa”. Esta contradição é, aliás, indicada com alguma frequência na obra, como por exemplo quando o retórico Fórmio, ao pretender perorar durante horas perante Aníbal sobre a arte militar e do governo, incorre na “pior das impudências”. Pois como pode “um Grego qualquer, que jamais viu um inimigo no campo de batalha, que jamais exerceu a menor porção duma atividade de governo, pretender dar preceitos a um tal general?”<sup>26</sup> A este nível do

---

<sup>24</sup> De or. I 19, 87.

<sup>25</sup> “...conciliantur autem animi dignitate hominis, rebus gestis, existumatione uitae [...]. Facilitatis, liberalitatis, mansuetudinis, pietatis [...] non appetentis, non auidi signa proferre perutile est” (De or. II 43, 182).

<sup>26</sup> “Graecum hominem, qui numquam hostem, numquam castra uidisset, numquam denique partem ullus publici muneris attigisset, praecepta de re militari dare?” (De or. II 18, 76).

discurso, não se trata do que se sabe, mas de como e de quem se é. A prova retórica tem de envolver também estes pressupostos, e não somente a verdade dos enunciados ou a correção da forma silogística.

Em terceiro lugar, a redução retórica passa pela consideração do destinatário do discurso, ou dos efeitos que se pretende obter, aquilo que se designa, em sentido estrito, a componente performativa do discurso. Aqui se concentram todas as finalidades da retórica, o instruir – ou provar –, o deleitar e o mover. Todas estas três finalidades se traduzem por efeitos a produzir no ouvinte. Trata-se, numa consideração ainda teórica dos objetivos do discurso, de considerar que “nada é mais importante para o orador [...] do que conquistar o favor de quem escuta e, principalmente, de excitar nele emoções tais que em lugar de seguir o juízo e a razão, cede ao impulso da paixão e à perturbação da sua alma”<sup>27</sup>. Mas também aqui tem de intervir a componente dos pressupostos pragmáticos inerentes ao discurso, que estão envolvidos no seu sentido, mas que não podem estar representados no enunciado, por pertencerem ao nível somente de pressupostos. Trata-se de uma pressuposição não da verdade do enunciado mas, antes, da veracidade do orador na sua ação. O discurso só é considerado retoricamente válido, e só alcança a sua finalidade se, a este nível, nele estiver pressuposto que o movimento da alma é autêntico, i.e., veraz. Justamente por isso questiona-se: “como quereis conseguir que o juiz se irrite contra o vosso adversário, se vós próprios vos mantendes frios e insensíveis?”<sup>28</sup> É que, lê-se algumas páginas mais abaixo, “se todas as palavras que pronunciei então não tivessem estado preenchidas com uma verdadeira emoção, longe de tocar os juízes, o meu pleito seria risível”<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> “nihil est enim in dicendo, Catule, maius quan ut faueat oratori is quis audiet, utique ipse sic moueator, ut impetu quodam animi et perturbatione magis quam iudicio aut consilio regatur” (De or. II 42, 178).

<sup>28</sup> “Neque est enim facile perficere, ut irascatur ei quoi tu uelis iudex, si tu ipse id lente ferre uideare [...]?” (De or. II 45, 190)

<sup>29</sup> “Quibus omnibus uerbis, quae a me tum sunt habita, si dolor afuisset meus, non modo non miserabilis, sed etiam inrienda fuisset oratio mea” (De or. II 47, 196).

### 1.3. A pragmática do sinal

Antes de passar à consideração da pragmática envolvida no próprio signo linguístico, deverá retirar-se uma conclusão acerca da questão acima levantada sobre a unidade e a possibilidade da retórica. Esta consideração dos pressupostos do uso da linguagem, pressupostos que se tornam patentes especialmente nas contradições ou incoerências de tipo pragmático indicadas, vem responder à dificuldade própria da retórica acima enunciada, a dificuldade que se manifestou pela incompatibilidade entre o provar, por um lado, e o agradar e o mover, por outro. Se retornarmos à questão onde a dificuldade se levantou, e compararmos com a explicitação dos pressupostos que esboçámos, encontramos uma caracterização mais válida da retórica e uma compreensão mais completa do modelo do Orador suposto na obra de Cícero, e de difícil acesso dada a preponderância histórico-conceitual do modelo do Mestre. O problema era que as finalidades de agradar e mover não podiam ser declaradas publicamente e entram em conflito com a prova propriamente dita. O texto, entretanto, apresenta, como se tem vindo a ver, uma verdadeira superabundância da teoria performativa, onde fontes teóricas e práticas alternam e misturam-se quase sempre entre si, a que acresce uma proliferação da reflexão sobre os seus pressupostos, nem sempre apresentados como uma teoria propriamente dita, mas como observações e exigências constatadas na experiência prática e pela opinião comum. Tomar em consideração esses pressupostos não pode ser entendido, senão ocasional e acidentalmente, como referir algo de inconfessado no discurso, mas antes como um levantamento de condições de possibilidade do uso da linguagem como ação dotada de efeitos ilocucionários e performativos. A capacidade de mover e influenciar pelo discurso tem as suas condições, e só recebe sentido quando inserida nas instituições éticas e políticas de que faz parte. De certo modo, o modelo do Mestre irá representar como que um refúgio interior perante o desaparecer histórico das instituições éticas e políticas.

Mas para completar o quadro deste modelo do Orador, algo deverá ainda ser dito a propósito do quarto domínio pragmático referido, o que refere as condições inerentes ao próprio signo, abordadas sobretudo no Livro III de *Do Orador*. Aqui cabem alguns dos preceitos e regras do que chamámos de ornamentação do discurso. É questão não do enunciado ou das condições do orador ou do ouvinte, mas, em primeiro lugar, daquilo que denominaríamos estilo, que inclui a escolha das palavras, o uso das metáforas<sup>30</sup> e das figuras, o tamanho, o ritmo ou a forma das frases. Daqui se passa para os aspetos físicos, ou fonológicos, a respiração, a pronúncia<sup>31</sup>, o timbre da voz<sup>32</sup>, a cadência, o ritmo, os *crescendos* e *diminuendos* ou o tom geral<sup>33</sup>, adaptado, como tudo na retórica, à ocasião e ao tema. E chega-se assim ao último elemento, onde o signo está já na transição para a concretude física e para a ação sobre o ouvinte, a *actio*, a ação propriamente dita, que é o todo – diríamos nós, concreto – que rege e conclui tudo o resto<sup>34</sup>. A ação envolve a fisionomia<sup>35</sup>, o gesto, a entoação e tudo o mais. Todos estes elementos da linguagem devem ser incluídos num modelo pragmático, na medida em que culminam, segundo Cícero, justamente na *ação*. Não comportam, ao contrário dos anteriores, propriamente pressupostos mas, por um lado, um saber eminentemente prático, que envolve o exercício físico e o gesto, e, por outro, um saber de plano de fundo, onde podemos incluir dados culturais, antropológicos, sociológicos, que se estendem até à teoria da literatura, como a teoria das figuras de estilo e da metáfora, que apenas ficará aqui indicado.

A ornamentação levanta desde sempre, na oratória e na arte em geral, um problema da relação entre forma e conteúdo. A tese geral é a

---

<sup>30</sup> De or. III 37-38.

<sup>31</sup> De or. III 11.

<sup>32</sup> De or. III 61.

<sup>33</sup> De or. III 55.

<sup>34</sup> De or. III 56.

<sup>35</sup> De or. III 59.

de que a separação, para fins de explicação entre a chamada ornamentação e o discurso só pode ser feita para efeitos de análise. Ao fazê-lo, “separou[-se] o que não pode ser separado. Um discurso comporta a coisa e as palavras. Estas não têm lugar, se se subtrai a coisa, esta, sem as palavras não é iluminada”<sup>36</sup>. “Nenhuma ideia pode ser iluminada senão pela luz da palavra”<sup>37</sup>. Aqui, a retórica é tomada como a arte da palavra na sua oposição tradicional em relação à filosofia. E, na medida em que qualquer ideia mental permanece no escuro se não for iluminada pela luz da palavra, e que esta, por sua vez, só recebe sentido na sua utilização comunicativa pública, a cisão entre filosofia e retórica é “inútil e criticável”, cisão que segundo Cícero se deve a Sócrates. Este, pelo uso da dialética, provocou o divórcio dentro de uma unidade original entre a ciência e a sua expressão<sup>38</sup>. E é desta unidade, que Cícero considera originária, e cuja cisão se deve à especialização filosófica, que se trata, no Livro I, no debate entre António e Crasso. Aí, o primeiro defende que a retórica é uma arte prática e de experiência, e o segundo, que é a mais difícil e completa das artes, que exige um conhecimento completo de todas as ciências, de todas as práticas sociais, para além do domínio de todos os pressupostos inerentes à persuasão. No Livro II, depois de realizado o percurso da retórica, reemerge a mesma questão, e a defesa final de que se trata de uma ciência de tudo, que “abarca todas as coisas, virtudes, deveres, leis naturais que regem o carácter, a alma, a vida humana, estuda a sua origem, natureza e modificações, fixa os costumes, as leis, o direito e governa o estado”<sup>39</sup>. A retórica exprime então a *forma*

---

<sup>36</sup> “...ea divisit quae se juncta esse non possunt. Nam cum omnis ex re atque uerbis constet oration, neque uerba sedem habere possunt si rem subtraxeris, neque res lumen, si uerba semoueris” (De or. III 5).

<sup>37</sup> “neque esse ullam sententiam illustrem sine luce uerborum” (De or. III 6).

<sup>38</sup> De or. III 16.

<sup>39</sup> “[...] omnium rerum, uirtutum, officiorum omnisque naturae, quae mores hominum, quae animos, quae uitam continent, originem, uim, mutationesque teneat, eadem mores, leges, iura describat, rem publicam regat [...]” (De or. III 20).

*mentis* do Orador, como a realização da virtude política específica do cidadão da Antiguidade, forma que, ao desfazer-se no final da Antiguidade, faz emergir o modelo do Mestre e da mente interior.

#### 1.4. Conclusão

O movimento da história dos conceitos que conduziu as concepções romanas da linguagem, do Orador de Cícero no seu contraste com o Mestre de Santo Agostinho, corresponde, por um lado, a uma perda de possibilidades do pensar durante dois milénios – é verdade que em favor de outras possibilidades, que privilegiaram outro tipo de validade, igualmente indispensáveis para a compreensão do humano. Mas não se trata somente, e em primeiro lugar, da perda da retórica como ciência do discurso, mas da perda das possibilidades filosóficas de acesso ao mundo por ela pressupostas, possibilidades que, no *De Oratore*, se podem surpreender com uma vitalidade ainda intocada de uma verdadeira ciência humana<sup>40</sup>. As possibilidades da retórica, que garantem um tipo de validade do discurso que corresponde a determinados aspetos do mundo atual – nomeadamente uma revalorização do espaço público e institucional como espaço comunicativo e uma ontologia que se poderia considerar própria da democracia, que já não caberia aqui explorar<sup>41</sup>.

Como conclusão, retórica e alusiva, finalmente, ao significado existencial e humano da eloquência, remeta-se a um excerto da obra de Marco Túlio, onde se lê que as escolas da filosofia e da oratória, “vindas todas do mesmo cume da ciência [...] desceram por caminhos diferentes, os filósofos para o mar superior [...] grego, [...] os oradores para o mar inferior, esse mar da Toscana de costas bárbaras

---

<sup>40</sup> G. Mainberger, *op.cit.*, 57, 60, 278.

<sup>41</sup> Cf. Lyotard, *La condition post-moderne*, Paris, 1979, 34, 75, 100.

e recifes perigosos, que não permitiu nem mesmo a Ulisses navegar com segurança”<sup>42</sup>. Esta divisão existencial, que faz da retórica a ciência propriamente humana, é reportada ainda por Santo Agostinho, que transmite um fragmento do *Hortênsio* de Cícero, onde se defende que a eloquência só seria dispensável lá “nas ilhas dos bem-aventurados, [onde] não existiriam ações judiciais [...] [e] seríamos, pois, felizes unicamente com o conhecimento da natureza e com a ciência, pela qual unicamente deve ser louvada a vida, mesmo a dos deuses”<sup>43</sup>. Mas este já não é o mundo dos homens.

---

<sup>42</sup> “Haec autem [...] sic ex communi sapientium jugo sunt doctrinatum facta divortia, ut philosophi tamquam in Superum mare Ionium defluerent, Graecum quoddam [...] oratores autem in Inferum hoc Tuscum et barbarum, scopulosum atque infestum laberentur, in quo etiam ipse Ulyxes errasset” (De or. III 19).

<sup>43</sup> “In beatorum insulis [...] cum iudicia nulla fierent [...] una igitur essemus beati cognitione naturae et scientia, qua sola etiam deorum est uita laudanda” (Santo Agostinho, De Trin, 963, XIV-9.12).



## **2. Consciência e Linguagem: Acerca da Crítica Linguística do Sujeito na Primeira Metade do Século XX<sup>44</sup>**

Muitas das inovações filosóficas do século XX foram marcadas pelos dois movimentos convergentes, de crítica da filosofia da subjetividade, por um lado, e da sua substituição pela filosofia da linguagem, por outro. Seria impossível abordar, num só estudo, a totalidade destes movimentos que convergem numa crítica linguística do sujeito, e cujos princípios foram lançados nas primeiras décadas do século XX. No entanto, através de um percurso com alguma representatividade do que se pensou sobre o tema a partir de 1900, e recorrendo também a alguns antecedentes teoricamente importantes, é possível apresentar alguns dos seus princípios decisivos. A seleção de tópicos e de conceitos filosóficos desenvolvidos não poderia ser jamais exaustiva, mas permitirá, no percurso que empreendemos em seguida, definir alguns pontos importantes do desenvolvimento do problema, que se tornou típico, da relação filosófica entre sujeito e linguagem, e de temas auxiliares estreitamente associados com esta relação.

---

<sup>44</sup> Este texto corresponde, com algumas alterações, a uma conferência proferida em 31 de Maio de 2007 na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, no Ciclo Interdisciplinar promovido pelo Instituto de Língua e Literatura Portuguesas e pelo Centro de Estudos de Linguística Geral e Aplicada. Ao Prof. Doutor João Nuno Corrêa-Cardoso agradeço muito especialmente a oportunidade de apresentar estes tópicos filosóficos para um auditório oriundo de outras especialidades científicas bem como o caloroso acolhimento concedido.

## 2.1. Os antecedentes kantianos

Será preciso recuar mais um século, até à época kantiana, para esclarecer alguns dos mais importantes antecedentes necessários para a compreensão da relação entre a linguagem e a consciência que a fala, e a faz, ao que parece, diferenciar de um qualquer outro fenómeno natural, como o ruído do vento nas árvores, por exemplo. Com Kant, aliás, podemos surpreender algo que é essencial para aceder ao significado próprio de grande parte das abordagens filosóficas dos dois problemas referidos, a linguagem e a consciência.

Em dois aspetos a abordagem kantiana que, para o efeito, pode ser centrada na *Crítica da Razão Pura*, tem de ser anteposta ao nosso estudo: por um lado, deveremos atender à conceção kantiana de filosofia transcendental e de subjetividade; por outro, à sua teoria das categorias e da síntese da experiência possível.

A filosofia transcendental investiga um domínio específico do saber, que se poderia situar num espaço, antes de Kant desconhecido, algures entre a lógica e a experiência. Assim, enquanto o pensamento ou o conhecimento em geral aponta para objetos do mundo, elaborando-os para as mais diversas finalidades, o método transcendental não visa objetos do mundo, mas aquilo que Kant chama as suas condições de possibilidade, ou seja, aquilo que, numa anterioridade em relação à experiência, constitui um conjunto de determinações que dão forma a toda e qualquer experiência possível. Esclarece-nos Kant que “chamo transcendental a todo o conhecimento que, em geral, não se ocupa tanto dos objetos quanto da *nostra* maneira de conhecimento dos objetos, até onde ele deve ser possível *a priori*. Não podendo estas condições ser tomadas da experiência, posto que são conhecidas como anteriores a ela, são denominadas condições *a priori*”<sup>45</sup>.

---

<sup>45</sup> „[I]ch nenne alle Erkenntnis transzendental, das sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, so fern diese a priori

A anterioridade referida não é, naturalmente, temporal, mas lógica, cognoscitiva ou mesmo apenas metodológica. A questão que importa definir para a investigação a realizar é qual o estatuto destas condições. Não são factos ou objetos encontrados no mundo, uma vez que todos os factos e objetos do mundo, independentemente de serem passados, presentes ou futuros, conhecidos ou totalmente desconhecidos, obedecem inevitavelmente a elas. O seu estatuto é, por conseguinte, um outro. Este estatuto é o mais difícil de apreender, e este campo, o dos princípios transcendentais, é provavelmente o de mais difícil acesso, exigindo uma disciplina própria do pensar, que permita um pensar *não objetivante*<sup>46</sup>. O pensamento acerca deste domínio tem uma analogia decisiva com o pensamento acerca da linguagem: tão-pouco esta pode ser entendida como um simples objeto do mundo entre outros, posto que é aquilo onde o mundo para nós se revela ou, numa terminologia mais recente «se abre». A linguagem, poderíamos dizer, é «abertura do mundo» e não constitui, por conseguinte, mais um objeto entre outros. Para encurtar razões, poderá dizer-se que tanto o domínio transcendental quanto a linguagem põem um problema essencial de *validade*, o que quer dizer, deveremos analisá-los não como coisas dadas, mas como definições de como as coisas são dadas para nós, e incluí-las no domínio do valor, entre os problemas ou as afirmações, por exemplo, éticos, estéticos, mas também, de modo mais decisivo, da objetividade ou da verdade como validade. Assim como o domínio transcendental, o da linguagem supõe um investimento ou a projeção de uma validade em relação ao objeto, à coisa dada ou ao mundo em geral, projeção cujo estatuto não se pode confundir com

---

möglich sein soll, überhaupt beschäftigt“ (*Kritik der reinen Vernunft* [=KrV], B 25 / A 11, in *Kants gesammelte Schriften*, ed. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1900- [=Ak.], III, 43).

<sup>46</sup> Este problema, típico do transcendentalismo emerge em especial nas suas tentativas de radicalização. Sobre o problema no campo transcendental-fenomenológico e hermenêutico, v. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1993 [=SuZ], 37-38.

o estatuto que, duma perspetiva imediata e natural, é atribuído aos objetos do mundo. Numa primeira conceção, tornada natural por uma sedimentação da compreensão do ser, imposta e tornada habitual pela modernidade, conceção mais ou menos explícita, acerca do mundo e do que nele é óbvio<sup>47</sup>, consideramos o valor ou a validade, uma instância subjetiva que projetamos sobre os objetos percebidos ou pensados no mundo, e que recebem, por esta projeção do sujeito sobre o mundo, uma ‘coloração’ específica, mas sempre subjetiva, afetiva, ética, estética, social, cultural, monetária, simbólica ou outra. No caso da linguagem, tratar-se-ia, naturalmente, de uma coloração simbólica, significativa ou semiótica. Assim, determinados objetos, tipicamente marcas sonoras ou de outro género, assumem a função simbólica de signos – um objeto que chama a atenção sobre si mesmo a fim de transferir para um outro, o significado. Assim como se pode atribuir a um objeto um determinado valor, também as marcas recebem valor significativo e, com isso, são signos linguísticos.

A questão transcendental surge, a partir de Kant, e retomada nalguns momentos privilegiados do século XX, quando a validade da significação em causa é entendida como validade absolutamente generalizada. O valor de que se fala não é, então, *um* certo valor,

---

<sup>47</sup> Assim, “a tradição que veio a ser dominante não torna acessível mas, pelo contrário, antes de mais e em geral, oculta aquilo que «transmite». Ela faz do que é transmitido uma obviedade, e veda o acesso às «fontes» originárias a partir das quais as categorias e conceitos foram, em parte, genuinamente criados” (“die hierbei zur Herrschaft kommende Tradition macht zunächst und zumeist das, was sie «übergibt», so wenig zugänglich, daß sie es vielmehr verdeckt. Sie überantwortet das Überkommene der Selbstverständlichkeit und verlegt den Zugang zu den ursprünglichen «Quellen», daraus die überlieferten Kategorien und Begriffe z.T. in echter Weise geschöpft wurden”) (Heidegger, SuZ, 21). Sobre a necessidade de um estudo retrospectivo acerca do que se consolidou como o óbvio, cf. também Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Husserliana [=HUA] VI, Den Haag, 1962, 16, 21, e o Capítulo 11 infra. Para as referências a esta obra, poderá consultar-se a tradução portuguesa, que inclui a paginação da edição citada (HUA VI): Husserl, *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*, trad. D. Ferrer, Lisboa, 2009). Da perspetiva hermenêutica, este estudo pode ser entendido como “rememoração” ou “reminescência”, segundo P. Fruchon, *L’Herméneutique de Gadamer. Platonisme et modernité. Tradition et interprétation*, Paris, 1994, 445, 449.

como nos exemplos acima mas, por um lado, para a filosofia, a pura validade em geral e, por outro, a validade de algo como objeto *tout court* ou como verdade, ou seja, precisamente como o tal objeto que, de forma desprevenida, contamos como genuinamente existente e pertencente ao mundo, ou como conceito genuíno, suscetível de utilização satisfatória. A partir daqui, o problema da validade passa a ser um problema não só de teoria do conhecimento mas, principalmente, uma questão ontológica, e o sujeito de que se falava, como o proprietário intelectual do valor, e a origem do seu investimento sobre o mundo objetivo, já não pode ser entendido como o sujeito individual isolado, ou a consciência empírica do simples indivíduo, e nem mesmo de uma sociedade ou, provavelmente, tão-pouco do homem enquanto espécie natural. Aquilo que assim se abre é uma nova temática e, mesmo, um domínio de investigação que não pode ser considerado meramente empírico ou natural, posto que é a fonte de validade que antecede logicamente a empiria a ser investigada, e a natureza, humana ou outra, tal como se nos apresenta. Esta é a problemática filosófica própria de muito da filosofia da linguagem, sem cujo exercício não se pode aceder ao tema em causa. Seria inútil elencar aqui as inúmeras ocorrências convergentes, na história do pensamento, do topos da dificuldade de acesso à própria coisa de que trata a filosofia – aqui, ao problema transcendental da significação. Anote-se, entretanto, que esta dificuldade de acesso, e necessidade de assumir uma posição do pensar que requer, normalmente, hábito e treino específico, parece corresponder a algo de peculiar à linguagem que, do mesmo modo, temos dificuldade em situar num plano determinado da realidade objetiva. A linguagem parece ter a capacidade de se transformar em algo mais do que um mero artefato biológico e evolutivo adaptado à sobrevivência de uma dada espécie viva, mas conduzir a um mundo próprio, psicológico e/ou simbólico, com um funcionamento e leis próprias, diversas das do mundo físico ou, mesmo, biológico.

Em paralelo com o objeto da filosofia transcendental, que constitui um domínio de investigação não empírico, o sujeito assumiu também, a partir da modernidade, a figura de uma instância geral de abertura ou de acesso ao mundo como objetividade, a qual é entendida como verdade e como, por princípio, comum a todos os homens ou, para o caso da linguagem, para todos os falantes, ou ainda, para todos os falantes de uma determinada língua. Este sujeito, ou falante em geral, é mais um conteúdo de tipo transcendental que não se confunde com o conteúdo natural e empírico objetivado do homem concreto, mas pretende referir algo que poderíamos chamar razão ou racionalidade, consciência ou psique. A isto deverá chamar-se subjetividade ou sujeito, advertindo que seria erróneo considerar que este conteúdo pertence essencialmente a um pensamento, como mais um objeto no mundo. Em termos esquemáticos, o estatuto destes conteúdos significativos fundamentais que nos abrem o mundo, entre os quais se conta o próprio sujeito, constitui um objeto específico de uma ciência própria, a filosofia. A linguagem, assim entendida, pode ser denominada pelo termo antigo de «logos». O logos é a estrutura significativa generalizada do real<sup>48</sup>.

Um segundo aspeto introdutório, neste ponto como uma simples nota, teremos ainda de fazer remontar a Kant, nomeadamente a sua doutrina das categorias e da síntese da experiência possível. Entre os conteúdos transcendentais que permitem atribuir validade objetiva a qualquer percepção de objetos, contam-se os conceitos puros ou categorias, que Kant considera dever fazer derivar das formas lógicas do *juízo*, segundo a lógica clássica. Aquilo que, na lógica geral, são *formas do juízo*, são por Kant entendidos como as formas mais gerais e fundamentais do pensar de um qualquer objeto em geral, o que tem como consequência que os princípios *a priori* da validade para

---

<sup>48</sup> Sobre a linguagem entre as funções simbólicas, cf. E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache*, Darmstadt, 2001, 7-12, 39-47.

qualquer objeto em geral são derivados da forma dos juízos, o que significa, das formas elementares da frase, dos modos básicos do afirmar e do negar, isto é, do dizer<sup>49</sup>. Se Kant nunca considerou que os conceitos *a priori* – que conferem validade e verdade objetivas às nossas percepções e permitem o que denomina a síntese da experiência de um mundo objetivo – pudessem ser interpretados diretamente como linguagem, não se pode entender o aspeto constitutivo que a linguagem assume para a filosofia posterior sem a observação de que as formas do sujeito e a própria subjetividade são o que permite conferir significado e validade ao mundo e aos seus objetos – e que o estatuto das condições de possibilidade que antecedem a experiência constitui um domínio de investigação que distingue a filosofia de outras ciências. Algumas componentes centrais de posições filosóficas importantes acerca da linguagem no século XX estão radicadas neste panorama e nesta matriz fundadora. Com as devidas restrições, poderíamos referir posições como a de Husserl, de Heidegger, a primeira filosofia de Wittgenstein, a Hermenêutica Filosófica ou a pragmática transcendental de K.-O. Apel<sup>50</sup>.

## 2.2. Significação e consciência: Husserl e a idealidade das significações

Pode-se dizer que a reflexão filosófica sobre a linguagem começa, no século XX, com as *Investigações Lógicas* de E. Husserl<sup>51</sup>. Estas investigações dão início ao projeto da filosofia fenomenológica, que

---

<sup>49</sup> V. g. Kant, KrV, B 104-105, Ak. III, 92-93.

<sup>50</sup> Heidegger, loc. cit.; V. Fruchon, *op.cit.*, p. 20; V. Apel, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt a.M., 1994, I, 338-352, II, 348-357.

<sup>51</sup> Husserl, *Logische Untersuchungen*, Zweiter Band. I. Teil, 1901, HUA, XIX/1, Den Haag, 1982. Para as referências a esta obra poderá consultar-se a tradução portuguesa, que inclui a paginação da edição citada (HUA XIX/1): Husserl, *Investigações Lógicas*, Segundo volume, Parte I, trad. de P. Alves e C. Morujão, Lisboa, 2007. Servimo-nos, com algumas modificações, desta tradução.

Husserl desenvolverá até à sua morte em 1938. A fenomenologia partiu de uma crítica ao psicologismo, a filosofia da lógica que entendia os fenómenos lógicos como fundados nos fenómenos psicológicos, e a lógica como pertencente ao domínio da psicologia como ciência empírica. Husserl procura mostrar como a lógica é um domínio autónomo de evidências primeiras irreduzíveis a qualquer outro campo de investigação, nomeadamente psicológico, evidências de uma natureza específica, que se distinguem *toto genero* da evidência própria das leis e regularidades empíricas da natureza<sup>52</sup>. Fundada sobre uma tal crítica ao psicologismo, a investigação inaugural das *Investigações Lógicas* intitula-se «Expressão e Significado», e trata justamente da linguagem, como tema introdutório à fundamentação filosófica de uma lógica pura que o autor pretende elaborar.

O primeiro princípio metodológico a que Husserl se atém na sua investigação fenomenológica é o de apenas descrever as intenções de sentido que considera poder expor como evidências. A metodologia de análise recusa, por isso, referir-se a quaisquer entidades ou processos e fundamentações que não se mostrem como fenómenos evidentes ou, mais corretamente, cujo sentido intencional, isto é, significação própria, não se evidencie em si mesmo. Nos termos metodológicos anunciados, mas que têm importância fulcral também para o conteúdo doutrinal, a teoria do conhecimento fenomenológica não é uma teoria no sentido corrente, e distingue-se de qualquer teoria por não pretender explicar factos ou verdades a partir de axiomas ou leis<sup>53</sup>, mas por

---

<sup>52</sup> V. Husserl, *Prolegomena zur reinen Logik*, HUA XVIII, Den Haag, 1975, 74-80. Para as referências a esta obra, poderá consultar-se a tradução portuguesa, que inclui a paginação da edição citada (HUA XVIII): Husserl, *Prolegómenos à Lógica Pura*, trad. D. Ferrer, Lisboa, 2005). Sobre este tema v. o Capítulo 10 infra.

<sup>53</sup> “De acordo com a nossa conceção, a teoria do conhecimento, propriamente falando, não é uma teoria. Ela não é uma ciência no sentido pleno de uma unidade de explicação teórica. *Explicar, no sentido da teoria*, é a conceptualização do singular a partir de leis gerais. [...] No domínio do apriorístico, trata-se, de novo, do captar conceptual da *necessidade* das relações específicas de grau inferior a partir das necessidades gerais que as abarcam e, derradeiramente, a partir das *leis* relacionais mais



buscar tão-só esclarecer descritivamente os fenómenos na sua doação mais elementar. Não persegue as leis que regem «as conexões reais de coexistência e sucessão» dos acontecimentos no tempo e no espaço, mas procura «compreender o sentido ideal das conexões específicas»<sup>54</sup>, ou de tipos ideais de conexões que encontramos nas nossas vivências. Esta conexão de sentido ideal numa unidade está, segundo Husserl, no âmbito do «compreender» (Verstehen) e do «esclarecer» (Aufklären), e não do «explicar» (Erklären)<sup>55</sup>.

A fenomenologia volta-se, então, para a descrição compreensiva e esclarecedora do significado dos fenómenos, recusando que qualquer abordagem explicativa-causal de factos possa ter o valor de uma fundamentação filosófica. A fenomenologia resulta, por conseguinte, da referida crítica ao psicologismo, que se estenderá, como veremos ainda, pela própria teoria do significado no domínio mais estrito da linguagem. Ao criticar o psicologismo, Husserl verifica que as unidades ideais de significação, as unidades lógicas não são factos, nomeadamente psicológicos, entre outros factos, mas idealidades com um regime de evidência próprio – estabelecendo assim um princípio que poderá ser generalizado a todas as significações pensáveis, e não somente a unidades lógicas de significação. Esta posição de Husserl é importante, por um lado, porque assume a filosofia como teoria do significado, ou do sentido, o que será um princípio central de muito da filosofia subsequente; e, por outro lado, muito da filosofia

---

primitivas e mais gerais, a que chamamos axiomas“ (“Nach unserer Auffassung ist die Erkenntnistheorie, eigentlich gesprochen, gar keine Theorie. Sie ist keine Wissenschaft in dem prägnanten Sinne einer Einheit aus theoretischer Erklärung. *Erklären im Sinne der Theorie* ist das Begreiflichmachen des Einzelnen aus dem allgemeinen Gesetz [...]. Im Gebiet des Apriorischen wieder handelt es sich um das Begreifen der *Notwendigkeit* der spezifischen Verhältnisse niederer Stufe aus den umfassenden generellen Notwendigkeiten und letztlich aus dem primitivsten und allgemeinsten *Verhältnissetzen*, die wir Axiome nennen“) (Husserl, HUA, XIX/1, 26).

<sup>54</sup> “[Sie will nicht...] die realen Zusammenhängen der Koexistenz und Sukzession [...] will sie verfolgen, sondern den *idealen Sinn* des *spezifischen Zusammenhänge* [...] *verstehen*“ (HUA, XIX/1, 27).

<sup>55</sup> HUA, XIX/1, 27

desde então, conforme iremos ainda referir, ocupar-se-á da crítica a uma tal noção, erigida por Husserl, de uma idealidade e unidade da significação, e da tentativa da reconstrução da significação noutros moldes, não husserlianos<sup>56</sup>.

Com a sua fenomenologia, Husserl transforma a questão pelo significado no tema filosófico central, o que irá determinar aspetos relevantes da ontologia que historicamente se seguiu. Muito da filosofia tem, desde então, em comum o estudo da significação, em diferentes vertentes da sua definição, origem e condições. A fenomenologia husserliana dá assim uma versão transcendental da significação, ou da filosofia como estudo da significação. Para Husserl, tratar-se-á de uma fenomenologia transcendental porque, por um lado, pretende ser essencialmente uma descrição do fenómeno puro, tal qual se mostra antes de qualquer teorização a seu respeito e, por outro, na medida em que pretende descrever as condições de possibilidade primeiras da significação ou validade de qualquer fenómeno, na sua unidade ideal de significação.

Husserl entende o “significado da asserção como a unidade na multiplicidade”<sup>57</sup>, uma “unidade ideal”<sup>58</sup>, apreendida como uma evidência em qualquer expressão significativa. Esta unidade ideal é sistematizada pela ciência, a qual é igualmente uma “unidade de significado”<sup>59</sup>. E, em especial, é sistematizada pela lógica, também ela descrita como ciência da unidade do significado<sup>60</sup>, salvaguardados, naturalmente, os diferentes modos de intencionalidade que subjazem a estas diferentes formas de unidade.

Husserl funda a sua perspetiva fenomenológica do significado na linguagem a partir de uma distinção entre o signo (Zeichen) como

---

<sup>56</sup> Recuperando, na verdade, modelos antigos, como visto no Capítulo anterior.

<sup>57</sup> HUA, XIX/1, 50.

<sup>58</sup> HUA, XIX/1, 8.

<sup>59</sup> HUA, XIX/1, 119, 95.

<sup>60</sup> HUA, XIX/1, 98.

expressão (Ausdruck) e como sinal (índice, ou indicador) (Anzeichen). As expressões (Ausdruck) distinguem-se dos outros signos por serem signos dotados de significado<sup>61</sup>, ao passo que os indicadores, ou sinais, (Anzeichen) são signos sem significado propriamente dito. O significado não é uma relação de sinalização, ou indicação (Anzeige), quer o sinal tenha origem natural, quer seja criado especificamente como signo. O signo sinal (Anzeichen) nada exprime, o que se torna claro na consideração de que «pertence à essência do sinal indicar um facto, um existente»<sup>62</sup>, enquanto o signo expressão (Ausdruck) pode significar objetos ideais, ou tão-somente possíveis. O sinal funciona só como um indicador ou, num exemplo que Husserl retoma de J. S. Mill, e das *Mil e Uma Noites* –, como uma marca que é escrita numa porta, a sinalizar a casa a ser roubada<sup>63</sup>. O sinal, por assim dizer, orienta um comportamento, num domínio caracterizado, justamente, pela «não-intelecção» (“nicht-Einsichtigkeit”) ou seja, pela ausência de um pensamento ou de uma compreensão evidente da relação estabelecida entre o indicador e o indicado, o sinal e o sinalizado. A essência do sinal é fazer passar a inteligência ou a atenção de um objeto ou estado de coisas para outro<sup>64</sup>. Mas isto pode, é claro, ser feito de diferentes maneiras, e nem todas caracterizam o que entendemos por relação de sinalização. Assim, por exemplo, numa relação de demonstração, a inteligência é conduzida de uma frase para outra, ou do conteúdo de um juízo para outro conteúdo, sem que se entenda aqui que a premissa é *sinal* da conclusão. O que distingue este modelo demonstrativo de relação e orientação do movimento da inteligência é, justamente, o carácter intelectual (“Einsicht”) do deslocamento da atenção, ou seja, porque efetivamente se compreende ou se dá à evidência o motivo

---

<sup>61</sup> HUA, XIX/1, 59-60.

<sup>62</sup> HUA, XIX/1, 65.

<sup>63</sup> HUA, XIX/1, 64.

<sup>64</sup> HUA, XIX/1, 32.

por que se passa de A para B<sup>65</sup>. O motivo é a própria unidade de significação da evidência lógica que exercitamos na passagem entre a premissa e a conclusão. Isto não se passa de todo no caso do sinal. “Aqui, a intelectividade e, dito objetivamente, o conhecimento de uma conexão ideal dos conteúdos de juízos em causa é terminantemente excluído”<sup>66</sup>. Nalguns casos, que interessará menos especificar, visto que correspondem a um uso menos preciso da linguagem, poderá falar-se de uma conexão objetiva, como associação de tipo semiótico. Assim, quando Husserl se serve do exemplo de que os “canais em Marte [são] signos da existência de habitantes inteligentes”<sup>67</sup>, trata-se de um caso em que se pode falar de signo como sinal para referir uma conexão associativa objetiva<sup>68</sup>, mas não fundada na mesma evidência intelectiva de uma demonstração, por exemplo.

A não-intelectividade da conexão, e o seu carácter simplesmente associativo é um dado central para a compreensão da linguagem nas suas diferentes funções segundo Husserl. Toda a linguagem funciona como associação de ideias, ou seja, como sinal, ou indicador, embora a sinalização não esgote as suas funções, não permitindo compreender precisamente a função que Husserl considera a principal, aquela que opera como condição de possibilidade de toda a operação semiótica, em qualquer função em geral, a saber, a função significativa.

A linguagem, ainda na função de sinal, opera em dois planos simultâneos: por um lado, como sinal de factos e estados de coisas objetivos, como a indicação de um caminho a tomar, que orienta o comportamento; e, por outro lado, como sinal de imagens, atos e representações mentais, função que Husserl denomina de *anúncio* (ou *notificação*)<sup>69</sup>. Enquanto o sinal não é propriamente significati-

---

<sup>65</sup> HUA, XIX/1, 33.

<sup>66</sup> HUA, XIX/1, 33.

<sup>67</sup> HUA, XIX/1, 31.

<sup>68</sup> HUA, XIX/1, 36-37.

<sup>69</sup> HUA, XIX/1, 40.

vo, mas somente indicação ou anúncio de representações mentais, uma expressão só é entendida como significativa na medida em que anuncia atos e vivências mentais, por intermédio destes indica então o significado<sup>70</sup> e, por fim, a coisa referida<sup>71</sup>. Husserl distingue claramente entre as vivências, atos e imagens mentais, por um lado, e o significado propriamente dito, por outro. Conforme se viu, o significado é uma unidade ideal e objetiva que não se pode, por conseguinte, confundir com a multiplicidade das representações e imagens com que por vezes é confundido<sup>72</sup>. A presença de imagens é totalmente irrelevante para o significado<sup>73</sup>, que pode operar ao nível do pensamento puramente simbólico, sem imagens ou representações acompanhantes. Sinalizar ou anunciar imagens ou representações é uma função, exprimir significados é uma outra função ou ato, distinto da primeira por envolver um *pensar*.

Aquilo que diferencia essencialmente Husserl de grande parte do pensamento filosófico posterior acerca da linguagem no século XX e, especialmente, da tendência geral e principal como esse pensamento se desenvolveu<sup>74</sup> é o fato de que, na sua separação rigorosa entre expressão (com significação) e sinal (somente orientador do comportamento), a comunicação ficar classificada do lado do sinal. A expressão, por um lado, é dotada de significado, designa a unidade objetiva ideal que a inteligência pode apreender numa evidência e operar, e refere um objeto idealmente visado que pode ou não ser preenchido por uma intuição real. O sinal, por outro lado, é sem significado, e associa vivências diversas por um mero transitar da atenção. Ele só se torna significativo na medida em que é capaz de uma apreensão de uma

---

<sup>70</sup> HUA, XIX/1, 42-43.

<sup>71</sup> HUA, XIX/1, 54.

<sup>72</sup> HUA, XIX/1, 67.

<sup>73</sup> HUA, XIX/1, 103.

<sup>74</sup> V. e.g., D. Marconi, *La philosophie du langage au vingtième siècle*, trad. M. Valensi, Paris, 1997.

evidência ideal, ou seja, em que é também expressão. Enquanto é mero sinal indicador, não acede à unidade ideal da referência significativa, ao ato que confere validade, mas será, quando muito, um orientador imediato e animal, sem inteligência própria, de um dado comportamento, ainda que psicológico-associativo.

O problema da comunicação levanta-se na medida em que Husserl, por um lado, admite que esta é um fenómeno originário<sup>75</sup> mas, por outro, remete-o para o domínio «sem significação» do sinal. Na comunicação, todas as expressões funcionam, antes do mais, como sinais indicadores das vivências transmitidas<sup>76</sup>, e a comunicação funda-se de modo essencial neste facto de que todas as expressões são sinais que transmitem vivências. Mas Husserl ilustra a sua distinção entre sinal e expressão significativa justamente com o uso privado da linguagem. A fim de distinguir significado e sinalização, diz-nos Husserl que «as expressões desenvolvem a sua função significativa também na vida solitária da alma, onde não mais funcionam como sinais»<sup>77</sup> ou então, «no discurso monológico, as palavras não nos podem servir na função de sinais da existência de atos psíquicos, posto que tais sinais seriam aqui totalmente inúteis. Os atos em causa são, no mesmo momento, vivenciados por nós próprios»<sup>78</sup>.

Husserl subscreve, assim, numa perspetiva sem dúvida muito alterada e dotada de uma fundamentação reflexiva inédita, a conceção tradicional da linguagem que nela vê um híbrido ou mediador entre o mundo sensível e o mundo espiritual<sup>79</sup> que, neste caso, é representado não pela mente, com as suas vivências e representações, mas pela idealidade das significações situadas no domínio da intencionalidade pura. A linguagem é, sem dúvida, um híbrido, e o modo da sua me-

---

<sup>75</sup> HUA, XIX/1, 39.

<sup>76</sup> HUA, XIX/1, 40.

<sup>77</sup> HUA, XIX/1, 31.

<sup>78</sup> HUA, XIX/1, 43.

<sup>79</sup> Função ainda vincada em Cassirer, op.cit., 45, 299-300.

dição entre dois mundos é o de trazer o significado intencional e ideal à realidade comunicativa mas, antes do mais, mental. Para que seja linguagem, a linguagem tem de conter a função sinalizadora e anunciadora, além da função significativa. E, não obstante, os dois lados, expressão significativa e sinal sem significado, não estão numa exata simetria e reciprocidade, uma vez que, afinal, a palavra só é palavra quando “vivemos na sua compreensão[:] aí ela exprime, e exprime o mesmo, seja ou não dirigida a alguém”<sup>80</sup>. A instância onde o significado se fenomenaliza é, em primeiro lugar, o pensar do eu. Aquilo que distingue o sinal da expressão é que nesta há sempre um *pensar*<sup>81</sup>, e este pensar é, antes de mais, pertença do eu, – senão individual, sem dúvida monológico, ainda quando intersubjetivo<sup>82</sup>, – que é quem está efetivamente em causa na questão do significado.

Segundo o que até aqui se viu, a comunicação é uma função primordial da linguagem, que ocorre por meio do signo como sinal, ou seja, que envolve uma não-intelectividade fundamental, uma essencial não clareza do seu elemento, que é substituída por uma associação criativa. Esta não-intelectividade, ou impossibilidade constitucional de esclarecimento e de evidenciação do elo de ligação entre a linguagem, com os seus significados, e a sua referência, tem duas consequências que importa relevar: (1) em primeiro lugar, o mundo da comunicação, o domínio da intersubjetividade linguisticamente fundado não pode satisfazer a intenção de clarificação integral e de evidência que se encontra na base de toda a doação de sentido em geral. Husserl dirigirá a sua investigação, conseqüentemente, para o domínio do ego transcendental ou da mónada egológica como instância primeira de

---

<sup>80</sup> “Wo wir aber in seinem Verständnis leben, da drückt es aus und dasselbe aus, ob es jemanden gerichtet ist oder nicht (Husserl, HUA, XIX/1, 42).

<sup>81</sup> HUA, XIX/1, 65.

<sup>82</sup> A intersubjetividade husserliana não assume carácter dialógico, mas transcendental. Sobre esta distinção cf. M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, 1965, 4-8, 22, 243-246.

doação de sentido e única capaz da fundamentação última filosófica, fundamentação que segundo Husserl deve caber a todo o projeto genuíno de esclarecimento filosófico. A perspectiva dialógica será entendida como uma particularização e partição da verdade que a impede de preencher a própria intenção significativa do saber científico – e filosófico: o da fundamentação última pela doação do seu objeto em evidência plena. (2) Como segunda consequência, ou o que é somente uma segunda perspectiva do mesmo fenómeno, a linguagem em geral traz em si, como essência necessária, a não intelectividade da relação entre o signo e o objeto referido, ou, o que é o mesmo, o carácter saussuriano da arbitrariedade do signo. A linguagem é uma unidade ou, dir-se-ia, um híbrido, entre a significação, que se pode captar na plena evidência, e o sinal que tem como essência a não-intelectividade da relação de significação, anunciada pelo sinal. No entanto, aquilo que Husserl não contempla suficientemente é o lado construtivo justamente desta não-intelectividade, ou seja, que a linguagem, ao cortar todas as relações com o real que não as relações idealmente balizadas da referência, constitui uma esfera de significação autónoma e auto-centrada ou, por assim dizer, um sistema<sup>83</sup>. A tematização deste princípio de arbitrariedade do signo permite a Saussure assumir uma definição de valor que diverge da definição husserliana. Se o valor, segundo Husserl, é validade conferida pela intencionalidade inerente à própria mostra dos fenómenos, validade que pode ser tematizada, na sua essência, por uma análise fenomenológica do campo da consciência, para Saussure o valor possui uma dimensão que, embora social, assenta no próprio sistema da língua. A significação não deriva aqui de atos do sujeito, mas de um sistema relativamente autonomizado de diferenças. Como sistema de puras diferenças, o sistema que subjaz ao discurso humano deixa-se

---

<sup>83</sup> Para este tópico saussuriano, v. F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, ed. Tulio de Mauro, Paris, 2005 [=CLG].



definir por negações, segundo as notáveis formulações do seu *Curso de Linguística Geral*: “em todos os casos [das categorias da língua] deparamo-nos não com *ideias* dadas de antemão, mas com *valores* que emanam do sistema. Quando dizemos que eles correspondem a conceitos, subentendemos que estes são puramente diferenciais”<sup>84</sup>, tornando-se positivos somente na ligação concreta entre significado e significante<sup>85</sup>. Isto permitir-nos-á entrever a constituição do sujeito falante entre um sistema abstrato de puras diferenças e uma constituição diacrónica concreta e positiva dos significados. Considerado duma perspetiva husserliana, porém, um tal sistema, autonomizado tanto da natureza física quanto de significados fundados na evidência, constitui uma perda da significação verdadeira numa definitiva hegemonia da não-intelectividade. Em termos mais simples, deixa de haver verdade que se possa associar ao uso da linguagem – conforme algumas vezes se queixa o senso comum nos processos comunicativos. Como conclusão, Husserl não prosseguirá, por motivos que se devem ter tornado óbvios, a sua fenomenologia senão acessoriamente como filosofia da linguagem.

Esta primeira aproximação à definição transcendental e fenomenológica da linguagem permite-nos cingir alguns aspetos constitutivos do sujeito que serão determinantes na sua compreensão e na sua crítica linguística no século XX. Muito desta crítica centrar-se-á em redor dos tópicos da indisponibilidade de uma evidência integral, não sujeita a um horizonte de não-visibilidade, da inexistência de significados puros que não estejam sujeitos a um processo sem fim de interpretação, ou da impossibilidade de uma reflexão do sujeito sobre si mesmo que permita, no todo ou em parte, alcançar conhecimento sobre os seus próprios atos de doação de sentido. A posição de Husserl, em contracorrente com a crítica linguística do sujeito, tem como pressuposto filosófico

---

<sup>84</sup> CLG, 162.

<sup>85</sup> CLG, 166-167.

de base a possibilidade da reflexão. Na filosofia, segundo Husserl, “em lugar de nos absorvermos na *realização* dos atos multiplamente construídos uns sobre os outros, [...] devemos antes ‘refletir’, i.e., tomar como objeto estes mesmos atos e o seu conteúdo imanente de sentido. Enquanto os objetos são intuídos, pensados, teoreticamente ponderados, [...] não devemos dirigir o nosso interesse teórico para esses objetos, não os devemos pôr como realidades [efetivas] [...] mas, pelo contrário, precisamente esses atos que até aqui não eram objetivos, devem agora tornar-se os objetos da apreensão e da posição teórica”<sup>86</sup>. A citação de uma posição metodológica de base serve aqui para realçar a importância capital da questão da reflexão, ou da própria reflexividade, de cuja crítica irão derivar justamente alguns dos outros tópicos da crítica ao sujeito.

### 2.3. Wittgenstein e a linguagem dos factos

Podemos observar que a reflexão e a descrição dos atos do sujeito que, para Husserl, é o método e o objeto principal de todo o empreendimento filosófico, emerge no pensamento de Ludwig Wittgenstein como uma impossibilidade de princípio teoreticamente justificada. O seu *Tractatus logico-philosophicus*, publicado em 1921<sup>87</sup>, apresenta com uma coerência inflexível duas ideias centrais para a filosofia da linguagem, que me permito recordar: em primeiro lugar, que a

---

<sup>86</sup> “Anstatt im Vollzuge der mannigfaltig aufeinandergebauten Akte aufzugehen [...] sollen wir vielmehr »reflektieren«, d.h. diese Akte selbst und ihren immanenten Sinnesgehalt zu Gegenständen machen. Während Gegenstände angeschaut, gedacht, theoretisch erwogen [...] sind, sollen wir unser theoretisches Interesse nicht auf diese Gegenstände richten, nicht *sie* als Wirklichkeiten setzen, [...] sonder im Gegenteil eben jene Akte, die bislang nicht gegenständiglich waren, sollen nun Objekte der Erfassung und theoretischen Setzung werden” (Husserl, HUA, XIX/1, 14).

<sup>87</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, in *Schriften 1*, Frankfurt a. M., 1980 [=TLP]; V. G. Hottot, *La philosophie du langage de Ludwig Wittgenstein*, Bruxelles, 1976, 17-19, 25-31.

estrutura da linguagem é essencialmente proposicional; outra, que a linguagem é uma representação ‘pictórica’ ou imagem do mundo. Estas duas teses estão, aliás, indissolivelmente ligadas, ou seja, a capacidade de a linguagem ser imagem do mundo assenta na sua estrutura proposicional. O *Tractatus* subscreve sem concessões a ideia de que a forma do mundo é comum à forma da proposição, sendo esta isomorfia a condição de que a linguagem possa ser imagem ou referir factos no mundo. Termos isolados ou nomes de objetos fora da proposição nada referem ou representam, porquanto nada afirmam. Ser imagem é a afirmação de proposições, e todo e cada um dos factos, definíveis cada um como a existência de um estado de coisas<sup>88</sup>, tem uma representação numa proposição verdadeira. Assim, “o mundo é a totalidade dos factos”<sup>89</sup>, “a totalidade dos pensamentos verdadeiros é uma imagem o mundo”<sup>90</sup> e, finalmente, “a totalidade das proposições é a linguagem”<sup>91</sup>. Para o ponto que aqui nos importa, a posição do sujeito a partir do problema da reflexividade, estas proposições são decisivas, uma vez que estabelecem a estrutura proposicional rigorosa, e a integral correspondência um-um entre cada elemento linguístico (proposição) e cada elemento do mundo (facto), num paralelismo invariável. A ênfase colocada na *totalidade* faz recordar que não há quaisquer factos ou proposições para além daqueles que entram na correspondência de representação enunciada, e que nenhuma proposição tem sentido que não enuncie um facto, real ou possível.

As proposições têm sentido na medida em que descreverem um estado de coisas possível no mundo ou, nos termos de Wittgenstein, se se “souber o que é o caso, se ela é verdadeira”<sup>92</sup>: isto significa que somente no caso de o sujeito ou o pensamento serem um estado de

---

<sup>88</sup> Wittgenstein, TLP, 2.

<sup>89</sup> TLP 1.1.

<sup>90</sup> TLP 3.01.

<sup>91</sup> TLP 4.001.

<sup>92</sup> TLP, 4.024.

coisas pertencente ao mundo é que qualquer proposição a seu respeito poderia ter sentido – caso que, numa posição transcendental que Wittgenstein de certo modo subscreve<sup>93</sup>, não se verifica nem pode verificar. E assim, à questão acerca da possibilidade de enunciar proposições acerca do próprio pensamento, ou do sujeito desse pensamento, e dados os princípios enunciados, a única resposta é que o pensamento ou o sujeito não existem no mundo, sendo o seu estatuto remetido, em consequência, para o exterior da linguagem. O pensamento, posto não ser um facto do mundo, nos conhecidos termos de Wittgenstein, não pode ser dito, mas apenas mostrado, ou é aquilo que se mostra como o sentido da proposição. Se pensamento e sujeito são alguma coisa, não são certamente factos do mundo enunciáveis proposicionalmente, mas banidos, algo metaforicamente, para os seus limites. “O sujeito não pertence ao mundo mas é um limite do mundo”<sup>94</sup>. O sujeito é comparado ao olho, que jamais está presente no campo visual, “o olho *não* o vê de facto. E nada *no campo visual* permite inferir que é visto por um olho”<sup>95</sup>. O limite mostra-se sem se que se veja efetivamente.

A restrição da linguagem aos factos como totalidade encerrada, juntamente com o critério verificacionista do sentido, tem como consequência a impossibilidade de enunciados com sentido acerca do lugar do sujeito mas, igualmente, posto que tão-pouco se referem a estados de coisas determinados no mundo, quaisquer apreciações éticas, estéticas ou em geral existenciais. Também estes enunciados nada referem de determinado sobre a composição do mundo, e a diferença entre serem verdadeiros ou falsos não tem nenhuma repercussão detetável nos estados de coisas existentes no mundo<sup>96</sup>. A serem verdadeiros, tais

---

<sup>93</sup> V. aforismo 6.13.

<sup>94</sup> TLP, 5.632.

<sup>95</sup> TLP, 5.6331.

<sup>96</sup> Do modo mais claro na estética, mas também na ética, trata-se de um processo tipicamente moderno de subjetivização da verdade, segundo Gadamer, que o submete a

enunciados, se alguma coisa alteram no mundo, é a sua visão como um todo, ou seja, a visão dos seus limites. E apontando diretamente para uma questão existencial, diz-nos Wittgenstein que “se o bem e o mal alteram o mundo, então só alteram os limites do mundo, não os factos, não o que pode ser expresso na linguagem. [...] O mundo dum homem feliz é diferente do dum homem infeliz”<sup>97</sup>. Ou ainda, “o sentido do mundo tem de estar fora do mundo. No mundo tudo é como é, e tudo acontece como acontece; *nele* não existe qualquer valor”<sup>98</sup>. Se incluirmos aqui o valor linguístico, por um lado, e, igualmente, a validade em geral, no sentido fenomenológico acima referido, encontramos a impossibilidade de enunciar quaisquer proposições e, ainda menos, qualquer teoria acerca do significado linguístico ou sobre os tipos de validade que os diferentes estados de coisas podem assumir – se considerarmos como estados de coisas também os factos no seu sentido histórico, biológico, social, estético, etc.

Aquilo que este relance sobre o *Tractatus* nos permite perceber é que a ligação desta impossibilidade de enunciados com sentido sobre o sentido da linguagem e das condições existenciais humanas em geral deriva, principalmente, da impossibilidade da reflexão defendida por Wittgenstein. Naturalmente, conforme acentua Wittgenstein, a linguagem não pode figurar em si a relação que estabelece com o mundo. Ela só pode dizer os factos no mesmo ato de mostrar o seu sentido. E o sentido da linguagem, a sua relação de validade e referência, que ela estabelece com o mundo, não é figurável como facto. A inviabilidade de qualquer enunciado acerca da validade própria dos enunciados garante, por ausência de sentido, a estrita eliminação dos problemas metafísicos e filosóficos em geral. Supõe-

---

uma análise crítica exemplar em, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, 1960, 92-96.

<sup>97</sup> TLP, 6.43.

<sup>98</sup> TLP, 6.41.

-se, além disso, que permitirá elaborar uma linguagem-cálculo sem ambiguidade e livre de qualquer coloração existencial, funcionando então aquilo que restar da filosofia, após esta cura da sua linguagem, apenas como uma *medicina mentis* que, é legítimo presumir-se, faça sarar na consciência todo o sofrimento existencial.

Muito embora renunciando à ideia de que a lógica é a estrutura que subjaz à linguagem, a filosofia tardia de Wittgenstein prosseguirá um semelhante projeto de refutação da subjetividade como fonte de validade. A totalidade das funções da representação mental, toda a interioridade do sujeito, bem como o significado das palavras são substituídas por um critério do sentido como uso, e pela pluralidade indefinida dos jogos de linguagem. A fonte de sentido não é o sujeito, como mente ou inteligência mas, nos termos de Wittgenstein, a “forma de vida”, i.e., uma prática, de cariz normativo social e cultural<sup>99</sup>.

A raiz das teorias do sentido aqui afloradas está na impossibilidade da reflexão, na ausência de sentido de procurar dizer o que é afirmar quando se afirma uma proposição, o que corresponde, em larga medida a tópicos fenomenológicos e existenciais discutidos por autores como Husserl e Heidegger. Assim, em primeiro lugar, Husserl, como se viu, escolhe a reflexão como o começo e o cerne do seu procedimento<sup>100</sup>, precisamente aquilo que Wittgenstein procura mostrar ser o domínio interdito do sentido. Em segundo lugar, pela reflexão, Husserl pretende descrever os objetos do mundo ao nível dos fenómenos, i.e., da mostraçãõ, do puro mostrar-se daquilo que puramente se mostra, o que corresponde, naturalmente, com grande exatidão ao que Wittgenstein

---

<sup>99</sup> Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, in *Schriften* 1, Frankfurt a.M., 1980; cf. J. Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité : expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Paris, 1987.

<sup>100</sup> E isto desde o início, com a passagem citada na p. 59 supra, da *Introdução* à sua primeira obra fenomenológica até à sua obra final, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Hua VI, 15-17, cf. n. 47 supra), onde a „Besinnung“ (Reflexão) assume uma dimensão também histórica ou mesmo histórico-ontológica, como auto-estudo da história da validade do ser. V. Cap. 11, infra.

defende não poder ser dito – a saber, o que *se mostra* na proposição, o sentido, i.e., para Husserl, a própria validade. A reflexão abre o domínio do fenómeno, da manifestação, daquilo que não é possível entender como um estado de coisas ao lado de um outro estado de coisas do mundo, mas a sua imagem, ou intencionalidade, a qual estabelece com os estados de coisas do mundo uma relação inteiramente diferente da relação estabelecida entre si por dois estados de coisas do mundo. Em terceiro lugar, a impossibilidade da reflexão vedaria o acesso ao próprio sujeito, como lugar da manifestação, do mostrar-se, sujeito que, precisamente por isso, verificámos não ocupar espaço e não consistir em processos causais, ou outros, dentro do mundo no mesmo sentido do estar-dentro do mundo que atribuímos aos estados de coisas físicos reais. A consciência reflexiva é justamente o lugar do mostrar-se, pelo qual se evidencia o seu estatuto excecional entre os estados de coisas com que no mundo nos confrontamos. Em quarto lugar, só a reflexão possibilita a análise do significado e das validades em geral, e a construção de alguma teoria da significação. Isto é o que Husserl procura, fazendo assentar uma tal teoria no conceito da pura mostração: o significado, em última instância, é captável na evidência de uma «gramática pura», que Husserl procurará tematizar. Em quinto lugar, por fim, somente a reflexão torna possível o acesso ao significado de enunciados acerca do sentido do ser em geral, cuja viabilidade vimos Wittgenstein recusar<sup>101</sup>. Só na reflexão, entendida agora não mais como atividade subjetiva, mas como categoria ontológica e domínio de doação de significação, pode dar-se o que Heidegger em *Ser e Tempo* definiu como o sentido do ser.

Na verdade, a preocupação pelos fundamentos de sentido da linguagem reflete uma preocupação científica, mas igualmente existencial e

---

<sup>101</sup> Sobre este ponto, que vale para o confronto com qualquer ontologia de cariz fenomenológico, v. especialmente Apel, “Wittgenstein und Heidegger” (in op.cit, vol. I, 225-275) e idem, “Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens” (in op.cit, vol. I, 335-377).

civilizacional pela definição de um ideal de si-mesmo e da relação com o mundo e com os outros. Desde a busca da língua adâmica, anterior ao desentendimento entre os homens, ou da linguagem universal de Leibniz, ou também na defesa romântica da língua originária de um povo, são males culturais e existenciais os que se atribuem à imperfeição da linguagem<sup>102</sup>. Assim, se a *medicina mentis* de Wittgenstein para os males da consciência e da cultura passam pela construção de uma linguagem inteiramente clara na sua referência factual e sintaxe lógica, e pela dissolução das outras questões como sem sentido, a proposta husserliana é, pelo contrário, a da extensão da cientificidade, sob a figura da filosofia fenomenológica, até ao fundo das questões levantadas pela reflexão acerca do significado. O mal, segundo Husserl, está em não se ter mantido, no estudo das condições mais básicas e mais gerais de doação de sentido ao fenómeno em geral, a mesma exigência de cientificidade que se aplicou ao conhecimento da natureza. Este é o mal que Husserl detecta no próprio cerne da razão objetiva científica da modernidade, razão de que está ausente justamente toda a reflexividade que permitisse tematizar e elevar ao nível da descrição racional o sentido mais original do fenómeno, encoberto pelo esquecimento da própria subjetividade, concretamente existente, numa pretensa objetividade matemática da natureza. Questiona-se assim, em 1935, n' *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental* como “pode o mundo, e a existência humana nele, ter na verdade um sentido, se as ciências só admitirem como verdadeiro aquilo que [...] é objetivamente verificável, se a história não tiver mais nada a ensinar senão que todas as figuras do mundo espiritual, todos os vínculos de vida que mantêm a cada passo o homem, os ideais,

---

<sup>102</sup> V. v.g. K.-O. Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bona, 1963, 78ss., 283, 259ss; O. Pombo, *Leibniz e o Problema de uma Língua Universal*, Lisboa, 1997; A. W. Schlegel, *Die Kunstlehre*, in *Kritische Schriften und Briefe*, Vol. II, Hrsg. E. Lohmer, Stuttgart, 1963, 252; e Fichte, *Reden an die deutsche Nation*, Hamburg, 1978.



as normas se formam e voltam a dissolver como ondas fugazes, que sempre a história assim foi e será, que sempre a razão se terá de tornar no sem-sentido, a benfeitoria numa maldição”<sup>103</sup>? Esta inversão da razão no seu oposto está diretamente ligada, segundo Husserl, à ausência de si mesmo do sujeito que foi de modo irrefletido requerida pela razão científica objetiva.

#### 2.4. O antecedente etimologista e empirista de Horne Tooke

Antes de analisar algumas propostas de reconstrução da reflexividade do sujeito, poderemos observar um outro modo de eliminação dos problemas postos pelo significado das palavras e pela investigação de conteúdos mentais e/ou filosóficos de difícil acesso, duvidosa objetividade, e para o qual, apesar das tentativas de Husserl, parecem faltar métodos fiáveis.

Poderíamos fazer remontar este outro aspeto da crítica linguística ao sujeito, em vigor nalguns momentos privilegiados da filosofia do século XX, até à obra hoje muito pouco lida de John Horne Tooke, publicada originalmente entre 1786 e 1805, *Epea pteroenta* (“palavras aladas”)<sup>104</sup>. Esta obra merece atenção por tentar levar a cabo um projeto, filológico e filosófico, de crítica radical a toda a postulação metafísica ou mentalista do significado. O que é característico de Horne Tooke é reconduzir a uma total imanência linguística a conhecida noção empirista de Locke, de que os termos universais, gerais ou relacionais são uma operação da mente e que, por isso, somente os substantivos concretos e os verbos possuem significação. Não só os termos gerais são meros signos, como todas as partículas, artigos, determinantes, conjunções e outros têm de ser entendidos de algum modo como

---

<sup>103</sup> Husserl, *Hua VI*, 4. Cf. pp. 306-307 *infra*.

<sup>104</sup> John Horne Tooke, *Επεα πτεροεντα: or, the Diversions of Purley*, London, 1857 [=EP].

substantivos concretos ou verbos. Em geral, todos os termos universais e relações são substituídos não por operações mentais, mas por processos puramente linguísticos. Neste ponto, a esquecida obra de Tooke pode ser assumida como prenunciadora de uma eliminação da mente como dotada de conteúdos significativos e, em última instância, mesmo da subjetividade em geral, ou da substituição das suas funções pelas funções da própria linguagem.

A primeira tese de Horne Tooke é que não há significados compostos de significados mais simples, posto que não há composição de ideias – a tal unidade do significado – mas um mero “dispositivo da linguagem: [...] a única composição está [...] nos termos; e, conseqüentemente, é tão impróprio falar de uma *ideia complexa*, como fez Locke, quanto seria chamar a uma constelação uma estrela complexa: não são ideias, mas meramente *termos*, que são *gerais e abstratos*”<sup>105</sup>. A composição de significados a partir de outros significados não gera novos significados, mas tão-só novas palavras, que não correspondem a nenhuma entidade real ou possível, e nem sequer a alguma operação mental. Ao empirismo e nominalismo acrescenta-se, com Horne Tooke, uma forma de radical linguisticismo que elimina de uma só vez a própria noção de conceito ou, afinal, do que chamamos pensar. E assim, “a questão da mente, na medida em que diz respeito à linguagem, parece-me muito simples. Não se estende mais longe do que receber impressões, ou seja, ter sensações e sentimentos. O que se chama as suas operações são meramente as operações da linguagem”<sup>106</sup>. Uma vez que é impossível compor ideias<sup>107</sup>, nada corresponde, como imagem mental ou outra, à generalidade que é própria da maior parte das palavras. Com exceção dos nomes concretos, que são nomes imediatos de impressões – ou seja, substantivos concretos e verbos para ações

---

<sup>105</sup> EP, 19.

<sup>106</sup> EP, 24.

<sup>107</sup> EP, 20.

empíricas – tudo o resto são simples abreviaturas que se limitam a tornar a comunicação mais expedita.

A esta primeira tese empirista e crítica do mentalismo, junta-se uma outra posição, que lhe fornece o seu método de investigação. Segundo Tooke, “a etimologia nos dará, em todas as línguas, o que a filosofia em vão buscou”<sup>108</sup>, nomeadamente a definição do estatuto e do significado dos termos universais e a sua relação com o pensamento e com a linguagem. A investigação etimológica será “suficiente para descartar aquela *operação* imaginária *da mente* que se denominou *abstração*; e para provar que tudo o que chamamos por este nome é somente um dos dispositivos da linguagem com o fim de uma comunicação mais expedita”<sup>109</sup>. Toda a investigação concetual é substituída pela análise etimológica de significados, com o resultado de que não há conceito subjectivo, mas um reenvio de toda a operação significativa para a própria linguagem e o seu desenvolvimento. A etimologia permite a descoberta, em todos os termos gerais, abstratos, adjetivos, advérbios e outros, do substantivo concreto original, e a redução, assim, de todos os termos gerais e relacionais não a atos do sujeito, mas a uma operação da própria linguagem.

## 2.5. O pensamento etimológico de Heidegger

Se a obra de Tooke está longe das vias mais frequentadas da linguística e da filosofia, a sua abordagem aponta, no entanto, o caminho para a avaliação do significado metodológico do apelo à etimologia, que deixa uma marca no século XX nomeadamente por intermédio da filosofia tardia de Heidegger, que a ela recorre com frequência como fio heurístico da sua investigação. A ideia do método etimológico,

---

<sup>108</sup> EP, 171.

<sup>109</sup> EP, 600.

em Tooke revestido ainda de um empirismo filosoficamente um tanto tosco, ressurge com Heidegger, com as suas consequências filosóficas subtilmente desenvolvidas, como veremos em seguida. Sobre o método etimológico, escreve Heidegger, numa *Introdução à Filosofia* de 1930, que “deve observar-se que não nos socorremos da etimologia para a partir da raiz das palavras concluir algo de originariamente nativo [Urwüchsiges] sobre o significado, – um procedimento exposto a grande abuso e erros, mas precisamente também porque pode ser frutífero, se utilizado no lugar certo, da maneira e nos limites corretos. [...] Tomamos a linguagem no seu todo como a revelação originária do ente, no meio do qual o homem existe, o homem, cujo relevo essencial é o de existir nesta revelação, na linguagem”<sup>110</sup>.

Heidegger serve-se, na verdade, da etimologia com mais frequência do que parece admitir neste texto. E diga-se, igualmente, que encontrar o limite e o lugar correto para o recurso à etimologia depende de que se entenda que de nada servirá buscarmos significados mais antigos para as palavras, se tal busca não for acompanhada de uma reflexão sobre o próprio significado em geral, de uma modificação da compreensão do que é o significado ou, porventura, de uma reflexão sobre o que significa significar. Não se trata de reduzir significados a outros mais simples e naturais, próximos das impressões originárias, que foram pouco a pouco substituídos por uma falsa superestrutura cultural, segundo o projeto de Tooke. De pouco importa a antiguidade das palavras, mas sim a explicitação do que significa a manifestação do ente em geral, do próprio ser da linguagem. O problema do sig-

---

<sup>110</sup> “Einmal ist zu beachten, daß wir keine Etymologie zuhülfe gerufen haben, um aus dem Wortstamm etwas Urwüchsiges für die Bedeutung zu erschließen, – ein Verfahren, das großem Mißbrauch und Irrtümern ausgesetzt ist, aber eben deshalb auch, wenn am rechten Ort und in der rechten Weise und Grenze betreiben, fruchtbar sein kann. [...] Wir haben die Sprache im Ganzen genommen als die ursprüngliche Offenbarung des Seienden, inmitten dessen der Mensch existiert, der Mensch, dessen Wesensauszeichnung es ist, in der Sprache, in dieser Offenbarung zu existieren.” (Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, Gesamtausgabe, Frankfurt a.M., 1976- [=GA] 31, 53-54).

nificado das palavras deve antes do mais situar o homem no meio do ente, ou seja, mostrar o significado dessa revelação.

Encontramos na obra *A Caminho da Linguagem*<sup>111</sup> de Heidegger enunciado o princípio de compreensão do significado, princípio que se ajusta à perfeição ao método etimológico. O projeto é claro: não se trata “tanto de situar e discutir [a linguagem], mas de nos levar ao lugar da sua essência”<sup>112</sup>, e esta condução passa, de modo algo estranho, por uma repetição de frases de tipo tautológico que veiculam de início muito pouco conteúdo significativo. Assim, “a própria linguagem é a linguagem», ao que acrescenta que «a inteligência logicamente instruída [...] chama a esta frase uma tautologia que nada diz”<sup>113</sup>, e repete a frase “a linguagem é linguagem”<sup>114</sup> para, numa ligeira variação, apresentar o princípio que referimos, que mais do que repetir, faz ressoar em poucas páginas como um eco reflexivo, cerca de quinze vezes: “die Sprache spricht” (“a linguagem fala”)<sup>115</sup>.

Que teoria do significado se funda sobre este princípio: a «linguagem fala»? É dito que a linguagem não é silenciosa, muda, e que se o falante pode falar é porque a linguagem tem sentido, antes e independentemente dele. Na conclusão do seu curso sobre a *Lógica como a Questão pela Essência da Linguagem*, de 1934, registaram os seus ouvintes que “a essência da linguagem não se anuncia lá onde ela é [...] forçada como um meio de troca e degradada à mera expressão de um denominado interior”<sup>116</sup>. A tese da instrumentalidade da linguagem como meio de troca comunicativa entre o interior dos sujeitos

---

<sup>111</sup> Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, 1959, 2003 [=UzS].

<sup>112</sup> “Die Sprache erörtern heißt, nicht so sehr sie, sondern uns an den Ort ihres Wesens bringen” (UzS, 12).

<sup>113</sup> “Die Sprache selbst ist die Sprache. Der logisch geschulte [...] Verstand nennt diesen Satz eine nichtssagende Tautologie” (UzS, 12).

<sup>114</sup> “Sprache ist Sprache” (UzS, 13).

<sup>115</sup> “Die Sprache spricht” (UzS, 12, 13, 14, 16, 19, 20, 21, 28, 30, 32, 33).

<sup>116</sup> Idem, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, GA 38, 170.

requer justamente uma neutralidade significativa do próprio instrumento para que possa anunciar algo, a transparência do sinal, a sua não-significatividade *qua* linguagem, segundo podemos depreender principalmente de Saussure.

No mesmo ano deste último curso citado de Heidegger, de 1934, a já referida *Sprachtheorie* de Karl Bühler<sup>117</sup> apresenta, de modo mais completo, as diferentes funções da linguagem como exposição, expressão e apelo. As duas primeiras – exposição e expressão – requerem precisamente a *não-significatividade* do próprio signo. A exposição de um estado de coisas requer que o instrumento significativo não altere, por significados próprios e incontrolados, a sua imagem linguística. Do mesmo modo, a expressão do interior só é realizada por uma mediação ela mesma não falante, plenamente transparente. É requerido que a linguagem ela própria *não fale*, não receba sentido para além do pretendido pelo sujeito falante. Pelo contrário, o carácter linguístico da própria linguagem abre a expressão justamente ao processo infinito das interpretações. A tese de que a linguagem fala diz não só que a linguagem oferece resistência significativa à expressão ou à exposição objetiva, mas que, em última instância, e Heidegger é claro nisto, não é o falante que fala, mas a própria linguagem – anulando-se o sujeito e a sua reflexão como pretendida fonte do significado. E Heidegger pergunta pelo sujeito presente no seu princípio: “a *linguagem* fala. A linguagem? Não o homem?” “Na sua essência, a linguagem não é nem expressão, nem uma atividade do homem. A linguagem fala”<sup>118</sup>. Na tese da subjetividade etimológica da linguagem reside que o falante, quando fala, *diz* inúmeras coisas que não pode alcançar na sua

---

<sup>117</sup> K. Bühler, *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*, Stuttgart, 1999; v. Habermas, „Zur Kritik der Bedeutungstheorie“, trad. Paulo Rodrigues, in *Racionalidade e Comunicação*, Lisboa, 2002, 149-182.

<sup>118</sup> „Die *Sprache* spricht. Die *Sprache*? Und nicht der Mensch?“ (UzS, 20); „Die *Sprache* ist in ihrem Wesen weder Ausdruck, noch eine Betätigung des Menschen. Die *Sprache* spricht“ (UzS, 19).

reflexão própria de sujeito, e que esta última não só não pode ser fonte de significação, como tão-pouco é capaz de abraçar em si mesma a determinação própria dos significados que enuncia. Nisto se fundará também a hermenêutica filosófica<sup>119</sup>. E Heidegger insiste, neste ponto, na recusa da reflexão como fio do pensamento<sup>120</sup>, tese cujas bases teóricas estão no conceito de finitude e de temporalidade assumidos pelo autor, conceitos a que faremos ainda referência mais abaixo. Em última instância, segundo a tese da etimologia, não se pode dizer que o falante, como indivíduo, saiba efetivamente o que diz. O princípio “a linguagem fala”, cuja repetição fá-lo justamente perder o sentido para o falante – no fenómeno psicológico que todos conhecemos de esvaziamento do significado pela repetição de uma palavra –, deve ser suficiente para estabelecer uma compreensão da linguagem oposta a toda a filosofia moderna do juízo, cuja força ilocucionária lhe é conferida por um ato da vontade do sujeito que assere, ou dá consentimento ao ser ou não-ser predicativo. O que é dito não está depositado na pretensa representação ou imagem mental interior do sujeito, definida, por exemplo, nos termos de Saussure: “o signo linguístico não une uma coisa e um nome, mas um conceito e uma imagem acústica. [...Se] *arbor* é chamado um signo, só o é enquanto contém o conceito *árvore* [...]”<sup>121</sup>. Segundo Heidegger, o significativo da linguagem está depositado no próprio significante, não no significado, nas palavras, e não justamente no conceito, como quer que se queira compreender o conceito. O significado está esquecido, além disso, por um uso habitual, demasiadas vezes repetido, ou feito a partir de um mundo ou de condições existenciais que já não correspondem àquelas que davam originalmente significado às palavras. A validade do método

---

<sup>119</sup> V.g. Gadamer, *op.cit.*, 108, 361-364.

<sup>120</sup> Cf. Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, GA 38, 53, 58.

<sup>121</sup> “le signe linguistique unit non une chose et un nom, mais un concept et une image acoustique. [...Si] *arbor* est appelé signe, ce n’est qu’en tant qu’il porte le concept ‘*arbre*’ [...]” (CLG, 98-99).

etimológico pressupõe que há um sentido original e que esse sentido está esquecido, perdido – o que corresponde com alguma precisão à tese de Heidegger acerca do esquecimento do ser, a rememorar pela linguagem poética, que não deixa adormecer o significado pela repetição habitual<sup>122</sup>. É assim dito, acrescentando-se, que as gerações transmitem sucessivamente uma mensagem original, nas palavras, agora não só aladas como também falantes, que permanece por decifrar, e que as próprias gerações ignoram que, ao falar, transmitem algo que não mais entendem e que Heidegger virá a denominar o “envio” ou mensagem do ser. A expressão comum, “eles não sabem o que dizem” ganha assim plausibilidade e o seu sentido torna-se mais claro pela etimologia e pelo princípio de que “a linguagem fala”. Segundo Heidegger, “falamos da linguagem, na permanente aparência de falar somente sobre a linguagem, quando falamos já *a partir* da linguagem”<sup>123</sup>, sendo pois a reflexividade linguística do sujeito substituída por uma outra fonte de sentido que excede os limites da reflexão.

A etimologia, erigida em método e sistema filosófico, é uma versão linguística da tese da alienação geral da consciência histórica que encontramos no século XX em autores como Heidegger, que procurou rememorar o esquecimento do ser, Adorno, com a sua dialética do esclarecimento<sup>124</sup> que parece encontrar na civilização uma forma de insuperável negatividade, e mesmo Husserl na já referida *A Crise das Ciências Filosóficas*, por exemplo.

Por oposição a esta tese, segundo a qual o significado é assumido pela própria linguagem que fala e se põe no lugar do falante, entendemos assim, do modo mais claro, os motivos do aforismo do poeta que talvez mais sistematicamente reivindicou para si e investigou a

---

<sup>122</sup> V. o clássico de Ricoeur, *A Metáfora Viva*, trad. J. T. Costa e A. M. Magalhães, Porto, 1983, 151, 476-478.

<sup>123</sup> Heidegger, *UzS*, 191.

<sup>124</sup> Adorno / Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, in Adorno, *Gesammelte Schriften*, Band 3, Frankfurt a. M., 1996.



subjetividade e a reflexão, conforme lemos no *Livro do Desassossego*: “Eu não escrevo em português. Escrevo eu mesmo”<sup>125</sup>.

## 2.6. Sobre o problema da reflexividade em *Ser e Tempo*: os fundamentos da hermenêutica filosófica

O desenvolvimento por Heidegger de uma filosofia que poderíamos considerar etimologicamente fundada, que desapossa o sujeito da atividade de criação e apreensão de significado, é antecedida por todo um questionamento, de cariz bastante diverso, acerca das condições de fenomenalização do ser em *Ser e Tempo*, de 1927<sup>126</sup>. A condição primeira do fenómeno é o “Dasein”, ou “ser-aí”, que Heidegger define como o ente para o qual “no seu ser está em causa este mesmo ser”<sup>127</sup>. Toda a investigação está centrada nesta característica do ser de um determinado ente, o ser-aí, para o qual, visto nele estar sempre em causa o seu próprio ser, há, mais do que somente um ambiente que o circunda, um mundo. O ser-aí é, nos termos de Heidegger, «o aí do ser»<sup>128</sup>, o que significa, lugar de manifestação do sentido do ser. Segundo as coordenadas da filosofia fenomenológica, coordenadas que Heidegger alega seguir, transformando-as no sentido de uma fenomenologia hermenêutica, o ser é entendido sobretudo como sentido, o que se caracteriza pelo ser-no-mundo como condição básica da existência do ser-aí. Existência significa aqui não a simples posição de um ente na realidade, mas, dir-se-ia, exteriorização do ser como manifestação que justamente o ser-aí apreende como a questão pelo

---

<sup>125</sup> Fernando Pessoa, *Livro do Desassossego*, ed. R. Zenith, Lisboa, 1998, 391. V. os Capítulos 5 e 6 infra.

<sup>126</sup> V. n. 47 supra. Sobre este tema, cf. M. Caron, *Heidegger: Pensée de l'être et origine de la subjectivité*, Paris, 2005, 773-812 e o Capítulo 4 infra.

<sup>127</sup> “in seinem Sein um dieses Sein selbst geht” (Heidegger, SuZ, 12).

<sup>128</sup> SuZ, 12.

seu próprio ser. A investigação pelo sentido desenrolar-se-á como a investigação das condições existenciais do ser-aí e da abertura para ele de um mundo. O ser-aí não pode ser entendido somente como um ente entre os outros, dada a sua característica própria de “existir ontologicamente”<sup>129</sup>. A sua característica ôntica, aquilo que ele é como ente, é existir ontologicamente, ou seja, dar-se num domínio de sentido de ser que ele sempre já compreendeu. A viragem hermenêutica da fenomenologia reforça a noção fenomenológica original da indagação pelo significado, ou sentido em que o fenómeno em geral, e em diversas modalidades, se dá. Se, no entanto, como se viu, as conclusões de Husserl não apontaram para o desenvolvimento de uma filosofia da linguagem como ontologia ou filosofia primeira, mas antes para o aprofundamento do tema do sujeito ante-predicativo e ante-linguístico onde se encontra a evidência do sentido<sup>130</sup>, as conclusões de Heidegger, após aquilo que ele mesmo explicará como uma “viragem” do seu pensamento, vão apontar para os desenvolvimentos de uma filosofia da linguagem nos moldes já aflorados.

O sentido desta viragem “a caminho da linguagem” estão já dados, até certo ponto, nos desenvolvimentos de *Ser e Tempo*. Heidegger investiga aqui a fonte do significado das palavras no fenómeno que denomina como significatividade. Esta designa, antes de mais, um todo de referências ou contexto que o ser-aí encontra não só *no* mundo, mas *como* o seu mundo<sup>131</sup>. Este contexto de referências e totalidade de reenvios não é um conjunto de coisas, entendido nem extensivamente, nem mesmo segundo a sua compreensão própria e investimento de validade subjetiva, mas como uma rede de *pragmata*, ou seja, entes que se abrem originariamente em função das possibili-

---

<sup>129</sup> SuZ, 12.

<sup>130</sup> Cf. A. Diemer, *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, Meisenheim am Glan, 1965, esp. 110-113.

<sup>131</sup> Cf. SuZ, 63-64, 84-86.

dades do lidar ou de servir uns para os outros no uso quotidiano do ser-aí. Para Heidegger, o fenómeno originário do sentido não se dá na consideração teórica de entes simplesmente dados, ou perante um sujeito, mas no projeto significativo, de cariz existencial, do ser-aí. A consideração teórica, abstrata ou científica dos entes como coisas disponíveis para a observação da sua essência e, na sequência disto, disponíveis para a manipulação técnica, é expressamente considerada uma consideração secundária e deficitária, que só emerge com base na privação da abertura originária de sentido<sup>132</sup>. Esta dá-se não como ser-simplesmente-dado (Vorhandensein), no modo do correlato da visão teórica objetivante, mas como ser-à-mão (Zuhandensein), ou utensilidade. Esta utensilidade só existe em função do projeto do ser-aí, o qual está, na conhecida expressão de Heidegger, sempre já lançado, ou projetado, com o significado de que não há, para o ser-aí, nenhum começo absoluto ou fonte transparente das significações, contrariamente às pretensões da filosofia de Descartes a Husserl. Pelo contrário, a reflexividade sobre si próprio do ser-aí, bem como a sua compreensão, estão sempre limitadas por um horizonte que, dir-se-ia, o impede de ver a totalidade integral do sentido do ser que lhe é próprio ou do ser em geral. O “estar lançado” diz também da exposição e abertura do ser-aí ao mundo, ou seja, da sua facticidade, ou que ele não se pode considerar jamais como fundamento daquilo que, inversamente, não pode senão anteceder-lo, além de ser dado em cada caso incompletamente. Aliás, o que a reflexão lhe fornece não é uma perspetiva integral, completa e inabalável sobre o seu próprio ser, a sua verdade e validade evidentes, conforme, de um modo ou de outro, foi típico da filosofia desde Descartes – a única completude que é dada ao ser-aí pelo fato de no seu ser “estar em jogo este mesmo ser”, ou pela “Jemeinigkeit” (ser-em-cada-caso-meu) próprio do ser-aí, é a do seu próprio ser para a morte.

---

<sup>132</sup> SuZ, 69-71.

Estes dados apontam para a temporalidade como o fenômeno central do ser-aí, o que tem como consequência teórica justamente a perda da possibilidade de uma apreensão integral do sentido do ser – posto que, há que repetir, a temporalidade é a estrutura *fundamental* da existência do ser-aí. Este não é como que um sujeito a que se acrescentasse, como predicado, a temporalidade – esta constitui, não um predicado, mas o seu modo existencial de acesso ao “aí” em que tem o seu ser ou, nos termos que nos são já familiares, à abertura do mundo. Esta alteração da conceção do sentido do ser, com que Heidegger pretende fazer deslocar dos seus gonzos toda a perspectiva ontológica da história da filosofia anterior, não poderia deixar de ter consequências para a compreensão da linguagem. Na abordagem de *Ser e Tempo*, pelo signo é adquirida e assegurada “antes de mais uma orientação dentro do mundo circundante”<sup>133</sup>, – precisamente, como se viu, aquilo que segundo Husserl lhe retirava significado<sup>134</sup>. “O signo (Zeichen) não está só à mão como outro utensílio qualquer mas, no seu estar-à-mão, o mundo circundante se torna em cada caso expressamente acessível para a visão em redor. O signo é um ente onticamente à-mão que, como [um...] utensílio determinado, funciona simultaneamente como algo que anuncia a estrutura ontológica do ser-à-mão, da totalidade de referências e da mundaneidade”<sup>135</sup>.

O signo opera, nestes termos, ao nível do contexto de referências do ser-à-mão, dando acesso à totalidade dessas referências e à própria significatividade do mundo. Não será possível aprofundar aqui a posição heideggeriana para além das anotações que nos fazem remeter o significado para a noção de mundo, e da orientação do

---

<sup>133</sup> “es gewinnt vielmehr eine Orientierung innerhalb der Umwelt” (SuZ, 79).

<sup>134</sup> Cf. pp. 51 e 52 supra.

<sup>135</sup> “Die Zeichen ist nicht nur zuhanden mit anderem Zeug, sondern in seiner Zuhandenheit wird die Umwelt je für die Umsicht ausdrücklich zuhanden. Zeichen ist ein ontisch Zuhandenes, das als dieses bestimmte Zeug zugleich als etwas fungiert, was die ontologische Struktur der Zuhandenheit, Verweisungsganzheit und Weltlichkeit anzeigt” (SuZ, 82).

ser-aí dentro do horizonte de finitude da temporalidade originária de uma reflexividade sempre restringida por uma questão e projeto interpretativo.

A reflexão do ser-aí fá-lo confrontar-se, antes de tudo, com a sua própria finitude e com o seu projeto, que parte sempre de uma compreensão do mundo. Dada a radical finitude, e o fato de que o seu horizonte de situação no mundo é existencial, ou seja, condiciona e situa definitivamente o seu ser-próprio, não há, segundo Heidegger, qualquer evidência não interpretada de significações – ao contrário do que pretendia Husserl, como se viu. O acesso aos fenômenos do mundo e aos entes intra-mundanos na sua significação estará, em consequência, sujeito a um regime interpretativo. Isto tem como consequência, que a hermenêutica filosófica irá retirar sistematicamente, que a ontologia se deve transformar em filosofia hermenêutica, e esta naquela, com o corolário, fixado por Gadamer, já na segunda metade do século XX, de que o «ser que pode ser compreendido é linguagem». São lançadas assim as bases da filosofia hermenêutica, que retirará as consequências da anterioridade da linguagem para a compreensão do sujeito. São estas consequências a circularidade da relação entre a consciência e o objeto da sua interpretação, sendo impossível algum começo ou fundamento último, a temporalidade e horizontalidade de toda a compreensão, bem como a inserção do sujeito numa tradição interpretativa.

Se retomarmos o enunciado das funções linguísticas de K. Bühler, é possível ordenar de modo claro as diferentes funções semânticas e a pragmática da linguagem perante a objetividade dos estados de coisas, a expressividade do sujeito falante e a ação performativa intersubjetiva. Este último ponto permitirá fazer avançar a crítica linguística do sujeito, já muito além das balizas histórico-filosóficas propostas neste capítulo, como uma conclusão que aponta para teorias mais tardias acerca da relação entre o sujeito e a sua crítica linguística, para a dimensão pragmática e comunicativa da linguagem. A partir da análise

dos atos de fala por Austin<sup>136</sup> e Searle pode aceder-se à tentativa de uma recuperação do projeto transcendental com que iniciámos a nossa exposição, transformado agora num projeto de fundamentação última reflexiva da ética, por K.-O. Apel. Na dimensão comunicativa da linguagem, o falante, ao exprimir-se pela linguagem, faz implicitamente uma série de reivindicações de validade, entre as quais se incluem reivindicações de cariz ético, que será possível investigar através de um retorno aos pressupostos comunicativos e pragmáticos universais de todo o ato comunicativo. Recupera-se, assim, a noção primordial de que a linguagem, mais do que transmitir conteúdos mentais, visa o acordo social, ou consenso, sendo essencialmente uma instituição que repousa, por princípio, numa base de entendimento. Esta base, tão difícil de definir, é recuperável como a ideia contrafactual de uma comunidade ideal de sujeitos, que pode orientar a elaboração de uma ética universalmente válida, capaz de lidar com os fenómenos globais de modo transcultural. Não obstante toda a crítica e a diversidade dos caminhos do seu estudo, a linguagem não pode deixar de se regular pela intenção do acordo dos falantes entre si e, na sua reflexão, do sujeito consigo próprio. Apel visa, assim, a constituição de uma fundamentação última, fundada na reflexão rigorosa sobre os atos de linguagem do sujeito, mas dispensada dos pressupostos da filosofia da subjetividade e da consciência<sup>137</sup> com que Husserl introduziu o estudo da significação no século XX. O estudo deste projeto de uma pragmática transcendental ultrapassaria, porém, os limites históricos propostos para este capítulo.

---

<sup>136</sup> Austin, *How to do Things with Words*, Oxford, 1962.

<sup>137</sup> Cf. v.g. Apel, op.cit.; Höhle, *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik*, München, 1994.

**II. CONCEITOS DA REFLEXÃO  
E DO RELATIVISMO:  
DE KANT A BORGES, VIA HEIDEGGER**

(Página deixada propositadamente em branco)



### 3. Hegel – Escher – Borges. Figuras e Conceitos da Reflexão<sup>138</sup>

A ligação das três figuras, de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Jorge Luis Borges e Maurits Cornelis Escher sob o tema das “figuras e conceitos da reflexão”, reúne três mestres da reflexão, ou da especulação, que expõem um conteúdo em muitos pontos concordante, apesar das suas formas diversas. Nesta comparação, não vou procurar, segundo algum esquema geral, um conteúdo reflexivo e especulativo idêntico sob expressões formais diferentes, (1) visual ou intuitiva, segundo Escher, (2) ficcional ou representativa, de acordo com Borges, e (3) filosófica ou “científica”, na versão de Hegel. A minha intenção é a de observar de que modo os conteúdos reflexivos, tomados em qualquer dos três níveis de abordagem, intuitivo, representativo e conceptual, obedecem espontaneamente a lógicas e conceitos muito similares, com resultados convergentes – sem que se possa falar de qualquer influência entre os autores. As únicas referências que se poderiam considerar nesta comparação seriam as de Borges a Hegel, que são, contudo, bastante vagas.

---

<sup>138</sup> Este texto corresponde, com algumas alterações, ao conteúdo de duas conferências, apresentadas no curso de Doutoramento em Arte Contemporânea, no Colégio das Artes, Universidade de Coimbra, em Fevereiro de 2012, e no Curso de Mestrado em Filosofia no Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências da Universidade Federal de São Carlos, São Paulo, Brasil, em Agosto de 2011. Agradeço aos Profs. Doutores Rita Marnoto, Débora Morato e Paulo Licht os convites para essas intervenções.

### 3.1. Três formas para um mesmo conteúdo?

Hegel defende que um mesmo conteúdo ou ideia, ou melhor, o que chama “a ideia” *tout court* se pode apresentar sob três formas principais, a saber, sob a forma da intuição (a apresentação sensível), da representação (que inclui formas como a memória, a imaginação ou a linguagem) e do conceito (o pensamento). Na *intuição*, a ideia apresenta-se na sua exterioridade simples, a partir da qual, espontaneamente, tende a reconstituir as formas do conceito, isto é, a intuição tende a expor, por si mesma, o pensamento e o seu conteúdo mais fundamental. Segundo Hegel, o conteúdo mais fundamental do pensamento é ele mesmo, e o ser-si-mesmo da subjetividade é o tema de toda a exposição, seja ela artística ou filosófica. Na *representação*, por sua vez, o conceito expõe os seus conteúdos de modo refletido, mas sem se reconhecer como conceito. Na representação, o conceito, ou o pensamento, ainda se dá como a “subjetividade unilateral”, em que o si mesmo se apresenta como um imediato, não reconhecido como o seu próprio ser<sup>139</sup>. A representação apresenta, segundo Hegel, as formas da recordação, da imaginação e da memória. No *pensar*, por fim, a subjetividade reconhece-se como presente em tudo o que é pensado, ou seja, nos seus conteúdos. Estes conteúdos do pensar, tudo o que se pensa, é o lugar onde a subjetividade se expõe e reconhece. Finalmente, tudo o que é intuído e representado pode ser entendido como o lugar onde o conceito, ou o pensamento, se mostra a si mesmo, ou se diferencia de si mesmo para se poder reconhecer. Numa expressão tipicamente hegeliana, o pensamento – ou o conceito – só é si mesmo no seu outro. Esta conceção é o que chama de “especulação”, uma espécie complexa de reflexão onde o que se encontra refletido não é a

---

<sup>139</sup> Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* [=Enz], III, *Werke*, Frankfurt, 1970 [=Werke], vol. 10, § 451.

simples imagem de si mesmo, mas onde a reflexão é um reencontro, reconhecimento de si no seu outro.

Apesar da quase inexistência de referências mútuas, os três autores, Hegel, Escher e Borges, estabelecem cruzamentos tão íntimos entre si, que as suas obras podem entender-se muitas vezes como explicação ou comentário recíproco, em que as três formas de conhecimento referidas, a intuição, a representação e o conceito se refletem entre si. Os seus temas parecem expor uma mesma lógica da reflexão, a que o pensar, a representação e a imagem são conduzidos espontaneamente quando mais explicitamente se procura refletir sobre a própria expressão, ou sobre o que se faz quando se pensa ou exprime linguística ou imageticamente algum conteúdo. ‘Algum’ conteúdo ou, como Hegel diria, quando se exprime “o” conteúdo. Esta lógica da reflexão é tema explícito de Hegel, por obrigação profissional do filósofo. É também tema constante em Escher, pelo domínio total da técnica de que se serve, e pela contenção e pelo carácter altamente conceptualizado dos seus meios expressivos. Em Borges, por fim, a reflexão é um tema muito frequentemente exposto dentro da profusão de motivos e conteúdos representativos própria da expressão literária.

Segundo Hegel, estas três formas de exposição de um mesmo conteúdo – a intuição, a representação e o conceito – são planos diversos de reflexão e constituição da expressão, planos que se desenvolvem um a partir do outro, como se pudéssemos ver o desenvolvimento reflexivo de um mesmo padrão, desde o plano intuitivo até ao seu pleno volume conceptual, e inversamente, passando por uma esfera intermédia ainda ligada ao plano imediato, como apresentado na gravura *Três Esferas* (1945)<sup>140</sup> de Escher, onde um mesmo conteúdo, uma esfera idêntica, é representada três vezes como um plano, uma semiesfera e finalmente como uma esfera completa.

---

<sup>140</sup> Esta imagem pode ser vista em <http://www.mcescher.com/Gallery/back-bmp/LW336.jpg>

Vou, assim, passar à aproximação entre os três programas em questão, segundo alguns dos seus métodos e temas, em primeiro lugar principalmente entre Borges e Hegel, em seguida entre Escher e Hegel, onde o esclarecimento mútuo é mais intenso e, por fim, entre Borges e Escher.

### **3.2. Borges e Hegel: mundo invertido, filosofia alemã e literatura fantástica**

Borges, que se define como escritor de “contos de raiz fantástica”<sup>141</sup>, aceita a aproximação, ou até mesmo a identificação entre os dois géneros, a literatura fantástica e a filosofia alemã. Na sua *História da Eternidade* lê-se que “quer no campo filosófico, quer no dos romances, a Alemanha possui uma literatura fantástica – melhor dizendo, só possui uma literatura fantástica”<sup>142</sup>. A filosofia de Hegel inclui-se então claramente, segundo Borges, no domínio deste género de literatura. Naturalmente, nesta identificação, cada uma das formas de expressão – a literatura fantástica e a filosofia especulativa – considera a outra como um reflexo seu, justamente como no conto *Ruínas Circulares* de Borges, onde o sonhador se descobre como sonhado, e os dois mundos invertidos. Borges reafirma a ligação entre filosofia e literatura fantástica na sua construção cósmica de Tlön, que se caracteriza em geral por ser um planeta que assumiu as teses idealistas da filosofia clássica<sup>143</sup>. Os enciclopedistas do planeta idealista Tlön expõem a mesma tese borgiana da identidade da metafísica com a literatura de cariz fantástico: “os metafísicos de Tlön não procuram a verdade, nem sequer a verosimilhança: procuram o assombro. Julgam que a

---

<sup>141</sup> J. L. Borges, *O Livro de Areia*, trad. Aníbal Fernandes, Lisboa [=LA], 12.

<sup>142</sup> J. L. Borges, *História da Eternidade*, in *Obras Completas*, trad. de J. Colaço Barreiros, Lisboa, 1998 [=OC], vol. I, 426. *Historia de la eternidad*, Buenos Aires, 1981<sup>5</sup> [=HE], 135-136.

<sup>143</sup> Cf. J. L. Borges, *Ficções*, trad. J. Colaço Barreiros, OC, I, 452, 455; *Ficções*, trad. C. Nejas, Lisboa, s.d. [=F], 21, 27.

metafísica é um ramo da literatura fantástica”<sup>144</sup>. Enquanto escritor de contos de raiz fantástica na Terra, Borges reconhece-se como um metafísico no espelho do mundo invertido idealista de Tlön.

Segundo Hegel escreve já em 1807, “este segundo mundo, supra-sensível é [...] um mundo invertido”<sup>145</sup> e, por isso, “fazer com que a consciência natural se confie à ciência é uma tentativa que ela faz de andar de pés para o ar, sem saber o que a atrai a isso”<sup>146</sup>. Este não saber o que nos leva a inverter os mundos seria, segundo Hegel, a situação da representação. Tanto Borges quanto Escher invertem também de diversos modos a consciência comum, ao exhibir os seus limites conceituais pelas suas incongruências ou paradoxos internos, do conceito não dialetizado segundo Hegel, da representação espacial do volume no plano, segundo Escher ou do próprio real ficcionado, de acordo com Borges. Segundo Hegel, a representação e a intuição desconhecem que já são pensamento, ou seja, que são conceito e ideia. E o facto de serem o que não sabem que são é o que as impele à expressão e à inversão dos mundos, que é o verdadeiro potencial de toda a expressão. Assim, o que impele a intuição e a representação à expressão, inversão e criação de mundos aparentes, ou que só aparentemente são aparentes, é a intenção de fazer ver os seus próprios limites à consciência ligada às formas intuitivas e representativas. Ao mostrar que a expressão intuitiva e representativa confina, até quase à identidade, com o pensamento, a expressão artística expõe o que aparece inicialmente como o seu oposto ou negativo, isto é, põe e desenvolve o pensar ou o conceito.

Tlön é, então, o espelho invertido onde a filosofia idealista tem a sua terra natal e por isso, em contrapartida, onde a literatura fantástica

---

<sup>144</sup> J. L. Borges, OC, I, 452; F, 21.

<sup>145</sup> G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. Wessels & Clairmont, Hamburg, 1988, 111; *Gesammelte Werke*, ed. Bonsiepen & Heede, Hamburg, 1980, 96. Citado doravante “PhG” seguido da paginação destas duas edições).

<sup>146</sup> PhG, 20/23. A inversão de zénite e nadir e o paralelismo de mundos é esboçada por Escher na xilogravura *Em Cima e em Baixo*, de 1947 (<http://www.mcescher.com/Gallery/back-bmp/LW352.jpg>).

é a ciência. Assim como Hegel expõe o sistema do idealismo absoluto na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, com as sua primeira edição em Heidelberg em 1817, Borges pretende que o antissistema invertido da literatura fantástica está apresentado na *Primeira Enciclopédia de Tlön*, cujo primeiro volume foi publicado em 1914, e os restantes 39 “exumados numa biblioteca de Memphis”<sup>147</sup>, em 1944. A filosofia alemã e a literatura fantástica comungam da mesma pretensão de reconstruir ou construir um mundo invertido. Segundo Hegel, a “idealidade do finito” é a primeira tese da filosofia idealista<sup>148</sup>, ideia que se repete como uma característica fundamental desta inversão de mundos nos termos de Borges. Segundo a metafísica invertida de Tlön, a existência da matéria é não só um paradoxo “escandaloso” e “inconcebível”<sup>149</sup>, como até mesmo, acrescenta o escritor fantástico, “a linguagem de Tlön resistia a formular este paradoxo; [e, por isso,] a maioria nem sequer o entendeu”<sup>150</sup>. Esta criação enciclopédica de um mundo invertido é comum aos programas do conceito filosófico hegeliano e da representação, conforme formulada aqui pela literatura fantástica. Escher, por sua vez, expõe as incongruências do espaço, que é a forma pura da nossa intuição, de modo a definir os seus limites e apontar, assim, para além deles.

### 3.3. Escher segundo Hegel: a ontologia da intuição

Para Hegel, a consciência natural não pode ser apresentada a esse mundo invertido sem uma preparação, mas tem de ser formada e

---

<sup>147</sup> OC I, 458; F. 31.

<sup>148</sup> “A proposição de que o finito é ideal constitui o idealismo” (“Der Satz, daß das Endliche ideell ist, macht den Idealismus aus”) (Hegel, *Wissenschaft der Logik, Die Lehre vom Sein* (1832), ed. Gawoll, Hamburg, 1990, 156; *Gesammelte Werke*, 21, ed. Hogemann & Jaeschke, Hamburg, 1985, 142) (Citado doravante “WdL, I” seguido da paginação destas duas edições).

<sup>149</sup> *Ficções*, OC, 453; F 22.

<sup>150</sup> *Ficções*, OC, 454; F 23.

conduzida até ele. Esta é a função, segundo o metafísico alemão, da sua *Fenomenologia do Espírito*, de 1807<sup>151</sup>. Esta obra deve conduzir a consciência até ao seu verdadeiro objeto, que é ela mesma, a saber a própria consciência, não em abstrato, mas como participante totalmente integrado no mundo concreto da razão, do espírito e também da ideia filosófica. Alguns dos estádios desta recondução, empreendida por Hegel, da consciência até si podem ser encontrados na obra de Escher, onde estão expostos numa dialética que mostra os limites da própria forma espacial da intuição.

Como dissemos, da perspetiva hegeliana, as três formas de conhecimento, a *intuição*, a *representação* e a *inteligência* relacionam-se entre si por reflexão. A intuição é o ser fora de si da inteligência. Na intuição, segundo Hegel, acontece que “a inteligência dirige a sua atenção essencialmente para esse seu próprio ser fora de si, e contra ele, e é o despertar para si mesma nessa sua imediatez [sc. na intuição], é a sua *recordação-de-si* nela”<sup>152</sup>. Esta “recordação de si” (“Erinnerung”) é também, por força da língua, forma privilegiada da representação, uma “*interiorização-em-si*” (“innen”). As gravuras de Escher, como iremos ainda ver, mostram sem dúvida, *com os meios da própria intuição* – e este é o ponto dialeticamente essencial – a recordação e interiorização da inteligência na intuição espacial.

A reflexão vem ligada, nos dois autores, a dois conceitos principais: o conceito de desenvolvimento; e o de totalidade, como sistema. *Reflexão*, *desenvolvimento* e *totalidade* são talvez os três temas centrais tanto em Escher quanto em Hegel, temas que permitem relacionar diretamente os dois autores, por vezes como se se comentassem mutuamente. No que se refere à reflexão, uma parte fundamental das obras tanto de Hegel quanto de Escher dedica-se a mostrar como a inteligência se

---

<sup>151</sup> Cf. PhG, 60-61/56.

<sup>152</sup> “Auf und gegen dies eigene Außersichsein richtet die Intelligenz ebenso wesentlich ihre Aufmerksamkeit und ist das Erwachen zu sich selbst in dieser ihrer Unmittelbarkeit, ihre Erinnerung-in-sich in derselben” (Enc. § 450).

reflete dialeticamente na intuição, por um lado, e, por outro, como o sujeito reflete o mundo na sua consciência. Em ambos, a exposição desta reflexão do observador na sua intuição e, inversamente, da forma da intuição no sujeito, tem como sua condição que seja também exposta a relação de interdependência da consciência do objeto em relação à consciência de si do observador. Este é o projeto das primeiras seções da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, onde se transita da “Certeza Sensível” para a “Consciência”, e desta para a “Consciência de Si”.

Trata-se, nos dois casos, de tentar representar a própria representação do mundo por um observador – por definição consciente. Trata-se afinal de teorizar o que é a gravura, em Escher, e, em Hegel, o que é a consciência e, por fim, o que é o pensar – ou o conceito. A questão é sobre o que é essa ligação de tipo intencional ou dialético entre o pensar e a realidade. Em ambos os casos – Hegel e Escher – descobre-se que a exposição pensante de si mesmo não consiste simplesmente em fazer um autorretrato. O problema evidente é que o autorretrato objetiva o observador e não expõe a própria observação, a visão ou o pensar *em ato* – que é o que interessa tanto ao filósofo quanto ao artista, e que procuramos, parece-me, trazer à luz tanto na arte quanto na filosofia: não o produto já morto, mas o ato da produção.

É disto que falam os dois autores, e daí a necessidade de trabalhar de modo a romper a forma da intuição e de introduzir mediações que permitam expor o próprio ato, que inclui necessariamente o meio e as condições da representação. Este é o projeto comum à filosofia transcendental kantiana, à dialética hegeliana e à imagética de Escher. O conjunto dessas condições da representação é, afinal, a constituição do próprio sujeito observador.

Poderíamos comparar dois autorretratos de Escher, um de 1943, outro de 1935<sup>153</sup>, onde vemos a diferença entre um autorretrato simples,

---

<sup>153</sup> Comparem-se as litografias de 1935 *Mão com Globo Reflector* (<http://www.mcescher.com/Gallery/ital-bmp/LW268.jpg>) e o *Auto-Retrato num Espelho Circular*, de



e um outro, *Mão com Globo Reflector* (1935), onde a representação de si surge mediada por um globo refletor, que aponta para o carácter sempre oblíquo da representação de si. Assim como Escher, também Hegel evita apresentar o sujeito como uma identificação imediata do eu por si mesmo, a fim de evitar a abstração e as dificuldades insuperáveis em que parece ter-se enredado Fichte, o outro principal pensador da reflexão e da sistematização idealista do mundo, ao buscar o princípio da ciência na identidade simples do eu consigo mesmo.

### 3.4. A teoria de Escher da consciência de si

Podemos então prosseguir com a análise da representação da consciência de si em Escher. O desenvolvimento do tema da reflexão em Escher pode ser visto numa série de gravuras, embora não, é certo, numa ordem cronológica rígida, desde 1933 até 1956. Na gravura de 1933, *Pinheiros de Calvi, Córsega, vê-se*, a partir de um pinhal envolvido na sombra, uma cidade ao longe. Esta gravura é muito semelhante, quanto à composição formal, às gravuras *Veneza* ou *Marselha*, de 1936<sup>154</sup>. Neste tipo de gravuras observa-se, como motivo da composição, uma inversão entre forma e fundo, de tal modo que este está adiantado em relação à forma. Esta inversão, aparentemente simples, de forma e fundo tem resultados significativos. Se denominarmos como a “essência” a figura representada na gravura, na sua identidade própria de um tema determinado que é figurado de modo definido, e como “fundo” (“Grund”) aquilo sobre o qual ou contra o qual, destacando-se,

---

1948 ([http://www.jokelibrary.net/yyDrawings/Escher/esch\\_1\\_portrait.html](http://www.jokelibrary.net/yyDrawings/Escher/esch_1_portrait.html)). Sobre a obra de Escher, v. a colectânea de estudos de D. Schattschneider & M. Emmer (eds.), *M. C. Escher's Legacy. A Centennial Celebration* (Berlin – Heidelberg – New York, 2003); B. Ernst, *O Espelho Mágico de M. C. Escher*, trad. de Maria Koller, Berlin, 1991.

<sup>154</sup> Veja-se imagens em [http://eschersite.com/EscherSite/Venice\\_287.html](http://eschersite.com/EscherSite/Venice_287.html) e [http://eschersite.com/EscherSite/Marseilles\\_290.html](http://eschersite.com/EscherSite/Marseilles_290.html)

a “essência” se pode figurar e identificar, as duas gravuras estudadas espelham bem a dialética do “fundamento” ou “fundo” (“Grund”) e da “essência” (“Wesen”) de Hegel.

Lê-se na lógica de Hegel que “a reflexão é a mediação pura em geral; o fundo é a mediação real da essência consigo. [...] O fundo é a mediação real porque contém a reflexão como reflexão superada; ele é a essência que se põe a si mesma e retorna a si por intermédio do seu não-ser”<sup>155</sup>. A difícil linguagem conceptual hegeliana parece, à primeira aproximação, totalmente muda para o não-especialista. As gravuras de Escher fazem-na falar à intuição. O pinhal, no caso de *Calvi, Córsega*, ou as arcadas góticas, no caso de *Veneza* são a mediação real da cidade vista. Calvi, Veneza ou Marselha são vistas através da mediação real dos fundos sombrios respetivos, que têm de não-ser a essência para que as cidades sejam vistas. O carácter hegeliano das gravuras em causa está não na introdução do fundo, que é necessário obviamente em geral a qualquer representação, mas no facto de que o fundo está adiantado e posto em relevo em relação ao tema essencial. Escher chama a atenção para que o inessencial, o fundo, é também, num sentido diferente, essencial. O que Escher está a dizer, segundo as palavras de Hegel, é que a identidade do tema se deve ao fundo (“Grund”), que “contém a reflexão”, mas como “superada” ou “suprimida”. Claramente, o que a inversão do fundo está aqui a instituir é uma referência implícita – e por isso “superada” ou “suprimida”, ou seja, não explicitamente dada – à reflexão, i.e., à presença (ou ausência) do observador, nós mesmos, que vemos a imagem, a partir de fora

---

<sup>155</sup> “Die Reflexion ist die reine Vermittlung überhaupt, der Grund ist die reale Vermittlung des Wesen mit sich. [...] Der Grund dagegen ist die reale Vermittlung, weil er die Reflexion als aufgehobene Reflexion enthält; er ist das durch sein Nichtsein in sich zurückkehrende und sich setzende Wesen” (Hegel, *Wissenschaft der Logik, Die Lehre vom Wesen (1813)*, ed. Gawoll, Hamburg 1992, 66; *Gesammelte Werke*, 11, ed. Hogemann & Jaeschke, Hamburg, 1992, 292) (Citado doravante “WdL, II” seguido da paginação destas duas edições). O curto-circuito entre forma e fundo é normalmente reconhecido somente nos desenhos de simetria, de que trataremos mais abaixo. Procuramos reconhecê-lo de modo ainda mais decisivo nesta primeira fase da obra de Escher.

dela. A diferença entre a essência e o fundo traz em si uma referência ao observador, a que não importa referir, quando, como ao nível da consciência natural, não filosófica, não se pretende tematizá-lo. Nas condições naturais da representação, o observador está esquecido no fundo. Para o pensamento filosófico, segundo Hegel e Escher, trata-se de recordá-lo, da sua "Erinnerung". Daí a convocação do fundo para o primeiro plano, embora ainda com muito pouca luz nestas gravuras.

Na gravura *Torre Oude Kerk em Delft*<sup>156</sup> o fundo aparece não só adiantado como claramente desenhado, acentuado pela nitidez dos pormenores gráficos, e, com o fundo, também o lugar do observador, isto é, a sua reflexão que está em geral, nas condições normais da representação, suprimida ou somente implícita. Agora, o que antes era fundo transformou-se quase inteiramente na essência, no tema. A balaustrada gótica é apresentada com toda a determinação de pormenores, e a indicação é claramente a de um lugar determinado onde o observador está situado e até protegido por uma amurada. A reflexão ainda semi-implícita nas gravuras anteriores está tornada então totalmente explícita. O tema é a própria figuração, é a gravura ela mesma como representação de uma cidade, tornada agora relativamente insignificante. Forma e fundo, ou essência e reflexão inverteram-se dialeticamente, e o resultado da dialética é a reflexão sobre as condições da própria figuração, ou a representação da representação<sup>157</sup>.

Na xilogravura *No Interior de São Pedro, Roma* (1935)<sup>158</sup>, encontramos uma glosa do tema do efeito da perspectiva como referência ao observador<sup>159</sup>. O dramatismo desta representação, e de outras comparáveis, é

---

<sup>156</sup> Ver em <https://www.gallery.ca/en/see/collections/artwork.php?mkey=41061>

<sup>157</sup> Comparem-se as litografias de 1935, *Mão com Globo Reflector* (<http://www.mcescher.com/Gallery/ital-bmp/LW268.jpg>) e o *Auto-Retrato num Espelho Circular*, de 1948 ([http://www.jokelibrary.net/yyDrawings/Escher/esch\\_1\\_portrait.html](http://www.jokelibrary.net/yyDrawings/Escher/esch_1_portrait.html))

<sup>158</sup> Veja-se em <http://www.mcescher.com/Gallery/ital-bmp/LW270.jpg>

<sup>159</sup> Sobre este tema em Escher v. o artigo de I. Orosz, "The Mirrows of the Master", in D. Shattschneider & M. Emmer (eds.), op. cit., 215-229.

que o tema principal é justamente *o que não é* representado na imagem, o que dela está ausente. E não está porque não pode, por princípio, e por razões conceituais, estar representado. A representação não pode ser representada, senão obliquamente, assim como a luz que não pode figurar entre os objetos vistos, dado que é a condição da visibilidade. O irrepresentável, a reflexão que está além de toda a representação e é, por isso, o seu limite, representa-se aqui como um vazio, um não-lugar na imagem. Este é o constituinte chamado também transcendental, isto é, o ser-imagem, condição de possibilidade da imagem. Está aqui, indiretamente representada, unicamente a posição do observador como condição da imagem, ou seja, da consciência de si como condição da consciência. Não que as cidades e lugares representados nas imagens referidas não sejam também o tema destas gravuras, mas são as cidades ou o tema, por um lado, e o observador, por outro, unicamente como mediados um pelo outro, o ser como representado pelo seu outro, e o não-representado como condição da representação. E Escher tematiza, assim, não somente o observador, mas o que é ser uma representação, ou seja, o observador como o próprio ser-gravura da gravura.

Colocadas ao lado da gravura de *São Pedro*, torna-se evidente o tema de gravuras mais antigas como *Castrovalva* (1930) ou *Bonifácio, Córsega* (1928)<sup>160</sup>. Em *Castrovalva*, onde se representa um caminho num monte com uma povoação acima dele, o caminho é uma referência óbvia ao observador, mas o tema figurado continua a ser o principal, não está de modo nenhum apagado ou substituído pelo observador ou pelo ser-gravura. Trata-se aqui de figurar o mesmo que em *São Pedro*, onde, por um efeito da perspectiva, fomos conduzidos ao ser-gravura da gravura – e a uma certa vertigem ou mal-estar do não-ser do objeto, ou da sua idealidade, como pretendia Hegel. Os traços formais e emocionais do dramatismo e da vertigem nessas gravuras (*São Pedro*,

---

<sup>160</sup> Veja-se em <http://www.mcescher.com/Gallery/ital-bmp/LW132.jpg> e <http://www.flickr.com/photos/23416307@N04/3860212052/in/set-72157622143323536/>

*Castrovalva* ou *Bonifácio*, especialmente as duas primeiras)<sup>161</sup>, traços que, por definição, não se podem figurar na intuição, apontam para as condições da figuração. E mesmo a referência óbvia ao caminho pode ser eliminada, restando quase só os elementos formais e dramáticos, como é o caso de *Bonifácio, Córsega*, ou *Tropea, Calabria* (1931)<sup>162</sup>.

O ser-gravura, ou ser-imagem da imagem, tem três condições ou elementos constitutivos. (a) Em primeiro lugar, a gravura tem de ser *consciência, ou retrato* dos objetos. (b) Em segundo lugar, a consciência pressupõe autoconsciência, ou seja, é constituída pela *reflexão*. E, finalmente, (c) o ser-gravura é o *meio*, ou o *elemento* como o lugar da própria relação onde a gravura e a reflexão podem ocorrer, de modo a que os objetos se possam finalmente retratar. Assim, na linoleogravura mais tardia *Superfície Ondulada* (1950)<sup>163</sup>, vê-se representada a origem da luz, um astro, as árvores por ele iluminadas e, finalmente, de modo totalmente surpreendente, um meio ou o elemento da reflexão. Não há aqui já tema ou essência propriamente ditos mas tudo se passa já ao nível da reflexão filosófica. Este meio, que é a inovação desta gravura em relação aos dados das gravuras anteriores, revela subitamente a razão por que os ramos aparecem invertidos. Está então objetivada na gravura a condição da visão, ou seja, a reflexão, e a consequente inversão idealista dos ramos das árvores representados, os quais não têm claramente outra função para além dessa revelação da inversão reflexiva. O que agora se vê é a descoberta de que as condições da reflexão já não são mais unicamente o sujeito observador, como até aqui, mas o próprio ser-imagem da gravura, que anteriormente era somente representado como fundo ou como formalmente aludido. Que a condição da reflexão não é mais um objeto entre os outros, mas o puro

---

<sup>161</sup> Em São Pedro, Escher declara “sentir no próprio corpo o nadir”, transformando a perspectiva em “vertigem” (B. Ernst, op.cit., 43), ou seja, algo bem mais real do que um modo de representação.

<sup>162</sup> Veja-se em <http://www.mcescher.com/Gallery/ital-bmp/LW143.jpg>

<sup>163</sup> Veja-se em <http://www.mcescher.com/Gallery/back-bmp/LW367.jpg>

meio e condição, dir-se-ia transcendental, da reflexão está indicado pela surpresa da presença da água, que se torna visível, não como um objeto mais, entre os outros, mas, do modo o mais não-objetivo que se pode conceber, como mera ondulação, ou seja, por uma perturbação na condição da reflexão. Não é já a vertigem que perturba, como em *São Pedro*, mas uma similar alteração, agora objetivada, do meio. O meio da reflexão é aqui surpreendente porque é inteiramente desnecessário se nos situarmos no plano objetivo da consciência natural. A presença do meio reflexivo seria de todo supérflua, se não estivéssemos a falar de ontologia ou “ciência” segundo Hegel, ou melhor, a vê-las. É esta leve perturbação ondulatória que nos faz advertir que a reflexão tem condições de ocorrência, que tem um meio, neste caso, líquido. Disto é o que fala a filosofia e, por isso, é por vezes difícil acompanhar a sua expressão. Nesta versão, o ser-gravura está, num certo sentido, objetivado, porque já não pertence a um sujeito exterior à imagem. Num outro sentido, porém, o ser-gravura está representado de um modo não-objetivo, isto é, não como objeto, mas como meio líquido ou elemento da reflexão. À maneira hegeliana, a consciência de si está presente no seu outro e como condição e elemento da representação. A mesma imagem do elemento objetivado da reflexão encontra-se repetida na litografia de 1955, *Três Mundos*<sup>164</sup>.

### 3.5. O sujeito de Escher

A gênese do ser-imagem ou da subjetividade prossegue à medida em que, como acontece na gravura *Varanda* (1945)<sup>165</sup>, se forma, por assim dizer, um olho que cria a perspectiva de modo absolutamente enfático. O olho mais uma vez é indicado não como objeto presente,

---

<sup>164</sup> Ver em <http://www.mcescher.com/Gallery/recogn-bmp/LW405.jpg>

<sup>165</sup> Ver em <http://www.mcescher.com/Gallery/back-bmp/LW334.jpg>

mas imageticamente como janela e, formalmente, como a mesma deformação do meio que vimos antes. Esta deformação, mais uma vez, como o elemento líquido na gravura *Superfície Ondulada*, nada acrescenta ao objeto figurado, porque não está verdadeiramente presente nele. A perturbação aqui está exibida do lado subjectivo, e não objetivado como líquido na gravura anterior. Ou, de outro modo, a gravura torna agora explícito, se necessário fosse, que também a visão depende de um meio formal, que é novamente apresentado como uma deformação de tipo ondulatorio ou líquido, do panorama visto.

Se seguirmos o desenvolvimento inicial das *Três Esferas*, em plano, semiesfera e esfera, partimos da ondulação circular e plana da *Superfície Ondulada*, que poderíamos comparar ao momento da simples intuição. Segue-se o momento da semiesfera, que poderíamos comparar ao momento da representação, na *Varanda*; mas, como era inevitável, recorda-se que a esfera também se deve fechar completamente (numa consciência de si que Hegel consideraria ainda em larga medida abstrata, porque apenas representativa de si), conforme já estava desde o início apontado no já referido autorretrato do gravador, isto é, na gravura *Mão com Globo Refletor* (1935)<sup>166</sup>.

Esta circularidade que se começou a esboçar na perturbação do meio reflexivo e que acaba por se fechar em esfera é interpretado, naturalmente, como a circularidade do olho que aparece por fim gravado como o observador de todo o processo, como o “para nós” fenomenológico que observa o processo do aparecimento “para ela” ou “para si” da consciência no seu objeto, tal como na *Fenomenologia* hegeliana<sup>167</sup>. Acerca disto poder-se-á observar a gravura *Olho*, de 1946<sup>168</sup>, que representa um olho redondo, ciclópico, ou porventura enciclopédico que, visto mais de perto, é uma circularidade simples, a

---

<sup>166</sup> Ver em <http://www.mcescher.com/Gallery/ital-bmp/LW268.jpg>

<sup>167</sup> PhG, 64/58, 66/59.

<sup>168</sup> Ver em <http://www.mcescher.com/Gallery/back-bmp/LW344.jpg>

identidade vazia do “eu sou eu”, ou olho abstrato que se vê somente a si mesmo como simples consciência de si. Este olho traz, por isso, a imagem da sua negatividade integral, a morte.

Este trajeto fenomenológico culmina na conhecida obra de 1956, a notável litografia *Galeria de Gravuras*<sup>169</sup>.

Agora, o observador representa-se a si mesmo, não mais como lugar vazio, ou como aquilo que falta, que não está na representação, ou como o meio e elemento da representação, em versão subjetiva ou objetiva, mas como um objeto real representado na sua ação e relação de figurar o mundo. Para esta extraordinária representação, Escher recorre a uma distorção esférica da perspectiva, similar à que se viu na *Varanda*. Desta vez, porém, a esfera está novamente completa, e contém em si mesma o seu observador que se torna, por isso, explícito. O que se disse atrás, ou seja, que se estavam a expor as condições da representação, tornou-se agora temático.

O tema é um visitante de uma galeria de arte. Nesta galeria está exposta uma gravura que representa uma cidade portuária. Nesta cidade representada, está situada uma galeria de arte, que é paradoxalmente não uma representação sua, mas a *mesma* galeria onde se encontra o visitante. Não se trata de uma outra representação da galeria, que resultaria numa representação da representação, e numa reiteração infinita, que Hegel denomina a “má infinidade do progresso” ou regresso ao infinito<sup>170</sup>. O essencial é que se trata da *mesma* galeria. A imagem sai para fora de si mesma e engole o seu observador, ou, inversamente, o observador está dentro da imagem. Esta é uma representação da superação fenomenológica da dualidade entre a consciência e o seu objeto, ou da realização do conceito, se substituirmos a representação – que é o elemento geral da expressão visual – pelo conceito. Muitas passagens de difícil compreensão de Hegel referem-se

---

<sup>169</sup> Para uma análise da construção formal da obra, v. B. Ernst, op. cit., 31-34.

<sup>170</sup> WdL I, 141 / 129.



a situações conceptuais semelhantes. As contradições hegelianas não são expressão de um discurso logicamente indeterminado, por parecerem afirmar uma coisa e o contrário, mas referem-se a situações conceptuais concretas, semelhantes àquela com que nos deparamos em Escher. A consciência é um objeto impossível ou paradoxal para uma representação coerente no mundo objetivo, como mostra Escher, ou para a linguagem não dialética do entendimento que fixa os conceitos de modo abstrato, segundo Hegel. O início e o motor do que o filósofo chama o “movimento do conceito” é uma autodiferenciação e oposição a si mesmo do conceito. Uma tal oposição ou autodiferenciação está patente na representação do ato de observação, conforme representado por Escher. Todo o texto de Hegel se dedica a exprimir isso mesmo. Lê-se, por exemplo, na *Fenomenologia* que, com a consciência de si, “está aí, com efeito, também um ser-outro, posto que a consciência diferencia, mas um ser-outro tal que é, para ela, um não-diferente”<sup>171</sup>. E, mais adiante, “a consciência de si é constituída de uma maneira tal que se diferencia de si sem que resulte daí nenhuma diferença”<sup>172</sup>. A diferença entre a consciência de si e o seu objeto está superada, no sentido de anulada, embora também conservada. Esta aparente contradição é expressa pela torção do espaço na *Galeria de Gravuras*.

A consciência de si é constituída de tal modo que o observador está fora da gravura e dentro dela simultaneamente e também, por outro lado, a gravura é ao mesmo tempo a realidade que está fora dela mesma por força da reflexão em que se pode figurar, imaginar ou representar. Mais uma vez e, desta, definitivamente, Escher advertenos que não se trata de representar um tema, mas de representar a representação e as suas condições. A representação da representação é claramente paradoxal, como evidencia a necessidade daquilo que

---

<sup>171</sup> “Es ist darin zwar auch ein Anderssein, das Bewußtsein unterscheidet nämlich, aber ein solches, das für es zugleich ein nicht Unterschiedenes ist” (PhG, 120/103).

<sup>172</sup> “Ebenso ist aber das Selbstbewußtsein beschaffen, sich auf eine solche Weise von sich zu unterscheiden, worin zugleich kein Unterschied herauskommt” (PhG, 176/147).

começou por ser uma ligeira perturbação do meio e culminou como a deformação total do espaço que se encurva sobre si mesmo numa tensão extrema de modo a duplicar-se, simultaneamente como o ser, o nível do objeto representado, e a sua reflexão, o nível da sua manifestação, da visibilidade.

Pode observar-se ainda que o tema escolhido por Escher (ou que lhe é imposto pelo projeto) não é indiferente à forma autorreferente da gravura. Não só a gravura representa explicitamente uma exposição de gravuras como as obras expostas são do próprio Escher, e reencontramos, junto à mão direita do visitante, as três esferas que comecei por referir, além de outros temas escherianos até onde se pode reconhecer os temas nas gravuras seguintes.

No centro da gravura está representado um círculo branco que comanda a distorção da perspetiva, distorção que permite a autor-reflexão do observador. Todas as linhas tendem a precipitar-se neste centro esférico de gravidade ou a tornarem-se tangentes a ele. Trata-se de um espelho esférico, representado como um vazio, como ponto cego que marca o limite da representação espacial, lá onde se gera a nova dimensão espacial necessária para que a gravura possa sair para fora de si própria. Este centro ultradimensional força-nos finalmente a recorrer a outros meios para dizer do que se trata.

A gravura tem algo de inquietante, na medida em que dispensa o observador externo, aparece como uma totalidade, ou um sistema de autoconservação que, como uma máquina, nos dispensa. Nesta gravura, nós, que estamos a olhar, sabemos que somos supérfluos. Podemos encontrar aqui as razões de uma aparente tendência do sistema hegeliano, de eliminar dialeticamente toda a perspetiva exterior, caso seja entendido, de maneira abstrata e, julgo, erradamente, como o sistema de uma razão dominadora. Mas esta inquietação, de que também Borges dá muito frequentemente conta, deriva, antes, de que se tocam aqui os limites do espaço visual, que é uma perspetiva abstrata e insuficiente para aquilo que se quer expor. Numa recon-

ciliação concreta entre a consciência e o seu objeto, esta inquietação não deverá ocorrer. Aliás, da perspectiva ontológica do ser-imagem que, como vimos, Escher adota, a insuficiência da intuição espacial é o verdadeiro tema da *Galeria de Arte*. A necessidade de distorção evidencia a contradição inerente ao meio da intuição espacial para a expressão do seu tema.

Esta insuficiência é a mesma que Hegel encontra na consciência de si, que é ainda uma figura limitada para apreender a experiência fenomenológica humana. À consciência, Hegel acrescenta, na *Fenomenologia do Espírito*, a razão e o espírito, culminando no saber absoluto. Especialmente o espírito ultrapassa, aparentemente, as capacidades da expressão da forma da intuição. Escher conduz, porém, as possibilidades da representação espacial até ao seu limite, onde pode observar-se a integração da consciência observadora no seu objeto. Segundo Hegel, este é o ponto onde “a série do progresso” se detém; “a meta está aí, onde o saber não mais tem necessidade de ir além de si mesmo, onde ele se encontra a si mesmo, e o conceito corresponde ao objeto e o objeto ao conceito”<sup>173</sup>.

### **3.6. O fim da intuição lá onde não se pode intuir: recuperação da representação**

A figuração ao nível da intuição visual desemboca então num espaço totalmente branco, onde nada mais se pode representar, onde não há espaço, mas a que é necessário recorrer para gerar as dimensões necessárias à representação da representação. E seguindo o movimento das três formas da exposição do conteúdo, temos então de passar à

---

<sup>173</sup> “die Reihe des Fortganges”; “es [sc. das Ziel] ist da, wo es nicht mehr über sich selbst hinaus zu gehen nötig hat, wo es sich selbst findet, und der Begriff dem Gegenstand, der Gegenstand dem Begriff entspricht” (PhG, 62/57).

segunda forma, como uma segunda esfera, a semiesfera, o nível da representação linguística. Na ausência de outros meios de expressão intuitivos para expor o que se encontra no centro da gravura, devemos recorrer à representação, aqui na forma da literatura fantástica.

Se buscarmos em Borges, podemos levantar duas hipóteses sobre o que é o espaço branco circular no centro<sup>174</sup>. Numa primeira hipótese, pode tratar-se do Zahir. Borges informa-nos que “o tempo, que atenua as lembranças, agrava a do Zahir. Antes, eu via o anverso e depois o reverso; agora, vejo simultaneamente os dois. Isto não acontece como se o Zahir fosse de cristal, pois uma face não se sobrepõe à outra; acontece, isso sim, como se a visão fosse esférica e o Zahir sobressaísse no centro”<sup>175</sup>. O Zahir é como a *Galeria* de Escher, uma perspectiva esférica do todo. O Zahir é, no entanto, uma totalidade subjetiva e vazia, como uma identidade absolutamente simples que reduz todo o ser-outro, toda a memória e, finalmente, toda a percepção a uma identidade vazia. Como absolutização da “Erinnerung” (“recordação”), o Zahir exprime a prisão na representação imediata da pura identidade. Nele não há diferença, tempo, tal como Irineu Funes, o memorioso, era incapaz de pensar e remeteu-se à penumbra e a uma morte precoce por nada poder esquecer<sup>176</sup>.

---

<sup>174</sup> S. Champeau, *Borges et la métaphysique* (Paris, 1990) trata a obra de Borges justamente a partir do problema da representação da representação que encontramos em Escher. “[P]our faire sentir par une métaphore l’originalité, l’étrangeté et le caractère paradoxal de cette entreprise, l’œil cherchera à voir non pas l’objet mais la lumière, condition de possibilité de tout objet et de toute vision, donc de l’œil lui-même” (op. cit. 19-20). Por outro lado, “la représentation est indissociable du désir angoissé de sortir de la représentation et c’est par ce désir [...] qu’un savoir ou un sentiment de la représentation peut exister” (ib. 33). Segundo Champeau, “l’installation dans le lieu hors-représentation, sans laquelle sont impensables et la conscience de la représentation et le désir métaphysique, ne pourrait s’effectuer que par l’intermédiaire de l’image poétique” (ib. 60). Como vimos, a perspectiva hegeliana mostra que além da representação, para o qual a incoerência ou contradição da representação aponta, é o conceito, não a imagem poética.

<sup>175</sup> J. L. Borges, *O Aleph*, trad. F. José Cardoso, OC, I, 615; tb. pelo mesmo tradutor, Estampa, Lisboa [=A], 118-119.

<sup>176</sup> OC, 508; F, 123, 125.

Numa segunda hipótese, bem mais plausível, e encontrada também em Borges, trata-se de um aleph. No conhecido conto com esse título, o bibliotecário Carlos Argentino Daneri escreve um poema, intitulado *A Terra* onde, num projeto muito comparável ao dos enciclopedistas de Uqbar e de Tlön<sup>177</sup>, “se tratava certamente da descrição do planeta, a que não faltavam, por certo, a pitoresca descrição e a galharda apóstrofe”<sup>178</sup>. No seu poema, Carlos Argentino, que é claramente um outro Borges, “propunha-se versificar toda a redondez do planeta”<sup>179</sup>. A evidente fonte de consulta para esta descrição integral do orbe terrestre é um aleph que, segundo a explicação de Argentino, é “o lugar onde estão, sem se confundir, todos os lugares do mundo, vistos de todos os ângulos”<sup>180</sup>. Não será preciso acrescentar que no aleph se espelha também explicitamente o próprio aleph. Segundo Borges, este não se situa numa galeria de arte de uma cidade portuária italiana, como na imagem anterior, mas junto a um degrau de umas escadas numa cave da Rua Garay em Buenos Aires<sup>181</sup>. Além destes dois, Borges menciona a existência ainda de pelo menos um outro, no interior de uma coluna na “mesquita de Amr, no Cairo”. Estando no interior da coluna, “ninguém, é claro, pode vê-lo, mas os que aproximam o ouvido da superfície declaram ouvir, ao fim de pouco tempo, o seu atarefado rumor”<sup>182</sup>.

Escher tematizou em diversas gravuras, com algumas variantes, este círculo onde está contida a totalidade das coisas. A infinidade circular é representada ora como um vórtice em direção ao interior, como na Gravura *Caminho da Vida* (1958), ora em direção ao exterior,

---

<sup>177</sup> Cf. OC, I, 448, 457; F 12, 28.

<sup>178</sup> OC, I, 640; A, 165.

<sup>179</sup> OC, I, 641; A, 167.

<sup>180</sup> OC, I, 644; A, 171.

<sup>181</sup> OC, I, 646; A, 174.

<sup>182</sup> OC, I, 649; A, 178.

onde se explicita, então, como um círculo que, pela sua infinidade interna significa, e é vista, pelo observador, como uma esfera<sup>183</sup>.

A última obra de Escher, de 1969, é uma versão ainda desta infinidade contida no limite, com um elemento inquietante, capaz de aprisionar o observador<sup>184</sup>. Borges, curiosamente, menciona com angústia uma idêntica imagem, dotada de inquietação noturna. “Nessa noite” – lê-se no conto intitulado *Abenjacan, [...] Morto no seu Labirinto*, publicado em 1957 – “acreditei que uma rede de serpentes me aprisionava”<sup>185</sup>.

Nestes círculos, como em redes vivas, a exterioridade é capturada, e a extensão indefinida das séries, espaciais ou temporais, é mantida presa dentro da totalidade sistemática do círculo que se faz esfera. Esta infinidade, no entanto, parece compor-se especulativamente antes por três esferas, pelo menos no caso da gravura inicial, *Três Esferas I* (1945), em que cada esfera representa um mesmo padrão num elemento diferente, como ficou dito, ideia que Escher repete na gravura *Três Esferas II* do mesmo ano<sup>186</sup>.

Independentemente do número de esferas ou círculos a considerar, e uma vez que lidamos somente com a intuição, podemos recorrer, além das imagens borgianas, também às imagens hegelianas. Na imagem do círculo encontramos uma transição essencial que vai permitir elevar a análise das figuras e conceitos da reflexão bem além da questão da consciência de si. Lemos, no § 15 da *Enciclopédia* de Hegel, justamente que “cada parte da filosofia é um todo filosófico, um círculo que se fecha em si mesmo, mas a ideia filosófica está aí numa determinidade

---

<sup>183</sup> Veja-se as imagens em [http://eschersite.com/EscherSite/Path\\_of\\_Life\\_II\\_425\\_Escher.html](http://eschersite.com/EscherSite/Path_of_Life_II_425_Escher.html), <http://www.mcescher.com/Gallery/recogn-bmp/LW434.jpg>, <http://www.mcescher.com/Gallery/recogn-bmp/LW427.jpg>.

<sup>184</sup> Veja-se a gravura *Serpentes* (1969) em <http://www.mcescher.com/Gallery/recogn-bmp/LW448.jpg>

<sup>185</sup> OC, I, 623; A, 134.

<sup>186</sup> Veja-se a gravura em <http://www.mcescher.com/Gallery/back-bmp/LW339.jpg>.

ou elemento particular. O círculo singular, porque é em si uma totalidade, rompe também as fronteiras do seu elemento e funda uma outra esfera; o todo expõe-se então como um círculo de círculos, de que cada um é um momento necessário, de tal modo que o sistema dos seus elementos específicos constitui a ideia inteira que aparece, do mesmo modo, em cada círculo particular”<sup>187</sup>. Temos vindo a observar em Escher o mesmo círculo composto de círculos.

### 3.7. O significado da divisão do plano: mais uma vez Hegel

Como é conhecido, a obra de Escher não inclui somente os motivos que vimos até aqui, a saber, paisagens gravadas como que *sub specie aeternitatis*, transparências, reflexões e circularidades. O gravador explora dois outros temas centrais, os padrões de preenchimento do plano com simetrias variadas e os objetos e arquiteturas impossíveis.

Habitualmente não se expõe a unidade da obra de Escher, mas consideram-se os temas como sem ligação entre si<sup>188</sup>. Com base em algumas das principais teses hegelianas é possível, porém, evidenciar a unidade que subjaz à obra de Escher. Veja-se um exemplo de preenchi-

---

<sup>187</sup> Enc. § 15.

<sup>188</sup> B. Ernst classifica a obra de Escher em três “campos” ou “temas”, cada um dos quais com três subdivisões: (1) a “estrutura do espaço” subdividida em (a) composições paisagísticas (b) interpenetração de mundos diferentes e (c) sólidos matemáticos abstratos; (2) “a estrutura da superfície”, subdividida em (a) metamorfoses, (b) ciclos e (c) aproximações ao infinito; e (3) a “representação pictórica da relação entre espaço e superfície” subdivididos em (a) a essência da representação, (b) perspectiva e (c) figuras impossíveis. A unidade proposta nesta classificação resume-se à trilogia de tipo geométrico entre espaço, superfície e o problema da representação daquele nesta última. A focagem desta divisão é essencialmente geométrica e centrada nos problemas da representação (B. Ernst, op. cit., 20). Aqui, procurarei acentuar a unidade conceptual profunda da obra do gravador. Uma noção mais sucinta, mas mais completa da unidade temática da obra do gravador apresenta István Orosz: “The invention of perspective, the idea of infiniteness and the sense of personality as being alone are all pieces of the same story, began in [Renaissance] Italy. And in this continuing story, in its twentieth century chapter, Escher played a main role. Perspective, infinity, personality: he weaves these three elements *ad absurdum* in his art” (I. Orosz, op. cit., 221).

mento do plano, *Preenchimento do Plano II* (1957)<sup>189</sup>, onde encontramos um padrão sem repetição ou simetria, aparentemente sem qualquer ordem. Esta aparente desordem obedece, no entanto, rigidamente a um princípio único, que Hegel enuncia nos primeiros capítulos da sua *Ciência da Lógica*, como se segue. “Se a realidade é tomada na sua determinidade, então, visto que ela contém essencialmente o momento do negativo, o conjunto de todas as realidades torna-se igualmente num conjunto de todas as negações, no conjunto de todas as contradições [...]. A determinidade é a negação posta como afirmativa, este é o princípio de Espinosa, *omnis determinatio est negatio*”<sup>190</sup>, ou seja, “toda a determinação é negação”.

Isto é exatamente o que Escher anuncia nos seus padrões de preenchimento do plano, que se vão ligar, entretanto, a simetrias mais ou menos simples<sup>191</sup>. O significado destes padrões é que o limite de cada figura é o que constitui também a figura que confina com ela. Cada figura é rigorosa e exclusivamente apenas o que a outra não é.

---

<sup>189</sup> Veja-se a gravura em <http://www.mcescher.com/Gallery/recogn-bmp/LW422.jpg>.

<sup>190</sup> “Wird dagegen die Realität in ihrer Bestimmtheit genommen, so wird, da sie wesentlich das Moment des Negativen enthält, der Inbegriff aller Realitäten ebenso sehr zu einem Inbegriff aller Negationen, dem Inbegriff aller Widersprüche [...]. Die Bestimmtheit ist die Negation als affirmative gesetzt, ist der Satz des Spinoza: *Omnis determinatio est negatio*” (WdL I, 107/101).

<sup>191</sup> Veja-se por exemplo, <http://www.mcescher.com/Gallery/symmetry-bmp/E105.jpg>, <http://www.mcescher.com/Gallery/symmetry-bmp/E110.jpg>, <http://www.mcescher.com/Gallery/symmetry-bmp/E21.jpg> ou <http://www.mcescher.com/Gallery/symmetry-bmp/E34B.jpg>. Esta figura de curto-circuito entre forma e fundo está normalmente confinada à análise destes padrões de simetria. Veja-se o comentário de Claude Lamontagne: “the typical contour-boundaries of the ‘objects’ with which Escher fills his planes are designed in such a way as to deny the observer the possibility of achieving figure/ground closure. This is done by finding ways to design the objects so that what can, for a moment, be assumed to be the *ground* (or background) against which they stand, can also be interpreted, as the mind’s eye shifts to a wider field of view, as new instances of the very figure whose ground they were supposed to be” (C. Lamontagne, “In Search of M. C. Escher’s Metaphysical Unconscious”, in D. Schattschneider & M. Emmer (eds.), *op.cit.*, 67-82, 74). Sem conhecer, naturalmente, o texto hegeliano supracitado sobre a “essência” e o “fundamento”, as implicações conceptuais não são desenvolvidas. Tipicamente, supõe-se que a questão reside numa deslocação do olhar do observador exterior, e não se entende que se trata da condição real dos objetos vistos, conforme Hegel não cessa de sublinhar. O limite é constitutivo do objeto.



O não-ser de uma é o ser da outra. Numa apresentação simples de uma figura contra um fundo, não temos a noção de que o contorno da figura é também a negação do fundo. Com o preenchimento do plano, onde não há mais vazio, torna-se evidente que a determinação de uma figura é a negação da outra, e que todas são constituídas, isto é, determinadas, afinal, por negação. E estas imagens permitem-nos entender o significado da contradição segundo Hegel. Porque cada figura é forma e é fundo, o negativo e o positivo se identificam, o que é o ponto essencial da contradição dialética segundo Hegel. Para Hegel, todo o real e todo o ser em geral é comparável a um preenchimento do plano escheriano. Este é, na verdade, o tema central da sua filosofia. A contradição tem na sua base o facto de que o positivo se identifica, na constituição de cada coisa, com o negativo. Nos termos de Hegel, “o positivo e o negativo são o mesmo. Esta expressão pertence à reflexão exterior, na medida em que estabelece uma comparação entre as duas determinações. Não é, porém, uma reflexão exterior que se deve estabelecer entre elas, tão-pouco quanto entre as outras categorias, mas elas devem ser consideradas em si mesmas, ou seja, deve-se considerar o que é a sua própria reflexão. Nesta, mostrou-se que cada uma é essencialmente o aparecer na outra e também o pôr de si mesma como da outra”<sup>192</sup>.

Segundo a interpretação escheriana, isto significa, em primeiro lugar, a referida identificação entre positivo e negativo que podemos ver imediatamente nas gravuras de preenchimento do plano. Em segundo lugar, fica dito que este efeito pode ser entendido não só como a comparação e observação que *nós*, observadores exteriores, – ou a

---

<sup>192</sup> “Das Positive und Negative ist dasselbe. Dieser Ausdruck gehört der äußeren Reflexion an, insofern sie mit diesen beiden Bestimmungen eine Vergleichung anstellt. Es ist aber nicht eine äußere Vergleichung, welche zwischen denselben ebensowenig als zwischen anderen Kategorien anzustellen ist, sondern sie sind an ihnen selbst zu betrachten, d.h. es ist zu betrachten, was ihre eigene Reflexion ist. An dieser aber hat es sich gezeigt, daß jedes wesentlich das Scheinen seiner im Anderen und selbst das Setzen seiner als des Anderen ist” (WdL II, 55/283).

chamada “reflexão exterior” – fazemos das figuras, mas que se trata da constituição objetiva das figuras, “a sua própria reflexão”. Novamente aqui, de um outro modo, encontramos a questão da integração do observador no tema representado. Para sublinhar este ponto Escher introduz as simetrias, como uma reflexão interna das figuras, cuja relação negativa entre si se torna assim independente do observador. E, em terceiro lugar, posto que cada coisa é identidade de positivo e negativo e, nesse sentido, contraditória, além de ser simétrica e a reflexão da outra, Hegel conclui que cada figura “aparece” na outra e se põe, negativamente, também como a outra.

Podemos observar uma síntese e tudo o que ficou dito no quarto *Limite do Círculo*<sup>193</sup>. Temos o plano preenchido que se resolve num círculo, ou melhor, numa esfera, que contém o todo do sistema das diferenças, onde o negativo se mostra como o positivo, e que Escher dotou aqui de um conteúdo mais concreto – dentro dos limites da intuição. Também a razão hegeliana é um sistema onde o negativo e o irracional têm lugar. Por isso, não pode ser um mero quadro estático de diferenças, mas um acontecer histórico, onde a lógica da razão se concilia com a desordem dos acontecimentos reais e históricos.

A determinação de todas as coisas é, assim, entendida como negação. Isto, como vimos, faz coincidir o positivo e o negativo e torna, por conseguinte, as coisas como essencialmente contraditórias. Para Hegel, “cada ser e pensar finito é uma contradição”<sup>194</sup>, “o finito é a oposição em si mesma contraditória”<sup>195</sup>. Por “o finito” Hegel entende, todo o indivíduo ou ser determinado real, e a tese significa, então, que a contradição é a condição da realidade e da existência. Só é real

---

<sup>193</sup> Veja-se *Limite do Círculo IV*, em <http://www.mcescher.com/Gallery/recogn-bmp/LW436.jpg>.

<sup>194</sup> “jedes endliche Sein und Denken ist ein Widerspruch” (Hegel, *Werke* 11, Frankfurt a. M., 1970, 472).

<sup>195</sup> “das Endliche der an sich selbst widersprechende Gegensatz [...] ist” (WdL II, 64/290).

aquilo que é contraditório. Isto é justamente o que descobre o já referido sonhador das *Ruínas Circulares* de Borges, que tenta construir um mundo de sonho, diríamos, um mundo-sistema ideal, puramente pensado. O sonhador “sonhava-se no centro de um anfiteatro circular [...onde] nuvens de alunos taciturnos fatigavam os degraus [...]. Buscava uma alma que merecesse participar no universo. Depois de nove ou dez noites, compreendeu, com certa amargura, que não poderia esperar nada daqueles alunos que, passivamente, aceitavam a sua doutrina, mas sim daqueles que arriscavam, às vezes, uma contradição razoável. Os primeiros, embora dignos de amor e afeição, não podiam ascender a indivíduos”<sup>196</sup>. Só como contradição o objeto pensado se pode se pôr perante o pensamento abstrato como indivíduo, e aceder à realidade dentro de um sistema racional e idealista. O sonhador de Borges compreende que o real (no sentido impróprio: o finito) só pode ser entendido como a contradição inerente ao ideal.

### 3.8. Objetos impossíveis

Esta é a chave dos objetos impossíveis em Escher e também em Borges<sup>197</sup>. Estes objetos são, em Escher, em geral objetos arquitetônicos, a *Queda de Água* (1961) ou o *Miradouro* (1958)<sup>198</sup>. Em Borges, são um pouco mais variados, embora bastante comparáveis no seu significado. Para além do Aleph e do Zahir já mencionados, incluem-se nesta categoria a descrição de: (1) um *disco* que só tem um lado e que, tendo caído do lado invisível, perdeu-se definitivamente numa floresta (O

---

<sup>196</sup> OC, I, 469; F, 59.

<sup>197</sup> S. Champeu considera que nos objetos borgeanos, “les objets aux propriétés étranges [sont] signes de l’existence d’un autre monde” (S. Champeau, op. cit., 41), ou de “l’envers du monde, de l’acte irréprésentable de la représentation” (ib. 42).

<sup>198</sup> Veja-se imagens em <http://www.mcescher.com/Gallery/recogn-bmp/LW426.jpg> e <http://www.mcescher.com/Gallery/recogn-bmp/LW439.jpg>. Para uma breve descrição de algumas das condições da construção destes objetos, v. B. Ernst, op.cit., 86-88.

*Disco*)<sup>199</sup>; (2) um *cone* proveniente de Tlön, que foi o primeiro objeto de Tlön a ser encontrado na Terra, cerca de 1942, “do diâmetro de um dado” mas cujo “peso intolerável” era totalmente incongruente com o seu volume, e que “deixava [por isso] a impressão desagradável de asco e de medo”<sup>200</sup>; (3) um *livro de areia*, com páginas infinitas, o que tornava impossível reencontrar alguma página e tornava a sua numeração transfinita e afinal totalmente arbitrária<sup>201</sup>. (4) Os *hrönires*, objetos idealistas provenientes de Tlön, cuja principal característica é serem cópias de objetos reais, ou mesmo somente possíveis, que são encontrados em número arbitrário por quem procura os originais<sup>202</sup>. A já referida *Primeira Enciclopédia* de Tlön é, na verdade, como tudo leva a crer, um *hrönir*, como uma realidade que se cria a si própria a partir da idealidade – o que confirma, ou autoconfirma a tese idealista de Tlön. Ela dispensa autor, tal como o “pensamento objetivo” de Hegel<sup>203</sup>.

Ainda neste capítulo, Borges menciona também três arquiteturas impossíveis ou incongruentes: (5) a própria *Biblioteca*, infinita e cíclica, onde o universo é, não uma Enciclopédia como em Tlön, mas uma hiper-enciclopédia, conjunto cíclico de todos os livros possíveis. Neste universo, infelizmente, a probabilidade humana de encontrar um livro dotado de sentido é tão ínfima que tende a zero; (6) uma casa de ar-

---

<sup>199</sup> LA, 129. Este disco com um só lado representa na verdade todas as coisas, como se constata nos seguintes versos: “Verso sem reverso, moeda de uma só cara, as coisas” (OC I, 361). Cf. o comentário de Champeau (op. cit. 89 e ss.). O próprio Zahir, como se referiu acima, possui também esta característica de fundir verso e anverso. Esta insistência na ausência de reverso, que significa que o princípio da representação, aquilo que daria pleno cumprimento de sentido e, assim, uma dimensão extra ao real é irrepresentável no mesmo plano dos objetos representados, encontra-se presente nas diversas representações por Escher de uma figura geométrica tridimensional onde verso e reverso, embora distintos coincidem, a faixa de Möbius. V. “Faixa de Möbius” I e II, de 1961 e 1963 (<http://www.mcescher.com/Gallery>). A “Galeria de Gravuras” é, na verdade, uma faixa de Möbius tornada real, como o paradoxo da representação da representação.

<sup>200</sup> OC, I, 458; F, 30-31.

<sup>201</sup> LA, 124ss.

<sup>202</sup> OC, I, 456; F, 26-27.

<sup>203</sup> Cf. WdL I, 33/34.

quitectura incompreensível, no conto *There Are More Things*, e por isso de muito difícil descrição; e finalmente (7) o palácio da Cidade dos Imortais, no conto *O Imortal*, cuja descrição merece ser aqui citada. “No palácio, que imperfeitamente explorei, a arquitetura carecia de fim. Abundavam os corredores sem saída. As altas janelas inalcançáveis, as portas aparatosas que davam para uma cela ou para um poço, as inacreditáveis escadas invertidas, com os degraus e a balaustada para baixo [...]”, que a arquitetura escheriana permite bem ilustrar numa gravura como *Relatividade* (1953)<sup>204</sup>.

A extraordinária gravura *No Alto e em Baixo* (1947)<sup>205</sup> reúne numa mesma imagem muitas das características até aqui desenvolvidas das figuras da reflexão. Em primeiro lugar, a contradição de uma arquitetura impossível, que se dirige para cima e para baixo em simultâneo. A contradição e duplicação daquilo que é suposto ser uno indica o limite da representação visual do espaço e introduz ao “mundo invertido” da “ciência filosófica”. Em segundo lugar sentimos o carácter vertiginoso do tema, que remete para o observador como lugar vazio, como aquilo que falta à imagem, e que ela tem de pressupor. Em terceiro lugar, este observador está refletido em si mesmo e, por conseguinte, duplicado e em dois lugares simultaneamente. Vemos aqui a exposição conceptual de Hegel, segundo a qual, a “unidade simples da consciência de si e do ser tem, porém, em si, a diferença; porque a sua essência é precisamente esta, a de ser igual a si mesma no ser-outro, ou na diferença. A diferença, por isso, existe; mas é perfeitamente transparente, e como uma diferença que, simultaneamente, não é nenhuma diferença”<sup>206</sup>. toda a filosofia de Hegel se gera a partir deste núcleo de autoduplicação e de negatividade, ou de contradi-

---

<sup>204</sup> OC, I, 557-558; A, 17-18. Veja-se a imagem em <http://www.mcescher.com/Gallery>

<sup>205</sup> Veja-se a imagem em <http://www.mcescher.com/Gallery/back-bmp/LW352.jpg>.

<sup>206</sup> “Ihr Wesen ist eben dies, im Anderssein oder im Unterschiede unmittelbar sich selbst gleich zu sein. Der Unterschied ist daher; aber vollkommen durchsichtig, und als ein Unterschied, der zugleich keiner ist” (PhG, 160/134).

ção típico da subjetividade ou do que denomina “espírito” – como a consciência concreta, dir-se-ia não narcísica, de si.

Segundo a perspectiva de Hegel, como se referiu, todas as coisas são contraditórias. A contradição implica em geral uma referência ao oposto ou ao outro de cada plano de consideração, tal como nos padrões de Escher. Assim, a contradição conceptual torna o conceito real. E, inversamente, a contradição encontrada no real remete para a necessidade de uma reflexão em direção a uma realidade mais complexa e integrante. Estes objetos impossíveis, incongruentes ou mesmo contraditórios, bem como as geometrias impossíveis, exibem então, tanto a realidade do conceito quanto o carácter não-absoluto da representação espacial. A carência de sentido de uma “esfera” ou de um nível ontológico mostra que ela é incompleta ou insuficiente em si mesma e obriga a refletir sobre as suas próprias condições, neste caso, sobre a construção da perspectiva. O fato de que a representação no espaço permite uma contradição mostra o seu carácter finito, limitado, relativo.

### **3.9. Conclusão: Sistema, negatividade e desenvolvimento**

Pouco mais é necessário para compreender a ideia hegeliana de sistema, e o motivo por que nele a negatividade e a contradição desempenham um papel central. Cada coisa e cada conceito são concebidos como ligados aos outros, dialeticamente, por negação, e assistimos, então, à eliminação do fundo, que tinha tido a função inicial de nos trazer à reflexão. O fundo é o negativo que se torna positivo, a contradição que tem um resultado positivo e criativo. Esta passagem da reflexão e da oposição entre sujeito e objeto à autorreflexão dos conceitos corresponde à passagem da *Fenomenologia do Espírito* à *Ciência da Lógica*.

Mas alguns pontos têm ainda de ser acentuados nesta ilustração mútua entre o conceito de Hegel com a intuição do espaço de Escher. Ambos

compreendem não só, como dissemos, que o positivo é o negativo, mas também que o negativo se torna no positivo. Ou seja, que esta espécie de classificação estática, como um puzzle onde cada peça, por negação, encontra o seu lugar no sistema, não pode ser a última palavra das figuras e conceitos da reflexão ou, como Hegel a pretende denominar, da especulação. O sistema de negações é um sistema dinâmico, não essencialmente de diferenças, mas de diferenciações. Isto é o que elimina a necessidade de um observador exterior a ligar, por assim dizer, as partes do sistema entre si. O negativo transforma-se em positivo assim como o fundo se elimina a si mesmo e se transforma em figura, como na litografia de 1938, *Ciclo*<sup>207</sup>. Estas são as conhecidas representações da metamorfose de Escher, como *Dia e Noite* (1938), *Céu e Água I* (1938), *Céu e Água II* (1938) ou *Metamorfose III* (1967/68), entre outras<sup>208</sup>.

O que é essencial aqui reter é que, contrariamente à representação corrente, a metamorfose e os processos evolutivos não devem ser entendidos como se uma figura se transformasse na outra. Segundo os nossos mestres da reflexão, isto nunca acontece. Cada figura emerge da *negação*, da *determinação* e da *morte* da outra. Segundo o filósofo, “as coisas finitas na sua diversidade indiferente são, por isso, em geral, contraditórias em si mesmas [...] e retornam ao seu fundo [Grund]”<sup>209</sup>. A negação, e não a simples transformação, é a substância do devir e da evolução, numa visão que seria niilista ou trágica se não houvesse também a transformação permanente e a cada passo do negativo em positivo. Esta constante reconciliação, em que o negativo passa a positivo, é representada pela circularidade. E assim, pelas razões

---

<sup>207</sup> Veja-se a imagem em <http://www.mcescher.com/Gallery/switz-bmp/LW305.jpg>.

<sup>208</sup> Veja-se as imagens em <http://www.mcescher.com/Gallery/switz-bmp/LW303.jpg>, <http://www.mcescher.com/Gallery/switz-bmp/LW306.jpg>, <http://www.mcescher.com/Gallery/switz-bmp/LW308.jpg>, <http://www.mcescher.com/Gallery/recogn-bmp/LW446A.jpg>.

<sup>209</sup> “Die endlichen Dinge in ihrer gleichgültigen Mannigfaltigkeit sind daher überhaupt dies, widersprechend an sich selbst, [...] und in ihren Grund zurückgehen” (WdL II, 64/289).

que Hegel tenta expor conceptualmente, a representação intuitiva de Escher sente-se constrangida a obedecer aos seguintes princípios: (1) não há vazio, mas um sistema em que o negativo é positivo; (2) este sistema de negação é um processo; (3) o processo é, em geral e a cada passo, circular.

Como conclusão deste percurso pelas figuras e conceitos da reflexão em Hegel, Escher e Borges, gostaria de referir ainda aquele que é um dos mais interessantes comentários e ilustração da filosofia platônica: o texto *Aproximação a Almotásin* de Jorge Luis Borges. Numa nota de rodapé final a este texto, Borges oferece uma interpretação processual e dinâmica do platonismo, que o faz aproximar-se da noção de sistema de Hegel. Como palavra final, cito esta nota de rodapé, onde Borges aborda um ponto essencial da reconciliação buscada por Hegel em toda a negatividade do sistema. “O remoto rei dos pássaros, o Simurg, deixa cair no centro da China uma pluma esplêndida; os pássaros resolvem buscá-lo, cansados da sua antiga anarquia. Sabem que o nome do seu rei quer dizer trinta pássaros; sabem que a sua fortaleza está no Kaf, a montanha circular que rodeia a Terra. Empreendem a quase infinita aventura; superam sete vales, ou mares; o nome do penúltimo é Vertigem; o último chama-se Aniquilação. [...] Trinta, purificados pelos trabalhos, pisam a montanha do Simurg. Contemplam-na enfim, percebem que eles são o Simurg e que o Simurg é cada um deles e todos”<sup>210</sup>. Para Hegel o percurso da *Fenomenologia do Espírito*, da formação da consciência, caminho do ceticismo e, até mesmo, do desespero, tem um sentido muito semelhante, de tornar para si mesma, no final do percurso, aquilo que a consciência é em si no seu começo, e que o fim buscado é já o próprio caminho. Mas para saber isso, ela tem de tornar explícitas para si mesma as condições em que o real nela se manifesta, do mesmo modo como encontramos em Escher e Borges.

---

<sup>210</sup> OC, I, 433n; HE, 149n. Para uma representação do Simurg por Escher, v. <http://edition.cnn.com/2015/06/30/arts/gallery/mc-escher-artist-math-genius/>



#### 4. Pensar e Refletir: Sobre o Modelo Reflexivo do Pensar em Kant e Heidegger

Pensar e refletir, como modelos distintos e contudo aparentados, para a definição da atividade filosófica, não têm encontrado sempre uma caracterização explícita e unívoca, mesmo nos autores que deles se têm servido para dar nome à atividade da filosofia<sup>211</sup>. Para a filosofia kantiana, em que a reflexão, embora de forma nem sempre explícita, exerce uma função essencial, o pensar, como atividade intelectual, surge em contraste e como privação em relação ao conhecer e à experiência. ‘Pensar’ e ‘experiência’ constituem termos apenas indiretamente ligados, na medida em que o primeiro não designa mais do que uma atividade exclusivamente intelectual, ou conceptual, cuja característica distintiva essencial consiste na total carência de determinação objetiva. O pensar é aquilo que, diferentemente do conhecer, não tem qualquer determinação, para além da não-impossibilidade lógica, e apenas negativamente trata o seu objeto, deixando totalmente indeterminada a possibilidade ou impossibilidade real do mesmo. Acerca destas últimas, só se decidirá a

---

<sup>211</sup> Para uma leitura de alguns dos mais importantes momentos da filosofia no século XX, a partir da temática da reflexão, cf. J. Roberts, *The Logic of Reflection. German Philosophy in the Twentieth Century*, Yale, 1992. O seu conceito de reflexão está centrado sobre a questão da metalinguagem e da potencialidade transcendental dessa questão (cf. esp. 4-9, 282). Esta orientação conceptual é traçada, igualmente, por K.-O. Apel (*Transformation der Philosophie*, Frankfurt a.M., 1976, e.g., I 39, 233-234, 242). Para uma definição da reflexão como autorreferência e consciência de si, e sobre a principal literatura sobre a reflexão assim entendida, v. R. Gasché, *The Tain of the Mirrow: Derrida and the Philosophy of Reflection* (Cambridge, Mass., 1986, esp. 13-22, 61, 78).

partir de determinações intuitivas, que não pertencem ao pensar em sentido estrito, mas dão já forma à experiência<sup>212</sup>.

O abandono pela filosofia pós-kantiana deste modelo do pensar, dissociado de toda a determinação positiva, é ocasionado precisamente pelo seu carácter totalmente irrefletido, i.e., pela ausência de controlo das suas condições lógicas de constituição, e ausência de uma coordenação original do pensar, assim entendido, com a experiência. Deste modo, a partir do modelo reflexivo elaborado por Fichte, o objeto do mero pensar, carente de toda a determinação intuitiva ou experiencial, é declarado reflexivamente supérfluo e contraditório. Tal atividade pensante constitui uma pura atividade do espírito, que parte do eu, e não mais retorna (“centrífuga”), não se pondo perante si própria, não mais encontrando a referência ao centro de onde partiu, não constituindo, por conseguinte, saber. A reflexão por outro lado é, para Fichte, uma função distintiva necessária da finitude, do reconhecimento pelo eu dos seus próprios limites. A reflexão torna-se saber, assim, ao constituir-se como apropriação reflexiva dos seus limites próprios num momento que surge, por isso, como oposto, o não-eu<sup>213</sup>. A reflexão significa, no seu sentido mais lato, como se verá, a condução ao limite duma faculdade, ou modo de pensar, de modo tal que é a partir do exterior que se reflete e orienta o pensar. Assim, e.g., a afirmação de Kant de que ainda que “a natureza esteja inteiramente exposta diante de vós; que nada esteja oculto aos vossos sentidos e à consciência de tudo o que à vossa intuição é apresentado: ainda assim não poderíeis conhecer *in concreto*, por nenhuma experiência, o objeto das vossas ideias”<sup>214</sup>, aponta justamente para a condição, numa filosofia eminentemente reflexiva, da insuficiência de qualquer plano único de consideração do fenómeno,

---

<sup>212</sup> Sobre o “Denken” kantiano cf. *KrV*, B XXV, B 146-147, Ak. III, 16, 117; para a sua crítica por Fichte, v. *Zweite Einleitung* (*Gesamtausgabe*, Stuttgart – Bad Cannstatt, 1962- [=GA], I/4), 245-246. V. ainda, com alcance mais geral, B. Welte, “*Was ist eigentlich ein Gedanke?*” (in *Zwischen Zeit und Ewigkeit*, Freiburg i.B., 1982, 11-24).

<sup>213</sup> Cf. Fichte, GA I/2, 369ss.

<sup>214</sup> *KrV*, B 510, Ak. III, 334.

de qualquer totalidade que, através da reflexão, não se constitua como uma interdeterminação de planos ou lógicas distintas.

Recusando a dominância metodológica ou modelar da reflexão, ou da especulação como orientadoras do pensar, Heidegger, pelo contrário, irá reivindicar um estatuto destacado e inconfundível para a atividade que denomina 'pensar', e entende como a definição mais essencial para a filosofia. Para o estabelecimento duma comparação entre o modelo de reflexão proposto por Kant e Fichte, e a sua substituição pelo modelo do pensar, por Heidegger, interessar-nos-á, por conseguinte, a deteção de algumas características marcantes que este modelo de 'pensar' possui em comum com o modelo reflexivo, não obstante as divergências explicitamente reivindicadas por Heidegger. Começar-se-á, então, no que se segue, por uma caracterização do modelo reflexivo, à maneira kantiana, em três vertentes: lógica, transcendental e judicativa (1.-3.)<sup>215</sup>. Assim caracterizado, buscar-se-á confrontar este modelo com o do pensar (4.), e explicitar o modo como ambos se colocam perante a noção, necessária aos dois, da limitação/finitude (5.). A interferência do modelo reflexivo no modelo pensante será em seguida inquirida, em aspetos como o da simetria e reciprocidade da relação a si do pensar, da aprendizagem e do significado (6.-8.). Como conclusão (9.). arguiremos *que o pensar não pode dispensar uma orientação crítica pela reflexão, segundo uma complementaridade entre rutura crítica e pertença existencial.*

#### 4.1. A reflexão lógica

De consequências bem mais extensas do que a já referida definição do pensar por Kant é o tratamento que este dedica à temática do *refletir*,

---

<sup>215</sup> Para esta tematização cf. R. Malter, "Reflexionsbegriffe. Gedanken zu einer schwierigen Begriffsgattung und zu einem unausgeführten Lehrstück der *Kritik der reinen Vernunft*", in *Philosophia Naturalis*, 19 (1982), 125-150, 134.

numa multiplicidade de aspetos<sup>216</sup> em que estará em jogo a questão da constituição da validade objetiva de toda a experiência. Naquilo que interessa à lógica, ou à filosofia transcendental, a reflexão não constitui um estado de introspeção que busque fatos da consciência ou, sequer, de maneira elementar, autorreferência, mas designa antes de mais uma unificação de componentes que permite a passagem ao elemento conceptual. O termo encontra a sua fecundidade filosófica ao ser tematizado, não como introspeção psicológica, mas como momento de um procedimento conceptualizador e metodológico.

A reflexão lógica é um ato que, a partir de representações entendidas como particulares, permite, juntamente com as suas operações paralelas, de comparação e abstração, obter conceitos universais. Assim, por comparação represento particulares numa unidade, reflito sobre as semelhanças e abstraio das diferenças, obtendo o conceito. Por exemplo, as diferentes árvores particulares, através duma composição que começa por as comparar, o que significa, pôr como iguais num mesmo âmbito, passando pela eliminação, por abstração, das suas particularidades mais próprias, são postas ou apreendidas no conceito pelo ato da reflexão<sup>217</sup>.

---

<sup>216</sup> O conceito que agora nos ocupa constitui, segundo E. Zilsel ("Bemerkungen zur Abfassungszeit und Methode der Amphibolie der Reflexionsbegriffe", in *Archiv für Geschichte der Philosophie* 26 (1913), 448, cit. in P. Reuter, *Kant's Theorie der Reflexionsbegriffe*, Würzburg, 1989, 82n.), "uma das expressões mais variáveis de toda a terminologia kantiana" ("einer der am meisten schwankenden Ausdrücke der ganzen Kantischen Terminologie").

<sup>217</sup> Deste modo, "vejo, e.g., um abeto, um salgueiro e uma tília. Ao comparar estes objetos uns com os outros, noto que são diferentes entre si quanto ao tronco, aos ramos, às folhas, etc.; reflito então unicamente sobre aquilo que têm em comum, os próprios troncos, ramos e folhas e abstraio da grandeza, da figura, etc., dos mesmos; obtenho então um conceito de árvore" ("[...] ich sehe z.B. eine Fichte, eine Weide und eine Linde. Indem ich diese Gegenstände zuvörderst unter einander vergleiche, bemerke ich, daß sie vo einander verschieden sind in Ansehung des Stammes, der Äste, der Blätter, u.dgl.m.; nun reflektiere ich aber hiernächst nur auf das, was sie unter sich gemein haben, der Stamm, die Äste, die Blätter selbst und abstrahiere von der Größe der Figur derselben u.s.w.; so bekomme ich einen Begriff vom Baume") (Kant, *Logik*, Ak., IX, 94-95). O uso kantiano condensa e reconceptualiza já um uso mais antigo do termo, com os sentidos mais recorrentes de *introspeção* e de *apreensão conceptual* de

Trata-se da determinação lógico-conceptual dos particulares a partir das condições do próprio âmbito em que começaram por ser comparados. O método transcendental irá buscar a sua essência precisamente na sua determinação pelas operações lógicas referidas. Ou seja, a comparação inicial, feita sobre bases não esclarecidas, encontrará a sua justificação no plano que, como transcendental, emergirá da própria abstração, agora claramente explicitado como razão justificativa da comparação: o plano reflexivo. E é só a partir da constituição da universalidade conceptual, que constitui a sua vertente lógica, que a reflexão se caracterizará também pela ideia do retorno a si própria ou de autorreferência.

O plano lógico remete já, pois, para um conteúdo psicológico e transcendental, condição de possibilidade material da operação lógica<sup>218</sup>. No plano da lógica, a reflexão surge já referida ao âmbito material dela inseparável, o da consciência, pois a reflexão é a “consideração de como representações diversas podem ser concebidas numa [só] consciência”<sup>219</sup>. O ato da reflexão refere-se a uma unidade geral da consciência, que pode ser definida como aperceção analítica, pela qual as representações são apenas “relacionadas”<sup>220</sup> por meio de um “conceptus communis”, ou como aperceção sintética, que constitui a experiência<sup>221</sup>. É, assim, somente aqui, i.e., na medida em que o parti-

---

representações (v. Reuter, op. cit., 25), tanto na tradição empirista (cf. ib., 34) quanto racionalista (ib., esp. 59). Acerca do significado histórico e crítico da reflexão em Kant, v. R. Malter, “Logische und transzendente Reflexion. Zu Kants Bestimmung des philosophiegeschichtlichen Ortes der Kritik der reinen Vernunft”, *Revue internationale de philosophie*, 35 (1981), 284-301: 284-285, 295s.

<sup>218</sup> A lógica trata somente da forma da representação, o que não exclui que, ainda no seu âmbito, ela deva igualmente dispor de matéria. A materialização da forma é um princípio, aliás, de toda a atividade reflexiva. Cf. Kant, *Logik*, Ak., IX, 12, 14.

<sup>219</sup> “[D]ie Reflexion, d.i. die Überlegung, wie verschiedene Vorstellungen in Einem Bewußtsein begriffen sein können” (ib., 94). Tal proximidade da lógica à subjetividade é, para Heidegger, um lugar comum da sua análise da metafísica ocidental. A lógica hegeliana é, naturalmente, a consequência dessa dupla determinação.

<sup>220</sup> Kant, *Logik*, Ak., IX, 12, 14.

<sup>221</sup> KrV B 133-134n., Ak. III, 109n. Apesar das dificuldades de articulação, pelo modo pouco explícito como Kant apresenta a relação entre a reflexão lógica e os conceitos da reflexão que faz intervir na reflexão transcendental, segundo Reuter (op. cit., esp.

cular é retomado no conceito, e este é entendido como transcendental ou sintético, que a reflexão recebe o seu sentido ontológico. Mais que representação, ou imagem de si própria do sujeito, a reflexão constitui uma definição do solo sobre o qual se pensa, conceptualiza ou sintetiza a experiência, e o pensar “memorial” de Heidegger constituirá, justamente, a busca de um outro solo, e um outro modo de constituir a unidade de sentido onde as coisas se podem mostrar.

Pese embora a distinção, presente na lógica geral, entre comparação e reflexão, do ponto de vista da lógica transcendental, “a reflexão lógica é um simples ato de comparação”<sup>222</sup>. A razão desta materialidade vazia e puramente formal da reflexão lógica, que exige uma concretização *transcendental*, é que ao passo que a capacidade da reflexão lógica, conduzida sempre pelo procedimento abstrativo e formalizante, apenas pode gerar conceitos abstratos, nomeadamente, a limite, o de “algo”, e a sua contraparte, aquela que com ele já não mais é logicamente comparável, o “nada”<sup>223</sup>, só a reflexão transcendental permitirá, por sua vez, distinguir entre o estatuto objetivo-real ou meramente lógico-judicativo das representações comparadas e refletidas. A reflexão transcendental deverá permitir observar a distinção entre a simples comparação e a síntese da experiência. O específico da reflexão transcendental é que ela não consiste em generalização

---

91-92, 231, 233), que mostra não se poder estabelecer, textualmente, relação direta de derivação, em qualquer sentido, entre os dois domínios, será ainda assim de admitir, segundo o mesmo autor, uma relação de “explicitação” (ib., 108) ou mesmo de “condição de inteligibilidade” (ib., 177-178) entre eles. Observe-se ainda, igualmente como resultado da investigação referida, que as tentativas de fundar os conceitos puros do entendimento nos conceitos da reflexão da analítica transcendental são igualmente pouco plausíveis à luz do texto kantiano (cf. ib., 198ss.). Cf. tb. n. infra e R. Malter, “Reflexionsbegriffe”, 149-150. Na interpretação deste último, os conceitos da reflexão constituiriam o “lado subjectivo” das condições de possibilidade de formação do juízo sintético a priori, de que as categorias constituiriam a condição objetiva (ib. 135).

<sup>222</sup> KrV, B 318, Ak. III, 216.

<sup>223</sup> “Der abstrakteste Begriff ist der, welcher mit keinem von ihm verschiedener etwas gemein hat. Dieses ist der Begriff von Etwas; denn das von ihm Verschiedene ist Nichts, und hat also mit dem Etwas nichts gemein” (*Logik*, Ak., IX, 95).

lógica conceptual, mas possibilitante, ou sintética. Como são possíveis juízos sintéticos *a priori*, cuja realidade condiciona a experiência, é a questão propriamente reflexiva.

#### 4.2. A reflexão transcendental

É ao nível transcendental, da condição possibilitadora, que se poderá observar uma primeira analogia, neste momento simplesmente funcional, entre o modelo reflexivo kantiano e o modelo pensante heideggeriano. É a preocupação sobre como se dá a experiência e a ela se corresponde a atividade do pensar, que será retomada por Heidegger, não mais, porém, em termos de *síntese*, onde a experiência se constitui na conjugação de intuição e conceito, mas como algo que se poderia formular como abertura e correspondência ao ser a partir da análise da constituição existencial própria do ser-aí. A partir da ideia de constituição existencial do ser-aí como abrindo o acesso a uma ontologia fundamental, a experiência tende a surgir como termo primeiro, essencial e não decomponível<sup>224</sup> em faculdades ou princípios, com o resultado de que à crítica se deverá substituir uma hermenêutica, aos princípios, pré-conceitos. Estamos, na experiência, ainda na terminologia heideggeriana, num lugar que tem o sentido de uma abertura à interpretação, que constitui, para o pensar, a disponibilidade necessária, mas ainda não suficiente, pois a sua tarefa é a de resposta, correspondência essencial ao apelo que lhe é dirigido pelo próprio ser. Esta correspondência é apenas a resposta à chamada que traz o significado do que quer dizer, de como se chama a relação fundamental ao ser, que o pensar, chamando, significa. O falar significativo do pensar só pode ser corresponder-se, corresponder e responder àquilo

---

<sup>224</sup> Heidegger, "Hegels Begriff der Erfahrung," GA 5, 144, 180, 185, 200; *Die Frage nach dem Ding*, GA 40.

que pela via do que se faz aberto, se dirigiu ao homem<sup>225</sup>. A tarefa é guardar isso, e apenas no guardar, que é a-guardar, pode ocorrer sequer o a-pensar do pensar. E serão, então, fundadores deste novo solo não-reflexivo do pensar, a sua envolvimento na temporalidade e na linguagem, etimologicamente entendida.

O a-pensar que abre e significa, não se dá como obstáculo (“*Anstoß*”) ou impulso que lançasse o pensar na reflexão de si próprio e na consideração lógica da sua própria atividade pensante, projetada a partir dos seus limites, sobre o solo da sua identidade consigo mesmo<sup>226</sup>. O pensar terá sempre de atender ao que se chama o que chama, ao que, no nome, significa, comanda e apela. A palavra traz o significado à luz, e só pelo significado assim apontado e dado é que se pode, essencialmente, corresponder ao apelo.

O pensar, como Heidegger o define, não consiste em desbravar e desfolhar a árvore dos seus ramos, como no pensamento reflexivo se faz, através da operação lógica, mas é dito um manter e guardar, ter como estar à sua guarda, por exemplo, como deixar pastar a rês abrigada<sup>227</sup>. Não estamos, pois, perante uma árvore, mas *somos* nós e ela, sobre o mesmo chão “sobre o qual vivemos e morremos”<sup>228</sup>, e

---

<sup>225</sup> V. a este respeito as conclusões de J. Greisch, *La parole heuruse. Martin Heidegger entre les choses et les mots* (Paris, 1987, 389ss., 405ss.). Não obstante a recusa canónica da reflexão (128-129), no mesmo passo aliás em que procede, de certo modo, a uma sua recuperação (“il s’agit de comprendre autrement la «réflexion» c’est-à-dire la façon dont une pensée s’ouvre à sa propre profondeur” (129)), e para além da atenção, de tipo reflexivo, ao seu próprio lugar discursivo, que frequentemente transparece na expressão “tout se passe comme si...” (e.g. 157, 255, 259, 287, 315, etc.), o privilégio da figura especular do quiasmo como “*contrepartie heideggerienne de l’énoncé spéculatif hégélien*” (238, subl. meu), aponta, justamente, para uma reflexividade interior ao pensar heideggeriano.

<sup>226</sup> Cf. Heidegger, *Was heißt Denken?* (Tübingen, 1954 [=WhD]), 80. Para a elucidação do termo fichteano “*Anstoß*” que, de modo mais depurado, traz à linguagem a finitude necessária como motivo de todo o procedimento reflexivo (cf. Fichte, GA I/2, 354ss.), v. P.-Ph. Druet, “L’«Anstoß» fichtéen: Essai d’élucidation d’une métaphore” (*Revue Philosophique de Louvain*, 70 (1972), 383-392).

<sup>227</sup> WhD, 1.

<sup>228</sup> WhD, 16-17.



é esta comunidade que, antes de mais, permite a unidade de sentido que o pensar, a cada passo, apreende ou manifesta.

O a-pensar, o seu objeto é aquele que, para Heidegger, mais propriamente define o pensar, por constituir aquele que convoca, ordena ao pensar e ordena o pensar. De todas as questões que concorrem para a definição do pensar, esta, a questão pelo a-pensar, é por Heidegger entendida como questão chave<sup>229</sup>. Este ‘objeto’ do pensar, que se dá apenas no solo em que, e.g., homem e árvore se encontram, não é, porém, apreendido como objeto que se contrapõe, mas *dá-se*, simplesmente, ao pensar cuja tarefa é conservá-lo, deixá-lo ficar onde está sobre o solo da comunidade, da mesmidade. O interesse pensante não está, como o interesse filosófico, entre o pensar e o pensado, mas designa o estar-entre as muitas coisas sobre o solo comum<sup>230</sup>.

Ao nível da filosofia reflexiva, esta função, que o pensar filosófico não dispensa, de atender ao solo, caberá precisamente ao momento transcendental da reflexão. Nele, deverá distinguir-se entre os aspetos tão-só psicológico, indutivo ou metafísico das composições ou regularidades representadas, por um lado, e o seu aspeto efetivo e experiencial, por outro. Trata-se de passar entre a pretensão excessiva da metafísica, de “poder obter conhecimento acerca da natureza interna das coisas pela comparação de todos os objetos, simplesmente com o entendimento e com os conceitos formais e separados do seu pensamento”<sup>231</sup>, por um lado, e, por outro, a pretensão igualmente excessiva, agora por defeito, que no entendimento e na experiência apenas encontra “universalidades analógicas e empíricas, – um mero *analogon* do lógico,” ou indutivas, de modo tal que “pelo hábito, esta reflexão torna-se nos corrente, e não mais notamos que refletimos”<sup>232</sup>.

---

<sup>229</sup> WhD, 79-80.

<sup>230</sup> WhD, 2.

<sup>231</sup> KrV, B 326, Ak. III, 220.

<sup>232</sup> *Logik*, Ak, IX, 131-132; *Vorlesungen über die Metaphysik* (Darmstadt, 1988, 146); sobre o hábito como origem de associações ou comparações, v. tb. KrV, B 316, Ak. III, 214.

Característico das duas pretensões é, a nível empírico, ou lógico, o esquecimento das suas condições, e a sua não orientação a partir duma relação exterior. A experiência constitui-se reflexivamente, e só se deixa esclarecer a partir da exclusão quer duma lógica exclusivamente pensante, que não reflete as suas relações e limites perante o mundo da experiência, quer dum logos simplesmente empírico ou associativo, que não reflete em direção às suas condições lógicas. À experiência é essencial, como se referiu, uma interdeterminação e uma diversidade sistemática<sup>233</sup>.

O transcendental não constitui um simples *analogon* do lógico, a sua universalidade não poderá ser compreendida a partir do tipo de procedimento lógico de comparação-abstração-reflexão conducente a generalidades últimas do tipo “algo” ou “nada”. Na base da viragem transcendental realizada por Kant, está a determinação de uma ‘*duplex radix*’ para a experiência possível<sup>234</sup>, e a função da reflexão será eminentemente crítica, de *diferenciar qual a origem, de onde deriva uma determinada representação*, a fim de aferir da legitimidade do conhecimento por ela veiculado. A reflexão transcendental será uma função em primeiro lugar negativa, de impedir que o jogo conceptual pretenda constituir conhecimento aparte das condições da sua sensibilização<sup>235</sup>.

---

<sup>233</sup> Cf. Roberts, op.cit., 9, 45. Desta diversidade deriva mesmo a noção de “verdade” considerada como função da razão, que reflete a reflexão do entendimento (cf. 127).

<sup>234</sup> *Dissertação de 1770*, Ak., II, 387. A composição destas raízes constitui a síntese da possibilidade da experiência.

<sup>235</sup> Procurámos mostrar que o conceito, na sua radicalidade última, ou seja, ao se compreender a si próprio, não pode, justamente aí, ser só conceito, no estudo “O Significado do Conceito em Fichte (1805)”, in *Revista Filosófica de Coimbra*, 8 (1995), 407-438). A mesma dificuldade reflexiva do conceito encontra um eco apropriado e.g. na obra de R. Konersmann, *Spiegel und Bild. Zur Metaphorik neuzeitlicher Subjektivität* (Würzburg, 1998) onde, fazendo apelo à teoria da consciência de D. Henrich (21s.) (esboçada e.g. em *Fichtes ursprünglicher Einsicht* ou *Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie*), que mostra o sentido aporético da consciência de si, procura ilustrar de que modo, no domínio discursivo da operação em que está em jogo a própria conceptualidade (a operação reflexiva), se verifica a impossibilidade da conceptualização “unívoca” (24, 20). Por tal razão, a subjetividade evidencia-se privilegiadamente, e.g. na reflexão autobiográfica, e na literatura em geral (236), como subjetividade literária, onde vigoraria, mais do que o conceito, a metáfora (22), cujo dizer não se pretende

A reflexão sobre a origem das representações vai, por conseguinte, assumir em Kant uma dimensão fundamentalmente negativa, no sentido de evitar a confusão entre planos diversos de representação. Visa-se, assim, *impedir* (1) que toda a diferença seja, por via da identidade dos indiscerníveis, remetida à diferença conceptual, preservando o carácter não predicativo e não proposicional da existência; (2) que a oposição se fixe na regra do terceiro excluído, permitindo a compreensão da existência como síntese e a necessária coexistência dos contrários; (3) a total interioridade monadológica das substâncias, permitindo a predicação como exterioridade e ação recíproca das substâncias entre si, na sua copertença ao domínio experienciável; e (4) a possibilidade de um acesso metafísico primário a uma “realidade ilimitada”, estabelecendo o primado da limitação e da finitude, através da co-originalidade das condições espaço-temporais em relação às conceptuais. Assim, a reflexão remete para uma atividade cujo produto não se subsume ao pensar conceptual, que tem por tarefa reduzir a diferença e a individuação, encontrando um plano único de comensurabilidade. A existência é entendida pois como uma posição não-predicativa, não lógica, em que a coexistência de opostos é constitutiva, a substância se exterioriza e diferencia de si,

---

somente iluminante, mas outrossim ocultador (22-24, 75, 188). Subjetividade, metáfora, espelho são, pois, termos em interação, em que a impossibilidade de esclarecimento conceptual do jogo de identidade e diferença, ser e aparência, que o espelho institui, ao revelar a subjetividade a si mesma, é função de um assumir da metáfora e da literatura como o verdadeiro elemento do pensar. O passo que conduz da inadequação do entendimento conceptual reflexivo em direção à metáfora literária, como verdadeira constituição da subjetividade, poderia todavia revelar-se precipitado, se não se aventar a possibilidade de que seja movido por uma insuficiente determinação do significado do conceito, tomado demasiado unilateralmente, e cuja univocidade já a dialética, como a um espelho, faz estilhaçar. Deverá, pois, em qualquer caso examinar-se a possibilidade de proceder também da insuficiência da reflexão do entendimento no sentido da especulação dialética da razão, cujo resultado poderia conferir ao pensar, afinal, a mesma libertação (“Entlastung”) (237) que, segundo o autor, lhe confere a metaforização literária do sujeito – passo que já não caberia no presente estudo. Procederemos aqui, por tal modo, com uma “reserva” (ib.) ante à subjetividade idêntica à preconizada pelo historiador da subjetividade literária.

deixando-se predicar e dizer, mas nunca de modo incondicionado. E Kant estabelece, pela reflexão transcendental, existência, coexistência, exterioridade e limitação como quatro tipos de reservas que visam, na comparação reflexiva, preservar, por meio da duplicidade crítica da raiz, a unificação ontológica do plano transcendental e experiencial<sup>236</sup>. A reflexão não mergulha simplesmente no solo e fundo ontológico que podem sustentar a sua própria experiência de si e do mundo, mas, ao permitir manter a distinção crítica entre intuição e entendimento, permite, sem reduzir o carácter primário e original de ambos, que a mostraçã, afetiva ou intuitiva, continue a distinguir-se da própria conceptualização. Não há qualquer ser do homem, e para o homem, anterior à cisão reflexiva entre aquilo que se lhe oferece como afecção e o seu pensar sempre *sobre* isso.

Ao procurar encontrar, no procedimento conceptual, mais do que formas lógicas ou analógicas, resultantes de abstracção e comparação exclusivamente conceptuais, habituais ou ocasionais, em que o solo que unifica as representações fica esquecido, Kant é conduzido a conferir à reflexão mais do que um só sentido. Kant não explicita a relação entre a reflexão como “simples comparação” de representações, que permite encontrar regularidades não caracterizadas, por um lado e, por outro, a reflexão como “atenção ao estado da mente”

---

<sup>236</sup> KrV, B 319-324, Ak. III, 216-219. A reflexão transcendental possui uma função regressiva e preventiva do erro denominado anfibológico, que ocorre “quando o uso não-referencial e (empiricamente) referencial dos conceitos da reflexão são ligados uns aos outros sem tomar em consideração a diferença de sentido a eles subjacente, isto é, de modo não refletido” (“wenn nicht-referentieller und (empirisch) referentieller Gebrauch der Reflexionsbegriffe ungeachtet der zugrundeliegend Sinn-differenz und d.h. unreflektiert miteinander verbunden werden”) (Reuter, op. cit., 206). Quanto à função metodológica dos conceitos da reflexão, apesar da crítica à ideia de que constituiriam um momento metodologicamente decisivo (cf. 229n.), o comentador parece adotar uma interpretação no mesmo sentido (cf. 108-109, 239). Enquanto não constitutivos da experiência ou do conhecimento em sentido estrito, “os conceitos da reflexão são os *conceitos metodológicos fundamentais da análise filosófica*” (“sind die Reflexionsbegriffe die *methodischen Grundbegriffe der philosophischen Analyse*”) (239), i.e. um metanível que abre o acesso à própria crítica filosófica da razão. V. tb., no mesmo sentido, R. Malter, op. cit. (esp. 143 e n.41).

ou aos “fundamentos de verdade” duma representação. Não se trata nem de simples lógica (comparação conceptual), nem de ontologia simplesmente (atenção ao solo da comparação), mas duma composição mais complexa.

O duplo significado da palavra ‘reflexão’, deficientemente coordenado por Kant, e historicamente herdado, como já se referiu, da duplicidade entre reflexão como introspeção e como formação de conceitos, exprime não tanto a proximidade da reflexão a algum dado psicológico da atenção introspectiva<sup>237</sup>, quanto uma decisão acerca do que significa pensar, ou de como se pensa. E é esta decisão sobre o sentido do pensar que, na esteira de Kant, Fichte encontra, justamente ao buscar a coordenação dos dois sentidos do termo, através do procedimento que, duma qualquer implicação arbitrariamente tomada, e.g., “se A então A”, ou “se A então B”, esclarecidas respetivamente como identidade ou razão suficiente, pretende determinar um X que projecta ou suporta a identidade, parcial ou integral, entre diversos. Este X, explicitando transcendentalmente o sentido da reflexão, será por Fichte entendido, em última instância, como “eu sou eu” e “sou”<sup>238</sup>. Os existenciais ontológicos fundamentais que permitem ao eu o seu modo de ser como abertura compreensiva ao ser em geral, e a possibilidade de atender ao seu próprio ser, estão submetidos, segundo a filosofia da reflexão, a uma determinação pela autorreferência<sup>239</sup>.

---

<sup>237</sup> Cujo vestígio é, no entanto, ainda patente no texto kantiano sobre a reflexão: “Nem todos os juízos necessitam de uma *investigação*, i.e., de uma atenção aos fundamentos de verdade” (“Nicht alle Urteile bedürfen einer *Untersuchung*, d.i. eine Aufmerksamkeit auf die Gründe der Wahrheit”) (KrV, B 316). Haveria, no entanto, que observar que o sentido desta “atenção” é já, também ele, metodológico e crítico.

<sup>238</sup> Fichte, GA, I/2, 255ss.

<sup>239</sup> A este respeito v. as análises de W. Janke, *Fichte. Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft* (Berlin 1970, esp. “Vorwort” e “Einleitung”), imprescindíveis para uma compreensão do problema do ser e do sentido do saber em ambiente transcendental e reflexivo, com o alcance de que o primado da reflexão não consiste, e.g., nem num formalismo abstrato (32-33), nem numa absolutização da consciência (XII-XIII), niilificação do mundo ou objetivação do ser (49), mas num meio necessário para a “verdade e o ser” (417). Cf. tb. Idem, *Vom Bilde des Absoluten*, Berlin, 1993, e.g. 59, 540.

A abertura do sentido do ser de qualquer ente passa por um referir a si da reflexão que, num primeiro nível de análise, é absolutamente autónoma, e constitui a referência do conceito à intuição e v.v. Assim, a reflexão lógica, a partir da explicitação fichteana, (1.) efetua uma mera comparação, e só se suporta sobre a reflexão transcendental, que constitui (2.) o retorno ao solo ontológico da comparação. Aquilo que, neste solo, Kant encontrara foi, por um lado, a referência ao sujeito de toda a representação, ou de todo o ente, – o “eu penso” que deve poder acompanhar todas as representações – e, por outro, a impossibilidade de efetivar esta referência numa lógica (ou numa estética) unívoca da empiria. Tais são os pressupostos da reflexão transcendental.

Nestes dois passos encontra-se, pois, que refletir é, em primeiro lugar, encontrar aquilo que de semelhante, de igual, as representações apresentam e, num segundo momento, o ato de apreensão do projeto subjectivo que, como solo comum, sustenta a posição desta semelhança ou copertença. Trata-se, pois, de *comparar, comparando-se sempre a si nesse mesmo ato*, conforme a definição explícita de Kant: “refletir é, em relação a um conceito assim [tornado] possível, comparar e manter juntas representações dadas, ou com outras, ou com a sua faculdade de conhecimento”<sup>240</sup>. Partindo da posição kantiana observa-se, nestes termos, a insuficiência de uma conceção de reflexão como mero estar perante si mesmo monológico e vazio, ou, inversamente, de um pôr lado a lado e comparar em que o pensar não se considera a si próprio, mas um estar perante si mesmo na situação determinada de julgar, respondendo, aliás, ao sentido mais corrente do termo, quando dizemos estar a refletir sobre uma questão.

---

<sup>240</sup> “Reflektieren (Überlegen) aber ist: gegebene Vorstellung entweder mit andern, oder mit seinem Erkenntnisvermögen, in Beziehung auf einen dadurch möglichen Begriff, zu vergleichen und zusammenzuhalten” (“Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft”, Ak, X, 211). A definição de Kant contempla pois os dois momentos sem, no entanto, e de modo característico, os reunificar verdadeiramente.

### 4.3. O juízo reflexivo

É bem conhecido como, para Kant, a reflexividade, enquanto operação judicativa definida por contraste com o juízo determinante, designa uma operação inversa da faculdade de julgar. “A faculdade de julgar é a capacidade de pensar o particular como contido no universal. Se o universal (a regra, o princípio, a lei) é dado, então a faculdade de julgar que nele subsume o particular (e também, se ela, como faculdade de julgar transcendental, fornece *a priori* as condições segundo as quais unicamente naquele universal pode ser subsumido), é determinante. Mas, por outro lado, se é dado o particular, para o qual ela deve encontrar o universal, então a faculdade de julgar é meramente *reflexiva*”<sup>241</sup>.

A faculdade de julgar opera, assim, entre particular e universal, ou a fim de organizar o particular a partir de regras e princípios, ou então, inversamente, a fim de a partir do particular formular originariamente regras e princípios.

No seu sentido lógico, como se referiu, o juízo reflexivo produz uma “universalidade empírica” a partir da indução ou da analogia, processos associativos fracos, que não determinam experiência. No seu sentido transcendental, entretanto, a faculdade de julgar reflexiva possui uma função de unidade sistemática que não determina a experiência, mas que configura um modo de apreender no seu significado *para nós*. E, por tal razão, enquanto faculdade da mais vasta unidade sistemática, a faculdade de julgar reflexiva liga as representações num conceito que plenamente realizaria o acordo da faculdade de conhecer com a natureza, conceito que Kant caracteriza como a forma da finalidade. Numa representação subjetiva, esta forma assumirá a figura estética, numa representação objetiva, teleológica. Assim, o acordo estético ou teleológico das nossas representações com as nossas faculdades é

---

<sup>241</sup> *Kritik der Urteilskraft* [=KU], Ak, V, 179.

também o acordo da intuição com o pensar, da natureza com a liberdade<sup>242</sup>. O juízo reflexivo traz, nestes termos, à luz, o duplo sentido da reflexão, como juntar representações e como encontrar-se a si mesmo, consistindo no reconhecimento de si mesmo naquilo que como estranho se apresenta, no encontro com o originariamente produtivo, ou da atividade própria da razão na experiência da natureza objetiva. Se a reflexão é aqui, efetivamente, o solo sobre o qual se está, este solo não constitui propriamente um lugar “sobre o qual” se repousa, mas para o qual, a partir de si, se vai. A reflexão é, para Kant, uma operação lógica e transcendental que, se por um lado significa uma “fratura”<sup>243</sup> entre o eu e o seu mundo, por outro, é um encontro com as regularidades do mundo, mediadas por si mesmo, e consigo mesmo, mediado por essas regularidades. O eu não se identifica, pois, nem consigo mesmo, nem com aquilo que se lhe oferece como dado, mas tão-somente se vai identificando na síntese dos dois, e tal seria o sentido mais geral da orientação reflexiva do pensar.

O sentido transcendental da reflexão, enunciado por Kant, procura traduzir a operatividade do pensar como fundada na possibilidade de transitar, pelo momento construtivo da comparação, de umas categorias ou representações para outras. A caracterização kantiana

---

<sup>242</sup> Esta unificação poderá ser entendida como resultado de um procedimento metarreflexivo, a especulação, cujas consequências não poderiam ser abordadas dentro dos limites deste estudo. Observe-se, no entanto, que “a sua raiz comum [da reflexão e da especulação] na razão não pode ser encontrada pela reflexão” (“ihr gemeinsamer Ursprung [sc. der Reflexion und der Spekulation] in der Vernunft ist ihnen durch Reflexion nicht nachzuweisen”) (H. F. Fulda, “Spekulatives Denken und Selbstbewußtsein”, in Cramer et al. (eds.), *Theorie der Subjektivität*, Frankfurt a.M., 1987, 444-479, 453). É que o poder da reflexão é essencialmente diferenciador: “o que não ocorre no âmbito da reflexão é uma imagem ou conceito da unidade que forma um todo, abrangente e sistemático, das determinações investigadas ou a investigar por meio da reflexão” (“was im Geschäft der Reflexion aber nicht zustande kommt, ist ein Bild oder Begriff der Einheit, welche die durch Reflexion untersuchten oder untersuchenden Bestimmungen in einem umfassenden, systematischen Ganzen von Bestimmungen bilden”) (ib.). Sobre a reflexão como possibilidade de ver aquilo que está para trás das nossas costas, e de assim tornar visível o que de outro modo não o é, ib., 450, 452, 456-457.

<sup>243</sup> Schulz, “Das Problem der absolute Reflexion”, in *Vernunft und Freiheit*, Stuttgart, 1981, 7.



da reflexão, neste sentido transcendental, é também marcada pela “atenção ao solo” sobre o qual se implantam as representações, e procura assim trazê-las precisamente para o domínio no qual unicamente julga possível a ocorrência da com-posição ou comparação. E deste âmbito deverá emergir justamente o fundo sobre o qual pode ocorrer a reunião de representações diversas. A reflexão transcendental consiste na referência necessária ao valor e significado desta passagem, pelo assinalar da coerência e das características do solo sobre o qual a passagem se dá<sup>244</sup>. A interpretação heideggeriana faz assim justiça ao transcendentalismo de Kant, ao apontar o carácter ontológico, de pôr a descoberto um fundo, ou solo sobre o qual a síntese pode ocorrer<sup>245</sup>. Na interpretação ontológica de Heidegger, a coalisão deste solo com uma “temporalidade originária” não nos parece, contudo, esgotar a reivindicação de autossuficiência, formalmente radical, da filosofia crítica e da sua reflexão<sup>246</sup>. Porque a crítica nasce da refle-

---

<sup>244</sup> A título de exemplo, poderia considerar-se analogamente o motivo e, igualmente, assistir, hegeliano dessa passagem, também aí denominada como reflexão, pelo método dialético. Dando conta do carácter insuficiente de toda a lógica não-reflexiva e não dialética, v. M. Wetzel, *Dialektik als Ontologie auf der Basis Selbstreflexiver Erkenntniskritik*, München, 1986, passim, esp. 178, 347, 597, 845.

<sup>245</sup> Cf. SuZ, 8, tb. 319: “o ‘eu penso’ significa: ‘eu ligo’” (“Das ‘Ich denke’ besagt: Ich verbinde”); analogamente, *Kant und das Problem der Metaphysik*, § 2, esp. GA, 3, 13. O estudo de M. Malcher, “Das Logos und die Zeit. Das Grundprobleme der transzendentalen Reflexion” (in *Kant-Studien*, 73 (1982), 208-237), retoma a ideia de Heidegger de uma ontologia fundamental, cuja categoria básica é a de temporalidade originária, para a interpretação dos fundamentos da filosofia kantiana (v. nota seg.), a partir duma atenção privilegiada aos conceitos da reflexão na KrV.

<sup>246</sup> V. Malcher (op. cit.) para uma interpretação autónoma desta confluência. “Logos” pretende designar uma “ciência específica prévia à lógica transcendental” (“eigentümliche Vorwissenschaft der transzendentalen Logik”), ou “ontologia transcendental” (“transzendentaler Ontologie”) (219), onde está originariamente constituída uma interrelação indissociável entre tempo e logos, ou intuição e conceito. Na necessária identidade, mas também diversidade estrutural entre ambos reside a dificuldade proposta à dedução transcendental (226). A sua solução, por via da remissão a um logos original residente na fonte comum de intuição e conceito, denominável como “tempo concebido” (“begriffene Zeit”) (229), não fará talvez mais, entretanto, do que adiar a questão para um outro plano, onde o logos seria já entendido como linguagem e palavra (236), e não mais conceito. É que também aqui se reencontrará, afinal, uma duplicidade entre hermenêutica e crítica (237), cuja “comunidade” o autor já não explicita.

xão, a filosofia dela resultante não parece poder subsumir-se numa temporalidade autofinitizadora que se exprime, conforme se verá, em cada caso como “ainda não” (i.e., sempre incompleta, aguardada)<sup>247</sup>. A finitude transcendental admite totalidades de sentido, a nível do entendimento, ou das formas *a priori* da intuição. Estas totalidades são formadas a partir da reflexão *sobre* elas, que a razão orienta. Por tal razão, o transcendental kantiano não se traduz onticamente como existência, mas como razão prática e ética, não se podendo confundir, por conseguinte, com as formas da totalidade que Heidegger vai esboçando em *Ser e Tempo*: a “totalidade de conformidade”, o todo da “significatividade”, do “cuidado”, do “ser para o fim” ou da temporalidade originária. A característica comum da totalidade da situação hermenêutica, que subsume metodologicamente as outras, é a sua não disponibilidade, enquanto todo, à teoria. As totalidades, assim definidas, possuem a figura de “situações” (“Situation”, “Befindlichkeit”) nas quais se está “dentro” e com as quais se lida pragmaticamente. São um horizonte, não um todo refletido. Por isso, a visão panorâmica da situação não significa um ponto de vista exterior reflexivo que, *de fora*, confira um sentido inteiro a uma dada totalidade. O privilégio fenomenológico a partir do qual se abre ao ser-aí a compreensão do ser é conferida a modalidades de um ver-em-torno (“Umsicht”, “Übersicht”)<sup>248</sup>, em direção a um horizonte, e não um encontro reflexivo consigo mesmo<sup>249</sup>.

---

<sup>247</sup> Cf. SuZ, 233, 244. A exposição das insuficiências históricas do “diálogo” (“Gespräch”) heideggeriano com Kant está feita, e.g., no estudo de D. Henrich, “Über die Einheit der Subjektivität” (in *Philosophische Rundschau* 3 (1955), 28-69) a propósito da 2.<sup>a</sup> edição de *Kant und das Problem der Metaphysik*, em 1951. Tematicamente, é de assinalar a separação entre pensar crítico e ontológico por via do questionamento do estatuto da unidade das faculdades fundamentais (45-47). Pensamos, entretanto, poder prosseguir na nossa deteção do entrecruzamento dos modelos pensante e reflexivo em textos de Heidegger, sem a necessidade de atender diretamente à interpretação explícita de Kant por Heidegger.

<sup>248</sup> SuZ, 69, 359.

<sup>249</sup> Cf. referências em SuZ, 84, 86, 182, 236, 245, 326. Para a referência à totalidade hermenêutica, SuZ, 232-233.

#### 4.4. A necessidade do pensar

Esboçados assim os aspetos principais da posição kantiana sobre a reflexão, posição que permite uma compreensão geral e bastante clara sobre o significado do refletir, e esboçados também já alguns termos da sua comparação com o modelo do pensar, poderá proceder-se à referência a dois momentos em que a reflexividade emerge na elaboração heideggeriana do pensar, de modo a dar conta da presença do modelo reflexivo no interior do modelo pensante de Heidegger.

Um primeiro momento poderá encontrar-se naquela que Heidegger significativamente considerava a sua obra menos lida, quando são diferenciados *dois* modos de questionar e responder à questão “que se chama pensar?” Num, a resposta parte do enunciado (Aussage), noutra do “memorar” e agradecimento<sup>250</sup>.

É precisamente a substituição do juízo, ou do enunciado, como lugar da verdade pela noção de desvelamento, ou mostraçõa veritativa (etimológica), que envolve o abandono da reflexão como sentido do trabalho filosófico. O pensador, ainda segundo Heidegger, mesmo ao questionar e pensar “*que quer dizer pensar?*”, mantém-se “fora da mera reflexão, que faz do pensar o seu objeto”<sup>251</sup>. O pensar sobre o pensar não é, apesar das aparências, reflexivo, posto que não possui ponto de vista panorâmico, nem sistemático, sobre si, ou sobre totalidades de sentido, das quais a razão reservasse para si sempre a potencialidade de se autoexcluir, como um metassentido mais elevado, mas o pensar sobre o pensar define-se antes como mostraçõa do pensar, sua exibição e desvelamento dentro de um horizonte em redor. “Quando procuramos aprender o que quer dizer pensar, não nos perdemos então na reflexão que pensa sobre o pensar? É certo que, no nosso caminho, incide permanentemente uma luz sobre o pensar. Só que esta luz não

---

<sup>250</sup> WhD, 102.

<sup>251</sup> WhD, 9.

é produzida pela lanterna da reflexão. A luz vem do próprio pensar e somente a partir dele”<sup>252</sup>. A definição do pensar não será realizável por um pensar sobre si mesmo, um ter-se diante de si próprio e julgar poder aí distinguir diversos atos ou estados, por exemplo, o eu como ponente ou como posto, ou ato performativo e conteúdo proposicional<sup>253</sup>, e a partir duma tal distinção procurar transitar uma ontologia fáctica e proposicional para uma outra, autofundadora e autónoma.

Tal distinção procura encontrar as condições da proposição e do existente num plano *normativo*<sup>254</sup>. Tal era o sentido do projeto de Fichte que pensava, perante a crítica ao carácter fáctico da representação de si, carácter que a tornava incapaz de delinear um domínio normativo, estabelecer um eu como *ato*<sup>255</sup>, realizando, assim, a referida substituição do fato não refletido, por um ato originário (*Tathandlung*), ou a exposição reflexiva dos supostos da ação autónoma.

A necessidade de fundamentação como determinação do solo e da conseqüente possibilidade de fazer caminho<sup>256</sup>, será igualmente sentida por Heidegger, como um problema com um alcance semelhante. O solo sobre o qual o pensar se articula será, porém, com Heidegger, e contrariamente ao procedimento crítico e dialético do

---

<sup>252</sup> WhD, 10.

<sup>253</sup> A primeira proposta caracteriza o pensamento reflexivo do idealismo, nomeadamente Fichte (GA I/2, 91). A segunda, embora presente também em Fichte, caracteriza sobretudo a reavaliação e renovação da reflexão transcendental pelo pragmatismo de Apel. Cf. K.-O. Apel, op.cit., I, 62; e.g. Idem, “Grenze der Diskursethik? Versuch einer Zwischenbilanz”, in *Zeitschrift f. phil. Fors.*, 40 (1986), 10-11. Sobre o carácter fichteano desta reflexão pragmática, v. V. Höhle, *Die Krise der Gegenwart*, 127-128.

<sup>254</sup> A normatividade é, naturalmente, explícita em Kant (e.g., KrV, B XVII-XVIII, B 197-198, Ak. III, 12, 146) e em Fichte (e.g. *Erste Einleitung*, GA, I/4, 200).

<sup>255</sup> Tal é o sentido do termo *Tathandlung*, pelo qual Fichte pretende estabelecer um *ato transcendental*, condição de possibilidade sem a qual toda a ação não se distingue do facto (Fichte, GA I/2, 255ss.). Cf. a reapropriação contemporânea do termo por Apel, *Penser avec Habermas contre Habermas* (Paris, 1990), 50.

<sup>256</sup> O fundamentalismo é com justiça atribuído ao pensar de Heidegger por J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne* (trad. port., Lisboa, 1991), 144, 149, 157; Cf. para a temática da fundamentação perante o problema da reflexão, tb. W. Maker, *Philosophy without Foundations. Rethinking Hegel* (New York, 1994), 35-37, 86ss., 147ss.

modelo reflexivo, linguístico e, em especial, verilóquio – i.e. etimológico, dizer-a-verdade<sup>257</sup>. O que se mostra é tratado e trabalhado – mas simplesmente no sentido da sua apresentação e mostração, nunca do controlo metodológico feito a partir do questionar da própria atuação. Contrariamente a este modelo heideggeriano, pensante e memorante, a questão da determinação reflexiva do solo pergunta pela legitimidade de assim proceder, distinguindo critérios de sentido para diferentes princípios de validade das representações.

A essência da necessidade consiste, para o procedimento reflexivo kantiano, em condições de possibilidade, ao passo que na perspectiva heideggeriana a necessidade é buscada na autoridade linguística e etimológica de textos arcaicos ou poéticos onde se descobre a ideia de uma “[co-]pertença de essência” entre elementos “dentro de um domínio de essência.” O frisar o *dentro* mostra que não se está nem *sobre*, nem *mais além*, mostra que o ato reflexivo, se é, no domínio do pensar, recurso válido, não é, como se verá, jamais o critério de validade. O princípio da necessidade não será, pois, como para a filosofia da reflexão, o das condições necessárias da *autonomia*, mas um “domínio de essência” em que todo o falar se situa, dominado por expressões eminentemente impessoais. A impessoalidade é característica do solo veritativo e ontológico sobre o qual se está: desde o *χρή* (“é necessário”) parmenídeo que fazia co-pertencer pensar e ser, a expressões do género “há”, “dá-se” ou, simplesmente, “chove”<sup>258</sup>. Este solo de necessidade em que pensar e ser se copertencem não constitui, para Heidegger, o pôr lado a lado da síntese gerada pelo conceito, mas equivale antes

---

<sup>257</sup> A etimologia mereceu já atenção no Capítulo 2 supra. A sua aplicação reflexiva sobre si própria poderia contudo, neste ponto, ser reveladora, caso os resultados desta operação não fossem, senão inteiramente desapontadores, ambíguos. Se nela encontramos parentescos com *ἐτέος*, “verdadeiro,” “real,” *ἐτό*, “não é sem razão que” e *αὐτως*, este significando “justamente assim,” encontramos, também, “pouco mais ou menos” e “em vão.” A hipótese de que a palavra é *ἐγκρατής* e que *ἡ οὐσία τοῦ πράγματος δηλουμένη ἐν τῷ ὀνόματι* é debatida já por Platão (*Crátilo*, 393d), e aproximada duma conceção errática do saber e das próprias coisas (cf. 439c).

<sup>258</sup> WhD, 117. “Dá-se” seria, por isso, porventura, a melhor tradução para o “Dasein”.

à necessidade que estabelece e corresponde a um mundo, a necessidade que a rocha, por exemplo, tem da água que dela jorra<sup>259</sup>. Assim, enquanto a necessidade do pensar é ontológica, e pragmática, porque pré-reflexiva, a do refletir é lógica, e também prática.

#### 4.5. A reflexão da finitude

Um segundo momento de referência à questão da reflexão em Heidegger diz respeito ao próprio projeto filosófico de *Ser e Tempo*, projeto que envolve, nas suas linhas mais gerais, uma *ideia* reflexiva, segundo a qual o ser-aí, antes de partir para a compreensão do ser, deve esclarecer a sua própria constituição. O motivo da análise é, onticamente, o privilégio do ente para o qual “o seu ser está em jogo”, privilégio que significa, somente, existir ontologicamente, dispor de *compreensão prévia do ser*, e não algum acesso privilegiado a si mesmo, ao que é seu próprio ser: o que destaca o ser-aí entre os outros entes e ocasiona a sua investigação, é que ele acede “ao seu ser”, não a si mesmo. O que faz do homem um caso digno de registo não é a sua consciência de si, mas a sua possibilidade de compreender o ser<sup>260</sup>.

A ideia reflexiva mais geral, estruturante da obra, que poderia fazer prever um percurso de *autoesclarecimento* não é, no entanto, cumprida. A obra não se configura em circularidade ou totalidade, na medida em que a reflexividade é, em qualquer caso, como se verá, limitada ou incompleta. O eu não se verá, na verdade, a si próprio mas, como ser-aí, abordará o *seu ser*, denominado existência.

---

<sup>259</sup> Cf. WhD, 114ss. A referência de Heidegger é a versos de Hölderlin, “Der Ister” (*Poemas*, trad. de Paulo Quintela, Coimbra, 1959<sup>2</sup>), 69; e Parménides, Fr. 6.

<sup>260</sup> SuZ, 11-12. Note-se ainda o sentido privilegiado da partícula alemã *um*, na expressão *Worumwillen* (84), onde cessa a conformidade meramente de utensílios, e se muda de registo em direção à significatividade e às possibilidades do próprio ser-aí, nas expressões *Umsicht* (69), *Umgang* (66-67) e *Umwelt* (57), que substituem formas objetivantes da visão, do trato e do mundo em que se está; a espacialidade do ser-aí é definida também pela preposição *um* (66).

O eu pensante não está, em caso algum, perante si próprio, mas a sua relação a si deriva de que é um ente do qual, no dizer de Heidegger “a esse ente no seu ser está em jogo este mesmo ser” (“diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst geht”)<sup>261</sup>. A expressão “es geht um” (“está em jogo”, “trata-se de”), deliberadamente não reflexiva, não representativa e radicada numa linguagem corrente não conceptual, encontra-se dicionarizada com os sentidos principais de “tratar de” e “estar em jogo”. Refere-se assim ao interesse do homem no mundo, ao tratar ou cuidar, ao cuidado, e à existencialidade da finitude para o pensar, o que lhe faz conferir uma interpretação existencial à sua possibilidade última, i.e., esta possibilidade não é um limite teórico para a conceptualização, mas ser para a morte. Este ente, por ser “aí”, por “estar”, assume, em relação ao ser, uma relação em que esse mesmo ser está em cada caso em jogo e lhe interessa. O ser-aí não reflete, nesta expressão característica, diretamente sobre si, mas “a esse ente” (“diesem Seienden”), em que o dativo diz a dádiva do ser, não diretamente visável no jogo proposicional de sujeito e predicado. Ou seja, “no seu ser” (“in seinem Sein”), e não nele mesmo, simples e autonomamente, algo ocorre, de modo reflexivo, o que seria dito “nesse próprio ente”. A reflexão pertence ao próprio ser *do* ente-aí, e esta relação ao ser assim desapropriado não é representada conceptualmente, mas como um circunlóquio, um coloquial “dizer-lhe respeito” ou “estar em jogo”.

A lógica da reflexão é, por sua vez, desde Kant, e mais explicitamente em Fichte, conforme se referiu, uma função da posição da razão a partir da finitude. O limite é o que mais fundamentalmente, no modelo fichteano, põe em movimento a reflexão, e mantém-se como ponto cego, necessário à reflexão, mas a partir dela não justificável.

---

<sup>261</sup> Heidegger, SuZ, 12 e passim. Cf. SuZ, 191-192, onde o “um” surge articulado com a estrutura de antecipação prenunciadora da finitude, designada por *Sich-vorweg-sein*: “‘es geht um...’ fassen wir als das *Sich-vorweg-sein* [...]” (“apreendemos o ‘trata-se de...’ como *ser-se-antecipadamente* [...]”) (192).

O ponto cego da reflexão não é, porém, interpretado pela lógica da reflexão, existencial e hermeneuticamente, como “ser para a morte”, mas lógica e criticamente como “facto da razão” (i.e. a autonomia), um absoluto que não pode ser deduzido *a priori* da reflexão, mas que também não pode ser tomado a partir do mundo<sup>262</sup>. O limite exigido pela reflexão constitui *facto*, mas *facto* cujo sentido só emerge na possibilidade de ser apropriado pela reflexão.

E, inversamente, a reflexividade presente no pensar de Heidegger não é, em cada caso, a de um eu que autonomamente dá sentido a si mesmo, mas a de um ente ante o seu modo de ser que, se é desocultante e dá-se como o “*aí*” do ser, onde o mesmo se torna manifesto, é igualmente um modo de ser em que definitivamente se apresenta um “*ainda não*” ocultador. Essencial é reter que a figura assim descrita para a reflexão não é nunca circular, de retorno a si, mas desocultadora de um fundo, e só a partir deste fundo conferindo sentido a si<sup>263</sup>. É a passagem pelo fundo, dominada por este, que caracteriza o modelo do pensar como essencialmente não reflexivo, ou apenas deficientemente reflexivo, apesar das características por vezes duplicativas e de questionamento sobre si que ele necessariamente engloba. É que o si mesmo é primordialmente *dado*, o que faz da verdade do pensar o agradecimento da dádiva da essência. Ao mergulhar no fundo, o si mesmo não é *posto* por si mesmo, mas *dado* a partir do fundo, ou da mesmidade do fundo. Este ente, a cujo ser cabe o *aí*, está em cada caso ante um ser antes de o ser, que se antecipa, participando, nisso, do seu próprio fim. “Como inadequada foi recusada a interpretação do ainda-não e, com isso, também, do mais extremo ainda-não do ente *aí*, no sentido de uma carência; pois ela envolvia a perversão ontológica do ser-*aí* num disponível [*Vorhandenes*, ente-simplesmente-dado] em si. O ser-para-o-fim diz, existencialmente: ser para o fim. O mais

---

<sup>262</sup> Sobre o facto da razão, v. Kant, KpV, Ak, V, 31.

<sup>263</sup> SuZ, 284-285.



extremo ainda-não tem o carácter de algo *para o qual o ser-aí está* [*se comporta e se relaciona*]. Para o ser-aí, o fim está antes. A morte não é um ainda não disponível, não uma última carência, reduzida a um mínimo, mas, antes, uma *iminência*<sup>264</sup>. A característica do limite, aqui, tão necessário quanto a todo o pensar reflexivo, é a sua iminência, e a interpretação existencial do limite reflexivo, pela qual fica interdita a constituição duma totalidade que não seja pragmaticamente resolúvel no cuidado existencial do ser-no-mundo.

A relação do ser-aí não é a si mesmo, estando a sua possibilidade tingida pelo modo do comportamento e da relação ao seu próprio ser<sup>265</sup>, que é existência constitutivamente inacabada.

Esta relação é de desproporcionalidade, em que a porção que ao ser-aí cabe não lhe está em cada caso disponível. Ele não dispõe de si porque não se põe a si, mas é simplesmente posto, e isso que lhe falta não é determinável, mas atinge inteiramente o seu modo de ser, tingindo-o de disposições afetivas que são reflexivamente definitivas porque afetam de modo original – existencialmente – o seu próprio ser. A mortalidade, cujo cumprimento lhe é iminente, e está já antes mesmo de estar, marca a reflexão do eu que se interessa e se vê sempre em jogo, e constitui, por conseguinte, a intrusão da temporalidade no cerne da subjetividade, de tonalidades existenciais e, logo, afetivas que tornam a relação a si desproporcional. Esta desproporcionalidade diz que o pensante só se pensa a si ante uma determinação do sentido

---

<sup>264</sup> SuZ, 250.

<sup>265</sup> E. Tugendhat (*Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt a. M., 1989<sup>4</sup>, esp. 20-21, 31, 188-189) compreende esta relação que não é rigorosamente a si, mas ao seu ser, linguisticamente como relação em que o sujeito não é acessível como coisa presente, mas sempre como função proposicional de ser, ou dizer, ou pensar isto ou aquilo. E, por tal modo, a relação é sempre a tais funções de ser, etc., jamais a algo presente e disponível para a reflexão filosófica. Para a relação reflexiva ao próprio ser, na expressão “es geht um”, acima referida, v. ib. 172-173. Em sentido convergente, K. Cramer, “Über Kants Satz: Das Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können” (in Cramer et al. (eds.), *op. cit.*, 167-202), explicita a denominada aperceção, em Kant, como pensamento proposicional e exclusivamente funcional, que não pode receber conteúdo intuitivo ou, sequer, ser representado com sentido (cf. 191, 192n., 202).

do ser que não lhe está disponível, mas pela qual ele é absolutamente afetado. E retomando o contraponto com o texto mais tardio, que primeiro referimos, sobre “Que se chama pensar?”, o homem não produz a guardância do ser que lhe é confiada, mas apenas “habita o aberto” onde se reúne e guarda o a-pensar<sup>266</sup>.

#### 4.6. Aprender a pensar

A desproporcionalidade assim enunciada da relação a si por intermédio da relação sempre prévia à matéria do mundo a que se atende, faz com que a aprendizagem do pensar constitua um modelo privilegiado para a sua determinação. O ensinar não é disposição de materiais e ações que conduzem à simetria de uma relação da consciência de si a si própria, a partir dum reconhecimento e reciprocidade simétrica que começa por ser exterior<sup>267</sup>, mas aprender é lançar-se na corrente<sup>268</sup>, hoje, na esteira do próprio a-pensar, que nos arrasta<sup>269</sup>. Este aprender a deixar-se ir na corrente e na esteira do que se retira, que constitui o pensar na sua própria aprendizagem, está já, segundo Heidegger, num sentido, para além do fim do pensar filosófico, como libertação do espírito de vingança, por

---

<sup>266</sup> Heidegger, WhD, 97. A leitura do principal da obra de Heidegger sobre o pano de fundo do pensar está feita por W. Richardson, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought* (The Hague, 1974<sup>3</sup>), onde, entretanto, a noção de “thought” é mais amiúde objeto de levantamento do que reflectida (cf., no entanto, 21, 80ss, 103, 478-482), V, tb. D. Halliburton, *Poetic Thinking* (Chicago – London, 1981, esp. 214-216), para uma apresentação do pensar e também da sua aprendizagem (113ss.), sem considerar, porém, senão de modo muito restrito a sua vertente reflexiva.

<sup>267</sup> Para uma caracterização desta relação reflexiva na educação, cf. o nosso estudo “Sobre o Papel do Juízo Reflexivo em Educação. O Conceito de Formação em Fichte”, in *Philosophica* 5 (1995), 35-66.

<sup>268</sup> “O que «quer dizer» nadar, não aprendemos por um tratado sobre o nadar. O que quer dizer nadar é apenas o salto na corrente que nos diz” (WhD, 9).

<sup>269</sup> WHD, 5.

ressentimento contra o tempo que passa<sup>270</sup>, mas está ainda, como limite, no próprio termo da filosofia, ao resolver o sendo na vontade de poder e no eterno retorno do mesmo, afinal, presentificação absoluta<sup>271</sup>. O ensinar não é, pois, transmitir “conhecimentos úteis”, mas apenas fazer e deixar aprender<sup>272</sup>, a partir do salto na própria corrente da temporalidade originária do sentido do ser.

“Espera, eu já te ensino o que quer dizer obedecer!” A frase, dita pela mãe ao filho, poderá esclarecer, de modo direto<sup>273</sup>, a partir da própria relação pedagógica e de audição, e sobre o solo etimológico, o que mais propriamente caracteriza o pensar. Neste aprender a pensar, o querer dizer, o significado apreende-se ao se *ouvir* (*hören*) como *obedecer* (*horchen, gehörchen*) e, assim, *pertencer* (*gehören*) àquilo que à sua essência pertence<sup>274</sup>. (Esta pertença essencial não é, por isso, ocasional, mas decisiva, como copertença original entre ser e homem<sup>275</sup>). Sentimo-nos assim, no ouvir, *obrigados* (*hörig*)<sup>276</sup> ou, como dizemos também em português, *reconhecidos* (mas aqui não simétrica e comutativamente, numa lógica de identidade e diferença) e *agradecidos* (*dankbar*), e só por isso em estado de *pensar* (*denken*) o pensável (*denkbar*). É que “o agradecimento (*Dank*) é mais originário que o pensar (*Denken*), porque começamos por receber a dádiva da nossa essência, dom que é o pensar”<sup>277</sup>. A reflexão é, pois, relação de reconhecimento, pelo pensar, a isso que Heidegger denomina o “envio”<sup>278</sup> que antes

---

<sup>270</sup> O comentário é naturalmente a Nietzsche, entendido como o culminar da metafísica ocidental (WHD, 36-37).

<sup>271</sup> WHD, 36-37.

<sup>272</sup> WHD, 50.

<sup>273</sup> WHD, 19.

<sup>274</sup> WHD, 19.

<sup>275</sup> Cf. WHD, 13.

<sup>276</sup> WHD, 93.

<sup>277</sup> WHD, 94.

<sup>278</sup> WHD, 8.

de toda a reflexão lhe conferiu a própria essência. É ao “envio” que haverá, no pensar, que ouvir e obedecer.

#### 4.7. A reflexividade limitada

A reflexão deixa de ser pois autorreferente, tornando-se co-respondente. Aquilo que a partir do seu objeto para ela retornará não lhe é reconhecível, senão como dádiva ou oferta. Isto tem o significado essencial de que a reflexividade perde qualquer função privilegiada, por exemplo, a de acesso a um plano de normatividade orientadora, ou de fundamentação ontológica ou ética. Ao cair este plano, cai, igualmente, a ideia de uma reflexividade fundadora, descobridora, atuante, substituída pela guardância e aguardar na correspondência do destino propiciador. O ideal de autonomia exigiria a rigorosa autorreferência da reflexão, mesmo na total alienação e perda de si própria. A autonomia desaparece numa aprendizagem universal que configura o pensar memorial.

O que neste panorama se evidencia como de difícil interpretação é a afirmação de que esta dádiva não é como um estranho ao pensar<sup>279</sup>. Esta familiaridade é um elemento necessário da reflexividade que deve surgir recuperado, para que o pensar possa encontrar a sua correspondência à dádiva que lhe é feita. Esta reflexividade é, pois, a da familiaridade do mesmo modo reconhecida, por exemplo, na apreciação estética que diz, no essencial, o mesmo: “a beleza é um envio da verdade, com o que verdade quer dizer: o desocultar que se oculta a si”<sup>280</sup>. O que surpreende é a adequação a nós disso que ouvimos e aguardamos. O simples apreender o que se dá, e reconhecê-lo como

---

<sup>279</sup> WHD, 8.

<sup>280</sup> WHD, 8. Note-se como a apreciação estética é, em Kant, como acordo das faculdades, função privilegiada da reflexão sob a forma da faculdade e julgar.

dáviva, requer uma reflexividade, mas limitada e desviada de modo tal que fica interdito medi-la por parâmetros.

E será aqui inevitável uma referência ao significado histórico ou epocal que essa dáviva para Heidegger assume, na medida em que é desta interdição e interrupção da reflexão que resultará justamente o esvaziamento da ideia de crítica e da modernidade em geral, e mesmo já, e.g., do seu gérmen na congenialidade platónica da alma às formas inteligíveis. E é este des-velamento, onde a verdadeira relação entre o termo (velamento) e a sua negação (des-) não é acessível, a não ser num regime de idêntico des-velamento, que justamente autoriza, e prevê, a tese da radical cegueira colectiva – e ontológica – da humanidade moderna, e histórica, em geral. Segundo o pensar memorante, a modernidade não chegou propriamente, ao fim mas nunca existiu, porque o “ainda não pensamos”<sup>281</sup> é, na verdade, ‘ainda não pensámos’, ou seja, ‘nunca pensámos’, justamente porque sempre refletimos, e, por isso, o modo de acesso do absoluto à consciência não pôde ser jamais senão o da rutura. Contraposto à rutura reflexiva da contiguidade do ser como modo pelo qual se apreende o absoluto, – rutura para a qual a modernidade, enquanto descoberta e desenvolvimento da razão por si própria como auto-finalizada e autónoma será retomada sempre que a noção de emancipação e do “pensar por si próprio” devam receber significado<sup>282</sup>, – contraposto à rutura reflexiva, no memorar aprende-se o ser na negação da relação simétrica consigo mesmo, não na luz que se espelha no especulativo, mas na que se espalha ou

---

<sup>281</sup> WhD, 2.

<sup>282</sup> O carácter transcendental da recordação histórica é reconhecido por Kant para determinados acontecimentos de especial significado moral para a humanidade. Assim, a respeito do acontecimento histórico da “evolução de uma constituição segundo o *direito natural* [...], que não pode ser belicosa [...], e que um povo se daria a si próprio segundo princípios universais de direito” (“*Evolution einer naturrechtlichen Verfassung [...] welche nicht kriegssüchtig sein kann [...], die sich ein Volk selbst nach allgemeinen Rechtsprinzipien geben würde*”), afirma Kant: “um tal fenómeno na história da humanidade *não se esquece jamais*” (“*ein solches Phänomen in der Menschgeschichte vergißt sich nicht mehr*”) (*Der Streit der Fakultäten*, Ak, VII, 88).

verte (“gießen”) como dádiva que cumpre, somente, agradecer<sup>283</sup>. Ao pensar já não cabe o acontecimento *histórico*, que se traduz no ato de pretensa intuição de si, mas a sua comemoração.

O projeto e teatro históricos da metafísica constituem, é certo, um “acontecimento”<sup>284</sup>, mas não onde o homem se possa historicamente refletir e reconhecer. Trata-se, antes, de um acontecimento negativo, de retirada do ser, onde, relativamente a este, nada, na verdade, se passou, a não ser um esquecimento, um vazio, um não ser. Que esse não-ser tenha sido, e seja ainda, que esse não-lugar tenha tido lugar é indiferente para o memorar que, se não o pode admitir, também não o pode recusar<sup>285</sup>, sendo, na ausência da reflexão crítica, a aceitação quietista resultado natural da noção de dádiva da essência<sup>286</sup>.

A reflexividade, em cada caso interferida pelo “ainda não” de um ser de modo “precursor”, e duma temporalidade que faz intervir a

---

<sup>283</sup> Cf. “Das Ding” (in *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954), 167s.

<sup>284</sup> Embora o a-pensar se tenha simplesmente retirado e recuse a chegada, esta “retirada é acontecimento propício” (“Entzug ist Ereignis”, WHD, 5). Porque “o acontecimento propiciador da retirada [do ser] bem poderia ser o mais presente em tudo o agora presente e ultrapassar, assim, infinitamente a atualidade de tudo o que é atual” (“das Ereignis des Entzugs könne das Gegenwärtigste in allen jetzt Gegenwärtigen sein und so die Aktualität alles Aktuelle unendlich übertreffen”) (WHD, 5), a atualidade constitui o vazio dessa retirada, e não a possibilidade uma perspectiva investigadora ou eventualmente superadora do passado histórico.

<sup>285</sup> Merecerá atenção, – para além da referência que aqui podemos fazer à questão, – que a equiparação da *substância* com o *sujeito* que, diferentemente de Hegel, Heidegger considera ser exclusivamente *etimológica* e *funcional*, conduz à negação do facto da modernidade (cf. SuZ, 46, explicitamente, v. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, 175: “a transformação filosófica da filosofia moderna, vista de modo ontologicamente fundamental, de todo não existiu” (“[...] *die philosophische Umwendung der neueren Philosophie ontologisch grundsätzlich gesehen gar keine war*”). Porque em sentido verilóquio – da verdade etimológica, ontológico-aletheica – sujeito e substância são a mesma palavra, a função é a mesma, e o sentido é, então, o mesmo: o ser como presença. A essência da modernidade, o ato da reflexão é, para a ontologia heideggeriana, ou epifenomenal, ou um aprofundamento “dogmático” (ib.) que, afinal, apenas agudiza uma mesma lógica desertificante do pensar. Para uma exposição das origens do pensamento heideggeriano, numa época de conceptualização entre crise de secularização e reação, cf. M. B. Pereira, “Tradição e Crise no Pensamento do Jovem Heidegger” (in *Biblos*, LXV (1989), 293-375), passim, esp. 296s., 299, 310-311, 359, 372-375. Cf. tb. Idem, “Hermenêutica e Desconstrução”, in *Rev. Fil. de Coimbra* 6 (1994), 229-292.

<sup>286</sup> Cf. o comentário crítico de L. Ferry, *Philosophie politique*, 2, Paris, 1984, 106-107.

cada momento o fim, numa figura em que a completação “apropriada” da relação a si<sup>287</sup> é precisamente a decisão de assumir a estranheza total do fim para o ser-aí, vai encontrar uma nova formulação, em que se mantém, entretanto, o mesmo “ainda não”, agora explicitado como característica também duma era do pensar histórico<sup>288</sup>.

O ainda-não deste fim somente a partir do qual o ser-aí pode refletir e autenticamente estar em jogo, ressurgue, no plano do pensar historial, na afirmação de que “ainda não pensamos”<sup>289</sup>. E, justamente, a mesma estrutura de uma reflexividade apenas possível por intermédio duma relação que nos é fundamentalmente estranha ou, sobretudo, ausente, pois tem de o ser como Mestre ausente, não pensamos “ainda” porque é o a-pensar que se retira, que se retirou<sup>290</sup>. Todo o lugar histórico e conceptual da reflexão, da lógica, do conceito e da representação são considerados, antes, caminhos de perda.

A prioridade fenomenológica e hermenêutica é, pois, deslocada da abstração, do presente que está disponível (“*vorhanden*”) para a conceptualização, que vai comparar diferenças e semelhanças por desbaste de elementos individuais, para aquilo de que se cuida na nossa circunspeção (“*Umsicht*”), i.e. para aquilo que está à mão

---

<sup>287</sup> Veja-se que o critério de sentido será *Ser e Tempo*, ainda mantido, em estruturas “quasi-transcendentais”, em última instância nos conceitos de “próprio” ou “autêntico,” segundo a análise de K.-O. Apel, “Heidegger e a Filosofia Transcendental” (in *Rev. Port. Fil.*, 45 (1989), 457-458). A evolução posterior do pensador da Floresta Negra será caracterizada como “esquecimento do logos” (ib., 459), e da reflexão (*Transformation der Philosophie*, I, 247, 273-274). Para o esquecimento da política como ponto focal de múltiplas perspectivas críticas, v. os estudos de D. Bourg, J. Poulain, A. Kelkel ou J. Rogozinsky, in J. Poulain (eds.), *Penser après Heidegger* (Paris, 1992, esp. 45, 73-75, 148-149, 164). Radicais são os apontamentos críticos de V. Höslé (*Die Krise der Gegenwart*, 89, 93) que considera, primeiro uma impossível “filosofia transcendental finita,” mais tarde, uma “superstição do destino” – mas que considera, em contrapartida, inestimável a importância do contributo de Heidegger para a filosofia da técnica (Idem, “Heideggers Philosophie der Technik”, in *Wien. Jahrb. Philos.*, 23 (1991), 37-53. Cf. e.g. 39, 44-45).

<sup>288</sup> Sobre o necessário fundamento histórico da(s) ontologia(s) v. tb. *Die Frage nach dem Ding*, § 10, esp. GA 41, 40s.

<sup>289</sup> WHD, 1ss.

<sup>290</sup> WHD, 4-5.

("zuhanden"). E isto que está à mão determinará o pensar como "o trabalho manual distinto"<sup>291</sup>, num exemplo que é significativo da prioridade fenomenológica e pragmática já referidas. Mantém-se, pois, aquilo que se tem à mão e, por isso, o pensar é "trabalho manual" que responde, porém, em primeiro lugar, não à técnica ou à experiência que confere forma ao material, mas estabelece antes a "relação à madeira"<sup>292</sup>, onde residem as "formas dormentes" da matéria. No encontro com a árvore, de onde provém a matéria, o aprender pensante não se confunde com o apreender reflexivo, pois no pensar se trata de, pela primeira vez, fazer aquilo que o conceber nunca fez: deixá-la onde está<sup>293</sup>. O trabalho do pensar é comparado ao trabalho do marceneiro, cuja mais essencial característica é, em primeiro lugar, "a relação à madeira"<sup>294</sup>. Madeira diz-se "Holz", ou 'hylé', o bosque, a floresta, a sua madeira ou matéria. O pensar vai procurar-se no caminho silvestre, onde o seu significado mais facilmente pode ser, no entanto, o da perda do próprio caminho na madeira ou no bosque que, circundando-o, o constitui.

#### 4.8. Aprender a aprender o significado do significado

O paralelo entre os dois modelos de que nos ocupamos é, por uma vez, estabelecido por Heidegger, de modo explícito, embora com um significado ambíguo. Existe algo de comum entre a abertura pensante e a rutura reflexiva, entre o pensar, por um lado, numa época ainda, e já, a-chegar, como "preparação" e "abertura" à manifestação do ser, e, por outro lado, a reflexividade da consciência de si moderna. Esta

---

<sup>291</sup> WHD, 53.

<sup>292</sup> WHD, 54.

<sup>293</sup> WHD, 18.

<sup>294</sup> WHD, 54.



consciência, caracterizada pela ruptura constitui, assim como o pensar, ocasião para a irrupção daquilo que ultrapassa a sua reflexão sobre si mesma, ou seja, ela é lugar para a “admissão do absoluto”<sup>295</sup>.

Este paralelismo parece conferir à ruptura reflexiva não só o já tradicional significado de velamento metafísico do ser, mas também admitir, no rompimento do eu, a sua própria destruição, e o correspondente desvelamento do ser. O motivo de tal paralelismo, que compara reflexão e pensar, poderá encontrar-se em dois momentos da reflexividade que o pensar memorativo não dispensa: a prioridade hermenêutica da questão; e o aprender a pensar como modelo universal para a disponibilidade para a referida manifestação.

Partindo do segundo momento, e retomando o modelo assimétrico da relação reflexiva, cuja importância vimos decorrer da desproporcionalidade da relação a si, o ensinar é entendido como “aprender a aprender”<sup>296</sup>, em que à reflexividade, pela heteronomia característica da relação de aprendizagem, está justamente retirada qualquer autonomia. Nesta medida, não deve haver, em sentido fundamental, ensinar, porque não há lugar de reflexividade cumprida à qual se pudesse pretender fazer aceder o aprendiz. O pensar não pode ser senão aprendizagem, e o saber não é senão, por conseguinte, aprendizagem refletida.

E é por uma tal reflexão, que não pode ir jamais além duma estrutura hermenêutica *questionante*, que o próprio significado do significado – o critério de sentido – será reflexivamente retrovertido na questão ‘que quer dizer «querer dizer»?’ Tal é a reflexão necessária para que se possa ouvir o significado, o “querer dizer” do pensar. A síntese etimológica remete para o significado do pensar ao “agradecer” (*denken-danken*) ou devoção (*Andacht*), em que a reflexão, como reconhecimento, pertence a uma submissão pedagógica, onde a reflexão só pode ser questionante

---

<sup>295</sup> WHD, 34.

<sup>296</sup> WHD, 50.

ou hermenêutica<sup>297</sup>. E se no questionar ocorre um aspeto reflexivo, e de transcendentalidade – o questionar possui um aspeto formalmente universal e necessário – a resposta virá, porém, em cada caso tanto revelada quanto oculta por constituições linguísticas e epocais<sup>298</sup>.

Se o significado do pensar era determinado por uma síntese etimológica em que o “querer dizer” ou o “chamar” (“heissen”) é reconduzido à chamada, convocação, comando (“Geheiss”), que ao homem se dirige e o chama a manter-se na sua essência, a resposta possível não deixará de ficar, entretanto, pendente da reflexividade própria do “que se chama chamar,” ou “quer dizer querer dizer,” significa significar,” i.e., do projeto que se efetiva necessariamente a partir da possibilidade aberta pelo hiato que resulta da duplicação reflexiva. Se a reflexão parece dizer apenas “eu = eu,” já o seu primeiro crítico nela lia principalmente “eu deve ser = eu” ou, mais rigorosamente afinal “eu não é = eu”<sup>299</sup>. É, pois, na duplicação que a reflexão efectua que se pode originar a não-identidade, a não conformidade e, afinal, a instância crítica e corretora do significado e das interpretações.

#### 4.9. Conclusão

O modelo reflexivo do pensar é, nestes termos, abandonado por Heidegger, a partir dos princípios da ontologia fundamental de *Ser e*

---

<sup>297</sup> A partir de Heidegger (SuZ, 151-153) surge, em Gadamer (*Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1960, 261ss.) a necessidade de partir sempre de pressupostos, dos quais uma das mais relevantes formas é a noção de que é necessário dispor, em cada caso, de uma questão (344ss.). A questão heideggeriana, e transcendental, é no entanto, mais fundamentalmente, a do significado do próprio sentido.

<sup>298</sup> Observe-se como a noção de “época” deriva mesmo duma *epoché* do próprio ser, da sua suspensão e retirada (e.g. Heidegger, “Der Spruch des Anaximander”, in GA 5, 337-338). Cf. em J. Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question* (Paris, 1990, 115n.), a deteção da co-originalidade da pergunta reflexiva e do solo ontológico existencial. É esta co-originalidade que faz da transcendentalidade da questão um dado existencial.

<sup>299</sup> Hegel, *Differenzschrift*, Werke 2, 68, 75.

*Tempo*. O “*Dasein*” não se pode confundir com o sujeito<sup>300</sup>, porque o seu movimento reflexivo só pode ocorrer a partir da sua determinação ek-sistencial, definido como um estar fora de si<sup>301</sup>. A sua visibilidade não é função de um retorno a si, que a poderia reconstituir como reciprocidade consigo própria, e mediá-la também pela reciprocidade, esta sim, já plenamente reflexiva, com o outro. O momento da auto-mostração em *Ser e Tempo* é, desde logo, caracterizável pelo cuidado e interesse pelo próprio ser, numa expressão existencial cuja importância decisiva é a de não ter significado originalmente reflexivo, mas desocultador.

Assim como para o modelo reflexivo, também a visibilidade desocultadora se suporta a partir de limites e, conseqüentemente, da finitude. O negativo, o nada, o ser-para-a-morte desempenham, pois a função de mostruário<sup>302</sup> que desoculta o ser próprio do ser-aí, e o encaminham para o seu assumir resolutivo da finitude. A própria ideia de “*Existentialien*”, como estrutura possibilitante do ente, faz do limite

---

<sup>300</sup> Cf. e.g. “Einleitung” a “Was ist Metaphysik?”, in GA 9 [=WiM], 375: “A existência não consiste nem no ser-si-próprio, nem se determina a partir deste. [...] Toda a consciência pressupõe a existência pensada extaticamente como a *essentia* do homem.” (“[D]ie Existenz besteht weder im Selbstsein, noch bestimmt sie sich aus diesem. [...] Alles Bewußtsein setzt die ekstatisch gedachte Existenz als die *essentia* des Menschen voraus [...]”) Cf. tb. F. Von Hermann, *Dasein und Subjekt*, Frankfurt a. M., 1974, 41-42. Tb. Idem, “Fichte und Heidegger. Phänomenologische Anmerkungen zu ihren Grundstellungen” (in Guzzoni, Rang e Siep (eds.), *Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx*, Hamburg, 1976, 231-256), onde igualmente a partir do ponto de vista ontológico, a originalidade dum “modo de ser existencial” (“*existenziale Seinsart*” (249)) determina que a autonomia das ações transcendentais chegue sempre “demasiado tarde” (253-254) para que possa definir princípios ontológicos e/ou existenciais. Cf. SuZ, 46, 303, 366.

<sup>301</sup> Von Hermann, *Dasein und Subjekt*, 10, 21. Cf. em Heidegger, *Brief über den Humanismus* (GA 9 [=BuH], 323-324): “Chamo ao estar na clareira do ser a ek-sistência do homem. Só ao homem é próprio este modo de ser. A ek-sistência assim compreendida não é o fundamento da possibilidade da razão, *ratio*, mas a ek-sistência é aquilo onde a essência do homem conserva verdadeiramente a origem da sua destinação.” (“Das Stehen in der Lichtung des Seins nenne ich die Ek-sistenz des Menschen. Nur dem Menschen eignet diese Art zu sein. Die so verstandene Ek-sistenz ist nicht der Grund der Möglichkeit der Vernunft, *ratio*, sondern die Ek-sistenz ist das, worin das Wesen des Menschen die Herkunft seiner Bestimmung wahr.”) Tb. *WiM*, GA 9, 374.

<sup>302</sup> Veja-se a “essência da existência como o “pensar conjuntamente” o estar dentro na abertura do ser” e o “perseverar no extremo (ser para a morte)” (*WiM*, loc. cit).

não a ocasião para uma referência a si, mas o privilégio do “estado”, na “disposição afetiva” (*Stimmung*), “situação” (*Befindlichkeit*)<sup>303</sup>, estado que é apenas mostraçã “no meio de,” no “elemento” como o fundamental<sup>304</sup>. O “*fundo*” heideggeriano, diversamente do “*princípio*” reflexivo e transcendental, constitui, efetivamente, determinação pelo meio. Que esta determinação pelo meio seja determinação pelo meio fundamental da constituição ek-sistencial do ser-aí e, portanto, apelando a um método fenomenológico, defina a verdade como desocultação, e evite sucumbir à acusação de relativismo, não altera em nada o seu carácter de determinação pela intervenção de um outro mestre que, na ausência da reciprocidade reflexiva, apenas por intermédio de um apelo ao destino se pode tornar compreensível que não seja um “estranho ao pensar”<sup>305</sup>. A propósito desta estranheza, e sem procurar reconstituir a questão pelo acordo do pensar com o ser previamente cindidos, a questão a levantar é se não é, efetivamente impeditiva do reconhecimento do ser como próprio, e então, igualmente como propício para o pensar, a sua determinação como “agradecimento” (“*Danken*”). Tal determinação confere, é certo, a possibilidade de substituir o incompreensível e, com efeito, injustificado escândalo por “ainda não se ter demonstrado a existência do mundo exterior”<sup>306</sup>, pela proximidade do habitar, a familiaridade, que supõe o meio propício como condição genética. A questão

---

<sup>303</sup> Cf. e.g. WiM, GA 9, 110. “Die Befindlichkeit der Stimmung enthüllt nicht nur je nach ihrer Weise das Seiende im Ganzen, sondern dieses Enthüllen ist zugleich – weit entfernt von einem bloßen Vorkommnis – das Grundgeschehen unseres Da-seins.”

<sup>304</sup> Cf. BuH, GA 9, 316: “O pensar chega ao fim quando se consagra fora do seu elemento. O elemento é o a partir do qual o pensar pode ser um pensar. O elemento é o propriamente possibilitador: a capacidade. Ele assume o pensar e leva-o assim até a sua essência.” (“Dieses [sc. das Denken] geht zu Ende, wenn es aus seinem Element weicht. Das Element ist das, aus dem her das Denken vermag, ein Denken zu sein. Das Element ist das eigentlich Vermögende: das Vermögen. Es nimmt sich das Denken an und bringt es so in dessen Wesen.”)

<sup>305</sup> WHD, 8.

<sup>306</sup> SuZ, 303.

que, para a reflexão, é infinita é, no entanto, pelo reconhecimento do pensar; justamente no “abrigo” (“*Hut*”) do que propicia, não necessita o pensar, como correspondência (“*Entsprechung*”) ao ser, de perguntar sempre, afinal, de modo transcendental, acerca do que ‘significa significar,’ reconstituindo-se, pois, um modelo reflexivo, e mesmo, um espírito (“*Geist*”)<sup>307</sup> – i.e. um domínio do ser configurado, simultaneamente como *autônomo* e auto-desocultador?

As pedras da metafísica “destruída” reutilizadas na reconstrução memorativa do pensar deixam sempre, conforme se viu, as suas marcas reflexivas, em especial na pergunta pelo significado último, pelo significado do significado, e pelo questionamento infinito, sendo, no entanto, abandonada a condição essencial do modelo reflexivo, que nesta duplicação da pergunta busca encontrar a possibilidade de acesso a um plano de fundação normativa e orientação crítica para o pensar e o agir. E é, por sua vez, a possibilidade de acesso a esse plano que permite ligar o modelo reflexivo à noção prática de intersubjetividade e, também, de dialogia entre parceiros *reciprocamente autônomos*<sup>308</sup>. Para além da constatação, feita por Heidegger<sup>309</sup>, de que a comunidade humana possui um modo de ser que lhe é específico, o reconhecimento reflexivo e dialógico da identidade e diferença próprias na alteridade, deverá permitir reconhecer o estranho também como próprio.

Assim, ao passo que a reflexão buscava no ato de apropriação do seu objeto, por via do conceito, a constituição de si própria, e do sentido em geral, o pensar entende a sua constituição pró-

---

<sup>307</sup> V. Derrida, op. cit., sobre a infinidade reflexiva da questão (20, 30). Sobre a duplicação ambígua do espírito que cabe à filosofia de Heidegger, v. 69.

<sup>308</sup> A ligação entre reflexão e dialogia não poderia ser aqui mais desenvolvida, mas encontra-se explícita, a partir de perspectivas muito diversas, mais uma vez em autores como Fichte ou K.-O. Apel (v. n. supra). Cf. e.g. Fichte, *Wissenschaftslehre 1804<sup>2</sup>*, GA II/8, 230s.: “somos então o próprio ser indiviso [...]; o eu é ser; eu que, na perspectiva de uma sua divisão, podemos também denominar *nós*.” (“*wir sind daher das eine ungetheilte Sein selber [...]; das Ich ist Sein; welches Ich wir nun auch, in der Aussicht auf eine Theilung in ihm Wir nennen können.*”)

<sup>309</sup> SuZ, 118.

pria, questionante ou correspondente, como manifestação de um sentido que ele tão-somente recebe, mas não sabe como se gera. O solo comum sobre o qual se pensa e dialoga é, para a reflexão, a autonomia do conceito, ou seja, uma autonomia em que o acolher é conceber, enquanto que para o pensar esse solo significa a pertença a uma essência “*sempre já*” (“*je schon*”)<sup>310</sup> doada. Se a autonomia e pertença se completam, como uma duplicidade essencial à reflexão, a possibilidade do diálogo pensante não é, todavia, compatível com algum predomínio unilateral da pertença ou de uma obediência essencial.

É talvez consensual supor que o ouvir dialógico só recebe significado ao aceder à reciprocidade, ainda que parta, como Heidegger aponta, de um solo ontológico em que o ouvir somente se torna pensar quando determinado pela obediência – como que de uma infância, sem voz, do diálogo. E é a esta reciprocidade, propiciada pela reflexão, entre os mortais e mesmo entre estes e o divino que lhes é dado, que parecem aludir os versos de Hölderlin, cuja última palavra, todavia – a da reciprocidade do diálogo além de toda a pertença, – na leitura que deles faz, Heidegger não chegou a abordar.

“Mas as leis que valem entre os amantes,  
As leis da bela reconciliação, são então válidas  
Desde a terra até ao alto do céu.  
E o Pai já não reina lá em cima sozinho.  
E há outros ainda ao seu lado.

---

<sup>310</sup> SuZ, 81, 145. Reflexão, diálogo e amor poderiam em breves palavras assim articular-se: “Nur die affirmative intersubjektive Beziehungen sind sowohl transitiv als auch symmetrisch. Ebendeswegen haben sie Reflexivität zur Folge – das Resultate einer symmetrischen und transitiven Relation ist Einheit mit sich selbst. Doch kann die intersubjektive Relation, wenn sie der höchste Punkt sein soll, nicht bloßes Mittel, sie muß Selbstzweck sein. Eine symmetrische und transitive Relation, die sich als Selbstzweck weiß, ist aber die Liebe” (V. Hölsle, *Die Krise der Gegenwart*, 219).

Muito aprendeu o homem.  
Dos celestes muitos nomeou,  
Desde que somos um diálogo  
E podemos ouvir uns dos outros”<sup>311</sup>.

---

<sup>311</sup> “Die Gesetze aber, die unter Liebenden gelten / Die schönausgleichenden, sie sind dann allgeltend / von der Erde bis hoch in den Himmel. / Und der Vater thront nun nimmer oben allein. / Und andere sind noch bei ihm. / Viel hat erfahreder Mensch. / Der Himmlischen viele genannt / Seit ein Gespräch wir sind / Und hören können voneinander.” Tradução de Paulo Quintela (alterada num ponto), in Hölderlin, *Poemas*, Coimbra, 1959<sup>2</sup>, 301. Para uma leitura de Heidegger, v. *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, GA 4, 38-40. J. Greisch (op. cit., 372), no entanto, justifica a omissão comentando: “L’«entretien» [Gespräch] entraîne au-delà de l’opposition banale du monologue et du dialogue. La question véritable est: d’où se déploie l’entretien que permet au moi et au toi de se reconnaître et de se retrouver?” Em última instância, a resposta à questão está não na identidade e diferença reconhecidas, mas no acontecimento propiciador (Ereignis) do dizer (Sage) (376-377). “*Nada há de dialógico*,” então, originariamente, nestes últimos versos (111), mas somente uma remissão à “temporalidade originária,” à “abertura da história,” ao “acontecimento da palavra” e, afinal, fundamentalmente, ao dizer poético (111-112).

(Página deixada propositadamente em branco)



**III. NEGAÇÃO E MITOLOGIA  
NO PENSAMENTO PORTUGUÊS:  
PESSOA, MARINHO E EUDORO**

(Página deixada propositadamente em branco)

## 5. Fernando Pessoa e a Consciência Infeliz

Se for possível apreender o pensamento e a poesia de Fernando Pessoa com alguma unidade, no seu todo, isso só poderá ser feito em redor de um centro conceptual – e vital – onde está condensado um antigo problema dialético-conceptual que procuraremos esclarecer no que se segue. Este núcleo poético corresponde a um antigo conceito dialético-argumentativo que permite definir, numa categoria, o problema poético e vital de Pessoa. Trata-se de um centro absolutamente diferencial, que permite diferenciar onde não há diferença, cuja essência, e cujo problema a pensar, como insiste Hegel, “é precisamente este, o de ser igual a si mesmo no ser-outro, ou na diferença. A diferença, por isso, *é*; mas é perfeitamente transparente, e como uma diferença que, simultaneamente, não é nenhuma diferença”<sup>312</sup>.

Pessoa sofre do mal, de origem conceptual, descrito por Hegel como o de “diferenciar-se de si, de onde, simultaneamente, nenhuma diferença resulta”<sup>313</sup>. A virtualidade dialética e conceptual deste centro é conhecida desde há muito, descoberta já na Antiguidade como a única categoria capaz de tornar discursivo algo de semelhante ao “cais absoluto” Pessoaano, que os intérpretes procuraram na infância perdida, numa frustrada ânsia de totalidade ou como perdido numa

---

<sup>312</sup> Hegel, PhG, 160. Ver o texto na nota 206 infra.

<sup>313</sup> “...von sich zu untercheiden, worin zugleich kein Unterschied herauskömmt.” (PhG, 176)

culpabilidade infinita<sup>314</sup>. A esta categoria o próprio ser tem ultimamente de se curvar “ἴνα τελέως αὖ εἶναι”<sup>315</sup>. Este “secretus, cuius non est simile”<sup>316</sup>, atravessa a Idade Média e não se perde, mas agudiza-se na Modernidade<sup>317</sup>, como a consciência do “espírito moderno, incapaz de fazer a síntese”, do qual “nos ofereceu Fernando Pessoa uma das mais trágicas e geniais visões”<sup>318</sup>.

Esta diferença não é nenhuma diferença mas, estranhamente, não é tão-pouco alguma unidade resolutora da “consciência explodida” moderna<sup>319</sup>. Só ela permite ao ser ser completa e perfeitamente, na citada expressão platónica, virtualidade de que Alberto Caeiro fez o adequado uso poético, mas a sua estranheza não se resolve de modo simples neste perfeito caeiriano deixar ser simplesmente. Esta é também a mesma estranheza do leitor que interroga perplexo como pode continuar a haver heterónimos *depois* de Caeiro, como há questão ainda depois da solução<sup>320</sup>? O ver puramente, e fazer/deixar perfeitamente ser, com a visão “clara e direta” do mestre Caeiro, não pode

---

<sup>314</sup> Teses respetivamente de Gaspar Simões, Jacinto do Prado Coelho e de Eduardo Lourenço. Cf. E. Lourenço, *Pessoa Revisitado. Leitura Estruturante do Drama em Gente*, Porto, 1973 [= PR], 36, 115, 142; idem, *Poesia e Metafísica. Camões, Antero e Pessoa*, Lisboa, 1983 [=PM], 158.

<sup>315</sup> “...para, por seu turno, ser perfeitamente.” (Platão, *Parmenides*, in *Werke* 5, Darmstadt, 1990, 162a). Para outras propostas de tradução, veja-se a p. 192 infra.

<sup>316</sup> “Segredo sem igual” (Nikolaus von Kues, *Philosophisch-theologische Schriften*, Band II, Wien, 1966, VI, 556)

<sup>317</sup> Para uma perspetiva histórica do tema v. Wolfgang Hübener, “Die Logik der Negation als Erkenntnismittel” (in H. Weinrich (ed.), *Positionen der Negativität*, München, 1975, 105-140); e com um trabalho que abarca a literatura significativa desde Aristóteles até ao séc. XX, K. Hedwig, “Negatio Negationis. Problemgeschichtliche Aspekte einer Denkstruktur” (in *Archiv für Begriffsgeschichte*, 24 (1980), 7-33).

<sup>318</sup> E. Lourenço, PM, 157.

<sup>319</sup> PM, 157. Ou então: “a única epopeia que a poesia moderna pode conceber [é] uma epopeia do negativo, da negação” (idem, PR, 170). Sobre a questão constitutiva da crise da consciência moderna, v. Vila Maior, *O Sujeito Moderno – Fernando Pessoa, Mário de Sá Carneiro, Almada Negreiros e António Ferro. Crise e Superação do Sujeito*, Lisboa, 2003, 51ss., 94ss.

<sup>320</sup> A pergunta é de José Gil, que prossegue, “como se da solução nascessem os problemas” (J. Gil, *Diferença e Negação na Poesia de Fernando Pessoa*, Lisboa, 1999 [=DN], 43).

fazer retornar a visão até uma posição inicial, porque o tema de que falamos, uma vez questionado, não se extingue em nenhuma resolução positiva. Ele é, na verdade, o que traz à linguagem a questão a que todo o ser é dado somente como resposta, de tal modo que a continuidade do ser requer a continuidade da pergunta. Assim, a questão não acaba, nem a identidade se reúne num centro enfim encontrado, mas Caieiro, o ontologista a contrastar com a metafísica dos restantes heterónimos<sup>321</sup>, morre, é legítimo supor-se “ἴνα τελέως αὖ εἶναι”<sup>322</sup>.

O antigo conceito referido, que determina o pensamento de Pessoa é, entendemos, o da *negação*. A par dos conceitos de não-ser, nada ou negatividade, o da negação é um dos que com maior frequência irradia na obra pessoana, em diferentes direcções temáticas e teóricas<sup>323</sup>. A questão não escapou, é claro, à atenção dos estudos pessoanos, desde cedo identificada como elemento importante, ou mesmo central, para a interpretação da obra e, deverá acrescentar-se, também da vida do poeta, na medida em que esta possa interessar para a compreensão da obra daquele que chega a ser chamado o “poeta do Nada”<sup>324</sup>. A negação pode encontrar-se na forma poética e nos temas poéticos centrais da morte ou do tempo em Ricardo Reis<sup>325</sup>, passando pela perda de sentido da realidade, com Bernardo Soares, a lucidez ultraconsciente de Pessoa ortónimo, a construção metafísica em diferentes versões, passando por um “Tratado da Negação” atribuído a um Rafael Baldaya<sup>326</sup>, pela doença como condição de lucidez e realização

---

<sup>321</sup> A tese é de Gil, *DF*, 83, 114, 133-134.

<sup>322</sup> Ver nota 315 supra.

<sup>323</sup> Observa corretamente Jorge de Sena a “tão espantosa e tão exemplar ciência de não-ser” de que dispôs Pessoa (Jorge de Sena, *Fernando Pessoa & Companhia Heterónima (Estudos Críticos 1940-1978)*, Lisboa, 1984 [=FP], 181).

<sup>324</sup> Cf. Eduardo Lourenço, *PM*, 166, *PR*, 36. Ou “poeta da negação” segundo Sena (*FP*, 193).

<sup>325</sup> A ligação, pouco óbvia, é aludida por Lourenço, *PR*, 64.

<sup>326</sup> *TF*, II.

estética em Álvaro de Campos ou igualmente no ortónimo, e até uma certa forma de renúncia na sua vida pessoal.

Todos estes fenómenos não são desconexos, mas obedecem a uma lógica da negação de certo modo unitária, dotada de desdobramentos que produzem diferentes efeitos significativos, estéticos, teóricos e antropológicos. Trata-se, na verdade, de versões da negação em diferentes modalidades significativas, que contribuem decisivamente para a definição das figuras da consciência pessoana.

### 5.1. Negação e consciência

A negação pode ser encarada, num primeiro aspeto, como a operação que permite o retorno do mundo em direção ao si-mesmo do poeta, teoreticamente por via de um ceticismo absoluto que acompanha a constatação da crise civilizacional<sup>327</sup>, nacional, ou também pessoal. A recondução do poeta a si-mesmo obedece à negação do mundo, que Pessoa intitula “irónica”<sup>328</sup>. À negação corresponde uma desrealização, que pode chegar a um grau extremo, do mundo, mas também, de modo que ainda se verá, e que não é de todo contraditória com essa desrealização, a afirmação da “espantosa objetividade do mundo [...]”<sup>329</sup>.

Mas por que motivo não se excluem a desrealização integral, própria da identidade do eu, e a espantosa objetividade da realidade? Não se poderá dizer simplesmente, de modo injusto, que a imediatez de Caetano não é senão o resultado artificioso de um processo anterior de criação,

---

<sup>327</sup> Cf. Vila Maior, *op.cit.*, 65, 258-259, 296.

<sup>328</sup> “A ironia é o primeiro indício de que a consciência se tornou consciente. [...] O primeiro passo chega àquele ponto em que duvidamos de nós dogmaticamente, e todo o homem superior o dá e atinge. O segundo passo chega àquele ponto em que duvidamos de nós e da nossa dúvida, e poucos homens o têm atingido [...]” (Fernando Pessoa, *Obras: Bernardo Soares, Livro do Desassossego*, ed. R. Zenith, Lisboa, 1998 [=LD], 165).

<sup>329</sup> LD, 392.

como heterónimo de um outro Pessoa que se esconde por detrás da máscara de Caeiro<sup>330</sup>. Se tal descrição tem um fundo de verdade, este fundo só pode ser corretamente definido se se observar que o mecanismo da criação de Caeiro, aquilo que este artificialmente pressupõe, é coisa nenhuma, nada. Ou, dito de outro modo, a imediatez de Caeiro não é propriamente resultado, mas tudo o que diz, diz a partir do ponto de vista da insignificância da consciência do ortónimo ou dos outros heterónimos que, como Reis, dizem que “nada nos falta, porque nada somos”<sup>331</sup> uma vez que, naturalmente, se nada são, resta, livre de toda a posição de algum outro, a imediatez do primeiro olhar caeiriano sobre o mundo. Este nada que falta, ou que, da perspetiva negativa, justamente não falta por ser nada (e não ser nada), e que, da perspetiva positiva, é descanso impossível do ser, é a visão plenamente objetiva. Tal visão só se torna possível, na sua imediatez, na medida em que o mecanismo que a produz é *nada*. O mecanismo subjacente não contamina, pois, de mediação, o sentido conceptual, filosófico e literário do *Guardador de Rebanhos*, e permite reconhecer originariamente a pureza da imediatez que reivindica. Muito pelo contrário, ela deverá explicar a razão por que o problema que produz a heteronímia não cessa por Pessoa ter encontrado, na poesia de Caeiro, uma resposta poética e conceptual para o seu “drama em gente”, mas prossegue sempre mais além.

Assim, a fenomenologia pessoana da consciência vai integrar o eu e o mundo num espaço intermédio produzido pela negatividade. A “objetividade” perfeita proclamada corresponde ainda claramente à atitude de recusa, não do mundo, mas da categoria da sua positividade, posto que, uma vez desrealizado em experiências da consciência que encontramos, por exemplo, frequentemente em Bernardo Soares, o mundo é também inteiramente aceite como a ultrassensação de Campos. Contudo, a recusa do mundo, que assim se complexifica, confronta-se também

---

<sup>330</sup> V. em E. Lourenço, PR, 22-24.

<sup>331</sup> Ricardo Reis, *Poesia*, ed. M. Parreira da Silva, Lisboa, 2000 [=RR], 35.

com a humanidade. E numa frequente experiência do pensar realizada pelo poeta, a recusa do mundo manifesta-se, perante a humanidade, no repúdio de todo o sentimento para com esta, e na perfeita indiferença relativamente à amizade, ao amor e ao outro em geral, uma recusa que ameaça assumir um carácter doentio, por vezes mesmo irremediável.

Mas a negação é ainda, num segundo aspeto, a alteridade, o “outrar-se”, cujo lema é “viver é ser outro”<sup>332</sup>, o que o poeta entende como condição de estabelecimento da identidade. À identidade, na condição negativa da poesia de Pessoa, só se acede no espaço entre a sensação e o pensamento, ou no vazio da própria consciência. O outrar-se, no regime lógico subjectivo do autor, corresponde à multiplicação das personalidades e diferentes heterónimos. Não se pretende, é claro, deduzir ou reduzir o fenómeno da heteronímia à mera duplicação de um eu originalmente uno, por via da negação de si, mas somente mostrar, neste ponto, que a lógica da negação tem uma função, muito geral, de possibilitar a construção de múltiplas personalidades. A alteridade do eu em relação ao mundo e em relação a si mesmo deriva da construção negativa da consciência, em si mesma especular. O eu reflete-se porque pode refletir o mundo, e reflete o mundo porque é capaz de estabelecer com ele uma relação mais complexa do que a da alteridade, ou do ser-outro. A indiferença perante o mundo não significa só que é possível estar lado a lado com ele, que o mundo e o eu são dois, cujos modos de relação não se confundem com os de duas coisas reais. Esta diferença impõe, pelo contrário, uma categorização dialética, que exige uma maior complexidade na tematização das relações da consciência consigo mesma e com o seu outro.

Pessoa, agora pela pena de Bernardo Soares, expõe o sentido duplo desta relação complexa com o mundo, partindo da exclusão negativa, passando pela experiência da dor, e chegando à sensibilidade, ou à sensação, num texto extremamente revelador: “A exclusão, que me

---

<sup>332</sup> LD, 124.



impus, dos fins e os movimentos da vida; a rutura, que procurei, do meu contato com as coisas – levou-me precisamente àquilo a que eu procurava fugir. Eu não queria sentir a vida, nem tocar nas coisas, sabendo, pela experiência do meu temperamento em contágio do mundo, que a sensação da vida era sempre dolorosa para mim. Mas ao evitar esse contato, isolei-me, e, isolando-me, exacerbei a minha sensibilidade já excessiva. [...] Errei o método de fuga”<sup>333</sup>. Ou antes, esta fuga da simples exclusão não é um caminho praticável. O isolamento e proteção que a negação do mundo e da ação promove é uma arma de dois gumes, que fere a consciência ao confrontá-la, no isolamento, com a própria nulidade, que relança o mesmo eu para a relação com o mundo, agora desrealizado. O sentimento de angústia, teorizado nessa mesma época por Heidegger ou Sartre, ou mesmo de terror, em Pessoa, é inevitável. Desta perspectiva, a interioridade assente numa simples negação do exterior e do comércio com ele faz retornar de facto a mesma relação excessivamente estreita com esse mesmo mundo que se pretendia recalcar.

Mas em que se funda esta ligação insuperável do eu ao mundo por via da sensibilidade exacerbada? Justamente, no facto já apontado de que o isolamento, por negação do mundo, não pode obedecer a um regime de negação imediata, mas tem de remeter sempre para as condições do espelhamento do eu por si mesmo. O eu não é um simples outro relativamente ao mundo, caso em que poderia eventualmente dele se isolar e encerrar-se, mas é um outro reflexivo do mundo, o que significa que tem o mundo em si ao modo de uma realidade anulada. Este modo de ter o mundo é denominado sonho ou, mais propriamente, também a *sensibilidade* que obsidiou Pessoa e que constitui nele um mundo próprio, com a sua geografia acidentada<sup>334</sup>, os seus caminhos e

---

<sup>333</sup> LD, 406-407.

<sup>334</sup> “A geografia da consciência da realidade é de uma grande complexidade de costas, acidentadíssima de montanhas e e lagos” (LD, 313).

organizações peculiares e as suas suas leis ontológicas, cognoscitivas e de ação próprias. Com Bernardo Soares, Pessoa propõe uma ciência de análise do sonho e da sensação dotados de uma objetividade própria, independente do eu em sentido estrito<sup>335</sup>.

Esta constituição de um mundo interior que, numa primeira aproximação, diríamos tratar-se de um mundo de substituição, um duplo mental do mundo físico, não mantém, na verdade, com o mundo uma relação de duplicidade mas, pelo contrário, de identificação complexa. Aqui se abre o espaço das sensações, que pertencem ao eu, embora mantenham a sua autonomia própria de mundo, não se submetendo de modo nenhum à arbitrariedade do sujeito. A sua apropriação pelo sujeito requer um trabalho de assimilação e de posse, cuja analogia nos é familiar no trabalho de formação, assimilação e maturação que torna possível uma ação eficaz sobre o mundo físico. Este trabalho descrito por Bernardo Soares<sup>336</sup>, de mediação e assimilação, de formação e auto-formação antes de poder aceder ao trabalho sobre as sensações, esta necessidade de exercício para a elas aceder, e delas se apoderar, manifestam bem o carácter de mundo que as sensações recebem para o poeta.

A forma estrutural do eu pessoano, que lhe permite ser imagem no sentido amplo de sensibilidade, é a da autorreferência. Compreender esta forma exige que se compreendam as condições de constituição de uma dualidade, tema que Pessoa tematiza em versões poéticas, mas também filosóficas, ou até esotéricas, e cuja análise pode ser aprofundada fenomenológica e dialeticamente, como se insistirá mais abaixo. A principal destas condições de constituição de uma dualidade, ou de uma qualquer série, não é difícil de enunciar: é requerido um plano comum sobre o qual os dois, ou os elementos da série, se colocam em relação. Este plano comum, no caso da sequência temporal organizada das sensações, é o da reflexão, que realiza um

---

<sup>335</sup> LD, 433-436, 487.

<sup>336</sup> LD, 106-107

salto de nível hierárquico, permitindo, por assim dizer, “olhar para baixo” ou “para cima”: “Separo-me de mim e vejo que sou um fundo dum poço”<sup>337</sup>. Este descolamento de si e conseqüente diferenciação de planos permite distinguir-se a si daquilo que está a ser visto, e exige, em conseqüência, para que se possa constituir a unidade onde os elementos comparados estão simultaneamente presentes, que o eu se veja a si mesmo.

Se esta descrição intencional é correta, será necessário encontrar algum significado, poético e teórico, identicamente determinado que produz simultaneamente o eu no isolamento perante o mundo e a relação de ser-outro. Poder-se-á, então, compreender a desrealização e idealização que o mundo sofre no eu, e que o transforma em sensação no plano onde

“não há / Cá-dentro nem lá-fora”<sup>338</sup>.

O conceito da duplicação que aqui se impõe é bastante claro na autorreflexão do poeta. Expressões reduplicadas, pouco inteligíveis sem a componente teórica que buscamos, são recorrentes: por exemplo “alma da alma”<sup>339</sup> ou “nada dentro de nada”<sup>340</sup>. O eu remete sempre novamente para si mesmo. Mas aquilo que terá de ser aqui reencontrado para fundamentar esta descrição do surgimento do mundo da sensação a partir do repúdio do mundo físico é, afinal, a reiteração da negação crítica e cética. E este ponto, aparentemente especulativo e arbitrário, é repetidamente sentido e exposto por Pessoa. A negatividade está insistentemente presente no eu, sob diversas formas: “sou nada...”, “vazio”,

---

<sup>337</sup> LD, 361.

<sup>338</sup> Fernando Pessoa, *Obras Completas de Fernando Pessoa*, Ática, Lisboa [=OC], 1987<sup>12</sup>, I, 64.

<sup>339</sup> OC, I, 137.

<sup>340</sup> RR, 37.

“Ser eu é não ser”<sup>341</sup>, etc..., mas também sob um regime de reduplicação, em diversas versões: “e tudo isto é uma visão que se extingue no mesmo momento em que é tida, um intervalo entre nada e nada [...]”<sup>342</sup>, ou

“Entre mim e o que em mim  
É o quem eu me suponho,  
Corre um rio sem fim”<sup>343</sup>.

A consciência, por conseguinte, é luminosamente entendida e sentida como vazio, não-ser e nada que permite constituir a identidade no mesmo passo em que a ameaça destruir. Ela é também por isso, aliás, essencialmente tempo, como especialmente Ricardo Reis tematiza. Esta figura conceptual é, contudo, nítida em toda a obra do poeta, um tema permanente de uma poesia das sensações e da reflexão, e, na sua tradução para a vida, impõe-se como sofrimento inerente a toda a atividade consciente. Não pode, por isso, deixar de se manifestar na conhecida dialética da consciência de Pessoa, de aparência paradoxal, como se segue. Escreve Soares, “a felicidade está fora da felicidade. Não há felicidade senão com conhecimento. Mas o conhecimento da verdade é infeliz [...]. Saber é matar, na felicidade como em tudo. Não saber, porém, é não existir”<sup>344</sup>. E Pessoa conhece o carácter hegeliano deste problema: “só o absoluto de Hegel conseguiu, em páginas, ser duas coisas ao mesmo tempo. O não-ser e o ser não se fundem e confundem nas sensações e razões da vida: excluem-se, por uma síntese às avessas”<sup>345</sup>.

Sumariando o que ficou dito, em Pessoa é a negatividade reiterada da consciência que produz o mundo como aparência desrealizada, em

---

<sup>341</sup> OC, VII, 45.

<sup>342</sup> LD, 226.

<sup>343</sup> OC, I, 175.

<sup>344</sup> LD, 364.

<sup>345</sup> LD, 364.

diferentes figuras, associadas a diferentes heterónimos ou ao ortónimo. A negatividade produz a interioridade e, uma vez reiterada, o reconhecimento de que o próprio eu é ilusão e também, negativamente, a desrealização do mundo em que emergem as suas qualidades objetivas como espaço da sensação pura.

## 5.2. A vivência da dor e a patologia teórica associada

A consciência pessoana reside, por conseguinte, sobre este fio da navalha de dois gumes, que só pode constituir a sua consciência própria na negação do outro e na autoconsciência de si como negatividade pura. Em termos da teoria da dupla negação, diríamos que esta é uma negação da negação que reenvia ao seu outro e reencontra-o sob uma forma desrealizada, sob a forma de sensações como um todo intencional desdobrável em correlatos do mundo e da consciência.

A expressão antropológica e vivencial desta sensação de si como nada, e do mundo como negado, é a *dor*, que se poderia alargar para um diagnóstico de crise civilizacional, europeia, ou mesmo da modernidade em geral, embora nos possamos cingir agora ao aspeto pessoal da doença. O poeta entende esta vivência da dor, na poesia e na autointerpretação íntima, como uma fonte não só de significação do mundo, ou da falta dela, mas também como cânone estético, em formulações como se segue: “Já que não podemos extrair beleza da vida, busquemos ao menos extrair beleza de não poder extrair beleza da vida”<sup>346</sup>. Na plástica extrema da poesia de Ricardo Reis encontramos esta beleza formal associada à consciência da alteração como passagem e sentimento de perda, mas o mesmo encontramos no ortónimo, onde surge em primeiro plano não tanto a plasticidade da linguagem, mas a riqueza da autorreflexão.

---

<sup>346</sup> LD, 290.

No entanto, a dor não é somente, ou essencialmente, a dor provocada pela consciência da nulidade própria, da desrealização, vazio do mundo e conseqüente desespero existencial, entendido como única atitude consentânea com a lucidez daquele que se conhece a si mesmo, ainda que sob a forma do saber da impossibilidade de se conhecer a si mesmo. A expressão deste *pathos* estético e teórico, conduz ao resultado de uma indefinição presa de paradoxos sobre o que seja o eu, a sua relação com o mundo e a sua possível felicidade<sup>347</sup>.

Mas poderíamos refazer agora o caminho de Pessoa como uma reflexão poética sobre a passagem do positivo ao negativo e as conseqüências dolorosas, antropológicas e existenciais, dessa passagem. Assim, a dor parece, de facto, provocada pela perda, como poderíamos exemplificar em textos como o seguinte.

“A noite, vindo como nada,  
Lembra-me quem deixei de ser,  
A curva anónima da estrada  
Faz-me lembrar, faz-me esquecer,  
Faz-me ter pena e ter de a ter”<sup>348</sup>.

Esta é a dor da saudade, que pode ser lida ao nível do simples sentimento daquilo que se perde no perpétuo fluxo do tornar-se outro, disso que sabemos e aprendemos sempre de novo, como da primeira vez, que não volta jamais. Este mal é irremediável, mas não é ainda o mal ontológico de existir que o poeta exprime. Seria, por isso, um

---

<sup>347</sup> Assim, por exemplo, em diversos temas e modalidades: “Pertenci sempre ao que não está onde estou e ao que nunca pode ser. [...] Nunca ameí senão coisa nenhuma.” (LD, 121) Ou “os vencedores [...] ficam satisfeitos, e satisfeito só pode estar aquele que se conforma [...]. Vence só quem nunca consegue. Só é forte quem desanima sempre.” (LD, 132) “Nem a nossa alma é nossa sequer. Como, de resto, possuir uma alma? Entre alma e alma há o abismo de ter alma” (LD, 329). “Para realizar um sonho é preciso esquecê-lo, distrair dele a atenção. Por isso realizar é não realizar.” (LD, 302) Etc...

<sup>348</sup> OC, I, 127 (1930).

erro procurarmos a origem fundamental desta dor na saudade. O mal é, na verdade, mais profundo, como enuncia Pessoa, distinguindo pena e dor. A pena é pela perda do positivo, o sofrimento da dor é a experiência consciente da negatividade mais geral, onde o positivo já não tem lugar. Lemos então:

“Ditosos a quem acena  
Um lenço de despedida!  
São felizes: têm pena...  
Eu sofro sem pena a vida”<sup>349</sup>.

No plano dos sentimentos, ainda atravessados pela positividade do mundo e da vida, é a perda do objeto, ou da infância, ou das possibilidades, ou do que nunca se teve, que causa a dor. Mas a descoberta do poeta é que a verdadeira causa da dor não é, em primeiro lugar, o positivo, i.e., as coisas, os momentos felizes ou os amores que se perdem, ou se não tiveram, mas a negatividade do sujeito. O sofrimento é o de um afastamento e perda entendidos como existenciais, e revela-se num sentir excessivo, de tal modo que a saudade é feliz, por ter um ponto de apoio positivo, em comparação com a origem mais essencial da dor de uma identidade que não se cumpre num modo positivo, como realização, ação, conhecimento, reconhecimento ou amor.

O problema, na verdade, contrariamente ao regime positivo, diríamos, ôntico da pena envolvida na saudade, não é o da perda, do objeto do amor ou da identidade própria, mas o do excesso da identidade, e do excesso da posse de si mesmo. A verdadeira saudade resulta não da pena pelo que passa, mas do sofrimento pela excessiva persistência do eu na sua identidade negativa. Isto é o que corta e

---

<sup>349</sup> OC, I, 221 (1927).

ofende efetivamente o eu em dois. O poeta explica este contraste entre saudade e sofrimento como se segue.

“Vaga, no azul amplo solta,  
Vai uma nuvem errando.  
O meu passado não volta.  
Não é o que estou chorando.

“O que choro é diferente.  
Entra mais na alma da alma.  
[...]  
Não sei o que é nem consinto  
À alma que o saiba bem.  
Visto da dor com que minto  
Dor que a minha alma tem”<sup>350</sup>.

O problema, novamente, a fonte da dor é a excessiva permanência do eu em si mesmo, porque neste estado a sua negatividade interna, que constitui a sua identidade, ameaça destruí-lo. A identidade do eu não é a identidade das coisas situadas ao nível do puro ser, onde umas são as outras das outras, mas a identidade de um ente especular, na superfície do qual se podem formar imagens. Ele não está, nestas condições, nem destinado à simples perda permanente de si, como as coisas, segundo Pessoa, o gato ou, até, na dramatização poética, a ceifeira<sup>351</sup>, nem num regime de saber integral de si. Ou antes, o saber integral de si tem por único conteúdo material o negativo<sup>352</sup>. A perda do sentido do ser é dita por Soares como uma cela: “passar dos

---

<sup>350</sup> OC, I, 137 (1931).

<sup>351</sup> Cf. Fernando Pessoa, *Poesia do Eu*, ed. R. Zenith, Mem Martins, 2006 [=PE], 171-172.

<sup>352</sup> Por exemplo: “Basta-nos, se pensarmos, a incompreensibilidade do universo; [...] porque ser homem é saber que se não compreende” (LD, 116).



fantasmas da fé para os espectros da razão é somente ser mudado de cela”<sup>353</sup>. A cela é da prisão no sujeito, cujos muros, conforme Pessoa os enuncia, são feitos da negatividade.

Esta prisão encontra-se já num texto juvenil, em termos que permitirão fazer avançar as nossas considerações. Diz Pessoa, provavelmente em 1910: “... o sofrimento é um momento muito longo. Não o podemos dividir por estações. Apenas podemos notar os seus modos e registar a sua volta. Para nós o próprio tempo não avança. Revolve. Parece circular em torno de um só centro de dor. A imobilidade paralisante de uma vida da qual cada circunstância está regulada segundo um molde imutável, de modo que comemos e bebemos segundo as leis inflexíveis de uma fórmula de ferro: este carácter de imobilidade que faz cada horroroso dia no seu mínimo detalhe como todo outro dia parece transmitir-se àquelas forças exteriores[, e o texto completa-se, de modo pouco legível,] a essência de cuja existência é mudar incessantemente”<sup>354</sup>. Poderíamos encontrar aqui traço incipiente daquela transmutação nietzscheana de valores, a girar em volta de um eterno retorno, ou ler uma neurose paralisante cuja interpretação psicanalítica não poderíamos fazer<sup>355</sup>. Encontramos, porém, um ponto importante para a nossa análise filosófica, a saber a menção do par conceptual essência e existência, que pode fornecer uma chave de leitura para o excerto. A essência é, efetivamente, aquilo que não passa, que se reveste de necessidade férrea e dura eternamente; ou também, o que se repete em exemplares, aparecendo na existência, fugazmente e de modos imperfeitos, alterados e sempre insuficientes. Pessoa define a eternidade justamente pela mediação do nada: “»passar para o nada«

---

<sup>353</sup> LD, 70.

<sup>354</sup> Fernando Pessoa, *Textos Filosóficos*, Lisboa, 1968 [=TF], I, 228.

<sup>355</sup> V. José Martinho, *Pessoa e a Psicanálise* (Coimbra, 2001), onde o nada psicanaliticamente “ilustra a incapacidade física de realização do amor no feminino” (67); sobre o nada, v. tb. ib. 77.

é »não passar«, é ser eterno”<sup>356</sup>. É a intensificação da negatividade no eu que permite negar a possibilidade sempre presente da perda de si integral do eu no seu outro, e recapturar esse outro sob a forma da superfície imagética, onírica ou sensacionista. Mas esta intensificação da negatividade mata qualquer possibilidade de sair novamente do círculo férreo e necessário do eu, cativo da sua identidade e no gozo da lucidez absoluta da consciência de si mesmo, mas vazio, porque constituído pela negação. A patologia teórica causadora da dor é a adesão ao eu como essência imutável, ou antes, a incapacidade de sair do eu entendido como essência, incapacidade de aceitar o devir, não como perda imediata de si, mas como integração, o que o texto citado refere como existência.

O sintoma mais notável desta relação paralisadora com a essência é a incapacidade para agir que Pessoa testemunha em diferentes textos. Assim, por exemplo, “sempre que em mim há ação, reconheço que não fui eu.” “O mundo é de quem não sente. A condição essencial para ser um homem prático é a ausência de sensibilidade.” “A arte serve de fuga para a sensibilidade que a ação teve de esquecer.” “A ação é uma doença do pensamento, um cancro da imaginação. Agir é exilar-se. Toda a ação é incompleta e imperfeita.” “Parece-nos imoral agir”<sup>357</sup>.

Apesar deste último aceno à questão da perfeição moral, a figura aqui esboçada é menos a da bela alma do que a da consciência infeliz hegeliana<sup>358</sup>, cuja paralisia vem na sequência do ceticismo provocado pela derrocada do mundo antigo. Define Hegel a consciência infeliz de modo que reconheceríamos como perfeitamente pessoano, abstração feita, naturalmente, do traço literário mais pesado do metafísico: “a consciência infeliz é a consciência de si mesmo como a essência

---

<sup>356</sup> *Ib.* 231.

<sup>357</sup> LD, 275, 286, 287, 302, 428.

<sup>358</sup> Ver Ferrer, “Hegel e as Patologias da Ideia”, in *Revista Filosófica de Coimbra*, 27 (2005), 131-155. Agora in Ferrer, *A Gênese do Significado*, Porto, 2016.

somente duplicada e contraditória”. “A consciência da vida, do seu existir e agir é somente a dor acerca desse existir e agir, porque neles ela [a consciência infeliz] só tem a consciência do seu contrário como [consciência] da essência, e da sua própria nulidade”<sup>359</sup>.

A consciência infeliz de Pessoa renuncia então à ação, perante os condicionalismos inabarcáveis das situações do mundo, que vivamente a desaconselham, e assume uma posição constantemente a oscilar entre a infinita superioridade do homem educado, que tem o pudor de lançar as mãos aos pormenores menos elevados de quem quer ter causalidade sobre o mundo – chama-lhe Pessoa, metafisicamente, mesmo um “pudor de existir”<sup>360</sup>, – ou a do homem lúcido, que conhece a ingenuidade e mesmo a irresponsabilidade perante as consequências, requerida por toda a tentativa de ação, por um lado e, por outro, a consciência da inferioridade, da ingenuidade ou desgraça ainda maior que é pretender estar acima do mundo. A infelicidade resulta deste conflito interior que apenas faz prolongar e acentuar a incapacidade para o comércio com o mundo.

Poderiam adiantar-se outros sintomas deste conflito da consciência metafisicamente dividida pela visão excessivamente clara da negatividade da essência. Assim, por exemplo, o sintoma da própria conceção da prosa do *Livro do Desassossego* que, para o autor é fundamentalmente imperfeita – ou tem, aliás, a sua razão de ser na própria imperfeição. Pergunta-se Bernardo Soares “por que escrevo eu este livro?” e responde: “porque o reconheço imperfeito. Calado seria a perfeição; escrito, imperfeiçoa-se; por isso o escrevo”<sup>361</sup>.

Este “imperfeiçoar-se” é, na verdade, a chave da estética do *Livro do Desassossego*, como resposta da consciência perante a sua negatividade interior, como reafirmação da possibilidade de existir sem violentar

---

<sup>359</sup> Hegel, PhG, 144, 145.

<sup>360</sup> LD, 154.

<sup>361</sup> LD, 308.

a própria consciência. “Imperfeioar-se” é desfazer a essência como existência. Ou, sustentada no ‘imperfeioar-se’, esta é a opção metodológica por uma hermenêutica contrária a qualquer definição, que decide por isso “nunca ler um livro até ao fim”<sup>362</sup>.

Vimos que a relação complexa e especular do eu, que permite definir negativamente a noção da essência, é produtora de imagens, sensações e aparências. Se, na vertente do sonho e da navegação no espaço da sensação, o resultado da noção de aparência, que pertence essencialmente à essência, é a total desrealização do mundo, o qual se transmuta em material da pura estética e poética, já ao nível da elaboração da verdade artística, a mesma aparência se manifesta como o conhecido “fingimento” de Pessoa. Este fingimento não é, por conseguinte, uma questão de sinceridade, psicológica ou outra, ou de um qualquer saber do poeta, de si ou do mundo, mas é sinal da tomada e consciência do problema de que a essência só pode existir por meio da produção da aparência, do não-essencial que se poderá então entender, nessa tomada de consciência, já não como ilusão, mas como manifestação e fenómeno. Por isso “exprimir é sempre errar. Sê consciente: exprimir seja, para ti, mentir”<sup>363</sup>.

A mentira é o nome, dramática e vivencialmente acentuado, da condição da expressão poética, cuja verdade essencial seria antes o eterno silêncio. Mas a negação do silêncio que representa a verdade essencial interior é, também, a descoberta de que o caminho para o exterior, o “puro exterior” tematizado por José Gil a propósito da figura de Caeiro, passa pela sensação, pelas possibilidades da expressão poética e filosófica, isto é, pela ilusão inessencial, que se revela, invariavelmente, como essencial à essência, verdadeira porém muda. Caeiro apresenta-se, como pretende José Gil, como solução, mas o

---

<sup>362</sup> LD, 442. Ou a seguinte máxima: “Ter opiniões definidas e certas, instintos, paixões e carácter fixo e conhecido – tudo isto monta ao horror de tornar a nossa alma um facto, de a materializar e tornar exterior” (LD, 450). Mas isto é justamente a negação da obra.

<sup>363</sup> LD, 321.

imediatamente assim atingido depende da negação da mediação realizada. Caetano é o que de mais próximo se pode atingir do céu pessoano:

“poder ser tu, sendo eu!  
Ter a tua alegre inconsciência,  
E a consciência disso! Ó céu!”<sup>364</sup>

Nada poderia ser mais claro. Trata-se, no centro da heteronímia, de poder ser Caetano sem deixar de ser Pessoa, o que este realizou aliás com toda a perfeição.

### 5.3. Do positivo em Pessoa: maturação e desenvolvimento da consciência

Da perspectiva adquirida, poderá apontar-se para as possíveis soluções que dela irradiam, resoluções artísticas e de carne e osso, deste paradoxo, dolorosamente sentido por Pessoa como patologia existencial e vivencial. Como já se referiu, a interpretação tradicional da obra e da vida de Pessoa, cristalizada na biografia monumental de João Gaspar Simões, vê no poeta um indivíduo preso numa situação infantil mal resolvida: “o poeta da *Mensagem* não transcende a fase infantil por que passam, afinal, muitos génios literários”<sup>365</sup>.

A interpretação não é de modo nenhum descabida, dados os sintomas, alguns dos quais já apontámos, de recusa do mundo, a caracterizar aparentemente um receio infantil perante a “brutalidade e indiferença, que constitui o fundo visível das coisas,” ou do mundo adulto<sup>366</sup>, ou uma imatura e culposa ânsia juvenil pela inatingível perfeição.

---

<sup>364</sup> OC, I, 111.

<sup>365</sup> João Gaspar Simões, *Vida e Obra de Fernando Pessoa. História de uma Geração*, Lisboa, 1950 [=JGS], I, 262.

<sup>366</sup> LD, 153. Veja-se o diagnóstico de Martinho que, apesar de todas as vias de resolução da neurose encontradas na vida e obra de Pessoa, conclui, psicanaliticamente

O exercício poético e filosófico de Pessoa conduziu, de facto, a consciência “longe dos caminhos de mim próprio, [e] cego da visão da vida que amo, [?] cheguei por fim, também ao extremo vazio das coisas, à borda imponderável dos limites dos entes [...]”<sup>367</sup>. Neste nada que bordeja o ente, Pessoa encontrou que isso que constitui a prisão do eu na sua imutabilidade e incapacidade de desenvolvimento para uma maturação é o próprio negativo que se nega a si mesmo<sup>368</sup>, – segundo o nosso mote – “ἵνα τελέως αὖ εἶναι.”

Pretende-se assim fundamentar diversas teses, que se podem apresentar como chaves de maturidade e de maturação em Pessoa, que lhe permitiram viver, ao contrário, por exemplo, de Mário de Sá Carneiro. Contrariamente à visão que o coloca como preso da infância, poderíamos localizar diversas vias de maturação e crescimento, como as seguintes.

1. Pessoa não negou imediatamente a vida, mas por mediações, como, de resto, é uma situação antropológica geral. Leia-se, por exemplo, a este propósito, o seguinte excerto: “chega-nos [...], a ânsia da vida, de conhecer sem ser com o conhecimento, de meditar só com os sentidos ou pensar de um modo táctil ou sensível [...]”<sup>369</sup>. É isto negação da vida, como pretende o lugar comum sobre o autor? Pelo

---

de modo negativo, porquanto “apesar de ter desejado conquistar o lugar do pai e do padrasto no amor materno, de ter querido ser um verdadeiro homem diante de uma mulher, Pessoa nunca o conseguiu” (Martinho, *Pessoa e a Psicanálise*, 50). Criticamente desastrado, enfermo de total cegueira literária e não só, a despeito da eventual pertinência das observações clínicas, é o diagnóstico psiquiátrico-literário de Mário Saraiva, *Pessoa Ele Próprio e O Caso Clínico de Fernando Pessoa*. Na senda da análise médica do caso Pessoa, mas com uma lucidez incomparável era já Daniel Serrão nos seus “Elementos para uma Patografia de Fernando Pessoa” (in *Praça Nova*, Dezembro de 1962, 9-10). V. tb. Idem, “Fernando Pessoa e a Mística (ou Mistério) do Mestre”, in *Nova Renascença*, 1988, 148-154.

<sup>367</sup> LD, 147.

<sup>368</sup> Veja, a este respeito, J. Enes, *Noeticidade e Ontologia*, Lisboa, 1999.

<sup>369</sup> LD, 119.

contrário, é a intensidade da ânsia que exige, “para que seja plenamente”, a negação reiterada da vida<sup>370</sup>.

2. A crise de 1914, com o surgimento dos heterónimos e, especialmente Caieiro. Esta crise representou uma possibilidade de crescimento e evolução a partir provavelmente de um esteticismo provocatório próprio da juventude, em direção a uma mais sólida maturação do fingimento, como superação de uma essência negativa.

3. A própria figura de Caieiro, que tão bem parece resolver o problema da consciência infeliz, em poesias como:

“Por isso quando num dia de calor  
Me sinto triste de gozá-lo tanto,  
E me deito ao comprido na erva,  
E fecho os olhos quentes,  
Sinto todo o meu corpo deitado na realidade,  
Sei a verdade e sou feliz”<sup>371</sup>.

E resolve-o tão bem que – como se referiu – José Gil pergunta mesmo como pode ter havido heterónimos *depois* de Caieiro. A solução, no entanto, como supressão da mediação negativa, não é nunca definitiva mas, pelo contrário, geradora permanente de novas questões.

4. A própria realização literária, como realização existencial da essência negativa do eu, realização ou, imperfeitamente dito, “plenitude”<sup>372</sup> que tornou a Pessoa a dor tolerável. A propósito, escreve Soares: “creio[-me] o primeiro a entregar a palavras o absurdo sinistro desta

---

<sup>370</sup> Insiste na positividade da vida em Pessoa, José Gil, *Fernando Pessoa ou a Metafísica das Sensações* (Lisboa, 1987, 247-249), contra “os críticos [que] fizeram dele o poeta do não-ser, do nada, do ‘não-amor’, da ausência” (ib. 247). Naturalmente, que a negação como tema central e mesmo uma teoria da mesma esteja presente em Pessoa não impede a positividade que dela resulta, como vimos.

<sup>371</sup> OC, III, 38. V. Gil, DN, 43.

<sup>372</sup> Vila Maior, op.cit., 501, 519, 617.

sensação [sc. mais negativa do que o nada] sem remédio. E curo-a com o escrevê-la"<sup>373</sup>.

A positividade da maturação é encontrada na capacidade de transformar a realidade pela prática conseguida do rigor da expressão. Lemos, neste item: "Dizer! Saber dizer! Saber existir pela voz escrita e a imagem intelectual! Tudo isto é quanto a vida vale [...]"<sup>374</sup>.

5. Trata-se, em consequência da tese anterior, da capacidade de encontrar, no desenvolvimento da criação, a função divina de criar, pela expressão verdadeira, em sentido artístico e literário, a identidade própria. Acerca deste ponto leia-se o seguinte. "Mas se quiser dizer que existo como entidade que a si mesma se dirige e forma, que exerce junto de si mesma a função divina de se criar, como hei-de empregar o verbo 'ser' senão convertendo-o subitamente em transitivo? E então, triunfalmente, antigramaticalmente supremo, direi «Sou-me»." "Cada homem que sabe dizer o que diz é, em seu modo, Rei de Roma. O título não é mau, e a alma é ser-se"<sup>375</sup>.

Ser-se é condição *sine qua non* até mesmo para a experiência feliz e ultra-sensacionista da queda de todas as Romas subjetivas.

6. Biograficamente, mais do que uma vez foi já revisto o mito do poeta em vida fracassado. Pessoa recebeu o reconhecimento privado e público como um autor que foi dos mais publicados no meio literário português da sua época, que venceu prémios, cativou admiradores, foi traduzido e reconhecido como mestre a partir principalmente de José Régio, Gaspar Simões e Casais Monteiro, na *Presença*, editada em Coimbra, e um criador que intimamente conhecia a sua própria valia<sup>376</sup>, para além de algum prestígio profissional, conforme enuncia,

---

<sup>373</sup> LD, 157.

<sup>374</sup> LD, 141.

<sup>375</sup> LD, 114.

<sup>376</sup> Acerca destes pontos v. JGS ; José Martinho, op.cit., 83; Sena, FP, 208-212.



de modo insuspeito, Jorge de Sena, que retrata Pessoa “a cavalo no seu prestígio de correspondente comercial” em Lisboa<sup>377</sup>.

7. O amor por aspetos da vida enunciado na sua obra (por exemplo, pela cidade de Lisboa) e vivido na história de que são testemunhas as conhecidas cartas de amor – história que excede claramente os objetivos deste estudo.

Este enunciado de teses, ou tópicos, aponta para elaboração da questão da positividade na obra de Pessoa, ou mesmo de uma possível antropologia pessoana que permita livrar o poeta, tanto quanto for justo, da figura da consciência infeliz. Muito da riqueza extraordinária da sua criação poética e filosófica deriva deste saber das oposições irremediáveis de que sofre a consciência, saber de que

“só os Deuses, talvez, poderão sintetizar”<sup>378</sup>.

---

<sup>377</sup> Sena, FP, 188.

<sup>378</sup> TE, I, 4.

(Página deixada propositadamente em branco)

## 6. Fernando Pessoa: Aproximação Dialética e Fenomenológica

### 6.1. O sistema da poesia pessoana

O valor literário da obra de Fernando Pessoa é insistentemente sublinhado desde a sua descoberta, ainda em vida do poeta, pelo grupo de Coimbra, da *Presença*. Mais especificamente, José Régio já em 1927, o saúda pela primeira vez, em Portugal, como o mestre maior da poesia portuguesa contemporânea<sup>379</sup>, e Pierre Hourcade (1908-1983) publica em 1930, em Paris, dois artigos quase exclusivamente dedicados a Pessoa, e começa a traduzi-lo para o francês. Além do aspeto literário, contudo, a obra de Pessoa envolve uma conceptualização filosófica de uma riqueza surpreendente que, a par do lado mais evidente dos temas ligados à reflexão existencial, apresenta dois aspetos invulgares. São estes (1) o facto de que a obra pessoana apresenta uma estrutura filosófica que salta à vista. Não se poderia falar de uma infraestrutura filosófica, uma vez que não há uma base conceptual anterior à imaginação poética ou dela isolável, mas deverá falar-se, por um lado, de uma estrutura interna teórica que está implicada de modo estranhamente evidente em muito da criação poética, e, por outro, da permanente ação recíproca entre vida e obra literária. Procurarei mostrar em seguida que a construção poética de Pessoa assenta num travejamento filosófico claríssimo que, embora esteja entretecido sem

---

<sup>379</sup> Cf. Robert Bréchon, *Estranho Estrangeiro. Uma Biografia de Fernando Pessoa*, trad. M. Abreu, P. Tamen, Lisboa, 1997, 462.

hiato com a imagem, a representação e a linguagem poéticas, e lhes confira uma clara estrutura conceptual, mesmo categorial, não pode, todavia, ser jamais entendido de modo esquemático. A poesia não se encontra enquadrada pela estrutura conceptual mas, por assim dizer, respira-a. Isto faz de Pessoa, para além de poeta, também filósofo, embora do tipo específico do poeta-filósofo, tipo literário onde o seu estatuto não me parece ser inferior à importância da sua obra da perspectiva poética. (2) Um segundo aspeto que merece ser especialmente notado é que esta intraestrutura filosófica, mesmo se se tomar em termos de um pensamento filosófico de cariz não literário ou poético, é invulgarmente completa, organizada e, deverá dizer-se, até mesmo sistemática. Potenciada – mas, sobretudo, atualizada – principalmente pela heteronímia, a diversidade, integração e completude da intraestrutura conceptual aproxima-se bastante de uma sistematização teórica<sup>380</sup>. Mas isto não significa, absolutamente, que se pudesse de algum modo substituir a criação poética por uma sistematização filosófica sob outra forma de letra, uma vez que a integração da forma com o conteúdo é, no geral e no particular das diferentes esferas ou elementos da criação pessoana, um fator indeclinável da sua expressão. É que não há traço de alegoria ou de roupagem literária para conceitos filosóficos, até porque quase tudo é explícitamente dito – como referi acima, estranhamente manifesto, temático e discutido – na poesia pessoana. A integração forma-conteúdo é inseparável, e só por abstração ou, como diria Caetano, quando se tem um membro dormente no corpo poético, se pode fazer a análise filosófica que me proponho.

---

<sup>380</sup> O intérprete mais significativo da obra pessoana da perspectiva filosófica é sem dúvida hoje José Gil. Embora de uma perspectiva diferente e servindo-se de uma conceptualização com outras referências, também Gil depara-se na obra pessoana com uma configuração sistemática, sobretudo na génese dos heterónimos. Trata-se, nomeadamente, de “uma estética que permite o nascimento de multiplicidades e a construção do mito do nascimento dessas multiplicidades poéticas (heteronímicas), eis a configuração geral do sistema da poesia pessoana. [...] Tudo isto faz sistema: são as mesmas distâncias, também, que separam a poética de Caetano de cada uma das poéticas dos seus discípulos.” (José Gil, *Cansaço, Tédio, Desassossego*, Lisboa, 2013, 65-66. [itálicos meus]).

José Gil, algum Eduardo Lourenço ou, com bastante menor amplitude, José Enes, já expuseram os principais parâmetros filosóficos da obra pessoana. Sabemos que se trata, nos seus traços mais gerais, de uma teoria das sensações<sup>381</sup>, de uma abordagem do conceito do nada, ou de uma ontologia radical, situada para além de toda a metafísica do ente. É conhecido que o “drama em gente” da heteronímia dramatiza o desaparecimento da unidade do sujeito na modernidade avançada, ou numa pós-modernidade<sup>382</sup> talvez então já a prenunciar-se como consequência inevitável do modernismo.

## 6.2. As figuras do não-ser pessoano

No que se segue irei reorganizar resumidamente estes temas na obra de Pessoa, complementando-os com elementos de sistematização dialética e fenomenológica e procurando tornar claros alguns dos grandes eixos das suas relações e interações conceptuais.

Como se viu, é possível mostrar que a obra de Pessoa irradia, no que toca ao seu alcance filosófico, ontológico ou metafísico, em redor de um centro absolutamente diferencial ocupado por um conceito filosófico clássico, o do *não-ser*, que podemos fazer remontar aos alvares da metafísica ocidental. Platão projecta muito para trás esta concepção, até Parménides de Eleia. No diálogo batizado com o nome deste filósofo, lê-se, como vimos, que “para que possa ser completamente, o ente possui o não-ente do não-ser que não é”, ou numa tradução mais simples “o ser participa da não-existência do não-ser, para que possa atingir a sua perfeita existência”<sup>383</sup>. Independentemente da tradução,

---

<sup>381</sup> Sobre a “estética do sensacionismo”, cf. *ib.*, 62.

<sup>382</sup> V. Bréchon, *op. cit.*

<sup>383</sup> V. pp. 166-167 *supra*. Platão, *Parménides* 162a, segundo as traduções (alteradas) de M. J. Figueiredo e H. N. Fowler, respetivamente (Platão, *Parménides*, trad. M. J. Fi-

a ideia-chave é que mesmo o ser perfeito da metafísica parmenídea necessita do não-ser do não-ser “para que possa ser completamente”. Poderá dizer-se que a anulação da mediação é necessária como condição da posição da identidade. Esta conceção clássica do ser, restabelecido na sua completude pela negatividade reiterada é, sem dúvida, um dos eixos categoriais e um problema conceptual da poesia de Pessoa. A dupla negação, ou negatividade absoluta, e a sua inevitável reflexão são a condição da afirmação do ente, que só é “completamente” ou “perfeitamente” na sua relação negativa com o não-ser.

Reencontra-se com frequência em Pessoa a sua oposição e diferença em relação ao mundo e ao outro, a par de um não menos significativo distanciamento em relação a si mesmo. A este respeito poderá ler-se especialmente o ortónimo, por exemplo:

“Nada conduz a nada,  
Nada serve de ser [...]  
Nada, e o nada persiste  
Na estrada e no verão”; ou  
“Nada sou, nada posso, nada sigo.  
[...] Não compreendo compreender, nem sei  
Se hei-de ser, sendo nada, o que serei”<sup>384</sup>.

Na poesia ortónima, a negatividade está presente como centro gerador de muito da criação poética, que se vai traduzir no que o autor denomina por vezes de “intervalo doloroso”. Mas esta reiteração do nada, ou da negação, é também transversal à heteronímia. Encontram-se traços dela em Álvaro de Campos, na prosa do semi-heterónimo

---

gueiredo, Lisboa, 2001; e Plato, *IV. Cratylus. Parmenides. Greater Hippias. Lesser Hippias*, trad. H. N. Fowler, Harvard, 1977).

<sup>384</sup> PE, 186 e 156. Poemas de 7.9.1927 e de 6.1.1923 respetivamente.

Bernardo Soares e em Ricardo Reis. Da Ode X deste último é um outro trecho claramente exemplificativo:

“Melhor destino que o de conhecer-se  
Não frui quem mente frui. Antes, sabendo  
Ser nada, que ignorando:  
Nada dentro de nada”<sup>385</sup>.

A negatividade tem por característica dialética não poder ser pensada ou, para o nosso caso, tão-pouco vivida e dita sem se negar a si mesma. Parece inevitável que a negação, uma vez visada como categoria, se intensifique e reitere. As consequências disto vão em diferentes sentidos e níveis de complexidade. O caso categorialmente mais simples encontra-se no *Fausto* ortónimo:

“E hora a hora na minha estéril alma  
Mais fundo o abismo entre meu ser e mim  
se abre, e nesse (...) abismo não há nada...”<sup>386</sup>

### 6.3. O laboratório fáustico e a dissolução do real

O *Fausto*, em que Pessoa trabalhou episodicamente ao longo de toda a sua vida, dramatiza a negação no seu estado mais puro, o núcleo negativo, tomado simplesmente, com as suas conclusões mais rigorosas. O mesmo rigor da dedução das consequências, que parecem desprezar os aspetos mais reificados mundo, com que Pessoa se deleita nos seus textos políticos e estéticos, encontra-se dramatizada

---

<sup>385</sup> RR, 17.

<sup>386</sup> Fernando Pessoa, *Fausto*, ed. Teresa Sobral Cunha, Relógio D'Água, Lisboa, 2013 [reedição] [=F], 45. Os parênteses no texto são da editora.

na poesia do *Fausto*. A consequência da reiteração do negativo é aqui exposta sem concessões. *Fausto*, no seu laboratório conceptual, cria a experiência mais letal da improdutividade do negativo em estado puro e definitivo.

A coerência férrea do laboratório de Fausto é claramente explicitada nas suas consequências, que se diferenciam principalmente em duas vertentes, uma, a da inteligência, que vai ser tomada pela questão impossível da origem, outra, a da vida, que é sentida num contínuo “horror”, palavra cuja presença ao longo do texto é quase obsessiva<sup>387</sup>. A negação é aqui simples questão pelo não-ser ou ser outro daquilo que é, partindo da compreensão de que

“[...] tudo é símbolo e analogia!  
O vento que passa, a noite que esfria  
São outra coisa que a noite e o vento –  
Sombras da vida e do pensamento”<sup>388</sup>.

O pensamento começa pelo ser do não-ser, como criação de significado – “símbolo e analogia” – com a contrapartida de que a categorização seja doravante, inevitavelmente, uma alegorização. O ser-outro passa a categoria central do pensamento, e toda a criação de significado tem como consequência o carácter ilusório do ser. Dialecticamente, o ser é ser-outro não como simples ser-ao-lado de outro ser, mas como o todo o outro do ser, a negação integral do seu regime de sentido. O trecho conclui, naturalmente, alguns versos mais abaixo, retomando os elementos evidentes da sombra e da impermanência sob este novo regime, que são os derivados primeiros da negação intensificada:

---

<sup>387</sup> Para uma análise de aspetos essenciais da dimensão afetivo-ontológica da obra pessoana, v. o estudo de José Gil, “Cansaço, Tédio, Desassossego” in *op. cit.*, 93-118.

<sup>388</sup> F, 39.



“A noite fria, o passar do vento  
São sombras de mãos cujo gestos são  
A ilusão mãe desta ilusão[.]”<sup>389</sup>

Na conceção do *Fausto*, a alteridade torna-se uma total desigualdade do ente consigo próprio, típico do regime da imagem insubsistente:

“Tudo transcende tudo  
E é mais real e menos do que é”<sup>390</sup>.

Pessoa trilha um percurso categorial que está perfeitamente explícito, e que é reforçado pelos elementos naturais – a noite, o vento – que, longe de atenuarem o isolamento, ou darem corpo a uma realidade extracategorial, mostram a facilidade com que a vertigem categorial dela se apodera. Por isso pode-se falar de uma quasi-sistematicidade do pensamento pessoano, que se mostra como totalmente coerente com as formas clássicas da dialética no pensamento ocidental (e provavelmente não só). Neste sentido, dificilmente se poderia encontrar um criador poético com uma compreensão filosófica mais clara e aprofundada. A experiência filosófica sistemática parece mesmo – num certo sentido, e dependendo do gosto – no *Fausto* relegar para segundo plano a experiência estética, que só pode ser fruída porventura no refluxo do pensamento. Aqui, tudo está literalmente aspirado no “Maelstrom” do negativo, além do ser e do não-ser:

“[...] Ah, deve haver  
Além da vida e da morte, ser, não ser,  
Um inominável supertranscendente

---

<sup>389</sup> F, 39.

<sup>390</sup> F, 39.

[...] Deus? Nojo. Céu, Inferno? Nojo, nojo”<sup>391</sup>.

Esta é

“Uma noite de Tudo que é um Nada  
Um abismo de Nada que é um Tudo”<sup>392</sup>.

Já nada detém a vertigem e não há muito mais a dizer: “O abismo é abismo num abismo”<sup>393</sup>. Em conclusão, leia-se ainda o verso: “Eu sou o Aparte, o Excluído, o Negro!” Difícil seria exigir maior rigor de pensamento.

Este vertiginoso e abjeto regime laboratorial do negativo é a origem da questão. A tese é que toda a questão é originariamente ontológica, porque nasce da suspensão do ser e do não-ser. Fichte já tinha procurado mostrar que o “o que” (“Was”) e o “porquê” (“Weil”) – como resposta à questão “por que?”<sup>394</sup> –, são as categorias principais em que o absoluto aparece à consciência. Fausto está obsidiado pela questão em geral, que é a questão sobre *o que* e *porque* são o ser ou o existir:

“Mas que haja espaço, tempo, que haja seres,  
Que haja um mundo, (...) cores, sons,  
Movimentos, mudanças (...)  
Que haja qualquer coisa, sim que a haja?”<sup>395</sup>

Daí somos conduzidos à generalização:

---

<sup>391</sup> F, 42.

<sup>392</sup> F, 54.

<sup>393</sup> F, 60.

<sup>394</sup> Ver Ferrer, *O Sistema da Incompletude. A Doutrina da Ciência de Fichte nas versões de 1794 a 1804*, Coimbra, 2014, 174-175.

<sup>395</sup> F, 74.

“Mais que a existência  
É um mistério o existir, o ser, o haver  
Um ser, uma existência, um existir – [...]  
O que é existir – não nós ou o mundo  
Mas existir em si?”<sup>396</sup>

Ou mais simplesmente, na inevitável reduplicação autorreferente da questão:

“O que é haver haver? Porque é que o que é  
é isto que é? Como é que o mundo é mundo?”<sup>397</sup>

Esta essência negativa é obsessiva porque auto-referente e conduz não só ao recalcar do seu outro, como também à sua expressa abjeção e aniquilação. Aqui o dramatismo do absoluto não-outro infeta, a partir do universo inteiro, a relação com o corpo e o outro sujeito.

“Acordo ao conceber quanto eu odeio  
Mais do que esta, mais que a humanidade,  
Mas o universo todo [...]”<sup>398</sup>.

Ver-se-á ainda que, passada esta vertigem da reiteração de si, a negação do outro é outrossim a razão do ver. Também aqui, como lemos em Sartre, “a aparição de outro alguém no mundo corresponde a um [...] deslizamento congelado do universo inteiro, que mina por baixo a centralização que eu, simultaneamente, opero”<sup>399</sup>. Dramatizado este deslizamento de ordem fenomenológica, lemos no *Fausto* como se segue:

---

<sup>396</sup> F, 104.

<sup>397</sup> F, 57.

<sup>398</sup> F, 54.

<sup>399</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, Gallimard, Paris, 1984, 301.

“Sinto horror  
À significação que olhos humanos  
Contêm”<sup>400</sup>.

O olhar do outro é a alteridade que ameaça de modo incompreensível a autorreferência do eu, o deslocamento, violento para a pura autorreferência, do significado para um outro interior que não é o meu. A origem da autorreferência, como vimos, é anterior ao exercício dos sentidos e, sobretudo, da visão, e reside na estrutura conceptual dialética do negativo. O paradigma e origem da autorreferência é o negativo, que permite construir os fenómenos de centramento, de autocentramento, a pura repetição (malgré Gil-Deleuze...), que se traduz em deslocamentos de sentido, na pergunta em geral, na redução do outro à imagem, e, com isto, no ver, mas também no fenómeno da repulsa. O “odeio a natureza!”, exclamado na *Voyage au bout de la nuit* de Céline, grita em toda esta construção. Antes de mais,

“O mistério de ver, e o horror de verem-me  
Abisma-me”<sup>401</sup>,

– porque o olhar do outro, ou já o seu simples rosto, segundo a tradição fichteano, é a natureza amável e livre, ou seja, reconciliada com o sujeito. O olhar do outro não significa, e não é, assim, antes de mais, o outro-eu simplesmente, mas o *eu outro*. Ou seja, o objeto da inquietação e do ódio não é, em primeira linha, um outro sujeito, idêntico a mim em espelhamento, mas a constatação de que a alteridade é também a naturalidade do eu sujeito.

Fausto sente, assim, a repulsa perante o eu outro:

---

<sup>400</sup> F, 137.

<sup>401</sup> F, 150.

“Ó horror metafísico de ti!  
Sentido pelo instinto, sentido pelo instinto, não na mente  
Vil metafísica do horror da carne,  
Medo do amor...”<sup>402</sup>

E, em consequência,

“Ouvir um riso  
Amarga-me a alma – mas porquê não sei,  
Sinto como um insulto esta alegria – Toda a alegria. [...]”  
“Aqueles corpos! Tenham filhos, vejam  
Seus filhos afogados ante os olhos,  
As filhas violadas a seu ver”<sup>403</sup>.

#### 6.4. As núpcias da diferença

Ainda antes de abandonar esta leitura do Fausto como exposição mais direta e revoltada das sequelas da negação absolutamente autorreferida, deverá observar-se que a autorreferência como repetição de si é também a fonte da subjetividade reencontrada, sob diferentes formas, em toda a obra pessoana. Já encontramos o “haver haver”, ou o “haver eu sou eu”<sup>404</sup>, a que se poderia acrescentar a figura clássica da “alma da alma”, ou a curiosa frase: “Casei com a diferença”<sup>405</sup>. Este é em geral o “Intervalo...”<sup>406</sup> e “Intervalo doloroso” referido no *Livro do Desassossego* ou, mais especificamente, “intervalo entre nada

---

<sup>402</sup> F, 160.

<sup>403</sup> F, 52, 53.

<sup>404</sup> F, 53.

<sup>405</sup> PE, 188. Poema de 9.10.1927.

<sup>406</sup> LD, 226.

e nada”<sup>407</sup>. A própria preposição “entre” é tomada, no mesmo livro, como objeto substantivado de uma reflexão, numa nota acerca do poema “Rio entre sonhos”. Lê-se aí que “a ideia de rio é sugerida pela ideia, que ocorre em todos os versos, de *uma coisa que passa entre, e a ideia de entre é vincadíssima*”<sup>408</sup>. Este “entre”, que nos faz também pensar numa similar substantivação em Heidegger (“das Zwischen”), multiplica-se em diferentes distâncias, entre si e si mesmo, entre si mesmo e a realidade, entre eu e o outro e também, significativamente, como se voltará a referir, entre mim e ver, entre o ver e a coisa, ou entre o pensamento e a sensação. Assim, tomando alguns exemplos, o distanciamento começa por ser em relação a si mesmo: “Longe de mim em mim existo”<sup>409</sup>. É igualmente uma distância que está expressa no conceito da personalidade: aqui trata-se do “nexo inútil entre o que sou e quem sou”<sup>410</sup>. A alma é, pois, simples distância: “De que é que a minha alma dista?”<sup>411</sup>; ou é a distância entre mim e o agora: “Que há entre mim e o momento?”<sup>412</sup> Mas a questão do intervalo é projetada pelo ortónimo igualmente como tese metafísica:

“Deus é um grande intervalo  
Mas entre quê e quê?...”<sup>413</sup>

Este tópico reflete com rigor a grande questão do sujeito que se descobre como “autoposição”, segundo a versão de Fichte, para se descobrir que esta mesma autoposição que o funda e constitui abre,

---

<sup>407</sup> LD, 226.

<sup>408</sup> Cit. in Richard Zenith, “Introdução”, in LD, 26.

<sup>409</sup> PE, 249.

<sup>410</sup> PE, 249.

<sup>411</sup> PE, 77. Poema de 11.11.1914.

<sup>412</sup> PE, 81. Poema de 3.10.1915.

<sup>413</sup> PE, 56. Poema de Jan.-Mar. 1913.

necessariamente, também o espaço para um fundamento obscuro ainda mais vasto. Este ponto cego da reflexão atravessa boa parte do questionamento filosófico posterior que, a partir de Schelling, critica o sujeito com base justamente neste fundamento impensado e obscuro, o qual, como resultado da diferença inerente à sua reflexão própria, abre-se de modo mais patente justamente perante a mais pura autoatividade do sujeito. Toda a exposição pessoana que temos vindo a seguir com base nesta abertura de um intervalo entre mim e mim (o “haver eu sou eu”) é o que permite apontar, por um lado, para o nada e o negativo como célula categorial de base da expressão pessoana, como também, por outro, para o impensado sempre além do ser. Bernardo Soares diz do modo mais claro esta ligação da distância de si mesmo e a interrogação por um fundamento além do ser e do não-ser: “Eu, longe dos caminhos de mim próprio, cego da visão da vida que amo, cheguei por fim, também, ao extremo vazio das coisas, à borda imponderável do limite dos entes”<sup>414</sup>. Inspiração semelhante encontra-se em Álvaro de Campos “perante esta única realidade terrível – a de haver uma realidade”<sup>415</sup>. E leia-se também ainda mais uma vez, no *Fausto*:

“Uma vez contemplando dum outeiro  
A linha da colina majestosa  
Que azulada e em perfis desaparecia  
No horizonte, contemplando os campos,  
Vi de repente como que tudo  
Desaparecer [...]

e um abismo invisível, uma coisa  
Nem parecida com a existência

---

<sup>414</sup> LD, 147.

<sup>415</sup> Fernando Pessoa, *Poesias de Álvaro de Campos*, Ática, Lisboa, 1958 [=AC], 93.

Ocupar não o espaço, mas o modo  
Com que eu pensava o visível”<sup>416</sup>.

A distância de si a si pressuposta pela reflexão vai estar também na base de um outro modo de estranhamento de si: “Falam na nossa boca lábios que não nos pertencem”<sup>417</sup> – segundo um tópico de que também se poderiam multiplicar os exemplos. A lucidez absoluta da reflexão integral do eu segrega um ponto cego que se manifesta, para lá da reflexão, como este permanente além.

A principal função da negação em geral e, muito em particular, na estética de Pessoa, é a produção de alteridade. Como se disse, ao desposar o negativo, “Casei-me com a diferença”. A produção de alteridade assume diferentes formas, entre as quais o estranhamento da consciência em relação a si mesma. Mas seria excessivo prosseguir na leitura da negatividade e das suas manifestações, conforme expostas no seu estado mais puro, no *Fausto*, onde é explorado até à exaustão o seu significado como uma essência totalmente centrada sobre si e redutora da alteridade. Esta essência, que Pessoa apoda inúmeras vezes, em cada página do *Fausto*, de “horror”, é o que o impede, ou parece impedir, biograficamente a realização pessoal, impondo-lhe porventura uma “consciência infeliz” que, pela intensificação do seu núcleo vazio, não pode sair de si, conforme é exigido para agir, amar ou simplesmente existir.

Mas não poderíamos agora prosseguir na análise nem da consciência infeliz nem da ação, ou inação, em Pessoa – para o que não faltaria aliás material no *Livro do Desassossego*. Nem, por outro lado, enunciar a questão biográfica do alegado fracasso existencial do poeta que, pelo contrário, a meu ver, tematiza todas as condições desse fracasso e cultiva-as mesmo, de tal modo que a sua transformação em arte e

---

<sup>416</sup> F, 44.

<sup>417</sup> FP 85. Poema de 27.4.1916.



pensamento é o modo de o objetivar e afastar de si. Houve, parafraseando o poeta, que “passar além da dor”.

A dialética, embora centrada no não-ser e no negativo, conhece também uma interpretação mais branda, pela qual este vazio absoluto, na base da loucura da autorreferência negativa de Fausto, assume formas diversas. Se prosseguirmos no caminho sistemático que o desdobramento heteronímico da obra de Pessoa sugere, observa-se que o denominado “outrar-se” do poeta pode, com inteira naturalidade, ser lido a partir do negativo entendido dialeticamente como alteridade, ou ser-outro. Se a negação intensificada e reiterada em si produz a estrutura categorial do *Fausto*, a negação simples está na base do ser-outro da heteronímia, ser-outro simples, ou imediato, cuja reiteração é apenas repetição e diferença, e não mais a mortal reiteração de si que ameaça o ortónimo, e de que este no *Fausto* parece fazer a catarse, objetivando-a de modo justamente a não a trazer consigo. A esta repetição simples da negação como outro, e não mais negatividade pura, corresponde agora não uma intensificação voraz, mas uma multiplicação. Já no seu devaneio infantil, conforme menciona na sua Carta a Casais Monteiro sobre a génese dos heterónimos, Pessoa criou aquele que parece ser o primeiro precursor dos heterónimos, o Chevalier de Pas, que bem poderíamos traduzir pelo Cavaleiro do Não.

Desta perspetiva, o que Hegel, na sua análise da negação, denominou a negação simples, traduz-se bem no outrar-se pessoano. Casado com a diferença, o eu mantém-na como negatividade absoluta, intensificando-a, mas, uma vez objetivada, pode também reemergir sob a forma da multiplicação do ser-outro. A heteronímia é, assim, uma outra face da negatividade, que se mantém temática tanto no ortónimo quanto nalguns dos heterónimos.

### **6.5. A fábrica dos heterónimos**

Na sua informada e notável biografia de Pessoa, Robert Bréchon apresenta uma explicação, sem dúvida correta, em parte, da heteroní-

mia. Esta “é um método experimental para ter pensamentos e sensações, emoções e crenças novas, capazes de nos fazer sair da personalidade cristalizada, moldada pelo nosso carácter, a nossa educação, a nossa herança cultural [...]. Levei muito tempo a compreender a profunda verdade da heteronímia. Pensamos que temos opiniões seguras, crenças fundamentadas e até uma fé que julgamos ser a única verdadeira, mas há outros que estão igualmente seguros das suas opiniões, das suas crenças, da sua fé, diferentes das nossas. [...] Caeiro, Reis e Campos são posturas da consciência de Pessoa diferentes daquela que lhe é mais natural”<sup>418</sup>. A questão seria, segundo esta descrição, ou explicação, a de o autor poder, pela heteronímia, assumir crenças ou modos de ser que não os preponderantes na sua consciência, colocar-se no lugar de outro. Se isto não é incorreto, passa, parece-me, ao lado do mais importante. A heteronímia é, sem dúvida, desenvolver traços diferentes, e até contraditórios de uma personalidade de modo a poder colocar-se no lugar de um outro. Ela tem, é certo, alguma relação com o aprofundamento e desenvolvimento que Pessoa faz do programa, expresso sobretudo em Álvaro de Campos, de “sentir tudo de todas as maneiras”. Esta ultrapassagem até à anulação do ponto de vista único e do isolamento do sujeito é parte do processo heteronímico. Uma das condições deste processo de impersonalização está sem dúvida descrito em trechos como o que se segue, do *Livro do Desassossego*: “Há criaturas que são capazes de sofrer longas horas por não lhes ser possível ser uma figura dum quadro ou dum naipe de baralho de cartas. Há almas sobre quem pesa como uma maldição o não lhes ser possível ser hoje gente da idade média. Aconteceu-me deste sofrimento em tempo. [...] Poder sonhar o inconcebível visibilizando-o é um dos grandes triunfos que não eu [sic], que sou tão grande, senão raras vezes atinjo. Sim, sonhar que sou por exemplo, simultaneamente, separadamente, inconfusamente, o homem e a mulher dum passeio

---

<sup>418</sup> Bréchon, op. cit., 216-217.

que um homem e uma mulher dão à beira-rio"<sup>419</sup>. Ou, teorizando este processo de sentir multiplamente em termos gerais: "O mais alto grau de sonho é quando, criado um quadro com personagens, vivemos *todas* elas ao mesmo tempo – *somos todas essas almas conjunta e interativamente*. É incrível o grau de despersonalização e encinzamento [sic] do espírito a que isso leva, confesso-o [...]. Mas o triunfo é tal!"<sup>420</sup> Mas perante isto, se a razão da heteronímia residisse somente aqui, seria insuficiente ser somente quatro ou cinco heterónimos, perante este programa bem mais vasto de ser todas as perspectivas e todas as sensações, separada e simultaneamente.

A heteronímia deriva, por isso, de diversos fatores.

(1) É provocada, em primeiro lugar, pelo processo de ser-outro imediato que pertence ao eu que reflete sobre si, que já caracterizei suficientemente acima. Todo o espaço da reflexão é também a possibilidade de ver-se de fora, como objeto, identificar-se consigo além e fora de si, um devir-outro.

(2) Em segundo lugar, obedece também ao programa sensacionista de não se ficar encerrado na perspectiva de um eu. É, assim, um programa irónico e crítico de afastamento relativamente a todas as opiniões e naturalidades do carácter e das convicções. Se bem se pode dizer, em termos pessoais, que desconhecer é conhecer-se, segundo o autor "desconhecer-se conscienciosamente é o emprego ativo da ironia"<sup>421</sup>. Neste sentido, bem apreendido pelo passo supracitado de Bréchon, é uma postura de desenraizamento e universalismo tipicamente modernos, que Pessoa encarna, acentuando-o de modo por vezes sofisticado. A centralização de toda a atividade subjetiva na sensação provoca, de modo aparentemente inevitável, a perda da identidade, que é construída no "eu penso" da inteligência. Sentir integralmente

---

<sup>419</sup> LD, 172-173.

<sup>420</sup> LD, 444.

<sup>421</sup> LD, 165.

conduz e consiste em sentir tudo de todas as maneiras porque sentir é desidentificar, devir-outro ou perder o ortónimo: despessoalizar.

(3) Em terceiro lugar, talvez um dos pontos filosoficamente mais importantes, e que não está de modo nenhum apreendido no excerto de Bréchon, a heteronímia é um processo de objetivação simples que é uma necessidade inerente do eu. O desejo do reconhecimento pode assumir diferentes formas, entre as quais as formas redutoras à identidade da consciência, mesmo que negativa, como vimos no caso do *Fausto*. O modo mais completo do reconhecimento é, porém, o que Hegel denomina “encontrar-se a si mesmo no seu outro”, ou seja, a de que o mundo objetivo esteja impregnado, ou formado pelo eu. O heterónimo, neste contexto, é a projeção objetivada do eu, que pode então romper a barreira do seu isolamento e encontrar-se como eu-outro numa obra. Neste sentido, a heteronímia, em termos hegelianos, encerra uma teoria da arte ou, melhor, é a própria condição artística. Lê-se, assim, nas *Lições de Estética* de Hegel, “a necessidade universal e absoluta de que brota a arte [...] encontra a sua origem em que o homem é uma consciência pensante, ou seja, que o homem torna para si o que ele é e, em geral, tudo aquilo que é. As coisas da natureza são só imediatamente e uma vez, mas o homem, como espírito, duplica-se, [...] intui-se, representa-se, pensa e só por intermédio deste ser-para-si ativo é espírito”<sup>422</sup>. Esta duplicação do eu no seu outro, contudo, é a verdade da falsa duplicação do nada que encontrámos no *Fausto*. O que espanta é que a heteronímia, como instrumento óbvio de auto-objetivação e reconhecimento não seja a norma, mas uma exceção nos procedimentos artísticos e criativos em geral. Seria de esperar que fosse o processo natural da criação artística, sendo a ortonímia um caso excepcional de devir-idêntico. O poder expressivo da heteronímia deriva de que é a descoberta de um processo comum e forçoso de objetivação que subjaz esquecido, mesmo sob a superfície da autoria.

---

<sup>422</sup> Hegel, Werke 13, 50-51.

(4) Por isso, em quarto lugar, a heteronímia é um instrumento poderosíssimo de autoconhecimento. Só assim se entendem afirmações como: “Fingir é descobrir-se”<sup>423</sup>. Porque o conhecimento de si é também a formação de si, a criação do autor juntamente com a obra é um processo evidente e natural, que Pessoa se limita a tornar explícito, o que ainda mais se confirma pelo fato de que o próprio ortónimo acabará por se assumir também como mais um participante do jogo heteronímico. Por este jogo, os diferentes traços e potencialidades da personalidade são cuidadosamente representados, distinguidos, desenvolvidos e objetivados, o que conduz a um autoconhecimento muito mais completo do que o que é dado na ortonímia. Também aqui só surpreende que um procedimento tão óbvio de autoestudo não tenha sido descoberto e praticado mais cedo.

(5) Mas a heteronímia é também teoria da criação artística num outro sentido. Ao representar ou expor não só o objeto artístico mas, juntamente e ao mesmo tempo que ele, o seu autor, a heteronímia permite representar o próprio processo da criação artística. Todo o processo de representação que parte do autor está, normalmente, juntamente com o autor, omisso. De modo similar às gravuras de Escher, como veremos, onde o representante ou o observador está representado na representação – com tudo o que isto tem de paradoxal, porque remete sempre para um ato e realização subjetivos por princípio jamais representáveis como objeto<sup>424</sup> – também em Pessoa o criador é criado juntamente com a criação. Isto, que é normalmente do domínio dos factos, havendo na obra apenas a representação de uma parte do quadro geral do processo da criação, surge aqui simplesmente reproduzido integralmente. O sujeito representante está, assim, literalmente representado na representação, e a tese é que ele

---

<sup>423</sup> F. Pessoa, *Livro do Desassossego*, I, ed. Teresa Sobral Cunha, Presença, Lisboa, 1990, 240.

<sup>424</sup> Que a representação do processo de criação artística é o principal objeto da criação artística, v. Capítulo 3 supra.

existe tanto mais quanto mais claramente fica representado. É assim patente que o essencial da representação artística é não o objeto, mas o ato criativo que está na base de toda a representação. Por isso, a heteronímia é uma reflexão ou teorização da criação artística e da própria subjetividade.

(6) Mas refira-se também, na sequência do ponto anterior, que esta autocriação do criador que é, afinal, um elemento central da arte, realiza uma autorreferência objetivada de tal modo que evita a armadilha fáustica da subjetividade representada como buraco negro. Temos, na heteronímia, não só um outro eu mas também, como se viu, um eu-outro, eu naturalizado, objetivado que permite reconciliar o sujeito com o seu mundo. A importância da auto-objetivação não é reproduzir-se, mas perder-se como condição de reconciliação.

(7) E finalmente, por todas estas razões, a criação heteronímica é um vasto estudo sobre a ligação e a interação entre a literatura e a vida. Torna-se evidente que a consciência tanto mais se preenche e enriquece quanto maior a sua capacidade de operação e objetivação. E, consequentemente, encontra-se no “outrar-se” pessoano uma demonstração da capacidade formativa e autoformativa da literatura, e que se é verdade que o autor cria a obra, não o é menos que a obra forma e constitui o autor, que toda a ação ou criação é reflexiva, formando tanto o autor quanto a obra. Nos termos de Pessoa, “Toda a literatura consiste num esforço para tornar a vida real”<sup>425</sup> ou, “Há metáforas que são mais reais do que a gente que anda na rua”<sup>426</sup>. Em suma, “sou, em grande parte, a mesma prosa que escrevo”<sup>427</sup>.

Com base nesta breve tematização dos aspetos iniciais do estudo da intraestrutura categorial da obra de Pessoa, podemos avançar para

---

<sup>425</sup> LD, 140.

<sup>426</sup> LD, 172.

<sup>427</sup> Fernando Pessoa, *Livro do Desassossego*, I (ed. Galhoz e Cunha, Ática, Lisboa, 1982, 240), cit. in Bréchon, op. cit., p. 519.

um esboço breve do desenvolvimento conceptual sistemático que estes aspetos iniciais devem, neste contexto, receber.

Em geral, dada a célula germinal da negatividade, os heterónimos desenvolvem-se como uma série diferencial, de modulações da alteridade com relação à negatividade de onde são originários. Em Ricardo Reis encontra-se, diferentemente do que vimos ser o caso no *Fausto*, a negatividade transformada num mundo habitável a partir, em primeiro lugar, da experiência do tempo. Esta vivência mantém-se negativa, mas está mantida sobre uma durabilidade tal que

“[...] à arte o mundo  
Cria, que não a mente.  
Assim na placa o externo instante grava  
Seu ser, durando nela”<sup>428</sup>.

Os temas partem da temporalidade e brevidade da vida humana, para a qual a arte é a glória breve de uma coroa de flores, tão breve quanto o pode ser o prazer e o instante. O negativo está transmutado numa natureza reconciliada, mas dentro dos limites estritos da consciência temporal, em que a presença da morte é incessante. A aceitação do destino e do prazer permite, todavia, tolerar essa presença. O estilo de Reis reflete a forma plenamente desenvolvida e apurada, mas vincada fortemente como forma porquanto retém a marca da não naturalidade, do domínio subjectivo e intelectual da expressão, forma ainda separada do outro pela finitude e pela temporalidade que tingem a reconciliação com uma simultânea perda de si. O vincar extremo da forma poética da linguagem faz compreender que a reconciliação é também somente formal, que o seu conteúdo está sempre ausente, para lá do tempo, dos deuses ou do destino invocados.

---

<sup>428</sup> RR, 13.

Já o Engenheiro Álvaro de Campos encontra em si um outro efeito patente da negatividade entendida como alteridade, ser-outro ou melhor, o outro que é o mesmo porque reconstituído como outro do outro. Assim recuperado, o outro encontra-se como sensação à superfície esférica da reflexão do sujeito. O real é então fenómeno, transmutado por um lado em sensações, por outro, em forças, como na proposta de Pessoa “Para uma Estética Não Aristotélica”, onde o belo é substituído pela força. O real só é acessível como força e sensação. Mas, a par da sensação, o real só pode ser recuperado também na contradição da reflexão – que é a marca própria também do ortónimo. Na poesia do engenheiro naval este aspeto é recorrente em passos como o seguinte:

“À esquerda, lá para trás o casebre modesto, mais  
que modesto.]

A vida ali deve ser feliz, só porque não é minha”<sup>429</sup>.

Nesta universalidade das sensações. Campos declara

“eu adoro todas as coisas  
e o meu coração é um albergue aberto toda a noite.  
Tenho pela vida um interesse ávido]  
Que busca compreendê-la sentindo muito. Amo tudo,  
animo tudo, empresto humanidade a tudo,]  
Aos homens e às pedras, às almas e às máquinas,  
Para aumentar com isso a minha personalidade.

Pertenço a tudo para pertencer cada vez mais  
a mim próprio”<sup>430</sup>.]

---

<sup>429</sup> AC, 36.

<sup>430</sup> AC, 99.



A aceitação de tudo já não é regida aqui, como em Reis, pela temporalidade, a finitude e o *amor fati*, mas pela capacidade do eu de se exteriorizar, ou de ser unicamente exterior, de modo a se preencher pelos fenómenos e pelas suas manifestações. A negatividade está mais para trás, encontrada no sujeito já transformada em impulso de perda da unidade subjetiva e de aceitação da sensibilidade como redenção do pensamento, que permanece dela sempre tanto idêntico quanto separado, para que dela possa ter consciência. Aqui, o estilo, tendencialmente histórico, especialmente na sua fase inicial das grandes Odes, é dotado de uma violência que responde à necessidade destrutiva do sujeito pensante e da negatividade para que se possa desapegar na pura superfície das sensações e das forças que delas se dirigem à expressão.

Completa a série principal da heteronímia, que procurámos entender como um quasi-sistema de resposta diferencial à negatividade, o mestre de todos os outros heterónimos, Alberto Caeiro<sup>431</sup>. Na descrição que nas

---

<sup>431</sup> A propósito também da compreensão de Caeiro, leia-se Paulo Borges: “Contrariamente ao que escreve Leyla Perrone-Moisés, uma das mais interessantes intérpretes de Pessoa, a sua «grande» e «única» «questão» não nos parece ser «sempre a identidade almejada e falhada» (*F. Pessoa*, São Paulo, 1982, 72), e antes um excesso de pressuposição de identidade e de pretensão à sua consciencialização e totalização que lhe faz ressentir em termos fúnebres todo o pressentimento ou experiência da sua real vacuidade e incognoscibilidade. Rejeitando o íntimo «nada» como um ser já «tudo», o que o levaria a descentrar-se e perder-se encontrando-se na exuberante multiplicidade dos seres e fenómenos do mundo, sem carecer imaginá-los em si ou a partir de si, redu-los a mero ponto de partida da solipsista reinvenção do mundo como teatro interno [...]. Isto num enredo onde sintomaticamente são sistematicamente exorcizadas todas as emergências da alteridade real, como a vida e o amor [...]. Por tudo isto – e salve-se a precariedade de todos estes juízos [...] – a genialidade literária de Pessoa pode não ser mais do que o verso de um reverso que seja um não menos grandioso insucesso sapiencial” (Paulo Borges, *Pensamento Atlântico*, Lisboa, 2002, 331-332). O comentário de Paulo Borges parece aqui esquecer a função sistemática de Caeiro, sublinhada sempre, pelo contrário, por José Gil. Por outro lado, Paulo Borges conclui, com reservas, é certo, por um fracasso sapiencial e vivencial de Pessoa num campo onde precisamente, pelo contrário, não seria possível encontrar o menor traço de ignorância no poeta. Não há em Pessoa justamente este saber do nada do eu como recuperação do mundo? Descrever o percurso que conduz até esta recuperação do ser, e percorrê-lo talvez incessantemente é sinal antes do reconhecimento sem ilusão da condição finita. Quanto à positividade sapiencial e aspetos do êxito vivencial do poeta, v. também o Capítulo anterior, pp. 186-188.

“Notas para a Recordação do meu Mestre Caeiro” Álvaro de Campos faz do mestre, tudo evoca uma clareza e retidão transcendentem. Caeiro permite alcançar o extremo oposto de Fausto. Nele, a negatividade esgotou-se em si mesma, encontra-se inteiramente anulada, ou autoanulada, de tal modo que o resultado é a sua pura e simples elisão. Numa aproximação dialética, encontraríamos aqui a mediação perfeita. Caeiro é como que o milagre da mediação integralmente realizada, o retorno absoluto ao imediato<sup>432</sup>, onde já o modo da expressão se opõe contraditoriamente ao de Reis. Ao máximo artificialismo, que era o traço da essência negativa como forma, acentuando a evanescência do conteúdo, opõe-se a total naturalidade do discurso caeiriano, absolutamente claro e direto, formalmente neutro, nem prosa nem poesia. A linguagem encontra aqui a plena naturalidade, porventura como o seu país natal.

A contradição crítica e moderna, que constitui a subjetividade finita, entre pensamento e sensação, está agora definitivamente conciliada numa unidade de forma e conteúdo que não é a da vazia identidade do sujeito. O eu-outro reconciliador da natureza e do espírito está encontrado na mediação autoanulada do negativo. Em termos dialéticos poderia dizer-se que já não temos a fúria destrutiva e anuladora da pura essência negativa, mas tão-pouco a mera positividade imediata e pré-reflexiva do ser. Na verdade, Caeiro só pode resultar do processo de atravessar a contradição e o negativo e passar além, até ao seu oposto que, sem o esquecer, tem-nos (o negativo e o positivo) em si reconciliados.

## **6.6. Conclusão: os modos da diferença em Pessoa**

Uma vez que, como se viu, Pessoa se casou com a diferença, para prosseguir seria preciso analisar os modos que a diferença assume

---

<sup>432</sup> Como observa Gil, a própria relação da alma com corpo é transfigurada. J. Gil, op. cit., 30-35.

no seu pensamento. Nessa análise que, por exceder os limites deste estudo, não poderei mais do que indicar, será necessário analisar o lugar das três formas principais da diferença filosófica na obra do autor. São elas nomeadamente a *diferença reflexiva*, ou seja a que cria o distanciamento entre eu e eu, cuja função já foi desenvolvida acima; em segundo lugar, a *diferença crítica*, ou seja, a diferença entre o pensar e o sentir ou a emoção, cuja importância em Pessoa é fulcral, como vimos. A este nível, assiste-se na sua obra à criação de todo um imaginário poético a partir de um jogo de eclipsamento mútuo entre pensamento e sensação, entre pensar e ver. Este jogo é constitutivo da imagem poética. E, por fim, em terceiro lugar poderá mencionar-se a *diferença transcendental*, ou seja, a diferença entre o objeto visto e a sua visibilidade, ou entre o ente e o sentido que o permite apreender. Na verdade, a poesia tem por função pôr entre parênteses a realização entificadora do real, e substituí-la por uma reflexão transcendental sobre os meios expressivos do olhar que permite ver o real. Neste sentido, toda a poesia, não menos que o pensamento filosófico, é eminentemente uma atividade transcendental. Também esta diferença encontra o seu lugar no pensamento de Pessoa, sob a forma da ausência ou perda de sentido, da pergunta, em que a diferença entre o ente e o ser é claramente enunciada. Mas também o voltar-se para o próprio meio expressivo, ou seja, para a condição da mostraçãõ poética dos entes é um modo de enunciado da diferença transcendental. Este é o sentido das passagens onde o autor defende que a criação literária, o saber dizer, é a verdadeira instituição de sentido. “Dizer! Saber dizer! Saber existir pela voz escrita e a imagem intelectual! Tudo isto é quanto a vida vale [...]”<sup>433</sup>.

Mas o desenvolvimento da análise das diferenças decisivas seria já um outro capítulo da investigação filosófica sobre Pessoa.

---

<sup>433</sup> LD, 141.

(Página deixada propositadamente em branco)

## 7. Negatividade e Saber Absoluto na *Teoria do Ser e da Verdade* de José Marinho

### 7.1. Sob o signo do negativo

A *Teoria do Ser e da Verdade* de José Marinho pode ser lida como uma visão renovada da tradição do pensamento ontológico ocidental sobre a negatividade, para a qual são questões centrais as da sua definição, do seu estatuto, e das eventuais distinções e funções diversas a atribuir às diferentes formas em que a negatividade aparece. Estas formas são principalmente o negativo, o não-ser ou o nada. Ao contrário das tendências nominalistas e empiristas, onde em geral a determinação dos entes finitos é feita por posição, a determinação por negação é privilegiada em autores da tradição metafísica ou transcendental. Encontra-se aqui, com alguma insistência, o reconhecimento da função constitutiva do negativo para a determinação do real. Desde o começo do pensamento metafísico, podemos encontrar o ser como dependente do não-ser<sup>434</sup>. O ser que não se distingue do não-ser é um ser incompleto. Assim, a metamorfose da posição em dupla negação é, em Nicolau de Cusa, o “segredo sem igual” do “não-outro”<sup>435</sup>. Já

---

<sup>434</sup> Cf. pp. 166-167 e 192 supra.

<sup>435</sup> Cf. p. supra. V. Nicolau de Cusa, *O Não-Outro. De non-aliud*, introdução, tradução e notas de J. M. André, Porto, 2012. Sobre o *De non-aliud* de Nicolau de Cusa no nosso contexto, veja-se Ferrer, “A Dupla Negação em Nicolau de Cusa e Hegel”, in J. M. André - M. A. Gómez (coords.), *Coincidência dos Opostos e Concórdia: Caminhos do Pensamento em Nicolau de Cusa*, Tomo I, Coimbra, 2001, 187-200.

na filosofia transcendental encontramos, em Fichte, a ideia – só aparentemente estranha, dados os antecedentes – de que a figura mais extrema da completude ou independência do eu “depende de não depender” do seu outro, in/dependência pela qual mais uma vez o negativo pertence, como suposto inevitável, à definição mais plena e liberta do positivo<sup>436</sup>. E porque a negatividade mais que uma separação, é a forma mais livre do unir, Fichte insiste então que “o unir cinde, o cindir une”<sup>437</sup>. Poderia mencionar-se, igualmente, a negatividade especulativa hegeliana, desde cedo identificada como a “ligação do ligado com o desligado”, depois, na *Fenomenologia do Espírito* como a “diferença que, simultaneamente, não é nenhuma diferença”<sup>438</sup>. E logo em seguida, finalmente, a “negatividade absoluta” é definida como o elemento primordial da sua Lógica.

Na *Teoria do Ser e da Verdade* de José Marinho<sup>439</sup> lemos repetidamente, na conclusão de cada um dos três capítulos sobre a cisão (“Cisão Autêntica”, “Cisão Extrema” e “Cisão Divina”), que “o mesmo que une cinde, o mesmo que cinde une, eternamente”<sup>440</sup>. A noção principal da teoria é aquilo “que instantaneamente une para infinitamente cindir, e o que infinitamente cinde para absolutamente unir”<sup>441</sup>. Sumarizando a posição contrária do modo mais simples, pode citar-se Sigwart, para quem – referindo-se à cópula lógica – “uma ligação que separa é um absurdo”<sup>442</sup>. A incapacidade de pensar um elo negativo, mesmo na sua figura mais trivial da negação no juízo, exprime, segundo Marinho, “a obsessiva ontologia do ser enquanto ser”<sup>443</sup>. A cisão realizada no juízo

---

<sup>436</sup> GA I/2, 347.

<sup>437</sup> GA II/6.

<sup>438</sup> Hegel, PhG, 160; cf. tb. 176. Cf. pp. 102, 115 e 166 supra.

<sup>439</sup> José Marinho, *Teoria do Ser e da Verdade*, Lisboa, 1961 [=TSV].

<sup>440</sup> TSV, 76, 88.

<sup>441</sup> TSV, 98.

<sup>442</sup> “ein Band, welches trennt ist ein Unsinn”, cit. Hübener, op. cit., 134.

<sup>443</sup> TSV, 153.

remete para um elemento pré-predicativo, que o antecede e suporta, de modo não diretamente expresso. A característica principal desta ontologia criticada por Marinho é começar por banir e tornar inacessível mesmo a mais básica referência ou reflexão acerca de qualquer elemento pré-predicativo.

## 7.2. O pré-predicativo em questão

A *Teoria do Ser e da Verdade* parte da posição diametralmente oposta, ou seja, da posição incondicionada do pré-predicativo. Esta referência ao pré-predicativo é apresentada como um paradoxo para a posição do juízo, porquanto o pré-predicativo é a situação em que o sujeito, ou o que vê, na terminologia de Marinho, tanto “pode dizer sim ou não, pois é o mesmo”<sup>444</sup>. Marinho situa-nos, pois, na clássica designação negativa do incondicionado por meio da negação do sentido de toda a predicação, negação cuja manifestação, no domínio do juízo, é a indeterminação deste último, i.e., do afirmar e do negar. Esta incapacidade de determinação do juízo é, também, tradicionalmente entendida como tornada manifesta pela dialética, ou como a própria dialética, conceção a que Marinho faz alusão como os “difíceis caminhos da dialética do sim e do não”<sup>445</sup>, pelos quais unicamente se pode atingir o princípio da cisão.

A questão sobre se e como a negação pode estabelecer um nexos – uma relação negativa – entre os disjuntos remete para a investigação das condições do juízo. E aqui encontramos outra vez um renovado tratamento de um *topos* clássico da ontologia, neste caso a conceção do juízo como derivado de um género de negação, como cisão de uma unidade originária. Marinho entende que esta conceção conduz

---

<sup>444</sup> TSV, 20.

<sup>445</sup> TSV, 67.

a duas conclusões forçadas, que levam a investigação filosófica por dois caminhos diferentes, cuja convergência final é um ponto fulcral da teoria do ser e da verdade.

(1) Por um lado, a conceção do juízo como cisão impõe a consideração paradoxal, mas inevitável, de que a negação predicativa consiste no estabelecimento de uma relação, e que exige que se admita, por isso, uma outra positividade, ou posição que não se identifica nem com a afirmação nem com a negação no juízo. Naturalmente, se a negação predicativa é um nexos, algo que tanto une quanto separa, isto só se pode dever a uma outra forma de ligação e de unidade, a um nível diverso da relação predicativa. Esta posição é a já mencionada ligação pré-predicativa à qual é logicamente indiferente o sim e o não do juízo, o afirmar e o negar, segundo as repetidas afirmações de Marinho. Não se trata de algo que se possa, de modo algum, apreender pelo conceito de união de opostos, pois trata-se antes do que permite suspender a indiferença essencial dos opostos ao nível da “ontologia do ser enquanto ser” e, justamente, decidir no seio dessa indiferença.

Mas a indiferença entre os opostos, sim e não, entre afirmar e negar, não é propriedade desta unidade pré-predicativa, deste substantivo além da predicação. Pelo contrário, Marinho mostra que esta indiferença última entre afirmar e negar não é só uma consequência inevitável da ontologia que pretende não ser possível encontrar sentido para além da predicação, como é também aquilo que essa ontologia tem de mais próprio. A indiferença do juízo a que Marinho repetidamente faz alusão não corresponde a dizer que afirmar ou negar são o mesmo – o que seria, é claro, absurdo – mas que todo o universo e a ontologia específicos do juízo não são capazes, em última instância, de encontrar uma determinação ou definição, afirmativa ou negativa, sobre os seus objetos. Que no universo e na ontologia específicos do juízo não há afirmar e negar em última instância, mas uma essencial indeterminação de perspectivas, mera opinião. Esta é a situação refe-



rida como “o mundo do incompleto, precário e aleatório decidir”<sup>446</sup>, “o mundo do indeciso como o que crê e não crê e o que se crê e não crê [...; a cisão] é assim o misto de ser e não-ser, do real e do irreal, do ver e do não ver o que vê [...]”<sup>447</sup>. Esta situação de indecisão última impõe a busca de uma decisão essencial sobre si mesmo e o mundo, decisão que não pode ser esperada de nenhum juízo ou da presumida objetividade a que os juízos dizem respeito. Sem esta decisão, numa dialética análoga à dialética da *Aufklärung* de uma racionalidade técnica triunfante, “a razão se vê como sem razão”<sup>448</sup>. Dito de modo mais simples, a crença, o valor ou o significado, são primeiramente objeto de uma adesão pré-predicativa. E, por isso, o comum estado humano de desorientação deriva de que se assumiu a tese de que todo o sentido é proposicional, tornando-se então a razão numa sem razão, porque ignorante do seu sentido pré-predicativo.

Este é o significado da tese enunciada por Marinho da estrita interdependência entre cisão e decisão. A cisão – leia-se, o juízo – é também o que separa um estado de indecisão última, e outro, de decisão prévia sobre o sentido. Observe-se que Marinho defende a tese crítica de que a desorientação essencial não é ocasional, ou mesmo epocal, mas um estado antropológico e ontológico inevitável, cuja superação, ou tentativa dela, ocorre pelo denominado “recurso” permanente quer às imagens, como as da arte, da mitologia e da religião<sup>449</sup>, quer ao longo e difícil caminho da interrogação filosófica.

(2) Disse-se que a concepção de que o juízo deriva da cisão de uma unidade originária conduz o pensamento a uma segunda conclusão inevitável, que leva a uma outra via de investigação para além desta. Esta segunda investigação orienta-se pela constatação de um necessá-

---

<sup>446</sup> TSV, 79.

<sup>447</sup> TSV, 79.

<sup>448</sup> TSV, 86.

<sup>449</sup> Cf. TSV, 39-40.

rio nexos de unidade que não está explícito na afirmação ou negação predicativas. Esta via permite a descoberta daquilo que, em última instância, faz da teoria teoria. A reflexão é o que abre a possibilidade de aceder com sentido ao nexos de unidade tanto da afirmação quanto da negação. Mas deverá dizer-se, mais exatamente, que a reflexão se identifica mesmo com o acesso a este nexos de sentido. Aqui, pode-se entender que a teoria se esclarece a si mesma. É, além de teoria do ser e da verdade, teoria de si mesma, e não pode deixar de o ser. Segundo a distinção entre explicação e explicitação, apresentada no capítulo acerca “Do Secreto e do Patente na Cisão”<sup>450</sup>, a teoria é o que unicamente se pode explicitar a si mesmo. Mas, por razões intrínsecas à teoria, que se indicarão mais abaixo, a reflexão não ocorre com nenhum significado fundamental, substituída pelas expressões mais adequadas de pensamento, enigma ou segredo.

Ao se atribuir à negação um modo de ser real, e não somente verbal ou mental, admite-se também que a negação é uma relação constitutiva da determinação, e segue-se daí necessariamente que os elementos de sentido associados à negação devem ser também entendidos como modos reais e constitutivos do ser real. Ao mesmo título que a negação e a contradição são instâncias e nexos reais, os principais elementos associados à negação conforme entendida até aqui ou, nos termos de Marinho, aos seus correlatos da interrogação e do enigma, adquirem também um estatuto real. A interrogação faz-se real, por assim dizer, e, assim, “é todo o ser que pelo homem se interroga”<sup>451</sup>. Daí decorre que a teoria pode reivindicar a exposição da verdade do ser, no sentido tanto do genitivo subjectivo quanto do objetivo. Segundo Marinho, na filosofia até então, “o enigma se frustrou detendo-se no enigma do homem e do ser do homem ou no segredo ou no mistério de algum ser que, como tal, é para o homem. A interrogação, como ativa

---

<sup>450</sup> TSV, 108.

<sup>451</sup> TSV, 37.

e radical subjetividade do interrogar, não foi, não é atingida”<sup>452</sup>. Com esta “subjetividade do interrogar”, Marinho encontra uma definição não só do que é o pensamento, como também do conceito central da teoria, o espírito. O espírito é o que interroga<sup>453</sup>, “o de que se não pode dizer que é, o que se interroga incessantemente sobre todo o ser e o próprio ser e a relação de ser e ser verdade e outro que ser”<sup>454</sup>. O ser aparece então transformado em interrogação e enigma.

### 7.3. A palavra e a aurora

Podemos encontrar então a convergência anunciada entre as duas conclusões a que se chegou a partir do questionamento da diferença judicativa entre afirmação e negação. Concluiu-se, em primeiro lugar, que este questionamento da diferença em causa, conduz a um nexu entre o afirmar e o negar, anterior a estes, nexu que pode ser visto como uma outra forma de negação, a saber, a negação do sentido último do judicar. Por esta negação que lhe é intrínseca, vimos que o judicar se dá a si mesmo sempre como relativo, insuficiente, incompleto e incerto. Isto está dado logo no sujeito da conhecida primeira frase da *Teoria*: fala-se aí de “aquele a quem foi dado ser plenamente como o em que se *nega* todo o parcial ser”<sup>455</sup>. A plenitude da visão unívoca parece identificar-se – tal como no Parménides platónico – com uma negação. Esta permite encontrar o plano de recurso pré-predicativo e, com o sentido e sob a designação de cisão, a negação deve ser entendida como negatividade e como o que constitui esse mesmo plano de recurso e de decisão além do juízo.

---

<sup>452</sup> TSV, 53.

<sup>453</sup> Cf. TSV, 54.

<sup>454</sup> TSV, 55-56.

<sup>455</sup> TSV, 19, itálicos meus.

Em segundo lugar, orientando a pesquisa para a constituição reflexiva do pensar, constatou-se que a negatividade é produtiva como a essência interrogativa do pensamento e do espírito. Então, o recurso é também trânsito, nomeadamente, do não saber ao saber, ou do saber ao não saber, do implícito ao explícito e de volta ao primeiro. O correlato ontológico da negação é a cisão, o da interrogação é o enigma. Na convergência das duas ordens de razões encontramos o impulso fundamental para a teoria da significação de Marinho.

A negatividade não seria produtiva, e não seria possível uma teoria da verdade sem a sua ligação com a teoria da significação. A questão filosófica é, na sua base, sobre a verdade como possibilidade de expressão do que é. A tese de Marinho é que aquilo que confere significado ao saber e à verdade é também “a infinita e absoluta *separatividade*, sem a qual não tem sentido a relação de ser e verdade, a relação acessível, mas tão ilimitadamente funda, que a todo o momento referem os humanos, em todo o seu pensar e dizer, como ser e não ser verdade”<sup>456</sup>. A separatividade ou negatividade mais fundamental é a condição da relação entre ser e verdade. A verdade, como a relação ao ser e expressão sua, é acessível no sentido em que a teoria filosófica é possível como explicitação das condições pré-predicativas da expressão linguística, i.e., como Marinho prefere enunciar, condições da palavra. A expressão do ser é, por um lado, aberta e acessível à permanente referência na linguagem, mas, por outro, é “ilimitadamente funda”, no sentido em que a acessibilidade nunca é integral, porque nela a verdade pode ser ou não ser, ou antes, sempre é e não é.

Os significados pelos quais se enunciam a arte, a mitologia, a razão ou a ciência têm a sua origem na “separatividade” ou negatividade absoluta para a qual remete a cisão. O significado está, assim, em relação direta com o denominado “enigma”, o ser e não ser da verdade perante o qual e para o qual unicamente existe algum interrogar. Isto tem uma

---

<sup>456</sup> TSV, 69, itálicos meus.

consequência imediata: se a expressão da separatividade mais funda é a palavra, também só a palavra pode trazer à luz a separatividade. A palavra é entendida por Marinho como símbolo e, por intermédio do símbolo, encontra-se ligada à imaginação. Por isso, precisamente a meio da obra, no capítulo sobre a “Cisão Extrema”, o interrogar surge transformado na imaginação, e aparece conseqüentemente a noção de símbolo. “Sem a imaginação que se cumpre no mais autêntico sentido, não é certamente possível alcançar a cisão extrema”<sup>457</sup>. Esta é a “imaginação aceite como símbolo e via aberta do que é secreto e oculto no que somos e é para nós”<sup>458</sup>. O “secreto” e o “oculto” aqui não são mais do que os correlatos da modalidade da reflexão que Marinho intitula *interrogação fundamental*<sup>459</sup>, ou o enigma do ser e do não ser, que é cifra da verdade, ou seja, do que está para além deles. O símbolo é a “forma inalienável da consciência profunda na meditação entre lembrar o que não é para a memória e querer o que não é para a vontade”<sup>460</sup>. Isso “que não é para a memória”, mas que, no entanto, é sempre lembrado, e “que não é para a vontade”, mas que é sempre querido, é a razão primeira de todo o recordar e de todo o querer e que não é, por isso, objeto determinável por essas faculdades. Recupera-se aqui, a um nível generalizado de toda a presença teórica e prática do homem no mundo, a mesma ordenação que tínhamos encontrado no tratamento do juízo. Assim como o juízo só recebe o seu sentido num plano que o ultrapassa, o exercício destas outras faculdades tem uma condição que só pode ser definida num plano de reflexão que ultrapassa esse mesmo exercício. Dado que este plano é encontrado através de uma negatividade fundamental, Marinho designa esse plano indiferente ao ser e ao não ser, como o “Nada”.

---

<sup>457</sup> TSV, 80-81.

<sup>458</sup> TSV, 81.

<sup>459</sup> Cf. TSV, 127.

<sup>460</sup> TSV, 81.

Dito do modo mais simples, a significação é o que está entre o secreto e o patente ou seja, na diferença produzida pela cisão: a significação é, na sua origem, o emergir em geral – isto é, o ter origem e princípio. Segundo Marinho, isso é o que vemos, simbolicamente, “na Palavra e na Aurora, as logo ocultas na noite do silêncio e no dia da manifestação ocultas também”<sup>461</sup>. A palavra é símbolo de si mesma, a aurora é símbolo da passagem à patência, e ambas são símbolo da passagem em geral, do que é e não é, e que se silencia depois da palavra, “ou [é] como o que se cerra, mas depois de aberto”<sup>462</sup>. A significação é entendida como processo de explicitação do segredo.

O significado consiste, assim, no processo de tornar patente o oculto, e a significação é para o homem na medida em que só ele é o “encoberto” para si mesmo, expressão com que Marinho pretende referir a condição em que o processo e a situação do encobrimento escapam ao poder ou ao saber do sujeito<sup>463</sup>. Esta é precisamente a condição do homem e, em consequência, na medida em que a significação é a relação de trânsito e recurso entre o patente e o secreto, as significações, como símbolo, palavra, imaginação, juízo ou razão têm lugar no homem. A cisão é a “radical interioridade do homem”<sup>464</sup>, como aquele onde se dá o pensamento e o símbolo.

#### 7.4. O eixo de simetria reflexivo da *Teoria*

Se os modos da negatividade conduziram ao relevar dos supostos do judicar e à interrogação fundamental, a explicitação agora das condições da simbolização conduzem à diferença ontológica central

---

<sup>461</sup> TSV, 106.

<sup>462</sup> TSV, 107.

<sup>463</sup> TSV, 44.

<sup>464</sup> TSV, 72.

da teoria, a saber a diferença entre verdade e ser, ou entre ser da verdade e verdade do ser. Só por esta distinção se pode entender o motivo da cisão fundamental. Pode-se explicitar a origem e princípio “do autêntico pensamento”<sup>465</sup> no capítulo sobre a “Cisão Divina”, onde é referida a “mais funda e absoluta cisão pela qual é Deus e sem a qual Deus persiste como o ser opaco e indeterminado”<sup>466</sup>. A mesma condição do pensar e da simbolização é descoberta como não consistindo numa questão da interioridade do homem, e nem mesmo da sua subjetividade, mas como expressão da verdade do ser. Assim como no caso da negatividade do juízo ou da interrogação, encontramos agora uma identidade entre as condições do pensar e as condições da determinação e transparência do ser. A partir do estudo da cisão e das faculdades do saber humano, é evidente que esta coincidência não acontece por virtude de uma subjetividade instauradora das condições do seu objeto, mas por uma comunidade situada mais a montante. O pensamento descobre que as suas próprias condições são as condições em que o ser se torna patente. Mas, além disso, estas condições são declaradas “enigmáticas”, ou como consistindo no próprio enigma em geral, pelo que a aparente autotransparência de si do pensamento não é mais do que o tornar patente e significativo o ser. Trata-se, então, do “que em mim institui e constitui o pensamento, como o que em mim pensa, ou se pensa, sem que o eu pense”<sup>467</sup>.

Ora, esta unidade fundamental das condições do ser e do pensamento, ou da sua manifestação denomina-se verdade. E descobre-se aqui então a estrutura fundamental do pensamento de Marinho, pela qual teoria da subjetividade ou do conhecimento e ontologia se encontram unificadas sob um princípio único. Esta estrutura fundamental é a diferença ontológica entre ser da verdade e verdade do ser.

---

<sup>465</sup> TSV, 92.

<sup>466</sup> TSV, 92.

<sup>467</sup> TSV, 46.

A relação é especular sobre um eixo central, que podemos identificar como a cisão, na medida em que, diz-nos Marinho, apreendemos e exprimimos a cisão, “alternadamente, como ser da verdade e verdade do ser”<sup>468</sup>. A cisão, entendida como fonte de significação e de transparência do ser para si, tem esta dupla face pela qual ela é verdade do ser e é ser da verdade. A cisão é uma placa giratória teórica que permite, mantendo uma única posição de observação, encarar tanto o ser quanto a verdade.

Para a descoberta do sentido desta diferença entre verdade do ser e ser da verdade, mais uma vez a operação é reflexiva. A reflexão é suscitada pela surpresa logo das primeiras páginas da obra, quando o que medita “apercebe-se de que se o ser é a verdade e se Deus é o ser da verdade, então a verdade não é para si”<sup>469</sup> – ou seja, que ela tem um ser anterior a ela própria. A surpresa é que, em última instância, diz-nos Marinho, “a verdade então não é para o mesmo ser da verdade”<sup>470</sup>. O erro, continua a Teoria, é o de identificar, “como se um e o mesmo fossem ser da verdade e irrecusável verdade do ser”<sup>471</sup>, como se fossem “um e o mesmo”<sup>472</sup>. Esta impossibilidade de identificar o ser da verdade com a verdade do ser é a crise reflexiva, inerente a todo o pensamento e existência, diferença que nos é apresentada como a “díade, dualidade” e a articulação basilar, metafísica e cognoscitiva, do real.

O saber divide-se então em dois momentos: por um lado, no momento da “visão unívoca”, da mimese a partir da qual se separa toda a interrogação enigmática, ou seja, uma instância substancial de recurso permanente em todo o processo do saber; e, por outro lado, no momento da cisão, como instância insubstancial de princípio, origem

---

<sup>468</sup> TSV, 91.

<sup>469</sup> TSV, 23.

<sup>470</sup> TSV, 23

<sup>471</sup> TSV, 23.

<sup>472</sup> TSV, 89.



e trânsito<sup>473</sup>. Esta dualidade do saber não só é condição de possibilidade transcendental e pragmática de todo o haver imagem do ser e ser da imagem, como constitui também uma ontologia da imagem.

A posição única que permite encarar alternadamente o ser da verdade e a verdade do ser é um pressuposto último, não naturalmente como um princípio, “pois o autêntico primeiro princípio se renova sempre”<sup>474</sup>, mas um pressuposto último como uma posição teórica, ou seja, da visão, que não pode ser negada, porque é a condição de possibilidade de toda a posição e de toda a negação.

### 7.5. Além da reflexão

Antes de avançarmos para um resultado unificador dos vários elementos teóricos já expostos, uma questão terá ainda de ser referida. Observámos que tanto a surpresa da cisão quanto o aparecimento da interrogação fundamental acontecem por algum modo da reflexão, mas que, estranhamente, a própria reflexão desaparece de imediato da conceptualização da teoria. Antes de se entender o resultado unificador é necessário encontrar uma explicação para este desaparecimento de um conceito que tem uma intervenção decisiva no passo da teoria. Dito em termos breves, o conceito da reflexão desaparece porquanto é unicamente instrumental e não constitutivo. A reflexão resolve-se sempre noutros conceitos de que está dependente. A reflexão desaparece porque a sua descoberta não é jamais a de uma subjetividade autotransparente e autónoma, mas antes de uma subjetividade perante o enigma. A reflexão não se substantiva como ser-para-si e autotransparência daquele que medita ou interroga. Pelo contrário. A reflexão é a descoberta do pensamento como enigma do integralmente outro para

---

<sup>473</sup> Cf. TSV, 59.

<sup>474</sup> TSV, 156.

ele, outro do pensamento que, não obstante ser um outro integral, é a fonte da significação para o pensamento, ou seja, é o a partir do qual unicamente o pensar se pode cindir do ser para o manifestar como verdade. Por isso, também o insubstancial aparece como o correlato da reflexão, como o que é totalmente claro e inteiramente enigmático, segundo a terminologia mariniana.

Mais uma vez aqui, o procedimento teórico que permite revelar os pressupostos da mostraçãõ da verdade deve definir, não a subjetividade e o pensamento, mas o seu correlato real. E este correlato da reflexão, do si-mesmo que se perspectiva sempre além de si é o insubstancial substante. O insubstancial substante pode ser definido com as mesmas notas características pelas quais se define a reflexão especulativa de si mesmo. O insubstancial substante é referido sempre a si e ao seu oposto, e não necessita de outra substância, posto que esta relação a si e ao seu outro é-lhe bastante para ser o que é. Ele é como a diferença que não diferencia, imagem de si e por si que de nada mais depende, nem quanto ao ser nem quanto ao conhecimento. Ou, nos termos de Marinho, ele é “insubstancial, porque não carece de substância alguma para ser no ser que não é, para não ser o ser que não é, substante porque não só subsiste em si mesmo e por si mesmo, tal qual podemos sabê-lo de modo irrecusável, pois sabê-lo é o verdadeiro saber”<sup>475</sup>.

## 7.6. Sobre o Saber Absoluto

Como resultado, temos as condições para definir a unificação final entre a teoria da significação, por um lado, e, por outro lado, o eixo estruturante que articula a obra, a saber a diferença entre ser da verdade e verdade do ser. O insubstancial substante, como pressuposto último de todo o saber, é aquele pelo qual “é o ser, todo e o mínimo ser, sem

---

<sup>475</sup> TSV, 118.

ele ser algum significaria para si ou para outrem, nem se diria na relação de silêncio e palavra, nem poderia o ser consistir e manifestar-se, nem consistir o dizer e explicitar-se”<sup>476</sup>. Este pressuposto é condição da significação e de todo o dizer, mas também, no mesmo passo, é a manifestação e consistência do ser, ou seja, da relação entre ser da verdade e verdade do ser. A diferença entre verdade do ser e ser da verdade é também o que torna possível a decisão pré-predicativa da significação, ou seja, a mimese original como visão unívoca e como as outras modalidades do imediato.

E, como conclusão, Marinho recomenda a filosofia à “responsabilidade do saber absoluto”<sup>477</sup>, saber que é absoluto por duas razões. Em primeiro lugar, porque não pode ser negado, na medida em que assumiu já em si não só toda a negação e descrença possíveis como o Nada em geral. E não pode deixar de ser absoluto, em segundo lugar, porque expõe as próprias condições de possibilidade de toda a patência do ser, fazendo coincidir novamente, tal como na visão unívoca, mas tendo atravessado agora toda a expressividade do pensamento, o ser da verdade e a verdade do ser.

A *Teoria do Ser e da Verdade* é, por isso, saber absoluto construído negativamente e por explicitação dos pressupostos de toda a enunciação e ação, passando no entanto para além destes constructos. Nisto é bastante atual, conforme se pode ler num dos textos introdutórios à obra, publicados postumamente: “este escrito visa mostrar que a possibilidade de um conhecimento do absoluto não só não pode ser contestada em termos lógicos, mas também que a direta consciência dessa possibilidade é implícita em todas as criações humanas e em todos os atos do homem”<sup>478</sup>.

---

<sup>476</sup> TSV, 96.

<sup>477</sup> TSV, 155.

<sup>478</sup> José Marinho, Texto Introdutório IV, in J. C. Rivera, *A Doutrina do Nada: A Meonologia de José Marinho*, Diss., Ponta Delgada, 1988, vol. I, 125.

(Página deixada propositadamente em branco)

## 8. Eudoro de Sousa e a Mitologia

Um marco da recepção filosófica da mitologia clássica em Portugal e no Brasil é a figura de Eudoro de Sousa, cujo pensamento, bem mais do que receber, estudar e interpretar o pensamento grego, assimila e encarna mais do que qualquer outro a recepção luso-brasileira dos clássicos. Por um lado, foi um pensador essencialmente luso-brasileiro, nascido em Lisboa em 1911, formado em Lisboa, na Alemanha e em França, partiu para o Brasil em 1953, tendo ensinado nas Universidades de São Paulo, Florianópolis e Brasília, cidade onde faleceu em 1987. O seu pensamento, apresentado em diversos artigos e conferências, encontra-se reexposto de modo extensivo e aprofundado em quatro obras fundamentais, *Horizonte e Complementaridade* (1975), *Sempre o Mesmo acerca do Mesmo* (1978), *Mitologia* (1980) e *História e Mito* (1981)<sup>479</sup>. Por outro lado, trazendo para a leitura e estudo filologicamente informados da filosofia grega

---

<sup>479</sup> Encontram-se reeditados em Eudoro de Sousa, *Horizonte e Complementaridade: Sempre o mesmo acerca do mesmo*, Lisboa, 2002 [=HC] e Idem, *Mitologia. História e Mito*, Lisboa, 2004 [=MHM]. Veja-se também, com diversos estudos sobre o tema, Idem, *Dionísio em Creta e outros Ensaios*, Lisboa, 2004. Acerca do pensamento de Eudoro de Sousa poderiam destacar-se os seguintes estudos: Fernando Bastos, *Mitologia e Filosofia: Eudoro de Sousa e a Complementaridade do Horizonte*, Brasília, 1992; E. A. de Soveral, “Eudoro de Sousa” in P. Calafate (Dir.), *História do Pensamento Filosófico Português: O Século XX*, tomo I, Lisboa, 2007, 297-315, com informação biobibliográfica; Luís Lóia, *O essencial sobre Eudoro de Sousa*, Lisboa, 2007; Fernando Bastos, “As Posições Filosóficas de Eudoro de Sousa”, in *Mito e Cultura: Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa*, Lisboa, 2001, 113-122; Dalila P. da Costa, “Horizonte e Complementaridade em Eudoro de Sousa”, in *Mito e Cultura: Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa* Lisboa, 2001, 133-144; Paulo Borges, “Do perene regresso da filosofia à caverna da dança e do drama iniciático. Rito e mito em Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa”, in *Pensamento Atlântico*, Lisboa, 2002, 413-425.

e da mitologia uma linha de pensamento que passa, entre outros, por José Marinho, Eudoro de Sousa, provavelmente mais do que qualquer outro pensador, elevou a receção do pensamento grego a uma verdadeira assimilação. Os seus estudos não só dão especial atenção à mitologia e à filosofia pré-socrática, como procuram trazê-los a uma nova vida. No Prefácio ao seu livro *Mitologia*, publicado inicialmente em 1980, lê-se que “embora o livro se refira a mitos, clássicos ou não”, “o autor encara o conteúdo de seu livro como sendo, ele próprio, mitologia”<sup>480</sup>.

### 8.1. Tautegoria, alegoria, significação

Esta compreensão do que deve ser a leitura e a interpretação dos mitos e do pensamento clássico ou também, para o caso, pré-clássico, é a marca filosófica do autor, que fez da receção do pensamento antigo um pensamento original sobre a relação entre logos e mito, sobre o simbólico, o homem, a sua condição no mundo, a história, o Deus cristão e os deuses. Para Eudoro de Sousa, o pensamento filosófico é essencialmente receção dos clássicos e, nomeadamente, dos gregos.

Esta definição central da receção dos clássicos permite-lhe, nos seus termos, “desengonçar”, isto é, tirar dos gonzos onde gira, a generalidade do pensamento filosófico e da conceção do mundo ocidentais. A Grécia antiga não é um episódio na história do pensamento, mas o limite e limiar onde algo de decisivo para a compreensão do homem acontece. Com o pensamento pré-socrático e com a passagem a Platão define-se a possibilidade de um novo tipo de conceção do passado e do presente, até então desconhecidos. Eudoro considera a história como uma sucessão de épocas, sem progresso ou regresso<sup>481</sup>, que representam diferentes manifestações da cultura.

---

<sup>480</sup> MHM, 21.

<sup>481</sup> Cf. MHM, 235.

Pode compreender-se a sua definição de cultura a partir do seguinte passo: “o Projeto instituidor de homem e mundo (entrelaçados simbolicamente, se no entrelaçamento também se enlaça o Projeto, ou se referência de um a outro se faz só por referência de um e outro ao mesmo Projeto), possa ou não possa ele passar por nós com o nome de Cultura – Cultura envolvida e ocultada por suas manifestações, tal como homem e mundo envolvem e ocultam o Projeto que os instaura –, é abertura por onde irrompe um impensado vindo à presença de todo o pensar que se encontra em regime de disponibilidade”<sup>482</sup>.

Para começar a ler Eudoro, deve registrar-se desde logo que, de uma maneira que evoca fortemente o pensamento pré-socrático, cada passo do seu texto apela a um trabalho de interpretação, o qual deve passar pela reflexão acerca de cada termo fundamental, muitas vezes grafado com maiúscula, e empregue de um modo que causa normalmente estranheza. Cada frase do autor constitui um discurso similar ao pré-socrático, onde um fragmento é fonte de inesgotável leitura e interpretação. A estranheza do uso dos termos no contexto em que Eudoro os situa deriva de uma semântica que nos aparece, quanto ao uso, às definições e às concepções gerais do autor, totalmente interior ao seu sistema de significações.

Antes de passar à exposição do que o autor entende por mito e símbolo, deverá contudo começar-se pela compreensão do que entende como horizonte e complementaridade, e qual a importância destes conceitos para a interpretação do humano e do mundo hoje – e sempre – na sequência do pensamento grego.

Eudoro parte da perda e do esquecimento actuais do horizonte resultantes “de mais de vinte séculos de reflexão filosófica e de investigação científica”<sup>483</sup>, que vieram fazer esquecer a sua vivência originária. Filosoficamente, o horizonte é a definição fenomenológica

---

<sup>482</sup> MHM, 32.

<sup>483</sup> HC, 31.

de uma lei fundamental da determinação consciente, segundo a qual uma condição principal de que se veja algo de modo definido, ou seja, de o focar tematicamente, é a sua circunscção por uma indeterminação não temática, que se designa por horizonte. O horizonte é o halo indefinido que institui o mundo focal da consciência, instituição que tem como exemplo privilegiado o tempo, em que o presente se define necessariamente como a intensidade do presente vivido, em oposição às modalidades menos definidas do passado e do futuro. E, por outro lado, o horizonte não é uma linha objetiva, real, em sentido semelhante à linha que define os objetos iluminados dentro dele, mas um limite que é tanto do mundo quanto do nosso próprio olhar sobre o mundo. O horizonte é, assim, a própria correspondência da nossa visão e do nosso saber com o mundo objetivo.

Dois pontos centrais se podem realçar acerca desta lei do horizonte. Por um lado, ela diz-nos que todo o definido nasce a partir de um indeterminado. Por outro, insere todo o conhecimento temático num limite, que não é ocasional, mas constitutivo. Sem horizonte limitador e sem “além-horizonte”, não há, nos termos de Eudoro de Sousa, tão-pouco algum “aquém-horizonte” visível e diurno. Estas duas consequências do horizonte, o facto de que há um nascer, uma passagem a partir da obscuridade para as formas definidas do mundo habitável, e de que todo o saber é limitado, são ideias centrais do pensamento do autor – sendo na verdade não mais do que dois aspetos de uma mesma conceção do mundo e do homem.

A perda do horizonte iniciada desde os alvares do pensamento ocidental significa, assim, que o saber simultaneamente perdeu todos os seus limites, e deixou de se conceber como originado a partir do seu oposto, ou que há algo que o antecede fundamentalmente. Isto que o antecede é, como se verá, o próprio mito e o símbolo como origem da significação, que permitia constantemente religar aquilo que o horizonte separa, nomeadamente o céu e a terra. E o horizonte é símbolo porque é a linha de junção entre céu e terra, entre o obs-



curo e o descoberto, é a limitação e a sua transposição, *limes* e *limen*, como se verá. Esta transposição é, no mito e, posto que o mito é historicamente o primeiro, também historicamente, a fonte primeira do símbolo e do significado. A diferença entre o pensamento histórico que só tem presente, e o pensamento mítico, que é essencialmente passado, no que novamente história e mito coincidem, é acerca do modo como o passado é atual. Para Eudoro, a presença do passado é constitutiva do presente, assim como o irracional é o alimento do racional. Este processo de criação do tempo encontra-se já numa das principais influências de Eudoro de Sousa tanto no que toca às concepções sobre a mitologia quanto sobre o tempo, a saber, Schelling. Para este, “o homem que não se superou não tem passado, ou, antes pelo contrário, não sai jamais do passado, vive constantemente nele. [...] Só o homem que tem a força de se arrancar de si mesmo [...] é capaz de criar para si um passado; e esse, justamente, desfruta também de um verdadeiro presente, e está propriamente perante um futuro”<sup>484</sup>.

Este acontecimento criador do passado e do presente será representado, como veremos mais abaixo na análise da obra de Eudoro, por um ato de violência, que é tanto violência sobre si como sobre o si-mesmo que é outro, a natureza.

Mas todo o saber filosófico, artístico, religioso e mítico depende da transposição do horizonte, de tal modo que, segundo Eudoro, “desde a primeira transposição mítica até à derradeira transposição metafísica da incógnita e talvez incognoscível vivência que situamos no início da história e no limiar da consciência, *o fascinante mistério do horizonte sempre se nos revela em sua enorme espessura existencial*”<sup>485</sup>.

O autor procura fundamentar a tese de que a origem do sentido está na conjunção e disjunção do horizonte pela pesquisa no *corpus*

---

<sup>484</sup> W. F. J. Schelling, *Die Weltalter*, in *Schriften von 1813-1830*, Darmstadt, 1968, 65. Acerca do próprio mito já como o limiar crítico da consciência filosófica, veja-se Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, Darmstadt, 1957, 20.

<sup>485</sup> HC, 33.

mítico da antiguidade grega, encontrando confirmações desde Homero até ao pensamento platónico. De Homero, são as seguintes caracterizações: “parto a ver os limites da terra nutriz, o Oceano, génese dos deuses”; ou a referência ao “Oceano, que na verdade é génese de todas as coisas”<sup>486</sup>. Assim, conclui Eudoro, do horizonte-Oceano provêm os próprios deuses e todas as coisas, e o extremo é também o primordial do processo “teocosmogónico”.

Mitologicamente, o horizonte remete para a separação entre Céu e Terra, que se encontra universalmente codificada na mitografia, sendo documentável em todo o mundo “– tribos africanas, Egipto antigo, Grécia moderna, literatura babilónica e judaica, Hurritas e Fenícios, na Índia, Sibéria, Ásia oriental,” etc.<sup>487</sup> Numa composição de espaço e tempo, antes e além do horizonte e, de certo modo, também ainda hoje, todas as noites, desde a sua separação e o surgimento da luz, Terra e Céu, vigília e sono são uma só e a mesma figura ainda indistinta.

Assim, além deste limite-origem está a indiferença entre Céu e Terra e, conseqüentemente, também da vida e da morte, “numa complementaridade que misteriosamente se oculta por detrás do horizonte”<sup>488</sup>. A filosofia pré-socrática, dos fisiólogos, vai codificar este horizonte, como *arché* e como o Indiferenciado, segundo Anaximandro. Mas é esta identidade do fenómeno nas suas duas codificações que conduz o autor à tese do que denomina a “complementaridade” que, pela primeira vez, se atesta na relação entre o mito e o logos.

Segundo Eudoro, esta relação e passagem entre mito e o logos é, antes, uma permanente complementaridade, onde não há sucessão, mas duas codificações distintas de uma mesma incógnita. Para lá do horizonte de visibilidade, vêm ao nosso encontro dois modos de

---

<sup>486</sup> *Ilíada*, 14, 302, 246, cit. in HC, 33, 34.

<sup>487</sup> Segundo Staudacher, *Die Trennung von Himmel und Erde. Eine vorgriechischer Schöpfungsmythus bei Hesiod und die Orphikern*, Tübingen, 1942, cit. in HC, 53.

<sup>488</sup> HC, 48.

codificar uma mesma vivência e uma mesma questão. Na complementaridade de Eudoro poderia encontrar-se também a tese adorniana que, num jogo de transformação especular, no mito vê já esclarecimento, e neste ainda o mito.

A tese de Eudoro acerca do surgimento da filosofia é que “a *physis* dos pré-socráticos nasceu subitamente como que do ‘interiorizar-se’, do ‘recolher-se’, do ‘encerrar-se’ de uma natureza que, antes não tinha *dentro* nem *fora*. [...] A natureza não teve *dentro* nem *fora* até ao dia em que alguma de suas partes, algum dos seus membros, separando-se dela, ficou de fora”<sup>489</sup>. Esta parte e membro que ficou no exterior da natureza, que passou por isso a ter “fora” é, evidentemente, o homem. Por um lado, encontra-se aqui uma complementaridade pela qual a filosofia da mitologia não pode ser feita sem uma correspondente filosofia da natureza – no que Eudoro mais uma vez faz referência explícita a Schelling. Mas este processo de emergência do logos não se deterá numa natureza ainda povoada de deuses, e não descansará enquanto não os expulsar da sua morada na natureza e, assim, acabar por desfazer todo o sentido, primeiro na natureza, dos objetos e, por fim, dos símbolos. Esta perda de sentido tem um primeiro momento na alegorização do símbolo evidenciada na catábase e vivência do horizonte na caverna de Platão. O peculiar nesta alegoria-mito platónica é que, ao contrário do que acontecia na codificação mítica, o “para lá do horizonte” provoca a degradação de todo o sensível situado “para cá do horizonte”. Na codificação mítica, o além do sensível não faz degradar este último, o que só acontece a partir de Platão<sup>490</sup>. Este é um primeiro passo no caminho da separação do cosmos num mundo sem deuses e em deuses sem mundo, que irá culminar no mito do Homem, o *a priori* de toda a cultura atual, e tanto mais fundamentalmente mitológico quanto menos se reconhece como tal.

---

<sup>489</sup> HC, 194.

<sup>490</sup> Cf. HC, 121-122.

Mas retornemos à caracterização do pensamento de Eudoro de Sousa pelo próprio autor, que pretende ultrapassar esta cisão instaurada desde Platão entre mito e logos. O seu texto e pensamento, como começámos por referir, reivindicam para si o estatuto de mitológicos, na medida em que a mitologia deve ser concebida justamente como um aparente encerramento do discurso na lógica imanente das suas próprias definições fundadoras. Eudoro recusa uma interpretação alegórica dos mitos, porquanto os mitos não querem dizer *outra coisa* do que aquilo que dizem, tão pouco quanto a obra de arte ou os símbolos em geral podem ser interpretados desse modo alegórico. Não há que decifrar lá onde nunca se cifrou. O mito não deve ser explicado por tradução noutra coisa que significasse. Não faz sentido perguntar pelo significado de um mito “a não ser que [...] a pergunta ‘Que significa...?’ se refira à *significação que o mito confere, e não à que lhe é conferida*. Quanto a mim, estou convencido de que um mito confere significação e que nada existe que lha confira a ele”<sup>491</sup>.

O mito dá significação a partir “de dentro de si”<sup>492</sup> e não a poderia receber de fora. É verdade que, como origem de significação, ele pode dar voz a forças, fenómenos, “situações-limite como o nascimento e a morte, as metamorfoses do homem”<sup>493</sup>, e outros dos dramas humanos no mundo. Mas a alegorização está, quanto à fonte da significação, sempre a jusante, a potência pertence primeiramente ao mito. O autor lembra, no entanto, que quase dois milénios de alegorização não podem ter sido em vão, razão por que a alegoria deve conter alguma verdade: a sua verdade não é que o mito deva dizer outra coisa senão o que diz, mas é a de fazer recordar que o mito não pode ser entendido separadamente do mundo e do drama que nele acontece, que o mito remete sempre para o mundo. O principal problema da alegoria

---

<sup>491</sup> MHM, 44.

<sup>492</sup> MHM 45.

<sup>493</sup> MHM 45.

é que não se recorre a ela para também “alegorizar o mundo”<sup>494</sup>, que fica preso então na sua “tautegoria” – ao passo que a função do mito é justamente a de alegorizar o mundo. A “abertura” e “disponibilidade” acima referidas seriam esta possibilidade de também alegorizar o mundo e encontrar a presença nele do impensado.

Para Eudoro, o pensamento dotado do que chama “disponibilidade” é precisamente um pensamento aparentemente fechado dentro das suas definições fundadoras, que caberia ao leitor reabrir. Isto significa, por um lado, que o mito é cosmopoético. Não é, por isso, verdade, como se possa pensar, que cada entidade mitológica, um deus, por exemplo, manifestaria ou encarnaria um *aspeto* do mundo, força ou potência nele presente<sup>495</sup>. Esta formulação não é admissível na medida em que “aspeto do mundo” faz do mito não mais do que, por assim dizer, um acidente de um mundo substancial, que se divide em aspetos ou modos. Segundo esta conceção, que Eudoro critica, “a consistência é a do mundo”<sup>496</sup>, não a do deus, o que não parece estar de acordo com o sentido da narrativa mitológica. Eudoro insiste em que esta narrativa é incompatível com a fundamental crença no mundo, como substância de que dependeriam estes supostos “aspetos”. Assim sendo, acerca dos deuses e da sua relação com o mundo “melhor se diria: ‘um deus é um mundo’ e ‘outro deus é outro mundo’, em suma, cada deus *munda*, faz seu mundo do que ainda não o era – *diacosmiza*, numa palavra só”<sup>497</sup>. O discurso mitológico é “diacósmico”, tem a forma da “tautegoria” e aparece como auto-significante, porque conter-se a si mesmo no seu significado é característica própria do que chamamos um mundo. E assim, só pode ter a capacidade de aceder ao fundamental da racionalidade, do homem e do discurso, o pensamento que se dispõe como mitologia.

---

<sup>494</sup> MHM, 47.

<sup>495</sup> MHM, 41.

<sup>496</sup> MHM, 42.

<sup>497</sup> MHM, 42.

No entanto, deve-se, por outro lado, atender à própria noção referida de “disponibilidade”, a qual faz apelo a uma outra condição do discurso mitológico, que não a do seu encerramento semântico. O discurso simbólico não é de modo nenhum fechado no sentido de concluso, o que implica que a aparência de encerramento em si mesmo do discurso filosófico-mitológico é somente uma aparência. Pelo contrário, como a frase inicialmente citada nos adverte, “o Projeto instituidor de homem e mundo” é caracterizado pela “abertura” e pela “disponibilidade”. A contradição desaparece na medida em que se admitir que o encerramento do discurso sobre si mesmo é o que permite que ele aponte para a sua fonte de significado, ou para o significado em geral do discurso. Pelo contrário, o discurso que Eudoro caracteriza de objetivador, próprio do logos raciocinante, é aquele cuja abertura se dá unicamente em direção a objetos e a um mundo cujo horizonte de sentido é não só concluso, mas desconhecido de si mesmo como horizonte. Trata-se, no mito do pensamento pós-mítico, de ocultar a ocultação, pelo que o oculto é devolvido na crueza mais integral do poder fáctico impensado, que Eudoro encontra no mundo hodierno “diabólico” (justamente porque não “simbólico”) dos objetos.

Eudoro insiste na diferença entre limite e limiar, *limes* e *limen*. O limiar é a disponibilidade aberta. Sem o conhecimento do horizonte não há sentido humano do discurso e, posto que todo o sentido e todo o discurso tem pelo menos um dos seus vértices no humano, sem o conhecimento do horizonte não há sentido do discurso. Assim, o sentido de todas as significações é originalmente mitológico e, por isso, o discurso filosófico que pretenda iluminar o horizonte de sentido é um discurso cuja estranheza apenas reflete o fato de que o autor quer, – mais do que comunicar, ensinar ou transmitir ideias, – despertar o leitor.

O despertar é o tema do longo confronto que o autor apresenta, em *Horizonte e Complementaridade*, com o Fragmento 1 de Heraclito. Aí se lê, na sua tradução, que “este logos, sendo (como o enunciado), sempre

o não entendem os homens, quer antes de o haverem escutado, quer após o terem ouvido. Pois, ainda que tudo suceda em conformidade com este logos, inexpertos parecem, mesmo que experimentem palavras e ações, tal como eu as exponho, distinguindo a natureza de cada uma delas e explicando-a tal qual é. Os demais homens, porém, tão pouco sabem o que fazem despertos, quão pouco se lembram de que fizeram dormindo”<sup>498</sup>.

Despertar para o horizonte e o seu significado como limiar é o que o autor designa como a “transcendentização do horizonte próximo”<sup>499</sup>, ou também aceder à “trans-objetividade”. Esta trans-objetividade significa “desencantar” os objetos mundanos ir além da fixação definitiva dos objetos até ao seu horizonte de sentido que, segundo Eudoro é o horizonte do que denomina o “impensado”. Aqui novamente reencontramos o topos de Adorno/Horkheimer de um esclarecimento que prossegue com o encantamento mítico do mundo, e cuja principal característica de falsidade é a do mito que se mantém como poder actuante, mas não se enxerga.

## 8.2. O Projeto segundo Eudoro

Retomando a nossa questão inicial sobre aquilo que na Grécia antiga ocorreu de decisivo para a compreensão do humano, recordamos que se tratava, para Eudoro, de compreender a história como sucessão de épocas sem progresso nem regressão. A história está submetida, vimos, ao “Projeto instituidor de homem e mundo”. Note-se que o autor não refere a cultura a um projeto, mas ao Projeto, que parece designar em geral a instituição de homem e mundo segundo a referida exteriorização da natureza. Esta instituição é um processo que não

---

<sup>498</sup> Heraclito, Fr. 1, trad. in HC 130.

<sup>499</sup> HC, 132.

é propriamente histórico, mas fonte de sentido de toda a história, o passado que acompanha o presente como a diferença que institui as épocas do tempo. Estas, especialmente o passado e o presente, não são entendidas como uma sequência linear simples, mas como o “projeto” que rege todo o acontecimento histórico. O tempo não é um simples movimento unidirecional, como numa linha que se prolonga indefinidamente, mas um complexo de estratos de significado diversificado.

O tempo começa, segundo Eudoro de Sousa, pela criação de um passado, que é mítico e, afinal, identifica-se com a própria natureza. Sempre na base do racional encontra-se o irracional. “A racionalização que por muito alongada para trás e para a frente de qualquer aqui e agora se pense sempre parte de um irracionalizado e sempre em um irracionalizado se detém”<sup>500</sup>. A própria origem da história e da temporalidade se pode encontrar nesta criação de passado que, como horizonte, é o passado sempre presente da natureza, da sensibilidade e da mitologia. A mitologia não é, por conseguinte, nem alegoria, nem o representante de um estágio passado, ainda não esclarecido, da humanidade, mas a fonte sempre presente da correlação entre homem e mundo. O mito não é princípio, mas origem sempre presente de onde se alimenta a razão.

A instauração de homem e mundo acontece pelo culto ou pela dança, os quais, segundo Eudoro de Sousa, estão na origem de toda a cultura e de todo o símbolo, mitológico ou outro. O projeto é o horizonte de possibilidades de sentido, segundo a terminologia do autor, “de um Drama que põe em movimento a ação de que o homem julga ter a iniciativa; o Projeto abre um leque de limitado número de possibilidades para lances (que nunca são originais) no jogo que o homem joga com o mundo e consigo mesmo”<sup>501</sup>. O jogo de sentido instaurador do mundo é simultaneamente, afirma o autor, a ocultação do Projeto que está na sua base.

---

<sup>500</sup> HC, 37.

<sup>501</sup> MHM, 42.



A tese da ocultação e do desvelamento do sentido no mito provém da conceção religiosa do mito fundamental que, segundo Eudoro, é o mito da origem. Eudoro busca encontrar o motivo do ocultar e desocultar de sentido do mito e de toda a linguagem simbólica no mito primordial pré-helénico da origem, segundo o qual o mito não é biografia dos deuses, mas “thanatografia”, narrativa da morte do deus como condição da posição do mundo e do homem mortal. O mundo e, com ele, todo o símbolo em geral é definido como “cosmofania teocrítica”, que se vai estender até à palavra de Nietzsche e Dostoiévski – mas primeiramente, antes destes, acrescenta-se, de Hegel, – de que “Deus morreu”<sup>502</sup>. A origem do homem é o deicídio, já desde a mitologia aparentemente universal dos “Dema-Gottheiten (divindades-dema)” próprios dos povos sedentarizados pela agricultura.

Como exemplificativo desta tese, Eudoro apresenta o mito da ilha de Ceram, junto à Nova Guiné, narrado por Adolph Jensen. Segundo este mito, os homens eram originariamente deuses que, ao colaborarem num deicídio, permitiram a criação do mundo humano: “outrora [...] deuses-homens dançavam uma dança que se prolongava por nove noites consecutivas [...], e ao fim da nona, em que finalizava a dança, os dançarinos que se dispunham em fila espiralóide, violentamente calcaram para dentro da terra uma moça que, no centro da espiral, e sem participar da dança, por todos distribuíra, noite após noite, bens cada vez mais preciosos. Na manhã seguinte, o pai, espantado pela ausência da filha, pôs-se em busca dela, e lá a encontrou moribunda, sob a terra, no centro do terreiro. A moça, que se chamava Hainuwele, ainda teve tempo de prescrever o destino do seu cadáver: que fosse cortado em pedaços e esses fossem enterrados em volta do terreiro em que se celebrara a dança. Passado algum tempo, nos lugares em que tinham sido sepultados os pedaços do corpo de Hainuwele, nasciam, pela primeira vez, as plantas tuberosas de que se alimentam os

---

<sup>502</sup> Cf. MHM, 49, 50.

homens da região”<sup>503</sup>. Deuses comparáveis são Dioniso, Osíris, Átis, Deméter ou Perséfone. E, do mesmo modo, na narrativa babilônica de Gilgamesh encontra-se o mito da criação segundo o qual Marduk fez o mundo dividindo o cadáver de Tiamat, sendo por outro lado também a mutilação de Úrano por Crono na *Teogonia* de Hesíodo entendidos como equivalente à morte. O mesmo mito da origem pela morte do deus estaria presente ainda nas religiões “místicas” da antiguidade e constituiria o conteúdo afinal do próprio cristianismo. Com efeito, a morte de deus seria o motivo da mediação possível entre o mundo e os homens, por um lado, e os deuses, por outro, estando então na origem de toda a simbolização.

O mito cria o mundo não só no sentido da sua separação em relação ao homem e ao divino, mas também como criação do passado que, viu-se, é instituído pelo mito. Este remete não para um passado mundano ou definível relativamente ao presente, mas a um outrora antes do mundo e dos homens como homens. Nos termos de Eudoro, “o Mito é a expressão da presença do passado, como História é expressão da presença do presente”, ou seja, é o que antecede toda a possibilidade de uma interpretação alegórica, que o autor define como “a transposição mortificante da sensibilidade para a inteligibilidade”<sup>504</sup>. A natureza, o sensível, o irracional são o passado de uma inteligibilidade que é presente histórico e mundo. O olhar do logos é sempre retrospectivo em direção a uma unidade que já se diferenciou, e a irreversibilidade do passado é constitutiva do nosso próprio olhar distanciado da sensibilidade e da natureza. Por isso, o deicídio original tem também de ser a destruição da natureza como condição da construção do mundo humano histórico, mundo de onde se perdeu a perspectiva simbólica, substituída pela tautegoria do mundo que é o mito como alegoria.

---

<sup>503</sup> MHM, 81.

<sup>504</sup> MHM, 348.

### 8.3. O achatamento hodierno do símbolo

Todo o símbolo, segundo Eudoro, é “triangular”, correspondendo a uma ligação indissociável entre homem e mundo, na base do triângulo, e um deus no vértice. A tese de Eudoro acerca do projeto pelo qual se desenvolveu a história e a relação entre coisas e símbolos, que permite entender o desenvolvimento do pensamento a partir da Grécia antiga, é que o vértice do triângulo, como “aceno” do divino, desapareceu, tendo os dois lados colapsado numa simples linha de que está ausente toda a elevação vertical.

Sem que se possa agora explorar mais além o valioso diagnóstico que Eudoro de Sousa faz do homem contemporâneo, imerso do mito sem mito dos objetos encantados, refira-se apenas que a principal ameaça ao seu sentido é a desintegração do simbólico. Esta destruição do simbólico é vista por Eudoro, por um lado, a partir da oposição entre símbolo e coisa e, por outro, com base na oposição entre ‘simbólico’ e ‘diabólico’. A primeira oposição é remetida para uma diferença entre a “desintegração do símbolo” que unicamente constitui a coisa, e a “reintegração da coisa” que constitui o símbolo e a restitui a um mundo habitável. Assim, as “coisas são pedaços dispersos de símbolos diabolicamente destruídos”<sup>505</sup>. O diabólico é o crítico e separador que não desencanta propriamente o mundo, como se referiu, mas, pelo contrário, que o encanta e faz perder o seu sentido num mundo “fragmentado em ‘coisas’ separadas”<sup>506</sup>.

E porque o discurso simbólico e mitológico não admite encerramento ou conclusão, permito-me concluir com uma citação acerca das “coisas-só-coisas” que resultam da sua desintegração “diabólica” resultante do achatamento do triângulo simbólico: “as ‘coisas-só-coisas’ não se nos apresentam e não se representam senão por virtude do libreto

---

<sup>505</sup> MHM, 107.

<sup>506</sup> MHM, 124.

que o Diabo escreveu, e a ‘peça que ele nos pregou’ foi a de nos fazer acreditar que seja essa a única que os homens [...] desempenham no Mundo [...] que ele negativamente criou. Agora já sabemos o que significa esse ‘negativamente’; é a negação do simbólico; por afirmação persistente e insistente de que o Homem pode e deve recusar-se a ver na coisa que ele é, e na coisa que é o Mundo, mais do que a deliberada tendência de um a outro se ligarem por vínculos que, sendo apenas externos, facilmente se quebram ao sabor do nosso soberano arbítrio”<sup>507</sup>.

A receção dos clássicos permite, pois, a Eudoro de Sousa uma reconstrução de todo o percurso da história ou do “projeto” desde o mais antigo mito da origem, ou mesmo mais atrás, no culto e dança pré-simbólica ainda até ao arbítrio soberano de um mundo composto por coisas sem efetivo vínculo a coisa alguma, onde, no seu diagnóstico, se situa um homem desintegrado, como só mais uma coisa.

---

<sup>507</sup> MHM, 111.

#### **IV. MODERNIDADE, RELATIVISMO E CRISE**

(Página deixada propositadamente em branco)

## 9. Filosofia da Arquitetura e do Espaço: Aproximações Histórico-Conceptuais ao Modernismo<sup>508</sup>

### 9.1. Sobre a definição da arte

A reflexão filosófica sobre a arquitetura, especialmente da perspectiva da história da arte, foi tornada possível e inaugurada pelas *Lições sobre Estética* de Hegel. Nestas Lições, encontra-se uma renovação das definições e do tratamento tradicionais da arte e da estética, feita de tal modo que com elas se abrem possibilidades inteiramente novas de compreensão do fenómeno estético.

Hegel começa por retornar a uma conceção totalmente objetiva do valor estético, que tinha sido substituída pela estética da recepção no século XVIII, com o seu culminar na *Crítica do Juízo* de Kant. Partindo do problema da relação da liberdade com a natureza, Kant instituiu uma estética segundo a qual o valor reside na análise das condições de possibilidade do juízo de gosto. Um sujeito capaz tanto de conhecimento de uma natureza objetiva quanto de liberdade é também necessariamente um sujeito capaz de experiência estética e de juízo de gosto. Contudo, dada a inadequação fundamental entre a experiência objetiva e a liberdade autónoma da razão humana, a experiência estética aparece para esta como um substituto subjectivizado

---

<sup>508</sup> Este capítulo baseia-se numa conferência apresentada no Curso de Doutoramento em Arte Contemporânea do Colégio das Artes da Universidade de Coimbra, em 22 de Novembro de 2013. Agradeço à Doutora Rita Marnoto o convite para essa participação.

do conhecimento objetivo, substituto onde a liberdade aparece *como se* pudesse ser fenômeno. No belo e no sublime, aquilo que objetivamente não pode ser exposto – porque não cabe nas condições da experiência objetiva – é apresentado, mas somente para a reflexão do sujeito, *como se* fosse objetivo. A fruição estética distingue-se da fruição natural, ou do meramente agradável, por ser, pensa Kant, desinteressada, ou seja, caracteriza-se por não ter nenhum fim determinado. E, por ser desinteressado, o juízo de gosto está liberto da limitação individual ou da finalidade determinada característica do agradável e da fruição natural, e reivindica, por conseguinte, validade universal – como se se tratasse de um juízo sobre propriedades objetivas, embora não o seja senão para a reflexão do sujeito estético.

Hegel, pelo contrário, entende que a experiência estética e o estatuto da obra de arte nada têm que ver com as condições da recepção do observador e da sua reflexão, nada têm de subjectivo, nem tão-pouco são uma objetividade secundária, como se fossem propriedades objetivas de um objeto, sem que efetivamente o sejam. Retomando uma definição tradicional, o belo é então, em primeiro lugar, manifestação objetiva, o brilho de uma plenitude e de um objeto não natural, de uma essência que não se pode experienciar na natureza. Como se lê em Plotino, por exemplo, “a beleza de uma cor simples vem-lhe de uma configuração que domina a obscuridade da matéria e da presença de uma luz incorpórea que é razão e forma. Daí resulta que, de entre todos os corpos, o fogo é belo em si mesmo [...]. Ele ilumina e brilha porque é uma forma [eidos].” “O belo é o lugar das formas”<sup>509</sup>.

Hegel recupera este brilho real da forma sob uma compreensão renovada, ao entender a relação entre ser e aparecer dialeticamente. Isto significa, mais claramente, que “*a aparência é essencial à essência*” [“*Doch der Schein selbst ist dem Wesen wesentlich*”]<sup>510</sup>.

---

<sup>509</sup> Plotin, *Prémère Ennéade*, trad. E. Bréhier, Paris, 1997, 131, 147.

<sup>510</sup> Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik II*, in *Werke* 14, 13, 21.



O essencial e a aparência não se distinguem essencialmente. E a arte é, com certeza, manifestação, mas não manifestação de algo que não pode aparecer em si mesmo, porque simplesmente não é sensível, como no caso de Plotino ou Kant; o belo não é a aparição de um eidos (forma ou ideia) que, como insiste Plotino, afeta e atrai a alma porquanto não pertence ao corpóreo. O que a arte mostra, segundo Hegel, não é nem um objeto corpóreo, nem uma forma-objeto transcendente que não se deixa mostrar senão inadequadamente aos olhos sensíveis, mas é o *próprio mostrar*.

O *ato de mostrar* é o essencial que, na arte, está sob uma forma refletida em si mesma. Um objeto não artístico mostra-se, mas não fala do seu próprio aparecer, ou só fala deste por intermédio da possível reflexão do seu observador. O objeto artístico, pelo contrário, fala objetivamente do aparecer porque, aparte e além da sua condição também natural, não é senão isso: aparecer. Se perante um objeto não artístico podemos estar distraídos, e normalmente estamos, da sua aparição, que só pela reflexão podemos tematizar, a obra de arte não pode ser percebida sem a atenção ao ato de mostrar, dado que ela não é senão isso. A arte é então ideia (*Idee*), porque é o mostrar-se a si, não por interposto observador, mas diretamente, como a presença imediata e efetiva do mostrar-se. Ao contrário do belo kantiano, cujo lugar de ocorrência é o sujeito individual observador, ou do belo plotiniano, que remete para um outro lugar fora do sensível, onde se encontram as ideias (*eidos* ou forma).

Em termos técnicos, a arte pertence, na posição hegeliana, ao denominado “espírito absoluto”, visto que é manifestação autorreferente, e o que existe na arte (a manifestação, brilho) corresponde ou é diretamente o seu conceito (o manifestar-se). Nela, conceito ou pensamento, por um lado, e realidade, por outro, não se distinguem e, conseqüentemente, o seu conceito não deve ser procurado fora dela. Por estas razões, porque se dá a si mesmo o seu sentido e realidade, a arte é também – não menos importante – objeto que mostra

principalmente autonomia. Estas características, de ser manifestação, automanifestação, pensamento diretamente existente, e autónoma, definem o que Hegel denomina *Geist*, ‘espírito’. Este é essencialmente manifestação, automanifestação, pensamento diretamente existente, e autónomo – a arte é, por isso, realidade do espírito, o qual não é, aliás, senão realmente. Explica-se assim que a experiência estética só secundariamente consiste em sensações ou impressões ou livre jogo subjectivo, como pretendia Kant.

A arte, segundo Hegel, é pensamento, ou seja, inteiramente conceptual. “A necessidade geral e absoluta de que brota a arte [...], encontra a sua origem em que o homem é uma consciência pensante, ou seja, que o homem torna *para si* o que ele é e, em geral, tudo aquilo que é. As coisas da natureza são só *imediatamente e uma vez*, mas o homem, como espírito, duplica-se, na medida em que, em primeiro lugar, como natureza, ele *é*, e então, do mesmo modo, *é para si*, intui-se, representa-se, pensa e só por intermédio deste ser-para-si ativo é espírito”<sup>511</sup>. A arte é então a manifestação do próprio conteúdo do espírito, da sua liberdade, do seu carácter manifestativo e automanifestativo. Trata-se, então, na arte, antes de mais de se objetivar e de se mostrar e ver a si mesmo.

Ao entender, assim, a arte como manifestação essencial do pensamento ou do espírito a si mesmo, Hegel recupera, por um lado, a objetividade da arte e da experiência estética. Mas, por outro lado, ao fazer da manifestação o momento essencial da ideia estética, a arte passa a integrar a própria constituição do espírito que é para si, e é anulada a diferença entre o ideal e o real. O conceito, ou a ideia, não está separada, não é degradada nem perde a sua essência na sua manifestação material; pelo contrário, é nessa manifestação que se constitui e vem a ser. A arte é, pois, manifestação por excelência do espírito.

---

<sup>511</sup> Hegel, Werke 13, 51. Cf. n. 421 supra.

## 9.2. A arquitetura hegeliana

A nova perspectiva aberta pela Estética de Hegel tem duas consequências, que permitem pensar a arte e a estética de um modo inusitado até então. Por um lado, conduz à consideração da arte como parte integrante do processo histórico, cultural e social em que o espírito se realiza objetivamente a si. Não mais se entende a arte segundo o modelo de um observador isolado que contempla um objeto, e que o pode ajuizar como belo ou feio segundo as suas faculdades subjetivas, sensíveis e racionais. A arte recebe existência objetiva no mundo espiritual, que é também individual e antropológico, mas sobretudo histórico e coletivo, e o juízo de gosto, singular ou psicológico, torna-se irrelevante, substituído por uma descrição e análise, i.e., “ciência” objetiva, que integra histórica e socialmente a obra de arte. A manifestação objetiva do espírito não depende do gosto individual ou privado, mas é um fenómeno social e ético – no sentido da vida colectiva das sociedades – que obedece a uma lógica histórica de desenvolvimento. Tudo, na arte e na sua linguagem, ganha um sentido contextual e conceptual, e é descoberta assim, pela primeira vez, uma sistemática “conexão entre o significado e a configuração” da obra<sup>512</sup>.

Em consequência, por outro lado, a arte passa a ser entendida como “inteiramente aberta ao conceito”, i.e., é pensamento e, como tal, o seu significado particular pode ser estudado conceptualmente. A obra passa a ter um significado conceptual patente em toda a sua forma específica, nos seus materiais, época histórica, estilo ou ornamentação. Só poderíamos subscrever o comentário de Richard Dien Winfield de que “o contraste entre o tratamento da arquitetura de Hegel e dos celebrados *Dez Livros da Arquitetura* de Vitruvius é indicativa da dis-

---

<sup>512</sup> “Connection between meaning and configuration” (R. D. Winfield, “The Challenge of Architecture to Hegel’s Aesthetics” in W. Maker (ed.), *Hegel and Aesthetics*, Albany, 2000, 97-111: 99.

tância que separa Hegel da concorrência. Vitruvius ignora totalmente a conexão entre o significado e a configuração na arquitetura, oferecendo somente noções vagas de harmonia e proporção, que oferecem pouca inteligência da significação e beleza distintivas do templo grego, no qual foca a sua atenção”<sup>513</sup>. Todos os pormenores estilísticos, na consideração hegeliana, ganham o sentido do pensamento e do conceito.

A análise hegeliana da arquitetura é exemplar desta consideração conceptual e autoconceptual. A arquitetura “é o começo da arte”, cuja “primeira tarefa consiste em configurar o que é objetivo em si mesmo, i.e., o solo da natureza, o ambiente externo do espírito, e imprimir, assim, significado e forma no que não tem interior [...]. A arte a que esta tarefa foi proposta é a arquitetura”<sup>514</sup>. No seu começo, i.e., com a arquitetura, a arte é o espírito plenamente exterior a si que se vai indicar somente, sem estar presente ou minimamente reconhecido e expresso como tal. Dada esta exterioridade, dois aspetos se encontram na arquitetura como arte primordial: por um lado, ela deve preceder a distinção entre meios e fins; por outro, deve exprimir os aspetos primordiais da exterioridade.

A arquitetura antecede a distinção meio e fim, como nos exemplos da arquitetura pré-clássica, que Hegel denomina simbólica, estudados por Hegel da “construção da torre babilónica”, onde “a comunidade da construção é simultaneamente o fim e o conteúdo da própria obra”<sup>515</sup>, bem como em construções de obeliscos ou estatuária colossal, onde a finalidade do abrigo ou habitação não está ainda destacada da simples apresentação simbólica do construir e do elo político. A construção é o laço e a ordenação política de um espírito exterior a si – e, de modo esclarecedor, o filósofo considera que a arquitetura simbólica, no momento histórico em que se exprime adequamen-

---

<sup>513</sup> Ib. 109 n. 4.

<sup>514</sup> Werke 14, 267.

<sup>515</sup> Werke 14, 276.

te, tem a mesma função que, “para nós, os costumes, os hábitos e a ordenação constitucional do estado”<sup>516</sup>.

A separação entre meio e fim é típica do espírito que começa a tematizar e racionalizar o seu despertar, o seu habitar, bem como a sua individualidade própria. Isto manifesta-se, em primeiro lugar, através da arquitetura funerária, cujo exemplo mais representativo na época simbólica é a pirâmide. A reflexão sobre, e além da morte como mero acontecimento natural vai fazer figurar a individualidade do espírito no túmulo. A arquitetura, como arte funerária, assume então pela primeira vez a sua finalidade de ser um espaço que encerra, e de determinar o espaço, dividindo-o em exterior e interior. A arquitetura vai tratar agora da habitação. Na habitação funerária, contudo, os traços simbólicos – i.e., não teleológicos ou técnicos – permanecem, e ela não integra nem expõe organicamente o espírito que a habita. Os traços simbólicos exibem-se ainda no carácter não conforme aos fins de habitação da construção. Daí a sua forma triangular, que é não técnica. A sua forma é, pois, uma forma abstrata – porque sem função –, onde “o ângulo reto ainda não predomina como na casa propriamente dita”<sup>517</sup>. Como figuração ainda incoativa e transicional do espírito, esta é uma habitação que se fecha em si mesma, da base ao topo, expondo a finalidade de invólucro habitável, mas ao mesmo tempo excluindo tal finalidade e reafirmando a sua característica não mais que simbólica e exterior.

A transição para a arquitetura clássica é feita pela coluna, que reúne o princípio orgânico e vegetal da natureza com o entendimento, pela sua função e ordenação regulada e finalizada. A relação meio e fim torna-se adequada pelo privilégio do ângulo reto, que permite delimitar um espaço efetivamente habitável, habitação destinada agora à estátua de um deus. A arquitetura clássica, segundo Hegel, não exprime o espírito, como é o caso na arquitetura simbólica, mas está ao serviço

---

<sup>516</sup> Werke 14, 296-297.

<sup>517</sup> Werke 14, 296-297.

dele. No templo clássico, “nada aspira à elevação, [e] a largura, como fundação sobre a terra, firme e confortável, permanece o principal; a altura é tomada sobretudo da estatura humana, e só se expande em conformidade com a expansão da largura e da profundidade do edifício”<sup>518</sup>. A mesma horizontalidade é marcada pelo ângulo reto, o capitel e a arquitrave, entre outros pormenores.

Segundo os termos da definição hegeliana, “a arquitetura é a arte no exterior”<sup>519</sup>. A exterioridade significa, em geral, a exterioridade do conceito. Deve ser entendida como a negação da ligação conceptual entre as coisas, dita “interior”. Assim, a exterioridade designa a sua posição numa comunidade e relação que é sensível e não diretamente conceptual e lógica, e a arquitetura é a reposição da ligação conceptual, mas a partir da sua exterioridade mais pura, apesar de poder conter também outros elementos de conteúdo artístico. Esta pura exterioridade do conceito recebe o nome de *espaço*, e a arquitetura é, por isso, antes de mais, arte do espaço, compreendendo as configurações espaciais e materiais primitivas. Segundo Hegel, o espaço só concretiza a sua diferença na medida em que é matéria, e esta contém – por razões que não poderíamos expor com mais detenção – a determinação essencial do peso. Deste modo, a arquitetura lida essencialmente com a materialidade e o peso. E estes são os fatores essenciais no seu desenvolvimento.

O templo clássico representa o peso, e a sua superação, pelo encurvamento da coluna na ordem dórica e pelo seu adelgamento na jónica e na coríntia. No entanto, o fim da arquitetura clássica passa, segundo Hegel, pelo arco, que exhibe a superação do peso e da matéria ao pôr o centro de gravidade fora da matéria. Mas é somente no arco em ogiva, próprio da arquitetura a que chama romântica, que Hegel vê realizada na catedral gótica, que a materialidade aponta verticalmente para além de si. A gravidade desaparece inteiramente

---

<sup>518</sup> Werke 14, 319.

<sup>519</sup> Werke 14, 271.

em agulhas e arcos quebrados e sem a marcação de um termo horizontal por capiteis e arquiveladas, entre diversos outros elementos da linguagem romântica. Esta acentua também, ao contrário do peristilo clássico, a separação entre exterior e interior, fazendo da interioridade, de que toda a comunidade participa, o aspeto central do espírito. Ao contrário do carácter diurno e natural da luz do templo clássico, a modulação da luz pelo vitral na construção gótica mostra também que “aqui um outro dia deve iluminar, não o dia da natureza exterior”<sup>520</sup>.

### 9.3. O fim da arquitetura e mais além

E por fim, dada a exterioridade, materialidade e gravidade que lhe são próprias, o recurso último da arquitetura é o de “não admitir o material, o maciço, na sua materialidade, em toda a parte o interromper e despedaçar, retirar-lhe a ilusão da sua consistência imediata e da sua autonomia”<sup>521</sup>. Segundo Hegel este é o limite último da arquitetura mas, também, o final da sua história e das suas possibilidades de desenvolvimento. Para o autor, que inaugurou o tratamento semântico e filosófico sistemático da arquitetura, esta termina as suas possibilidades com a arquitetura romântica, ou gótica. Deverá dizer-se então que tudo o que sucedeu à arquitetura desde o final da Idade Média até ao início do século XIX é, segundo o nosso autor, como que uma pós-arquitetura que somente repetiu as linguagens anteriores, ou cujo significado não mais pode trazer algo de radicalmente novo. Ou esta conclusão significa também que a catedral gótica encarna aquilo que de mais elevado a arquitetura pôde exprimir, não só nas suas possibilidades plásticas, como também no seu significado para a vida de uma comunidade.

---

<sup>520</sup> Werke 14, 338.

<sup>521</sup> Werke 14, 345.

Assim como podemos observar o termo da arquitetura como a superação, nas suas formas e através delas, do próprio conceito da arquitetura, todo e qualquer desenvolvimento encontra, segundo Hegel, um termo, um esgotamento das suas possibilidades. E, assim, é a própria arte em geral que encontra também um fim para o seu desenvolvimento. Perante esta posição, justifica-se uma longa citação de uma passagem bem conhecida, principalmente por meio de Arthur Danto, da Estética de Hegel. A arte “é e permanece para nós algo de passado. Ela perdeu para nós uma genuína verdade e vivacidade, e, mais do que afirmar a sua necessidade passada, ou assumir o seu elevado posto, está hoje deslocada para a nossa *representação*. Aquilo que em nós é hoje estimulado pela obra de arte é, além da fruição imediata, também o nosso juízo, na medida em que submetemos o conteúdo e os meios de exposição da obra de arte, bem como a adequação ou inadequação de ambos, à nossa consideração pensante. A *ciência* da arte é, por isso, ainda muito mais necessária hoje do que nos tempos em que a arte garantia, por si mesma como arte, já uma completa satisfação. A arte convida-nos à consideração pensante e, na verdade, não com o fito de novamente apelar à arte, mas para conhecer cientificamente o que ela é”<sup>522</sup>. A tese subjacente a este conhecido tema do fim da arte é a de que a tomada de consciência pela reflexão, o juízo e o pensamento, que o próprio Hegel inaugurou, como começámos por dizer, transforma o estatuto da arte como objeto e fonte imediata de fruição e de sentido. Aquilo que era presente, no sentido de imediato e justificado pela imediatez da sua fruição e do seu exercício simples, passa a carecer de uma justificação ao nível científico (i.e. conceptual). A arte é passado porque ser passado, neste sentido, significa necessitar de uma justificação conceptual e deixar de valer incondicionalmente como substância fundamental da manifestação do espírito a si mesmo. Poderá recordar-se aqui o famoso dito de Hegel

---

<sup>522</sup> Hegel, Werke 13, 25-26.



de que “o mocho de Minerva levanta voo após o crepúsculo,” ou seja, a teoria é sempre historicizante no sentido de tratar de objetos que já não estão presentes na sua imediatez originária. A este respeito, podem ler-se as palavras com que Adorno abre a sua *Teoria Estética*: “Tornou-se manifesto que tudo o que diz respeito à arte deixou de ser evidente, tanto em si mesma como na sua relação ao todo, e até mesmo ao seu direito à existência. A perda do que poderia fazer de modo não refletido ou sem problemas não é compensada pela infinidade manifesta do que se tornou possível e que se propõe à reflexão. O alargamento das possibilidades revela-se em muitas dimensões como um estreitamento. A extensão imensa do que nunca foi pressentido, a que se arrojaram os movimentos artísticos revolucionários cerca de 1910, não proporcionou a felicidade prometida pela aventura”<sup>523</sup>.

Por isso, como é claro, o denominado “fim da arte”, nas duas versões referidas, como o questionamento da sua justificação, bem como o menos referido fim da arquitetura, não significa, de modo nenhum que a arte, ou a arquitetura, não continuem a ser feitas após o eventual esgotamento do seu sentido histórico. O resultado desta pós-história, segundo podemos também depreender dos textos citados, é a perda de uma linearidade para o seu desenvolvimento e interpretação, a pluralidade das formas e das expressões, a contaminação com outras expressões do espírito e a questionabilidade do seu estatuto e sentido. Se assim é, de facto a existência de arquitetura depois do Renascimento, com o conseqüente retorno a formas clássicas, ou de arte em geral depois dos últimos duzentos anos não significa uma refutação da tese, enunciada por Hegel há dois séculos, de que a arte é algo de “passado”. Segundo a interpretação de Danto, o significado da pós-história é que “a extensão do termo ‘obra de arte’ é hoje inteiramente aberta, de tal modo que vivemos em um tempo em que tudo é possível para os artistas, em que não há mais [...] um ‘limite da história’ [pale of

---

<sup>523</sup> Th. Adorno, *Teoria Estética*, trad. A. Morão, Lisboa, 1988, 11.

history].” Por isso, embora o nosso período continue a ser definido e limitado segundo o “modo como nos relacionamos com as formas”, no período pós-histórico “todas as formas são nossas”<sup>524</sup>.

#### 9.4. Sobre o sentido do modernismo

Segundo Danto, “o fim da arte consiste em tomar consciência da verdadeira natureza filosófica da arte,” o que começa por acontecer no “período do modernismo, construído como a época dos manifestos”<sup>525</sup>. O manifesto é como um programa filosófico para a arte, uma tomada de consciência pretensamente absoluta e definitiva que procura integrar um estilo artístico em definições de como a arte deve ser e de como se deve relacionar com a vida.

O modernismo arquitetônico está ligado a alguns textos com o carácter de manifesto, onde poderiam destacar-se os conhecidos “Ornamento e Crime” de Loos ou *Por uma Arquitetura*, de Le Corbusier. Ou poderia ainda referir-se um outro texto que, não obstante a forma de tratado, é inteiramente contemporâneo do modernismo arquitetônico, no espírito e na expressão, e quase um manifesto programático, a saber, o *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein. O manifesto é pós-histórico no sentido proposto por Danto, de ligar a arte ao pensamento conceptual, e de integrar a arte e a sua compreensão em relações mais vastas do que a fruição imediata ou sentimental. Mas o manifesto não é pós-histórico no sentido de fazer admitir que, como na pós-história, dado que não há barreiras que tornem obrigatório, ou possível, um fio histórico de desenvolvimento, “todas as formas são nossas”.

---

<sup>524</sup> Arthur C. Danto, *After the End of Art. Contemporary Art and the Pale of History*, New Jersey, 1997, 197-199.

<sup>525</sup> *Ib.*, 30-31.

Neste sentido, os manifestos representam o modernismo apenas como limite da história, além do qual se encontraria então o terreno pós-histórico. Enquanto fecho da história, o modernismo procura realizar, por um lado, um retorno a uma origem ou a uma simplicidade elementar da expressão, e a uma conciliação da consciência com a realidade do seu mundo social, político e económico, e, por outro lado, também um ir além da história. Esta conciliação é, segundo Le Corbusier, uma questão de verdade da consciência, numa referência explícita à questão: “a mentira é intolerável. Perecemos na mentira”<sup>526</sup>. O retorno a uma origem clássica e intemporal não é senão o retorno a uma conciliação da consciência de uma época com a sua verdade, na tese antiga, que já Hegel defendeu, de que o classicismo grego representa a reunião das faculdades estéticas, éticas, religiosas, económicas e políticas do cidadão numa unidade feliz.

O paralelo de Le Corbusier dos templos dóricos com os automóveis<sup>527</sup> mostra que na época da técnica industrial, o espírito encontra a sua verdade em objetos técnicos com uma configuração adequada à função, assim como os templos exprimiam a suposta verdade da consciência religiosa antiga. A verdade é adequação da forma ao conteúdo, da forma artística ao conteúdo essencial e substancial da época. A comparação do Parténon com uma máquina industrialmente produzida em série não se funda, na verdade, numa identidade, semelhança, ou sequer numa analogia, mas numa proporção. A máquina está para nós assim como o templo estava para os gregos. A verdade da consciência grega era a adequação entre a ideia e a sua manifestação essencialmente finita e autocontida (daí as formas da finitude marcadas no templo clássico, como vimos); assim como a verdade da nossa consciência é a técnica. A eliminação do ornamento na obra moderna é a verdade no sentido de identidade entre forma e conteúdo, e ao

---

<sup>526</sup> Le Corbusier, *Vers une architecture*, Paris, 1995 [1923], 5.

<sup>527</sup> *Ib.*, 106-107.

conteúdo funcional da consciência técnica deve corresponder uma forma artística igualmente funcional.

O modernismo oscilará também numa complementaridade entre, por um lado, a negatividade e abstração da forma, que torna sem sentido todo o acréscimo ornamental, e, por outro, a funcionalidade pragmática, que reconduz o significado à prática vital. A mesma abstração lógica, que reconduz a forma à função e elimina o ornamento retórico encontra-se no *Tractatus* de Wittgenstein, no positivismo lógico ou, de um modo diferente, apesar de procurar manter uma subjetividade como fundamento, também na redução da atitude natural em Husserl; o momento pragmático, por outro lado, segundo o qual o sentido deriva do uso, encontra-se claramente definido tanto no Heidegger de *Ser e Tempo* como no segundo Wittgenstein. Se em Husserl toda a situação e atitude do sujeito real, originário da natureza e da história, é posta entre parênteses, i.e., reduzida e substituída por um *cogito* que é a pura forma essencial da mostraçãõ, no *Tractatus* de Wittgenstein a essência da mostraçãõ não é alguma forma reflexiva do ego, mas a forma proposicional lógica que tem por única função dizer os factos. A estrutura lógica da linguagem é absolutamente explícita, e exclui do domínio do sentido tudo aquilo que não se reduza à função rigorosa de exprimir os factos do mundo. Toda a reflexão, todo o domínio não demonstravelmente factual, é excluído do sentido, ficando a linguagem remetida à sua exclusiva funcionalidade de representação de factos – assim como na arquitetura desses anos não pode haver forma sem função. Juntamente com a retórica e a reflexão sobre si mesma, desaparecem do domínio dizível, reduzido exclusivamente aos factos verificáveis, todas as questões existenciais, éticas, estéticas e religiosas. Na sua filosofia tardia, por seu turno, o sentido é assumido por Wittgenstein como pura ação, ficando excluída qualquer atividade mental do sujeito como fonte de significação. Esta é, por conseguinte, mera ação exterior, sendo toda a referência à interioridade da consciência um uso erróneo da linguagem. Assim, o modernismo procura eliminar a consciência

privada e selar toda a reflexão da consciência como sem sentido, assumindo a ação como justificação de si própria. Todo o enunciado que não se limite a constituir uma prática social e normativamente aceite deve ser considerado como sem sentido. Embora por vias distintas, o afastamento do solo real do mundo histórico e natural, a anulação da consciência individual ou da reflexão, ou um funcionalismo radical são comuns a toda a filosofia do modernismo.

### 9.5. Modernismo e modernidade

O modernismo reproduz mais uma vez, com um novo fôlego, o princípio moderno da fundamentação, princípio na verdade já secular, que consiste em retornar às evidências originárias e às funções elementares da consciência e da expressão não soterradas pela carga inerte da história. A ligação da fenomenologia de Husserl ao cartesianismo, que se torna explícita nos anos 20, é um outro exemplo decisivo dessa retomada da modernidade na época do modernismo arquitetônico.

A intenção deste retorno é a supressão da consciência histórica, supressão que simultaneamente termina um desenvolvimento – como pretendia Hegel – e inicia um período de progressiva pós-história, segundo os termos já referidos de Danto. A absoluta contemporaneidade, até onde podemos ver, intemporal, de muitas obras deste período e ideologia arquitetônicas (como, por exemplo, a Casa Steiner de Loos, a Casa Schröder de Rietveld, ou outros), mostra o assinalável êxito deste retorno, que marca efetivamente um *nec plus ultra*. O tempo da expressão parece efetivamente congelado nestas obras que delineam, assim, um limite, além do qual se desfaz a temporalidade histórica. Esta não mais pode existir imediatamente, mas só pode ser reassumida, como pretendia Hegel, de modo mediado pelo conceito. O distanciamento em relação a estas formas puras e estruturais da mostraçõ ou da funcionalidade não mais poderá deixar

de ser, negativamente, um distanciamento refletido e conceptual, ou positivamente, irónico ou retórico.

Ainda quando pretende ir além da abstração ou do funcionalismo, a crítica ao modernismo mantém-se numa situação de reconstituição, já reflectida, de um terreno histórico, humano e simbólico anterior às formas de racionalização moderna e modernista.

### **9.6. Modernismo e negação**

Mas não se fez ainda referência ao outro aspeto da intervenção hegeliana na história do pensamento e da sua expressão artística. Trata-se da negatividade e da oposição ou da contradição. Foi Hegel quem compreendeu a negatividade e a reflexão – com a sua função de dilaceração e afastamento da vida, – bem como a sua relação, como princípios fundadores da modernidade. A negação do existente é o que permite recomeçar de novo, como é típico dos programas modernos e modernistas, mas é também o que permite abstrair em geral, negando as diferenças e reconduzindo o existente às formas mais puras, como acontece nos abstracionismos geométricos ou na arte abstrata. A negação é expressão da liberdade em relação ao existente, ao circundante e ao solo em geral.

O pensamento moderno funda-se na negação, ou pretende fundar-se a si mesmo dispensando algum outro solo além da sua própria capacidade reflexiva, operativa e funcional. Já o manifesto de Le Corbusier faz comparar a habitação às máquinas, e muito especialmente às máquinas que negam o solo. Trata-se, nomeadamente, do automóvel e do avião, que imitam a casa, mas são meros habitáculos que, sobre rodas que negam o contato fixo como chão, ou suportados já pelo simples ar, dispensam assim a imobilidade, ou o próprio solo. E é referido, finalmente, o paquete, onde se habita de modo inteiramente técnico, com um afastamento integral não só do solo, mas da terra em geral e

dos seus produtos, substituída inteiramente pelo metal, não só como a verdadeira máquina habitável, mas mesmo como chão artificial, lançado sobre a água.

Esta autossustentação da razão é uma expressão da reflexão e de uma tradição de niilismo, termo que parece remontar à acusação levantada (por F. H. Jacobi) contra a filosofia de Fichte, no final do século XVIII. Segundo Jacobi, na sua *Carta a Fichte* de 1799, a filosofia da reflexão, que se pretende sustentar e conferir sentido a si mesma, renunciando a qualquer outro solo, representa um “niilismo”<sup>528</sup>. Se Hegel ou Fichte pretendiam que a negação e a reflexão poderiam criar um outro solo e uma “outra luz” para a emancipação humana, e uma fundamentação última na razão autoesclarecida, subestimaram certamente o poder corrosivo da autossuficiência da reflexão e da negação. Ou talvez, o projeto hegeliano de recuperar a positividade pela dupla negação, ou negação da negação, fosse simplesmente irrealizável, porquanto uma vez desencadeada a reflexão e a negação como operações fundamentais do pensamento, não mais é possível recuperar um solo positivo da natureza, da história ou do homem.

Em qualquer caso, a negação elevada a operação fundamental do pensar, como foi levado a cabo pelos pensadores idealistas, não resultou certamente num fim da história como uma reconciliação final, conforme pretendia Hegel, ou ainda lemos no excerto citado de Adorno, como promessa. Esperando que a negação permitisse fundar um pensamento sistemático, Hegel subestimou claramente as implicações pós-históricas, pluralistas e não-fundacionais da sua abordagem.

Por um lado, é um facto que este poder irresistível da negação e da abstração tem um lado emancipatório. Este sistema negativo, plural e não fundacional representa uma libertação tanto da autoridade histórica dos modelos construtivos, quanto da pura funcionalidade, também esta aliás transformada em modelo histórico. Na sua análise

---

<sup>528</sup> Jacobi, *Werke* III, Darmstadt, 1976, 43.

da arquitetura de Hegel perante os desenvolvimentos actuais, Winfield observa que, “a arquitetura dos nossos dias encarna as formas do romantismo que Hegel identifica com o carácter formalmente independente do si-mesmo moderno. Ao reconhecer a validade universal da livre ação, a humanidade moderna não mais pode investir qualquer configuração sensível particular com um sentido último”<sup>529</sup>.

A negatividade é uma lâmina de dois gumes. Se, por um lado, como se insistirá ainda, produziu o desenraizamento, libertou também, por outro lado, a arte da tradição, da autoridade e da própria substância ética – até porque a substância ética transformou-se tendencialmente num sistema de trocas regido pela mesma negação e abstração integrais.

### 9.7. Sobre a reação ao modernismo

Por outro lado, a negatividade tornou-se permanente, e o sistema realizou o funcionalismo como troca e intercâmbio integrais de tudo e de todos. Massimo Cacciari expõe, a partir de Simmel, este dramático estádio niilista da arquitetura da cidade: “Este drama é a emergência, ao longo do século passado [XIX], de uma arquitetura do *niilismo consumado* à medida que esta arquitetura chega a invadir a imagem da Metrópole: é a própria figura do pro-duzir, do deixar para trás, da *ultrapassagem* contínua e indefinível. A obsessão com o ultrapassar está incorporada na obra de «desenraizamento radical» levada a cabo por esta arquitetura: um desenraizamento da urbe, dos círculos sociais nela dominantes, da sua *forma* – um desenraizamento do lugar (como lugar da habitação) [...]. A cidade «parte» ao longo de ruas e eixos que se intersejam [...]. É como se a cidade se tivesse transformado num acaso da estrada, num contexto de rotas, num labirinto sem centro. [...] A Metrópole aparece como a grande metáfora do intelecto

---

<sup>529</sup> Winfield, op. cit., 108.



calculador, despido de quaisquer fins”<sup>530</sup>. A típica ausência primitiva, pré-clássica, da relação meio e fins retorna na época do niilismo consumado, mas agora pela eliminação de quaisquer fins. Mas recorde-se que era justamente esta ausência de fins que Hegel pretendia evitar, ao colocar um termo a todos os processos de desenvolvimento, como começámos por fazer notar. Segundo Cacciari, porém, nesta ausência de termo, a Metrópole tematizada por Simmel consiste na substituição do lugar por uma funcionalidade integral. A resposta modernista, de Le Corbusier ou de Wittgenstein (ou acrescente-se, ainda hoje, de certo modo, também pós-modernista, de J. Baudrillard) é de adesão a esta funcionalidade, reconhecendo que o seu processo não é reversível por alguma espécie de reflexão da reflexão ou de negação da negação.

A negação não é um estado sustentável, mas acaba necessariamente por aplicar-se a si mesma e produzir o seu oposto, assim como a reflexão, como lógica de retorno a si, põe sempre o seu outro. A abstração moderna vai, por conseguinte, suscitar de imediato o restabelecimento do *habitar*, em contraste com a homogeneidade e desenraizamento do espaço moderno. Vai igualmente recuperar o *imaginário material* perante o privilégio da forma e a abolição do conteúdo significativo e ornamental de muito das construções do primeiro modernismo e do estilo internacional. Vai também reencontrar a *não-funcionalidade*, em contraste com o funcionalismo integral do moderno, e restaurar o *contraditório e o complexo* na arquitetura, em contraste com a simplicidade aparentemente funcional da ideologia modernista, ou ainda o *háptico* em contraste com o predomínio moderno da perspectiva visual<sup>531</sup>.

---

<sup>530</sup> Massimo Cacciari, *Architecture and Nihilism: on the Philosophy of Modern Architecture*, New Haven, 1993, 199-200. Tematizado por Cacciari é o ensaio de Simmel “Die Grossstädte und das Geistesleben”.

<sup>531</sup> Estas são referências somente programáticas a escritos de G. Bachelard (*La poétique de l'espace*, Paris, 1957), O. F. Bollnow (*Mensch und Raum*, Stuttgart, 2004), R. Venturi (*Complexity and Contradiction in Architecture*, trad. cast. de A. Arechavaleta, Barcelona, 2003), J. Pallasmaa (*The Eyes of the Skyn*, Chichester, 2005) ou Heidegger (“Bauen – Wohnen – Denken” in *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954 [=BWD], 145-162).

## 9.8. Final: A ponte como obra de arte

Excederia largamente os limites deste estudo abordar mais detidamente estes temas fundamentais onde o modernismo, regido pela negação, se vai negar e superar a si próprio. Limitar-me-ei, por isso, a concluir com uma referência a um aspeto da tese de Heidegger que, em reação à mesma revolução técnica que gera o modernismo, pretende recuperar o habitar e o lugar como elementos centrais da compreensão arquitectónica. Heidegger reflete sobre o significado da obra de arte por excelência, a mais própria da engenharia: a ponte.

O já referido pragmatismo inerente à conceção do ser no mundo de *Ser e Tempo* de Heidegger aparece reinterpretado na sua conferência de 1951 sobre “Construir – Habitar – Pensar” como uma *identidade* entre o habitar e o construir. A tese de Heidegger é, simplesmente, que habitar e construir são o mesmo, mas o mesmo de tal modo que o segundo elemento deve ser reconduzido ao primeiro. Fenomenologicamente originário é o habitar, e o construir não pode ser autonomizado do habitar, por meio de uma reflexão que calcule a relação custo-benefício típica da construção técnica ordenada pela relação meios-fins. O habitar é, antes, uma expressão da proximidade ou familiaridade que faz do espaço um habitável não quantificável, e da distância não um dado planimétrico, mas pático, que torna o contato possível, ou que é ela mesma já o contato.

Por isso, segundo Heidegger, “«Eu sou», «tu és», quer dizer: eu moro, tu moras”. E, por outro lado, “a palavra do alemão antigo para construir [bauen], «buan» significa morar. Isto quer dizer: permanecer, deter-se”<sup>532</sup>. Ser é habitar, e habitar não se distingue de construir. Essencialmente, esta identidade significa a revalorização de um estágio da arquitetura anterior à diferença entre meios e fins, comparável ao estágio simbólico, ainda indeterminado, da consciência arquitectónica

---

<sup>532</sup> BWD, 147, 146.

tematizado por Hegel como origem da arquitetura – mas que estranhamente se reencontra também no resultado do seu desenvolvimento, segundo Cacciari.

A construção, diz-nos Heidegger, não é um meio técnico de abrigo perante a intempérie, mas a própria criação do espaço como lugar ou sítio. A isto se dá o nome, segundo o filósofo, de construir. O exemplo paradigmático da arquitetura que Heidegger apresenta na sua conferência é esclarecedor: não dá como exemplo uma casa ou um edifício de alguma outra espécie, mas a ponte. Depois de descrever as funções utilitárias da ponte, o essencial é que “o lugar não está disponível já antes da ponte. É certo que há, antes da ponte lá estar, muitos locais ao longo da corrente que poderiam ser ocupados por algo. Um de entre eles se dá como um lugar e, com efeito, dá-se como um lugar *por meio da ponte*”<sup>533</sup>. A ponte proporciona um lugar e é, por isso, uma “coisa” em sentido pleno, não essencialmente porque liga as margens entre si, mas porque coliga o que denomina a “quaternidade” constituída por céu, terra, mortais e divinos<sup>534</sup>. Todo o habitar e construir é atravessado por esta quaternidade, na medida em que é efetivamente lugar habitável.

No entanto, o carácter reativo desta posição, tributário por isso ainda do niilismo e da reflexão que tão intensamente pretende recusar, encontra-se expresso na afirmação final de Heidegger, de que na Alemanha do pós-guerra, a “crise da habitação propriamente dita não consiste na falta de casas. A verdadeira crise da habitação é também mais antiga do que a guerra mundial e as destruições [...]. A verdadeira crise da habitação reside em que os mortais procuram, ainda e sempre, a essência do habitar, que têm de começar por aprender a habitar”<sup>535</sup>. Perante a assembleia de arquitetos em Darmstadt, em

---

<sup>533</sup> BWD, 154.

<sup>534</sup> Cf. BWD, 154.

<sup>535</sup> BWD, 162.

1951, quando foi proferida a conferência, Heidegger procura chamar a atenção para que de nada adianta projetar e construir se perdermos o lugar do nosso habitar – diríamos talvez mesmo, se perdermos a nossa alma. Noutra contexto histórico, o carácter algo vago das teses finais do filósofo poderiam apontar para uma chamada de atenção para outras formas de conceção do espaço além do funcionalismo imediato e do valor de mercado do metro quadrado. Dado o contexto concreto, o apelo do filósofo parece-se mais com uma negação abstrata da reflexão sobre a relação meio e fim, como uma nostalgia de uma suposta originalidade pré-reflexiva, cuja superação Hegel tinha encontrado logo no limiar do desenvolvimento da arquitetura.

Mas se a ponte é o exemplo paradigmático da arquitetura, gostaria, como conclusão, de citar uma abordagem alternativa da ponte na tradição filosófica, que encontramos numa referência do já citado J. G. Fichte. Assim como na conceção do espírito em Hegel, a questão fundamental é, também para Fichte, a da reflexão, sobre a qual vimos assentar também toda a modernidade – e, afinal, já antes desta, todo o pensamento em geral. O problema filosófico não é descoberto pela reflexão como um problema objetivo, mas consiste nesta mesma possibilidade de refletir. A questão da arte e do pensamento é sempre, na sua base, tautológica, porque é acerca do próprio haver questão. E a solução, segundo Fichte não é alguma interdição ou limitação da reflexão, conforme proposto nalgum modernismo filosófico, mas, pelo contrário, a solução é “refletir até ao fim”<sup>536</sup>. A reflexão é o problema, mas também o próprio enunciado do problema. Este consiste, pois, justamente em que pode ser enunciado, e é, por isso – tal como vimos ser o sentido da arte, e daí o seu parentesco essencial com a filosofia

---

<sup>536</sup> Cf. naturalmente, a interdição da reflexão é uma solução, por desaparecimento, do problema filosófico da consciência. Tal é o programa de Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*. Pelo contrário, segundo I. Thomas-Fogiel, a reflexão é o tema central e “structure inchangeable de la philosophie de Fichte de 1793 à 1813” (I. Thomas-Fogiel, *Fichte: Réflexion et argumentation*, Paris, 2004, 65).

– um problema da própria enunciação, e não uma questão objetiva sobre fatos do mundo.

Mas, continua Fichte, ao procurarmos responder a qualquer questão e explicar algo, “logo que dizemos ‘explicar’ estamos já no campo da finitude; porque todo o *explicar*, ou seja, o que não é um abranger de uma só vez, mas um proceder de um para o outro é algo de finito, e o limitar, ou determinar é justamente a ponte sobre a qual se passa e que o eu tem em si mesmo”<sup>537</sup>. Toda a questão pede um explicar, mas o explicar é a condição limitada e determinada da razão humana.

A condição da razão humana é, deste modo, comparável a uma ponte. Esta é uma unificação entre duas margens separadas, que só se reúnem, por definição, na nascente primeira onde se origina a corrente que separa as margens e que a ponte ultrapassa. A partir da fonte, as margens estão irremediavelmente separadas, a menos que a ponte as venha artificialmente reunir.

Estruturalmente a ponte requer duas condições. Por um lado, precisa de um ponto de apoio em cada uma das duas margens que vai unir e, por isso, está ancorada e apoiada nas duas margens que une. Por outro lado, contudo, lança-se como um percurso sobre o vazio. Embora, no sentido dos seus alicerces, dependa inteiramente do fundamento dado por cada uma das duas margens, num outro sentido não depende de todo deles, mas da sua própria capacidade de autossustentação e coesão interna. A obra de arte é, como diz Fichte a propósito do pensamento filosófico, uma reflexão “artificial”. O pensamento, num sentido, carece de algum fundamento exterior a ele e, noutra sentido, não carece de fundamento, mas funda-se, como uma ponte, a si mesmo. Porque não tem um fundamento em toda a sua extensão, e assenta sobre o vazio, a ponte é, assim como o eu, o seu próprio sujeito, e apoia-se em si mesma. Neste sentido, não deve ser entendida, conforme pretende Heidegger, como a geração pré-moderna

---

<sup>537</sup> Fichte, GA I/2, 412-413.

de um lugar, mas cria um lugar porque se suporta a si mesma e é, por conseguinte, um empreendimento eminentemente reflexivo. Que a ponte, que apresenta para Heidegger o exemplo paradigmático da arquitetura, tem também a sua ancoragem nas margens do sujeito, não invalida o carácter de auto-sustentação que desde sempre se exigiu da obra arquitetónica.

## 10. Sobre os Pressupostos e Consequências da Crítica ao Relativismo nos *Prolegómenos à Lógica Pura* de Husserl

Quem de Husserl conheça somente a obra posterior aos *Prolegómenos à Lógica Pura*<sup>538</sup>, publicados em 1900, dificilmente poderia supor que essa obra é antecedida por uma Introdução com as características deste livro. Este é uma obra em boa medida atípica, que demonstra uma virtuosidade no tratamento da argumentação crítica muito diversa da riqueza analítica e descritiva que é patente nas suas descrições fenomenológicas posteriores. Dada esta aparente incomunicabilidade com a obra posterior, os *Prolegomena* levantam, por isso, uma dificuldade específica e algumas limitações à interpretação. Por um lado, são uma obra separada, no seu método e interesses imediatos, da obra propriamente fenomenológica que se seguiu. Não só por motivos de ordem hermenêutica, que desaconselham a interpretação de textos com base em conceitos posteriormente surgidos, como também por esta falta de continuidade entre os *Prolegomena* e as obras que se seguiram, não se poderá simplesmente ler estes a partir de aparentes resultados teóricos das suas posições e argumentos, só mais tarde introduzidos e desenvolvidos por Husserl. Além de algumas muito escassas declarações sobre a fenomenologia, e do projeto esboçado

---

<sup>538</sup> Husserl, *Prolegomena zur reinen Logik*, HUA, XVIII, 37. Para as referências a esta obra, poderá consultar-se a tradução portuguesa, que inclui a paginação da edição citada (HUA XVIII): Husserl, *Prolegómenos à Lógica Pura*, trad. D. Ferrer, Lisboa, 2005). Referir-me-ei em seguida frequentemente apenas ao título original da obra abreviado: *Prolegomena*.

de uma “lógica pura”, a ligação com a restante obra fenomenológica resume-se a uma primeira e muito inicial demarcação de fronteiras em relação à psicologia, um tópico que se reencontrará mais tarde com alguma frequência.

Com um método e intenções muito diversos e um tema que só longinquamente recobre as principais temáticas posteriormente desenvolvidas, a interpretação dos *Prolegomena* não pode passar por uma inserção sem problemas num desenvolvimento mutuamente esclarecedor com outros textos, sob pena de descaracterizar inteiramente o seu alcance e temática próprios. Tem, por isso, de partir de uma interpretação imanente, ou eventualmente – o que não farei aqui – de uma interpretação retrospectiva sobre a época anterior da lógica, a que expressamente se refere a argumentação dos *Prolegomena*, e somente com base nestas lançar um olhar prospetivo.

No que se refere à relação com a fenomenologia posteriormente desenvolvida, revelar-se-á, no entanto, que a aparente incomunicabilidade reside principalmente numa diferença de registo poderia mesmo dizer-se, numa diferença entre uma atitude crítica e refutativa e uma outra, descritiva e construtiva. Realizada esta mudança de registo, e da atitude teórica correspondente, e observada a prevenção hermenêutica referida de não interpretar a obra simplesmente a partir de conceitos que nela não se encontram explícitos, verificar-se-á que os temas e conceitos críticos dos *Prolegomena* transformam-se, numa descendência direta, em problemas e conceitos fenomenológicos.

### **10.1. A tese da existência de uma forma geral para as fundamentações**

Os *Prolegomena* visam explicitamente introduzir a constituição de uma “doutrina da ciência” ou “ciência da ciência” em geral. Husserl entende como a principal característica da ciência a unidade de



fundamentação, ou seja, a coerência e homogeneidade interna nos processos pelos quais o que é diretamente conhecido se pode ampliar em construções mais vastas de conhecimentos indiretos. A unidade de cada fundamentação, realizada por meio de um conjunto fundamental homogêneo de leis, permite distinguir e encerrar entre si diferentes domínios científicos, e constituir assim uma ciência como uma teoria fundamentalmente encerrada em si mesma. Esta tarefa de delimitação de domínios heterogêneos desempenhará uma função central na crítica ao relativismo naturalista que constitui a essência dos *Prolegómenos à Lógica Pura*.

Mas não só a separação clara entre domínios científicos diversos é requerida pela crítica ao relativismo. É necessário também o conhecimento do que se poderia designar pelo ponto de disjunção desses domínios, ou seja, da unidade própria da ciência, unicamente em relação à qual se podem diferenciar domínios mutuamente encerrados. Este ponto, ou domínio de unificação é fornecido pela lógica pura projetada pelos *Prolegomena*.

Uma característica central das fundamentações é a de que é possível isolar formas gerais da fundamentação. A possibilidade de separar a forma da fundamentação das matérias específicas a que se aplica<sup>539</sup>, com a conseqüente possibilidade de uma teoria geral das teorias, implica que há uma forma geral da fundamentação. Nos termos de Husserl, poderia dar-se “o caso de que as fundamentações fossem sempre singulares”, que não se pudessem encontrar formas típicas ou repetidas, e neste caso não seria possível construir uma teoria das teorias em geral. Esta possibilidade – para Husserl contrafactual – liga-se geneticamente à questão que comecei por mencionar, acerca da necessária separação e identificação clara de domínios encerrados de unidade teórica. Efetivamente, o caso, aparentemente irreconhecível, de as fundamentações não obedecerem a

---

<sup>539</sup> HUA XVIII, 37.

uma ou mais espécies, mas serem definitivamente singulares, seria justamente a situação em que não existissem domínios homogêneos separados segundo espécies de fundamentação, mas um só género impreciso de fundamentações em que cada singular seria uma espécie única e incomparável. Um tal caso só à primeira vista pode ser considerado como um universo lógico para nós irreconhecível, posto que corresponderia com alguma precisão a uma descrição de uma ciência – ou, neste caso, antes um saber – fundamentado, por assim dizer, “estética” ou simbolicamente.

Este tipo de fundamentação, e a correspondente inexistência de uma forma genérica para a fundamentação é um pressuposto de base para toda a teoria relativista. Uns renovados *Prolegómenos à Lógica Pura* não teriam dificuldade em encontrar no pensamento epistemológico do século XX material exemplificativo de uma compreensão das ciências justamente a partir da dimensão da “verdade” estética, ou como discursos simbólicos que não se podem delimitar exatamente ou reunir, na medida em que são incomensuráveis. A fundamentação estética é singular, cada obra é fundamento incomparável de si mesma e estabelece uma relação com outras não de identidade formal e de espécie, mas de exemplaridade. Este corresponde precisamente ao modelo das ciências históricas, que será reivindicado por muito do pensamento posterior<sup>540</sup>. Husserl descreve a situação com clareza: “Não mais seria possível, a partir de uma fundamentação alcançada, aprender coisa alguma para o futuro com respeito a novas fundamentações de nova matéria; nenhuma fundamentação teria algo de paradigmático para qualquer outra, nenhuma encarnaria um tipo e, assim, tão-pouco nenhum grupo de juízos, pensado como sistema de premissas, conteria em si algo de típico, algo que, sem acentuar algum conceito, sem recurso à ‘forma de inferência’ explícita se nos

---

<sup>540</sup> A crítica ao historicismo é dirigida por Husserl já contra Dilthey, em Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft* (Frankfurt a.M., 1965), 49-55.

impusesse em novos casos e, por ocasião de ‘matérias’ inteiramente diferentes, nos pudesse facilitar a aquisição de algum conhecimento novo. Não faria qualquer sentido investigar a demonstração de uma proposição dada”<sup>541</sup>.

Assim, uma tese central de Husserl contra o relativismo é que a fundamentação tem formas específicas, pressuposto necessário para a elaboração de uma lógica pura com conteúdo.

Mas se a total dispersão das fundamentações tem por consequência a incomensurabilidade dos paradigmas da fundamentação e o relativismo, do mesmo modo, conforme comecei por referir, a reunião das espécies de fundamentação num domínio integralmente homogêneo tem consequências semelhantes. O psicologismo é justamente um exemplo de redução à unidade de domínios de fundamentação essencialmente distintos. Os equívocos em que assenta derivam de que se pretende reconduzir a factos verdades ideais radicadas em significações puras. Esta unificação ilegítima corresponde à situação teórica onde os factos não são regidos por uma legitimidade distinta da sua própria. Isto pressupõe que a forma da fundamentação só seria separável e cognoscível como generalidade empírica ou o denominado universal discursivo, e não como forma específica. Não se sairia do plano real-causal, acrescido, correspondentemente, de um plano geral de tipo sîgnico, isto é, em que o universal correspondente se resolveria sem resíduo na extensão dos seus casos singulares. Esta impossibilidade de destacar a forma específica em relação ao plano de fundamentação real onde se situam os fatos – psíquicos ou outros – não é teorizável com sentido, segundo a argumentação de Husserl nos *Prolegomena*. O sentido da teoria supõe a distinção adequada entre o plano formal e os planos reais-causais dos fatos.

Deverá entretanto registrar-se, agora prospetivamente, que Husserl entende que o problema da redução de planos e conseqüente impossi-

---

<sup>541</sup> HUA XVIII, 35.

bilidade da teoria em sentido pleno também se irá levantar a propósito da redução fenomenológica – não neste texto, naturalmente – mas no primeiro texto onde, poucos anos depois dos *Prolegomena*, é apresentada a teoria da redução fenomenológica. Na IIª Lição da *Ideia da Fenomenologia* Husserl mostra que seria um “erro fatal”<sup>542</sup> entender o fenómeno reduzido como limitado à esfera das vivências no seu plano de apresentação imediato, procurando estabelecer, na IVª Lição, que o domínio da intencionalidade consiste justamente na integração constitutiva da transcendência dentro e a partir da vivência imanente<sup>543</sup>. Poderia encontrar-se, nos *Prolegomena*, uma aplicação estritamente epistemológica desta característica ‘disjuntiva’ da intencionalidade. As singularidades teóricas psicológicas remetem, na terminologia destas Lições, para “transcendências de toda a espécie”<sup>544</sup>, neste caso, para espécies formais ou universais de fundamentações. Esta separação da forma é condição simultaneamente da lógica pura e da fenomenologia, cujos fenómenos de modo nenhum se podem entender como reduzidos a um plano único de vivências.

Em qualquer caso, tão-pouco uma redução de todas as vivências ao plano suposto dos “poucos casos de pensar realmente intelectual”<sup>545</sup>, regido pela evidência direta dos seus conteúdos, poderia, do mesmo modo, constituir alguma espécie de teoria construída sobre um plano único, uma vez que a teoria consiste justamente numa unidade legal fundamental, i.e., regida por leis. Tanto a sua característica legal quanto fundamental deixam entender que as teorias envolvem essencialmente processos de fundamentação, ou seja, de diferença entre o que é dado imediatamente e o que é mediado pela fundamentação.

---

<sup>542</sup> *Die Idee der Phänomenologie*, HUA II, 36 (*A Ideia da Fenomenologia*, trad, portuguesa de A. Morão, Lisboa, s/d).

<sup>543</sup> HUA II, 60-61. V. nos *Prolegomena*, Hua XVIII, 174, uma passagem análoga à da *Ideia da Fenomenologia*.

<sup>544</sup> HUA II, 11.

<sup>545</sup> HUA XVIII, 211.

Supõem que nenhuma teoria poderá reduzir-se à simples intelecção direta dos seus conteúdos.

## 10.2. A intelecção, a sua perda e substitutos

Este ponto, na aparência anódino, tem um alcance mais vasto para a definição da teoria e mesmo da ciência e dos seus métodos em geral. A nossa determinação muito geral do domínio da teoria pela nota categorial da identidade e da diferença, a saber, da identidade especificamente formal das fundamentações e da necessária diferenciação entre o plano formal e o plano material, constitui uma característica geral da fundamentação e da ciência. As teorias situam-se, por conseguinte, no ponto de separação e de reunião entre as diferentes espécies de fundamentação e os domínios por elas regidos.

Esta nota categorial da identidade e da diferença corresponde a uma determinação geral da ciência e das fundamentações, pela qual tanto uma quanto outra requerem intelecção e perda, ou substituição da evidência por outros meios cognoscitivos. A necessidade da fundamentação deriva, segundo os *Prolegomena*, da restrição do domínio da intelecção<sup>546</sup>. A fundamentação é a substituição da evidência direta

---

<sup>546</sup> “Para quê investigar as relações de fundamentação e construir demonstrações, se a verdade já está comunicada à percepção imediata? Facticamente, porém, a evidência que sela o estado de coisas apresentado como existente, e o absurdo, que o sela como não existente (e do mesmo modo com respeito à probabilidade e improbabilidade), só se apresenta imediatamente num grupo relativamente muito restrito de estados de coisas primitivos; apreendemos inúmeras proposições como verdades somente depois de serem metodicamente «fundamentadas», i.e., em tais casos não se apresenta uma evidência à simples consideração do pensamento da frase, embora se apresente, em geral, uma decisão judicativa; ambos se apresentam, porém, uma vez pressupostas certas relações normais, quando partimos de determinados conhecimentos, e tomamos então um determinado curso de pensamento em direção à proposição visada. Pode haver diversas vias de fundamentação para a mesma proposição, decorrendo umas de uns, outras de outros conhecimentos; característica essencial, porém, é a circunstância de que há uma diversidade infinita de verdades que, sem tais procedimentos metodológicos, jamais se poderão transformar num saber” (Hua XVIII, 31-32).

pela evidência re-presentada, e um sentido análogo se pode atribuir à *lei*, aos *métodos* e *técnicas* científicos, e à totalidade da ciência em geral. Elevados à intelecção subjacente a cada um destes conceitos, pode definir-se o significado de cada um destes meios de conhecimento dentro desta comunidade mais geral de sentido. Dos *Prolegomena* pode entender-se, em termos bastante sumários, que a fundamentação é, em geral, a passagem do conhecido para o desconhecido segundo leis. Estas traduzem intelecção de espécies universais. O método científico rege a aplicação técnica de uma fundamentação; as técnicas, por sua vez, são adaptações do método à constituição psicológica e antropológica própria do sujeito cognoscitivo.

Importa mais entender a determinação da ciência teorética como um horizonte de não intelectividade especificamente definido como horizonte de intelecção possível da verdade. Só são, por isso, genuinamente ciências aquelas que se definem por um domínio homogêneo de leis, sendo, nestas condições, denominadas ilegitimamente ciências aquelas cuja unidade é conferida, por exemplo, por determinados fins que não sejam dotados de significação ideal una. Ou seja, a ciência perde o seu carácter específico quando a sua intenção é substituída por uma intenção meramente técnica, que não se possa fazer reconduzir a nenhuma intelecção unificada de verdades teoréticas objetivas mas, eventualmente, a diversos preceitos pragmáticos ou técnicos pertencentes a diferentes áreas teoréticas.

O método pré- ou proto-fenomenológico aqui subjacente consiste, por assim dizer, num paralelo invertido do método cético empirista de Hume. Onde este defendia que o critério de sentido de uma qualquer “*idea*” era perguntar qual a impressão sensível a que se deixa originalmente reconduzir, os *Prolegomena* apresentam como critério de sentido de uma qualquer teoria a pergunta pela intelecção ideal a que se deixam reconduzir as suas teses. Nestas condições, a psicologia não pode valer como fundamento da lógica porquanto as intelecções a que se deixa reconduzir não têm o aspeto de verdades

lógicas, mas, observa Husserl, de generalizações indutivas grosseiras e aproximativas. Como Husserl cuida de esclarecer, inteccionada, nestas condições, não é a verdade de qualquer lei factual empírica, mas uma determinada probabilidade de certas ocorrências. A psicologia não pode, em conformidade, reivindicar o estatuto de fundamentação legal para verdades lógicas.

Esta perda e/ou substituição da intelecção que ocorre em todos os processos de fundamentação permite os equívocos epistemológicos em que se envolveu a fundamentação da lógica, bem como o debate sobre se se trata de uma técnica, de uma ciência normativa ou de uma ciência teórica, e problemas associados. Como é o caso em toda a substituição, os problemas e confusões de legitimidade tornam-se prementes. Mas dissemos também que essa mesma perda e/ou substituição é um constituinte da ciência em geral. Se nos é permitida a interpretação 'protensional', o problema é tão-pouco secundário quanto será ainda, embora numa forma bastante transformada, o problema central da *Crise das Ciências Filosóficas e a Fenomenologia Transcendental*. Trata-se aqui, nomeadamente, da transformação da substituição do significado do mundo da vida operado pela ciência, numa verdadeira perda de significado, por meio da substituição da ciência por uma metodologia tecnicizante<sup>547</sup>. A partir desta última, as intelecções originárias não são as mesmas da ciência, pelo que a substituição não é inconsequente.

A perda de intelecção subjacente à técnica afeta, de acordo com os *Prolegomena*, todas as ciências particulares, na falta de uma lógica pura capaz de reconduzir a intelecção até aos princípios e conceitos gerais de toda a teoria. Neste sentido, as ciências não são mais do que técnicas de construção de teorias, sendo função da lógica pura a legitimação destas técnicas pela diferenciação das intelecções correspondentes, da técnica em si mesma, e da teoria a que se possa aplicar.

---

<sup>547</sup> Cf. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, HUA VI, 46. V. nota 47 supra. Sobre esta obra, v. o Capítulo 11 infra.

O problema da perda da intelecção está presente nos métodos científicos, pela “redução [...] dos processos intelectivos a processos mecânicos do pensar”, que se traduz na “constituição de mecanismos cegos” entre os quais se destaca a operação com “substituto[s] sígnicos” da intelecção<sup>548</sup>. A linguagem, como substituição sígnica por excelência é o primeiro tema das *Investigações Lógicas*, tratada na sequência imediata dos *Prolegomena*<sup>549</sup>. A conceção husserliana da linguagem irá partir, então, do contraste da linguagem com a dedução lógica. Em ambos os casos dá-se uma conexão associativa do pensar entre um objeto e outro, no caso da relação lógica, entre uma premissa e uma conclusão, no caso da linguagem, entre o sinal e o sinalizado. O que caracteriza o movimento associativo específico da linguagem no seu uso comunicativo é a essencial “nicht-Einsichtigkeit” (“não-intelectividade”) da conexão, ao contrário da lógica, que pode operar com intelecção direta, embora por vezes não o faça, substituindo-a por algum mecanismo calculatório. O simples sinal, por si só, não exprime nenhum significado, mas serve unicamente de indicação para orientar um determinado comportamento, não subjaz ao sinal nenhum pensamento com significação intelecçãoável, e o domínio da comunicação é, por conseguinte, regido pela possibilidade permanente do equívoco e da perda de significação. Naturalmente, nestas condições, e confirmando neste ponto a análise de Husserl, a defesa da tese da linguagem como horizonte último da consciência será um instrumento privilegiado para a filosofia relativista posterior.

### 10.3. O relativismo e o ponto de partida reflexivo da fenomenologia

Husserl destaca um argumento central do relativismo num texto da lógica de Erdmann. Lê-se, segundo a citação feita por Husserl,

---

<sup>548</sup> HUA XVIII, 203.

<sup>549</sup> V. o Capítulo 2 supra, pp. 48ss.



como se segue: “[...S]ó sabemos do nosso pensar. Não estamos em condições de construir um pensar distinto do nosso e, logo, tão-pouco um pensar como género de tais espécies [possíveis] diversas de pensar. Palavras que parecem descrever um tal pensar não têm nenhum sentido a que possamos aceder [...]. Porque toda a tentativa de produzir o que elas descrevem está vinculada às condições do nosso representar e pensar, e move-se no seu círculo”<sup>550</sup>.

O relativismo insiste na inclusão de todo o pensar humano no horizonte finito das suas próprias formas de pensar. De certo modo, o pensar seria, então, fundamentalmente não mais que uma vasta reafirmação ou autopreservação<sup>551</sup> de si sem perspectiva exterior que permitisse conhecer alternativas ou os próprios limites. A fim de compreender melhor esta questão, poderão distinguir-se diferentes conceitos da limitação que é implicada nesta conceção de Erdmann. Num sentido de limitação, a ausência de perspectiva exterior pode significar que a consciência não é capaz de apreender os seus próprios limites, que não tem notícia de que algo a pode ultrapassar, ou seja, que se mostra a si mesma indistintamente e em todos os casos como consciência infinita, de tal modo que não pudesse comparar modos de finitude ou de infinidade do conhecimento. Esta seria uma consciência de pura intelecção e de acesso incondicionado aos fenómenos. Que esta consciência ainda assim fosse limitada e além dela fossem possíveis outros modos fundamentalmente diferentes de pensar é uma suposição que nos coloca já à partida numa perspectiva reflexivamente superior e diversa da dessa consciência eventualmente possível. Este é o sentido da experiência cartesiana do erro: o erro evidencia que a consciência que conhecemos não é a consciência da pura autoconservação, inteiramente radicada no erro mas, por via de um *malin genie* que interdita a posição reflexiva, incapaz de se aperceber dessa

---

<sup>550</sup> HUA XVIII, 149.

<sup>551</sup> Cf. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a.M.,1970, Bd. 7, 26.

situação. Possuindo a experiência do erro, a nossa limitação não é, por conseguinte, desta espécie.

Toda a tematização por Husserl da evidência e da sua ausência constitucional na maior parte dos conhecimentos mostra que está ao alcance da consciência a distinção clara entre um conhecimento limitado e um conhecimento ilimitado de uma verdade e, juntamente com esta, um outro sentido de limitação. Dada, aliás, a conceção de que não só a maior parte dos conhecimentos são não-intelectivos, mas que áreas inteiras essenciais das operações intelectuais e da prática humana, como sejam o uso da linguagem, por exemplo, não são suscetíveis de evidência, torna-se claro que esta finitude, ou conhecimento de limites intrínsecos, é constitutivo de toda a consciência atual.

A propósito da questão dos limites do nosso pensar encontramos-nos então, segundo Husserl, perante duas situações possíveis. (a) Caso o nosso pensar seja entendido como uma constituição psicológica fáctica real, não é de todo impossível por princípio que imaginemos, por meio de variação, outras formas de pensamento e de constituições possíveis do pensar. A eventual limitação da nossa imaginação é um eventual dado de facto e não envolve nenhum contrassenso ou impossibilidade de princípio<sup>552</sup>. Não há, nestas condições, nenhuma impossibilidade de princípio de uma apreensão do nosso modo de pensar como limitado ou diverso de outros possíveis. Segundo Husserl, podemos, por princípio sair do círculo do nosso próprio pensar, ou antes, este círculo inclui aspetos de finitude e de infinidade que se completam numa consciência real. Porque apreendemos a facticidade sempre como particular e variável, a posição de Erdmann, de que seria possível que o nosso pensar fosse enganador de tal modo que não pudesse tomar consciência desse mesmo facto, não é sustentável.

Por outro lado, (b) caso o pensar seja entendido como visando um domínio de significações puras de estatuto diverso da nossa constituição

---

<sup>552</sup> HUA XVIII, 150.

fáctica, então, diz-nos Husserl, é um contrassenso admitir a limitação radical do nosso acesso à verdade, ou a suposição de modos de pensar absolutamente distintos dos nossos, de significado principalmente inacessível à nossa perspectiva. Segundo o significado de “verdade”, pode haver verdades contingentemente inacessíveis, mas não uma impossibilidade de princípio. Supor, por isso, que toda a verdade é determinada pela nossa própria e inultrapassável constituição real é, nos conhecidos argumentos dos *Prolegomena*, um contrassenso e uma impossibilidade de princípio.

Husserl apresenta o conceito de verdade como conceito correspondente ao de objetividade. A análise mais elementar da objetividade da percepção envolve já a questão da limitação e do seu parcial cancelamento pela intelecção. A percepção envolve já que se vai além do círculo das minhas impressões em direção a um horizonte não explícito de transcendências que permite fazer do objeto percebido algo de distinto da minha forma contingente de apreensão. Que o próprio horizonte da constituição intencional do objeto fosse produto da minha constituição real, psicológica ou biológica é o que Husserl mostra, por diversos argumentos, ser um contrassenso. Neste caso, num exemplo entre muitos outros, argumenta que “o mundo nada mais é do que a unidade objetiva completa que corresponde ao sistema ideal de todas as verdades de fato, e dele é inseparável. Não se pode subjectivizar a verdade e admitir o seu objeto (que só existe se a verdade existe) como sendo absolutamente em si. Assim, não haveria mundo em si, mas somente um mundo para nós ou para alguma outra espécie contingente de seres. [...] Se nos ativermos às únicas espécies que efetivamente conhecemos, as espécies animais, então uma alteração da sua constituição condicionaria uma alteração do mundo, enquanto que, segundo doutrinas universalmente admitidas, as espécies animais são produtos da evolução do mundo. Jogamos, assim, um bonito jogo: o homem desenvolve-se a partir do mundo, e o mundo, do homem”<sup>553</sup>.

---

<sup>553</sup> HUA XVIII, 128.

Neste caso, o relativismo específico envolve tanto um contrassenso lógico-noético quanto uma impossibilidade física.

A generalidade dos argumentos recebe sentido, em geral, de dois pontos centrais. Em primeiro lugar, da possibilidade reflexiva, que é, na verdade, estrutural à consciência, da autoaplicação das suas próprias teses em relação às condições noéticas a que deve obedecer qualquer teoria acerca da verdade e da objetividade. Este é, a saber, o conhecido argumento de que a afirmação de que “não há verdade” atinge a validade os seus próprios supostos teóricos, e conduz ao ceticismo. Seria, no entanto, possível ficarmos por uma posição cética. Como diz Husserl, o cético “pode bem viver” com as consequências da sua posição. Mas o argumento de Husserl não depende somente da circularidade autoanuladora da posição relativista, como é por vezes sumariamente apresentada. É necessário acrescentar um segundo nervo do argumento, que se encontra numa definição do sentido das próprias palavras. O ceticismo não é compatível com o significado visado pelas palavras “teoria” ou “verdade”. A questão da legitimidade da fixação do significado das palavras a não ser por uma convenção histórica e, por conseguinte, somente fáctica e culturalmente válida, conduz naturalmente Husserl a iniciar o estudo da lógica pura pela já referida teoria da linguagem. A diferenciação entre pensamento e linguagem *qua* constructo histórico e cultural é, por conseguinte, uma condição de validade da argumentação de Husserl, e aquela que justamente será desenvolvida, por exemplo, por Gadamer em defesa de uma forma de relativismo histórico e linguístico da verdade. Segundo Husserl, tem de subjazer ao uso da linguagem uma estrutura de significação rigidamente objetiva, determinada por intelecção e evidência, sem a qual ela seria uma simples sintaxe sem significação.

Muito da crítica filosófica do século XX se centrará em redor de uma inversão das teses dos *Prolegomena*, sem contudo quase nunca as tentar refutar diretamente. São estas teses críticas e, crescente-se, relativistas, em primeiro lugar, (1) a da indisponibilidade de uma evidência intelectual integral, não sujeita a um horizonte pretendido ainda mais

radical de relatividade que, na verdade, como Husserl mostrou<sup>554</sup>, é ininteligível. Em seguida (2) a da não-visibilidade ou da inexistência de significados puros que não estejam sujeitos a um processo sem fim de interpretação. Em terceiro lugar, (3) a da impossibilidade de uma reflexão ou metaperspetiva do sujeito sobre si mesmo que permita, no todo ou em parte, alcançar conhecimento sobre os seus próprios atos de doação de sentido. Em quarto lugar, (4) a inexistência de conteúdos mentais não linguísticos. Husserl, pelo contrário, propõe basicamente a simples possibilidade da reflexão. Na Introdução às *Investigações Lógicas* apresenta um princípio metodológico simples: “em lugar de nos absorvermos na realização dos atos multiplamente construídos uns sobre os outros, [...] devemos antes ‘refletir’, i.e., tomar como objeto estes mesmos atos e o seu conteúdo imanente de sentido. Enquanto os objetos são intuídos, pensados, teoreticamente ponderados, [...] não devemos dirigir o nosso interesse teórico para esses objetos, não os pôr como realidades [efetivas] mas, pelo contrário, precisamente esses atos que até aqui não eram objetivos, devem agora tornar-se os objetos da apreensão e da posição teórica”<sup>555</sup>.

Este simples princípio de reflexividade permite mostrar, ou impõe, por um lado, o contrassenso de todo o relativismo, por outro, a tematização do “aparecer” do fenômeno em contradistinação perante o simples ser e, com isto, uma teoria do sujeito, acerca de si mesmo e da constituição ontológica do fenômeno.

#### 10.4. Uma crítica aos “argumentos da reflexão”

A todo este domínio de possibilidades fenomenológicas aberto pela reflexividade do sujeito e pela sua essencial não-linguisticidade, não

---

<sup>554</sup> Cf. HUA XVIII, 155-156.

<sup>555</sup> HUA XIX/1, 9. Ver o texto na nota 86 supra.

parece haver frequentemente na filosofia posterior, resposta direta, mas antes um simples descartar que, na verdade, oculta as consequências e pressupostos.

Um exemplo talvez paradigmático podemos encontrar em *Verdade e Método* de Gadamer que, numa passagem, parece referir-se direta ou indiretamente à argumentação dos *Prolegomena*. Lê-se aí que “pode-se demonstrar quanto se quiser a contraditoriedade interna de todo o relativismo – as coisas são, porém, como Heidegger o afirmou: todas estas argumentações triunfantes contêm em si algo de uma tentativa de tomada de assalto. Tanto mais convincentes parecem quanto falham, no entanto, a coisa mesma. Quando delas nos servimos, temos razão [man behält recht] e, contudo, com elas não se exprime nenhuma intelecção superior que seja frutífera. [...] Nesta medida, o formalismo de tais argumentos da reflexão só na aparência tem legitimidade filosófica. Neles não é, na verdade, conhecida coisa alguma. Conhecemos a legitimidade ilusória de um tal argumentar antes de mais da antiga sofística, cujo vazio interior Platão demonstrou”<sup>556</sup>.

Para além da tentativa, um tanto surpreendente, de fazer de Platão um defensor do relativismo contra os sofistas, defensores do rigor argumentativo, a refutação é lateral, e somente fáctica, não se pondo ao nível argumentativo dos *Prolegomena*. Observe-se, no entanto, que Husserl não se fica justamente pelo formalismo de uma argumentação categorial, mas propõe a elaboração de conteúdos filosóficos que relegam frequentemente a argumentação de tipo lógico *stricto sensu* para segundo plano, sendo a sua filosofia essencialmente marcada pelo conteúdo e método descritivos. A “argumentação triunfante” dos *Prolegomena* não dá efetivamente nada a conhecer de novo, dado aliás, o seu carácter justamente crítico e negativo. Mas sobre a sua base, e a partir dos seus pressupostos, Husserl constrói uma ciência

---

<sup>556</sup> Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, 1960, 327.

filosófica que dá a conhecer todo um domínio de investigação novo, a Fenomenologia transcendental.

### 10.5. Conclusão: Verdade e intencionalidade

A capacidade de autorreflexão dos limites da imanência das vivências permite visar a verdade em sentido não relativo e produzir objetividade em diferentes sentidos. A redução fenomenológica, que os *Prolegomena* antecedem, não produz algum encerramento das vivências na sua forma real, como factos, mas, pelo contrário, permite abrir o domínio intelectual da significação evidente. É esta significação não mais substituível que permite dotar de sentido a linguagem e aceder, como dado absoluto, à objetividade tanto do mundo da percepção quanto das significações específicas, e que confere sentido a todo o discurso sobre um mundo objetivo e conceitos a seu respeito. Às vivências poder-se-ia aplicar uma frase de Fichte relativa à intuição: é o “fato da verdade que não tem em si de toda nenhuma verdade”<sup>557</sup>. A confusão do psicologismo e, acrescente-se, hoje também dos sócio-biologismos e neurologismos, é a de não realizar esta distinção, entre facto e verdade.

Esta distinção será por Husserl integrada no campo da intencionalidade em cuja análise irá consistir a fenomenologia. A intencionalidade, como domínio daquilo que os idealistas chamaram de “autodiferenciação” mantém-se como o domínio onde ocorrem os problemas filosóficos. Parece, no entanto, dar-se como fenómeno que se pode somente constatar mas, em última instância, insolúvel nas suas oposições ou polaridade interna. Nas *Ideias*, Husserl define a intencionalidade como a “admirável propriedade (“wunderbare Eigenheit”) [das vi-

---

<sup>557</sup> “...das Faktum der Wahrheit, welches schlechthin keine Wahrheit hat” (Fichte, *Wissenschaftslehre 1805*, ed. Gliwitzky, Hamburg, 1984, 147-148).

vências] a que se devem reconduzir todos os enigmas da teoria da razão e metafísicos”<sup>558</sup>. A tarefa dos *Prolegomena* é a de alcançar bases críticas e argumentativas para colocar a filosofia, num desenvolvimento descritivo e analítico, perante esta “propriedade admirável” da subjetividade.

---

<sup>558</sup> *Ideen* I, HUA II, § 84.



## 11. A *Epoché* da Modernidade: A Crise das Ciências Europeias de Husserl

“Esta é a nossa lamentável situação,  
e a de toda a Modernidade.”

E. Husserl<sup>559</sup>

### 11.1. A concepção última da Fenomenologia

Com a sua última obra, *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*, deixada inacabada, Husserl expôs mais uma *Introdução à Filosofia Fenomenológica*, conforme se lê no subtítulo<sup>560</sup>. Esta *Introdução* final à fenomenologia é feita de uma perspectiva bastante diferente do que Husserl tinha até então realizado. Mas as inovações não consistem numa alteração de método ou das teses fundamentais da fenomenologia husserliana. Trata-se, essencialmente, de uma extensão da perspectiva fenomenológica de modo a integrar um alargamento da redução fenomenológica, o que permitirá abrir o acesso a uma nova esfera de fenómenos puros. Esta nova esfera parece finalmente alcançar um último e agora inultrapassável campo de doação de sentido e fundamentação. Este alargamento e aprofundamento da perspectiva permite à fenomenologia abarcar a reflexão histórica e

---

<sup>559</sup> HUA VI, 376 / 383. V. notas 547 e 47 supra.

<sup>560</sup> V. nota precedente.

histórico-filosófica, incluir uma reflexão bastante geral acerca das ciências objetivas, um olhar renovado sobre a relação da fenomenologia com a psicologia, e novas vias de acesso à questão da intersubjetividade, do corpo somático, mas também tanto da humanidade no seu todo quanto da práxis quotidiana. E a própria fenomenologia vai receber uma nova função crítica e histórica, permitindo estender-se também até à ética e à práxis do trabalho científico e da filosofia.

Também a redução fenomenológica, neste impulso, é alargada de modo a abarcar esta nova gama de fenómenos, assumindo novos graus de aprofundamento. É também introduzido um novo conceito, que se torna então num dos conceitos mais significativos da fenomenologia, senão mesmo no conceito mais importante, na medida em que recolhe o novo e definitivo solo da evidência apodíctica última para os fenómenos, capaz de conferir um sentido unificado a todas as esferas já mencionadas de fenómenos, na aparência tão díspares entre si. Este é, como é bem conhecido, o conceito de mundo da vida (*Lebenswelt*).

No entanto, como se disse, o ponto central da *Crise das Ciências Europeias* é que com ela a fenomenologia assume uma nova função crítica e passa a ser capaz de abranger, por um lado, o horizonte histórico, cultural e mesmo civilizacional da constituição do sentido, e, por outro, o horizonte mais imediato em que a consciência humana quotidianamente se encontra situada. Em certo sentido, com o conceito de mundo da vida e a renovada teorização da *epoché* fenomenológica, o horizonte mais longínquo e amplo de toda a consciência se encontra em convergência teórica, numa abordagem teoricamente unificada, com o seu horizonte mais próximo. Esta coincidência de duas concretudes, ou seja, da essência histórica da humanidade com a sua essência quotidiana mais imediata aparece aqui como a demonstração de uma unidade final do mundo, encontrada e garantida num horizonte teórico unificado. Esta é a função do conceito de mundo da vida.

## 11.2. O combate pelo significado das palavras

A incursão husserliana pela história da humanidade e pela histórica da filosofia liga-se diretamente à situação vivida na década de 1930, a que Husserl dá um significado em primeiro lugar filosófico e epocal. Num aparente contraste com o espírito irênico da fenomenologia nas obras anteriores, esta encontra-se, desta vez, em traje de combate, conforme Husserl o define: “os verdadeiros combates do nosso tempo, os únicos significativos, são os combates entre a humanidade já arruinada e a que ainda se mantém radicada, e que luta por esta radicação, ou por uma nova”<sup>561</sup>. Talvez mais do que nunca desde a sua primeira obra já fenomenológica, os *Prolegômenos à Lógica Pura*, a fenomenologia se arma criticamente. Se a polémica inicial, que limpou o caminho para a fenomenologia, era contra o psicologismo, o combate final é contra as “não-filosofias que apenas conservam a palavra, mas não a tarefa”<sup>562</sup>. Na verdade, Husserl virá justamente a associar estes dois campos de confrontação, fazendo da psicologia e da sua interpretação um ponto decisivo tanto no nascimento da fenomenologia quanto na sua generalização e aprofundamento finais.

O excerto citado exemplifica um ponto que é bastante claro na estratégia argumentativa da obra, especialmente nos parágrafos iniciais. Husserl apropria-se de um discurso e de uma conceptualidade da época, próprios daqueles que denomina como “não-filosofias” ou “irracionalismos”, para lhes instilar um sentido bem diverso, aparentemente incompatível com o projeto e a tarefa da fenomenologia, mas cuja propriedade se empenha em mostrar. Os termos que Husserl adota, “combate espiritual”, ou mesmo “mundo” e “vida”, mas também “vontade”, “movimento histórico” ou “decisão” e “existência”<sup>563</sup>

---

<sup>561</sup> HUA VI 30-31/13.

<sup>562</sup> HUA VI 13/31.

<sup>563</sup> HUA VI, 13.

correspondem a recursos conceptuais mobilizáveis e mobilizados justamente *contra* o projeto fenomenológico e contra aquele que Husserl entende ser o projeto e a unidade de sentido de toda a racionalidade europeia. Ao atribuir a estes termos o seu verdadeiro sentido fenomenológico, encontrar-se-á que o “combate espiritual” é um combate pelo significado destes termos e, com eles, pela universalidade da razão. Trata-se de evidenciar que a “*radicação*” não é em nenhum solo ou cultura local determinados, mas na tarefa universal da filosofia, e que o “*mundo*” não é o circundante fáctico de finitude, dentro de que estamos sempre e irremediavelmente já, mas a totalidade unitária da pré-doação dos fenómenos. O mundo não é, assim, a totalidade inultrapassável e sem exterior por ser uma localização histórica particular mas é inultrapassável, pelo contrário, por ser a totalidade de sentido de uma fundamentação última pela razão. A “*vida*” não é uma fonte de sentido além de toda a conceptualização mas, em última instância, a própria efectuação do ego transcendental constitutiva do mundo, que pode ser descrita num regime de evidência. A “*vontade*” não é uma instância irracional que permite agir prescindindo de uma justificação racional e universal, mas o próprio telos imanente à mais originária “autorresponsabilidade” humana. E a “*decisão*” não é tão-pouco um assumir resolutivo da definitiva finitude ou ser para a morte, mas a possibilidade de resolução da crise da razão por uma autorresponsabilidade integral da ciência.

### 11.3. A *epoché* histórica das ciências

Um ponto central que igualmente se joga logo nos parágrafos iniciais da obra, e que faz parte da sua conceção mais geral, é que tanto a ciência filosófica, quanto as ciências objetivas que, a partir da modernidade, perderam toda a sua ligação com o projeto inicial da humanidade europeia, mas, juntamente com estas ciências, também

a técnica, não são simples instrumentos utilizados como meios com vista a outros fins, como o conhecimento, a previsão ou o controlo de factos. Há uma compreensão fundamental de que estes três estádios da cientificidade – filosofia, ciência e técnica – são constitutivos essenciais da própria consciência histórica, que a sua teleologia não é exterior nem, ainda menos, controlável do exterior por qualquer outra instância da consciência ou esfera da vida que se mantivesse imune ao projeto inicial da ciência, à sua reorientação na modernidade e à sua extensão técnica. É essencial, para a compreensão da *epoché* realizada na *Crise*, que “não se trata de discernir a partir de fora, do facto, como se o devir temporal em que nós próprios estamos inseridos fosse uma mera sequência temporal exterior, mas de discernir a partir de *dentro*”<sup>564</sup>. É que nós “nada somos senão resultado histórico-espiritual”<sup>565</sup>. Trata-se aqui sempre, no sentido mais pregnante, “da nossa história”<sup>566</sup>. Gadamer encontrará mais tarde, para esta conceção, onde está implicado um círculo na compreensão histórica, o nome de “história efetual” (*Wirkungsgeschichte*). Não há uma parte ou centro da consciência humana real que se mantenha intocado pelos referidos estádios de cientificidade, e a questão é do próprio horizonte do mundo.

Esta é a razão da necessidade de uma redução fenomenológica aplicada à história, da suspensão das denominadas “obviedades” da consciência histórica por uma *epoché* histórica que permita encontrar, na sua base, evidências fundamentais. A crítica não poderia, neste contexto, partir de uma oposição dialética entre elementos contrapostos, mas só pode partir de uma redução interna à consciência moderna.

Com esta abordagem, que visa compreender “o dilúvio cético”<sup>567</sup>, o irracionalismo ou o misticismo” no seu próprio campo, como um

---

<sup>564</sup> HUA VI, 72.

<sup>565</sup> HUA VI, 72.

<sup>566</sup> HUA VI, 72.

<sup>567</sup> HUA VI, 12.

fenómeno de perda de sentido epocal, Husserl intervém no debate, próprio da filosofia da história, que considera a história a partir de dois aspetos fundamentais. Por um lado, como se acaba de expor, a história é constitutiva da consciência humana. Por outro, negativamente, é um processo de perda de sentido, de esquecimento ou de dominação de uma natureza ou de um ser originários. Como resultado conjunto destas duas teses, a consciência histórica está formada a partir de um princípio geral de perda de sentido, erro ou esquecimento de si mesma, sendo a competência da meditação (na *Crise das Ciências Europeias*, “*Besinnung*”) ou da crítica filosófica uma denúncia geral da consciência histórica, e a recuperação do seu momento inaugural como via de superação deste velamento.

Naturalmente, as concepções históricas de Heidegger ou Adorno, estas um pouco posteriores, exemplificam esta tese da ocultação generalizada do sentido, e do seu próprio sentido, para a consciência histórica. A filosofia da história patente na *Crise das Ciências Europeias* enquadra-se nesta ideia geral de uma humanidade que perdeu ao longo da história o seu sentido originário, a sua “radicação” mais própria, perante uma “escalada violenta” nas palavras de Husserl. Também na *Crise* se encontra algo de semelhante a uma dialética do esclarecimento, pela qual um projeto originário de esclarecimento, concebido pela primeira vez na Grécia antiga e, a partir daí, entendido como o sentido universal da humanidade, se transformou no seu oposto, ou seja, numa ocultação e perda violenta do seu *telos* originário. Nos termos já citados de Husserl, a prometida “benfeitoria”, esperada da ciência e da técnica, “transformou-se numa maldição”<sup>568</sup> para a humanidade.

No entanto, já se disse que as inversões de sentido não são jamais tratadas por Husserl dialeticamente, e esta esboçada dialética da modernidade, mas que é também de toda a humanidade dotada de um sentido e teleologia helénicos, é substituída por uma *epoché* e redução

---

<sup>568</sup> HUA VI, 4. Cf. p. 66 supra.

fenomenológica da modernidade. O projeto fenomenológico é agora uma *epoché* realizada sobre a história e, mais especificamente, sobre a humanidade moderna. O trabalho será, antes de mais, o de uma “*epoché* da ciência objetiva”<sup>569</sup>, “a *epoché* em relação a todas as ciências objetivas”<sup>570</sup>. “Não fazemos uso, como premissas, de absolutamente nenhum saber proveniente das ciências, e só podemos levar em linha de conta as ciências à maneira de factos históricos, sem uma tomada de posição específica sobre a sua verdade”<sup>571</sup>. A *epoché* das ciências, meticulosamente levada a cabo na *Crise*, resulta num trabalho de crítica histórica e de crítica de toda a consciência moderna, e tem como primeiro resíduo fenomenológico o mundo da vida.

#### 11.4. O problema filosófico da Modernidade

Husserl desenvolve a busca pelo fundamento e horizonte de sentido da ciência em duas direcções. (1) Por um lado, efectua uma reconstituição histórica do processo em que se origina a geometrização do mundo e a substrução geometrizarante matemática, a partir do parágrafo 1 até ao parágrafo 11, onde aparecem “as primeiras dificuldades do naturalismo fisicalista”<sup>572</sup>. (2) Por outro, faz uma análise da própria ciência como práxis empreendida dentro de um horizonte de sentido mundano, a partir do parágrafo 35 intermitentemente até ao parágrafo 55, e em diversos anexos, especialmente dos anexos XVII ao XIX.

As duas vias de análise do sentido fundamental das ciências objetivas conduzem a um idêntico resultado: quer histórica, quer praxiologicamente a ciência tem o seu fundamento de sentido no mundo da

---

<sup>569</sup> HUA VI, 138

<sup>570</sup> HUA VI, 138.

<sup>571</sup> HUA VI, 150.

<sup>572</sup> HUA VI, 68.

vida. A *epoché* histórica das ciências modernas faz emergir à superfície a transformação radical que a ciência sofreu no Renascimento, quando a arte da medição e a geometria pura, já herdadas da Antiguidade, se transformaram numa conceção totalmente matematizada da natureza, fazendo abstração do *plenum* sensorial e intuitivo em que os objetos reais se apresentam, até substituir integralmente, como o verdadeiro ser em si, a realidade de onde tinha partido. Husserl designa “substrução” este processo de quebra histórica da evidência científica. Na verdade, uma construção meramente simbólica substitui-se, até ao total encobrimento, à evidência de onde surgiu.

A questão do *plenum* sensorial, que logo se revela como impróprio ao tratamento matematizado, vai provocar a rutura entre o subjetivo e o objetivo e fazer a modernidade deparar com os primeiros contrasensos próprios da psicologia que se tenta apresentar como ciência objetiva, como estudo dos entes subjetivos, ao mesmo título que a física estuda os entes físicos. Segundo a descrição de Husserl, todo o lado subjetivo, pelo modo inteiramente inadequado como tinha sido abordado, a partir da sua separação forçada do mundo objetivo definido pela ciência moderna, se tinha tornado presa fácil da crítica cética, e todo o processo de conhecimento, o suporte das evidências e resultados das ciências, se tornou “inteiramente incompreensível”<sup>573</sup>. E foram estas incompreensibilidades, que espelhavam, na verdade, o contrassenso da subjetividade que é simultaneamente objeto presente no mundo e instância fundadora de toda a mostraçõ do mundo onde se encontram situados esses objetos, que lançou a filosofia moderna “num filosofar de espécie inteiramente nova”<sup>574</sup>.

Segundo Husserl, a modernidade foi um processo de encobrimento. E, por isso, “esta revolução, a maior de todas, denominou-se a *viragem do objetivismo científico*, moderno mas, também, o de *to-*

---

<sup>573</sup> HUA VI, 69.

<sup>574</sup> HUA VI, 69.



das as filosofias dos milênios anteriores, em direção a um subjetivismo transcendental”<sup>575</sup>. Na leitura fenomenológica, toda a filosofia a partir de Descartes e, principalmente, de Kant, consiste na história das “tensões violentas”<sup>576</sup> entre as filosofias objetivista e transcendental. A importância concedida por Husserl à psicologia e às suas errâncias, que entende como “o verdadeiro campo das decisões”, deriva justamente desta questão, central para a modernidade, sobre onde situar a subjetividade realizadora e constituidora de todos os resultados das ciências. A *Crise* registra os resultados funestos para a compreensão da subjetividade que resultaram do “falso paralelismo” entre a experiência “exterior” e a alegada “experiência interior”, e interpreta o fracasso inevitável da psicologia baseada nessa distinção, tanto da psicologia filosófica e gnosiológica modernas, quanto da psicologia científico-objetiva, como sinais de uma crise geral de fundamentação das ciências. Encurtando razões, “é decididamente um contrassenso uma objetividade à maneira da objetividade científico-natural para a mente, para a subjetividade”<sup>577</sup>, tanto singular quanto social e histórica. Não pode, em consequência, haver uma ciência objetiva dos fenômenos psicológicos.

A questão filosófica moderna é, segundo Husserl, a da verdadeira interpretação dos fenômenos psíquicos e da subjetividade deles produtora. E, dados os contrassensos envolvidos no próprio conceito de mente como ente objetivo, deve-se concluir que “não existe uma psicologia pura [...] e, logo, esta é, em si mesma, idêntica à filosofia transcendental como ciência da subjetividade transcendental”<sup>578</sup>. Desta *epoché* histórica das ciências pode concluir-se que, por um lado, toda a ciência moderna assenta historicamente na percepção e em intuições

---

<sup>575</sup> HUA VI, 69.

<sup>576</sup> HUA VI, 71.

<sup>577</sup> HUA VI, 271.

<sup>578</sup> HUA VI, 261.

cuja evidência é vivenciada no mundo circundante da prática. A perda de ligação com essa intuição original fez da ciência objetiva um conhecimento de substrução, ou seja, ciência sem mundo. Por outro lado, a tentativa de reencontrar os fundamentos dessas ciências nas operações da subjetividade que os permitem produzir, conduziu a modernidade, por falta de um método adequado ao tratamento da subjetividade, a um beco sem saída. E “esta, assim, é a nossa lamentável situação, e a de toda a modernidade”<sup>579</sup>.

### 11.5. A *epoché* praxiológica das ciências

Mas, conforme referi, esta não é a única *epoché* das ciências presente na *Crise das Ciências Europeias*. A obra apresenta também uma *epoché* que denominei de “praxiológica”. As ciências são aqui reconduzidas às suas bases profissionais, como uma atividade entre outras, com o seu tempo e lugar próprios<sup>580</sup>, levada a cabo por homens dotados de um corpo, que vivem numa comunidade e estão perante aparelhos cujo sentido e funcionamento depende também da visão e da audição sensivelmente intuíveis do pesquisador. Deste tipo de considerações, Husserl retira a conclusão de que as ciências objetivas também estão inseridas em um mundo que claramente as ultrapassa, que é um mundo a que acedemos em primeiro lugar pela intuição sensível e a percepção. Também aqui encontramos a ciência contida num mundo da vida que é a sua condição de possibilidade e que lhe confere sentido. Com tais descrições, Husserl poderia parecer estar a reduzir a ciência, na sua validade intrínseca, a interpretações de tipo psicológico, sociológico, puramente empírico ou antropológico. Mas seria um contrassenso procurar encontrar em Husserl o mesmo tipo de redução

---

<sup>579</sup> HUA VI, 376.

<sup>580</sup> HUA VI, 139-140.

antropológica, psicologista ou relativista com cuja crítica impiedosa inaugurou toda a sua obra fenomenológica. A relativização da validade da ciência não tem como resultado, de modo algum, a substituição dos seus fundamentos por algum relativismo, mas trata-se, como se referiu, de começar por fazer a *epoché* das ciências para reencontrar as evidências significativas na base da sua prática.

Não se trata, novamente, de “trivializar”<sup>581</sup> o valor da ciência mas, pelo contrário, da constatação de que o campo de sentido que a envolve é muito mais vasto do que o que ela, na sua abstração característica, pode abarcar. A sua validade não é de todo afetada, assim como nenhuma das validades reais são afetadas pela sua redução e subsequente análise intencional e eidética. A sua validade interna permanece plena, mas é-nos restituída na limitação específica da sua esfera de efectuação, e subordinada pela sua validade mais fundamental como fenómeno. A ciência objetiva vale, mas a sua validade não é co-efectuada – e o resultado deste procedimento é a verificação de que a ciência não é um campo de evidência apodíctica capaz de suportar o seu próprio sentido, as suas finalidades, condições e pressupostos.

Esta primeira redução das ciências permitirá alcançar o seu fundamento de sentido que, como se viu, é comum tanto à via praxiológica quanto à via histórica. Encontramo-nos, em ambos os casos, perante o já mencionado mundo da vida, que é então o resíduo da redução levada a cabo sobre as ciências. Em ambos os casos, o que se torna temático é o mundo da percepção intuitivamente dado na sua apresentação direta.

Ao se encontrar o mundo da vida como fonte de sentido, deverá, no entanto, ser evitado o erro de considerar que lidamos aqui somente com um mundo idealizado do qual as ciências modernas estivessem ausentes<sup>582</sup>. Este não é o significado da *epoché*. Conforme é o procedi-

---

<sup>581</sup> HUA VI, 139.

<sup>582</sup> Cf. HUA VI, 138.

mento normal da fenomenologia, não se trata de idealizar um mundo diferente do real, ou de pretender ignorar que todo o mundo da vida pré e extracientífico está impregnado e marcado justamente pela ciência e pela técnica que dela, de algum modo, derivou. O que é mais marcante na posição de Husserl é que em vão buscaríamos nela uma crítica ou recusa da modernidade em nome de valores pré-modernos, ou de um apelo idealizado a um retorno ao solo local e tradicional que a objetividade moderna veio irreversivelmente deslocar. Não se vai tratar, absolutamente, no final do processo fenomenológico da modernidade, de recuperar um solo anterior a ela e por ela supostamente soterrado. Pelo contrário, o problema da modernidade e das ciências objetivas é, ainda, o de terem solo a mais, e não a menos, e de constituírem ainda uma localização e entificação que tolhe o verdadeiro projeto que está na sua base, e que era o sentido histórico original da humanidade europeia.

Por isso, “todas as evidências naturais, de todas as ciências objetivas (sem exclusão da lógica e da matemática formais) pertencem ao domínio das ‘obviedades’ que, na verdade, têm o seu plano de fundo de incompreensibilidade. Toda a evidência é o nome de um problema, exceto a evidência fenomenológica”<sup>583</sup>. Neste plano de fundo de incompreensibilidade, as ciências objetivas não se distinguem de quaisquer outras particularidades culturais, históricas ou outras, segundo os acidentes históricos e as causalidades fácticas. A ciência objetiva é ainda uma particularidade fáctica, porque, embora derivada da ideia original da ciência, não levou o seu projeto a bom termo. Pelo contrário, “o que é essencialmente próprio da filosofia que se inicia neste radicalismo fenomenológico-transcendental é que ela, conforme já se disse, diferentemente da [ciência] objetiva, não tem de antemão pronto um solo de obviedades, mas exclui principalmente um solo com algum sentido semelhante (ainda que diverso). Ela tem, por

---

<sup>583</sup> HUA VI,192-193.

consequente, de começar sem solo”<sup>584</sup> – embora o seu trabalho seja o de dar-se um novo solo de radicação. A questão fenomenológica, uma vez deslocado o solo pré-moderno, mas também denunciada a ciência objetiva como somente mais uma particularidade entificada, é se dispomos ainda de um outro solo sobre o qual a humanidade possa viver.

Husserl compara a relativização da ciência aqui em causa com a abertura de uma nova dimensão da pesquisa. Refere-se “à conhecida imagem [...] dos seres planos que não têm nenhuma ideia da dimensão da profundidade, na qual o seu mundo plano é uma mera projeção. Tudo aquilo de que os homens, tanto os cientistas quanto todos os outros, podem ter consciência na sua vida natural no mundo, [...] tudo isto permanece na superfície”<sup>585</sup>. Com a redução fenomenológica operada sobre o mundo da vida “abre-se, por fim [...] aquela terceira dimensão, vocacionada assim desde logo a engolir o tema inteiro da ciência objetiva (juntamente com todos os outros temas de superfície)”<sup>586</sup>. A questão da validade objetiva da ciência está assim, engolida pela questão bem mais vasta de todas as validades do mundo da vida, e tanto mais assim é, quanto o mundo da vida inclui também a ciência.

A questão não mais é a da validade da ciência e dos seus métodos e resultados, mas a evidência que tudo antecede, a do mundo como fonte de validade para tudo o resto. Na verdade, “nenhuma ciência objetiva, por mais exata, explica coisa alguma, mas necessita de explicação. A única explicação efetiva é tornar transcendentalmente compreensível”<sup>587</sup>. Pela *epoché* das ciências, somos deixados então diante do mundo da vida pré-dado<sup>588</sup> que, como resíduo, é um solo de onde elas recebem o seu sentido mais geral. E será necessária uma nova redução, efetuada agora sobre o mundo da vida. Husserl encaminha

---

<sup>584</sup> HUA VI, 185.

<sup>585</sup> HUA VI, 121.

<sup>586</sup> HUA VI, 126.

<sup>587</sup> HUA VI, 193.

<sup>588</sup> Cf. HUA VI, 150.

então a análise para a libertação do “vínculo interior mais forte e mais universal de todos e, por isso, mais oculto, o vínculo da pré-doação do mundo”<sup>589</sup>. Este mundo pré-dado, assim definido, é uma totalidade anônima, ou seja, cuja efetuação não é ainda temática, e todo o trabalho posterior será justamente o de fazer falar e tornar temático o resíduo que se dá inicialmente como uma “concreção muda”<sup>590</sup>.

### 11.6. A ‘*Lebenswelt*’ e a ampliação final da fenomenologia

Deverá questionar-se acerca de qual o sentido que Husserl pretende dar ao “mundo da vida” (*Lebenswelt*). Embora as duas vias de redução das ciências objetivas convirjam para a intuição sensível, para a evidência empírica imediata como o lugar de origem do sentido das ciências, o mundo da vida não parece estar restringido ao empiricamente intuível. Ele é o conjunto integral e indefinidamente vasto das validades próprias da experiência natural, e inclui em si todas as constituições de sentido da atitude natural, histórica e culturalmente mutáveis e que extravasam a intuição empírica no seu sentido estrito. De outro modo não se poderia falar de uma totalidade de sentido.

A nova redução a realizar deve ser efetivada sobre o mundo da vida, e esta sim será a redução propriamente transcendental. A redução anterior, efetivada sobre as ciências, era ainda uma redução parcial, uma vez que a ciência é entendida como parte do mundo da vida, como um “mero problema parcial”<sup>591</sup>. Com os conceitos de mundo e de vida, encontrou-se uma totalidade de sentido e uma evidência fáctica anterior a qualquer outra. O mundo não é uma hipótese confirmável ou infirmável, mas a essência transcendental

---

<sup>589</sup> HUA VI, 154.

<sup>590</sup> HUA VI, 191.

<sup>591</sup> HUA VI, 138.

da pré-doação, para a qual “seria um contrassenso buscar uma fundamentação, no mesmo sentido científico positivo”<sup>592</sup>. O mundo não é um ente, mas funciona como a diferença transcendental entre o ente e aquilo a partir do qual ele se pode tornar manifesto. Neste sentido, ele é a própria unidade da vida em sentido transcendental, que é a efetuação de todas as unidades que geram a constituição do ente. A vida natural é somente “uma maneira particular da vida permanentemente constitutiva do mundo, da vida transcendental”<sup>593</sup>. A vida é o constituinte originário do mundo, e a expressão “mundo da vida” remete não só para uma totalidade de pré-doação, mas para essa pré-doação como constituinte.

Perante o texto da *Crise das Ciências Europeias* não se poderia tomar a sério a ideia de que, com esta obra, Husserl teria renunciado à filosofia transcendental como busca de uma fundamentação última onde se deveria tornar inteleccionável, numa evidência apodíctica, o fundamento último de sentido dos fenómenos. Também na *Crise*, o resíduo da redução efetuada sobre o mundo da vida é mais uma vez o ego transcendental, embora a via da redução transcendental agora adotada seja diferente da via “cartesiana” trilhada nas *Ideias para uma Fenomenologia*. Segundo Husserl, o caminho “cartesiano” anteriormente seguido conduz “como de um salto já até ao ego transcendental”<sup>594</sup>, mas este aparece então como vazio e abstrato, e dificilmente utilizável para a articulação da nova ciência proposta. A prévia definição do mundo da vida como fundamento universal de validade, permitirá colocar o fenomenólogo perante o horizonte integral dos fenómenos e as suas estruturas mais completas.

Por isso, assim como o mundo da vida “engoliu” a ciência objetiva, agora “o constituinte sujeito do mundo engole, por assim dizer,

---

<sup>592</sup> HUA VI, 265.

<sup>593</sup> HUA VI, 179.

<sup>594</sup> HUA VI, 158.

o mundo inteiro e, assim, também a si próprio”<sup>595</sup>. Mas aquilo que resulta da redução do mundo da vida não é o ego da simples percepção ou de efetuações parciais, mas o efetuator da totalidade de sentido integral da humanidade. E esta é a grande novidade da obra. Os habituais recursos fenomenológicos da redução transcendental e da redução eidética são empregues sobre o mundo da vida, de tal modo que é possível reencontrá-lo segundo a sua estrutura de sentido mais vasta, nomeadamente como o conjunto da humanidade na sua essência própria. Esta essência é o próprio projeto de fundamentação última e de definição da fonte de evidência apodíctica que Husserl associa à teleologia inerente à ciência tal como inicialmente se originou.

Uma vez que nada na redução transcendental se perde, mas tudo é restituído, iluminado segundo a sua evidência própria e o seu conteúdo eidético, a história e a humanidade aparecem-nos finalmente à luz do seu sentido fundamental, que não é o da particularização em formas culturais locais, mas o de uma integral autorresponsabilidade. Uma vez reduzidas, as “estruturas essenciais da comunidade humana [...] fornecem as estruturas da essência da historicidade absoluta, a saber, as estruturas de uma comunidade transcendental de sujeitos [...] que cria sempre mais além formas e estádios sempre novos de um mundo de cultura”<sup>596</sup>. A história inteira é entendida como história da ciência e da filosofia, numa teleologia imanente à razão, comparável, por vias muito distintas, à teleologia da razão hegeliana.

Embora compreenda a modernidade como um período de perplexidade e de perda de sentido, o mais específico do pensamento da Husserl acerca da história é que o problema do encandeamto generalizado da consciência moderna não pode ser resolvido por uma antítese crítica exterior, que não está disponível à consciência histórica, situada irremediavelmente *dentro* do horizonte intransponível do

---

<sup>595</sup> HUA VI, 183.

<sup>596</sup> HUA VI, 263.



mundo da vida, mas pelo estudo do sentido que lhe é inerente, e que se encontra apodicticamente disponível no seu interior. Os recursos do seu próprio esclarecimento estão disponíveis no mundo da vida, não fora dele. E a tese de Husserl é que, por tal razão, somente o método fenomenológico, que corresponde afinal ao *telos* originário da ideia da ciência, pode colocar esses recursos ao alcance da filosofia.

(Página deixada propositadamente em branco)

## ORIGEM DOS TEXTOS

1. “Do Orador ao Mestre: Concepções Romanas da Linguagem”. Conferência no Colóquio Internacional de Romanística, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Janeiro de 2011.

In: João Nuno Corrêa-Cardoso & Maria do Céu Fialho (Coords.), *Romanística – UM*, Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2013, pp. 39-52.

2. “Consciência e Linguagem: Acerca da Crítica Linguística do Sujeito na Primeira Metade do Século XX”.

Conferência do Ciclo Interdisciplinar do Instituto de Língua e Literatura Portuguesas e do Centro de Estudos de Linguística Geral e Aplicada da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 31 de Maio de 2007.

In: João Nuno Corrêa-Cardoso & Maria do Céu Fialho (Coords.), *A Linguagem na Polis*, Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2016, pp. 11-54.

3. “Hegel – Escher – Borges: Figuras e Conceitos da Reflexão”. Conferências no Curso de Mestrado em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos, Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências, São Carlos, Agosto de 2011, e no Curso de Doutorado em Arte Contemporânea do Colégio das Artes da Universidade de Coimbra, Fevereiro de 2012.

In: *Revista Filosófica de Coimbra* 42 (2012), pp. 363-390.

4. "Pensar e Refletir. Sobre o Modelo Reflexivo do Pensar em Heidegger".

In: *Philosophica* 10 (1997), pp. 77-106.

5. "Fernando Pessoa e a Consciência Infeliz".

Comunicação na IIª Workshop Internacional Corpo, Saúde e Espaço Público, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Março de 2006.

In: *Revista Filosófica de Coimbra* 33 (2008), pp. 203-222.

6. "Fernando Pessoa: Aproximação Dialética e Fenomenológica"

Conferência no Colóquio Fernando Pessoa (+ ou -) Filosofia, na Universidade Federal de São Carlos, Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências, São Carlos, Brasil, 12 de Setembro de 2013. Inédito.

7. "Negatividade e Saber na *Teoria do Ser e da Verdade* de José Marinho".

Conferência no Colóquio Internacional José Marinho: Do Espírito ao Insubstantial Substante, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Dezembro de 2011. Inédito.

8. "Eudoro de Sousa e a Mitologia".

Conferência no II Colóquio Pragma/CECH: A Recepção dos Clássicos em Portugal e no Brasil, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 29 de Maio de 2013.

In: Maria de Fátima Silva & Maria das Graças de Moraes Augusto (Coords.), *Pragma II*, Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2015, pp. 83-97.

9. “Filosofia da Arquitetura e do Espaço: Aproximações Histórico-Conceptuais ao Modernismo”.

Conferência no Curso de Doutorado em Arte Contemporânea do Colégio das Artes da Universidade de Coimbra, 22 de Novembro de 2013.

In: *Revista Filosófica de Coimbra* 49 (2016), pp. 9-28.

10. “Sobre os Pressupostos e Consequências da Crítica ao Relativismo nos *Prolegómenos à Lógica Pura* de Husserl”.

Conferência no Colóquio Husserl e suas Investigações Lógicas, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil, Maio de 2008.

In: *Phainomenon* 16-17 (2008), pp. 81-92.

11. “A Epoché da Modernidade: *A Crise das Ciências Europeias* de Husserl”.

Conferência na Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás, no Colóquio Husserl: 100 anos da publicação da obra *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica*, Goiânia, Brasil, 17 de Setembro de 2013. Inédito.

(Página deixada propositadamente em branco)

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, Th. W. & Horkheimer, M. (1996). *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*. (Gesammelte Schriften, 3). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Adorno, Th. W. (1970). *Ästhetische Theorie*. (Gesammelte Schriften, 7). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Adorno, Th. W. (1988). *Teoria Estética*. Trad. A. Morão. Lisboa: Edições 70.
- Agostinho, Santo (1947). De magistro. In *Obras de San Agustin*, III. Versión, introducción y notas de P. M. Martínez et al. (Biblioteca de Autores Cristianos). Madrid: La Editorial Católica.
- Agostinho, Santo (1969). De la Doctrina Cristiana. In Agostinho, Santo, *Tratados escriturarios*, (2.ª ed.): *Obras de San Agustin*, 15. Edición preparada por el padre Balbino Martín (Biblioteca de Autores Cristianos). Madrid: La Editorial Católica.
- Agostinho, Santo (1982). O Mestre. In Tertuliano et al., *Opúsculos Selectos da Filosofia Medieval*. Tradução de A. S. Pinheiro. Braga: Faculdade de Filosofia.
- Agostinho, Santo (2007). *Trindade = De Trinitate*. Coordenação de A. E. Santo, trad. de A. E. Santo et al. Prior Velho: Paulinas.
- Apel, K.-O. (1963). *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*. Bonn: Bouvier.
- Apel, K.-O. (1986). Grenze der Diskursethik?: Versuch einer Zwischenbilanz. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 40 (1), 3-31.
- Apel, K.-O. (1989). Heidegger e a Filosofia Transcendental. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 45, 457-458.
- Apel, K.-O. (1990). *Penser avec Habermas contre Habermas*. Paris: L'Eclat.
- Apel, K.-O. (1991). Heideggers Philosophie der Technik. *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, 23, 37-53.
- Apel, K.-O. (1994). *Transformation der Philosophie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Austin, J. L. (1962). *How to do Things with Words*. Oxford: Clarendon Press.
- Bachelard, G. (1957). *La poétique de l'espace*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bastos, F. (1992). *Mitologia e Filosofia: Eudoro de Sousa e a Complementaridade do Horizonte*. Brasília: Editora da Universidade.
- Bastos, F. (2001). As Posições Filosóficas de Eudoro de Sousa. In *Mito e Cultura: Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa*, (113-122). Lisboa: Instituto de Filosofia Luso-Brasileira.

- Bollnow, O. F. (2004). *Mensch und Raum*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Borges, J. L. (1998). *História da Eternidade*. Trad. J. C. Barreiros. (*Obras Completas*, I). Lisboa: Círculo de Leitores.
- Borges, J. L. (1981). *Historia de la eternidade*, (5.<sup>a</sup> ed.). Buenos Aires/Madrid: Alianza/Emecé
- Borges, J. L. (1983). *O Livro de Areia*. Trad. A. Fernandes. Lisboa: Estampa.
- Borges, J. L. (1998). *Ficções*. Trad. J. C. Barreiros. (*Obras Completas*, I). Lisboa: Círculo de Leitores.
- Borges, J. L. (1998). *O Aleph*. Trad. F. J. Cardoso. (*Obras completas*, I). Lisboa: Círculo de Leitores.
- Borges, P. (2002). *Pensamento Atlântico*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Borsche, T. (1986). Macht und Ohnmacht der Wörter: Bemerkungen zu Augustins "De magistro". In B. Mojsisch (Ed.), *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter*, (121-161). Amsterdam: Grüner.
- Bouveresse, J. (1987). *Le mythe de l'intériorité: expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*. Paris: Éditions de Minuit.
- Bühler, K. (1999). *Sprachtheorie: Die Darstellungsfunktion der Sprache*, (3. Aufl.). Stuttgart: Lucius & Lucius.
- Cacciari, M. (1993). *Architecture and Nihilism: on the Philosophy of Modern Architecture*. New Haven/London: Yale University Press.
- Caron, M. (2005). *Heidegger: Pensée de l'être et origine de la subjectivité*. Paris: CERF.
- Cassirer, E. (2001). *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Champeau, S. (1990). *Borges et la métaphysique*. Paris: J. Vrin.
- Cícero (1932). *De l'orateur = De oratore*. Texte établi et traduit par F. Richard. Paris: Librairie Garnier Frères.
- Cícero (1950). *De l'orateur*. Texte établi et traduit par E. Courbaud. Paris: Les Belles Lettres
- Coseriu, E. (2003). *Geschichte der Sprachphilosophie: von den Anfängen bis Rousseau*. Tübingen/Basel: Francke.
- Costa, D. P. da (2001). Horizonte e Complementaridade em Eudoro de Sousa. In *Mito e Cultura: Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa*, (133-144). Lisboa: Instituto de Filosofia Luso-Brasileira.
- Cramer, K. (1987). Über Kants Satz: Das Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können. In K. Cramer et al. (Eds.), *Theorie der Subjektivität*, (167-202). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Cusa, Nicolau de (1966). *Philosophisch-theologische Schriften*. Bd. II. Wien: Herder.
- Cusa, Nicolau de (2012). *O não-outro = De non-aliud*. Intr., trad. e notas de J. M. André. Porto: Afrontamento.
- Danto, A. C. (1997). *After the End of Art: Contemporary Art and the Pale of History*. New Jersey: Princeton University Press.
- Dasal, M. & al. (Ed.) (1992). *Sprachphilosophie: Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung* (I). Berlin/New York: de Gruyter.



- Derrida, J. (1990). *De l'esprit: Heidegger et la question*. Paris: Flammarion.
- Diemer, A. (1965). *Edmund Husserl: Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*. Meisenheim am Glan: Anton Hain.
- Druet, P.-Ph. (1972). L'«Anstoß» fichtéen: Essai d'élucidation d'une métaphore. *Revue Philosophique de Louvain*, 70, 383-392.
- Enes, J. (1999). *Noeticidade e Ontologia*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Ernst, B. (1991). *O Espelho Mágico de M. C. Escher*. Trad. de Maria Koller. Berlin: Taschen.
- Ferrer, D. (1995). Sobre o Papel do Juízo Reflexivo em Educação: O Conceito de Formação em Fichte. *Philosophica*, 5 (1995), 35-66.
- Ferrer, D. (2001). A Dupla Negação em Nicolau de Cusa e Hegel. In J. M. André e M. A. Gómez (Eds.), *Coincidência dos Opostos e Concórdia: Caminhos do Pensamento em Nicolau de Cusa* (Tomo I). Coimbra: Faculdade de Letras.
- Ferrer, D. (2014). *O Sistema da Incompletude: a Doutrina da Ciência de Fichte nas versões de 1794 a 1804*. Coimbra: Imprensa da Universidade.
- Ferrer, D. (2016). *A Génese do Significado: Introdução ao Pensamento de Hegel*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida.
- Ferry, L. (1984). *Philosophie politique*, (Vol. 2). Paris: PUF.
- Fichte, J. G. (1794-1795, 1965). *Grundlage der Gesamten Wissenschaftslehre*, (Gesamtausgabe, I/2). Stuttgart/Bad Cannstatt: Friedrich Frommann.
- Fichte, J. G. (1797-1798, 1970). *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, (Gesamtausgabe, I/4). Stuttgart/Bad Cannstatt: Friedrich Frommann.
- Fichte, J. G. (1804, 1985). *Wissenschaftslehre 1804<sup>2</sup>*, (Gesamtausgabe, II/8). Stuttgart/Bad Cannstatt: Friedrich Frommann.
- Fichte, J. G. (1805, 1993). *Wissenschaftslehre 1805*, (Gesamtausgabe, II/9). Stuttgart/Bad Cannstatt: Friedrich Frommann.
- Fichte, J. G. (1978). *Reden an die deutsche Nation*. Hamburg: Felix Meiner.
- Fruchon, P. (1994). *L'Herméneutique de Gadamer: Platonisme et modernité, tradition et interprétation*. Paris: Cerf.
- Fuhrmann, M. (1987). *Die antike Rethorik: Eine Einführung*. München: Artemis.
- Fulda, H. F. (1987). Spekulatives Denken und Selbstbewußtsein. In K. Cramer et al. (Eds.), *Theorie der Subjektivität* (444-479). Frankfurt a.M: Suhrkamp.
- Gadamer, H.-G. (1960). *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr/Paul Siebeck.
- Gasché, R. (1986). *The Tain of the Mirrow: Derrida and the Philosophy of Reflection*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Gil, J. (1987). *Fernando Pessoa ou a Metafísica das Sensações*. Lisboa: Relógio d'Água.
- Gil, J. (1999). *Diferença e Negação na Poesia de Fernando Pessoa*. Lisboa: Relógio d'Água.
- Gil, J. (2013). *Cansaço, Tédio, Desassossego*. Lisboa: Relógio d'Água.
- Greisch, J. (1987). *La parole heureuse: Martin Heidegger entre les choses et les mots*. Paris: Beauchesne.
- Habermas, J. (1991). *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Trad. port. A. M. Bernardo et al. Lisboa: Dom Quixote.

- Habermas, J. (2002). Para uma Crítica da Teoria do Significado. In *Racionalidade e Comunicação*. Trad. P. Rodrigues, (149-182). Lisboa: Edições 70.
- Halliburton, D. (1981). *Poetic Thinking: An Approach to Heidegger*. Chicago/London: University of Chicago Press.
- Hedwig, K. (1980). Negatio Negationis: Problemgeschichtliche Aspekte einer Denkstruktur. *Archiv für Begriffsgeschichte*, 24, 7-33.
- Hegel, G. W. F. (1807, 1980). *Phänomenologie des Geistes*, (Gesammelte Werke 7). Ed. Bonsiepen & Heede, Hamburg: Felix Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1807, 1988). *Phänomenologie des Geistes*. Ed. Wessels / Clairmont. Hamburg: Felix Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1813, 1978). *Wissenschaft der Logik, Die Lehre vom Wesen*, (Gesammelte Werke 11). Ed. Hogemann / Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1813, 1992). *Wissenschaft der Logik, Die Lehre vom Wesen (1813)*. Ed. Gawoll, Hamburg: Felix Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1832, 1985). *Wissenschaft der Logik: Die Lehre vom Sein*, (Gesammelte Werke 21). Ed. Hogemann / Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1832, 1990). *Wissenschaft der Logik: Die Lehre vom Sein (1832)*. Ed. Gawoll, Hamburg: Felix Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1970). *Differenzschrift, (Werke 2)*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1970). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, (Werke 10)*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1970). *Vorlesungen über die Ästhetik, (Werke 13)*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1970). *Vorlesungen über die Ästhetik, (Werke 14)*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Heidegger, M. (1954). Bauen – Wohnen – Denken. In *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske.
- Heidegger, M. (1954). Das Ding. In *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske.
- Heidegger, M. (1961). *Was heißt Denken?* Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, M. (1975). *Die Grundprobleme der Phänomenologie, (Gesamtausgabe 24)*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1976). *Brief über den Humanismus (Gesamtausgabe 9)* Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1976). *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie, (Gesamtausgabe 31)*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1977). Der Spruch des Anaximander, (Gesamtausgabe 5). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1977). Hegels Begriff der Erfahrung, (Gesamtausgabe 5). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1981). *Hölderlin und das Wesen der Dichtung, (Gesamtausgabe 4)*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1984). *Die Frage nach dem Ding, (Gesamtausgabe 41)*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.

- Heidegger, M. (1991). *Kant und das Problem der Metaphysik*, (Gesamtausgabe 3). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1993). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, M. (1998). *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, (Gesamtausgabe 38). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2003). *Unterwegs zur Sprache*. Frankfurt a. M.: Klett-Cotta.
- Henrich, D. (1955). Über die Einheit der Subjektivität. *Philosophische Rundschau*, 3 (1955), 28-69.
- Henrich, D. (1967). *Fichtes ursprüngliche Einsicht*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Henrich, D. (1970). Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie. In Bubner et al. (Eds.), *Hermeneutik und Dialektik I: Methode und Wissenschaft, Lebenswelt und Geschichte*. Tübingen: Mohr.
- Hermann, F.-W. von (1974). *Subjekt und Dasein*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann.
- Hermann, F.-W. von (1976). Fichte und Heidegger. Phänomenologische Anmerkungen zu ihren Grundstellungen. In Guzzoni, Rang & Siep (Eds.). *Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx* (231-256). Hamburg: Felix Meiner.
- Hölderlin (1959). Der Ister. In *Poemas*. Trad. Paulo Quintela. Coimbra: Atlântida.
- Hösle, V. (1994). *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie: Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik*. 2. Aufl. München: Beck.
- Hottois, G. (1976). *La philosophie du langage de Ludwig Wittgenstein*. Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles.
- Hübener, W. (1975). Die Logik der Negation als Erkenntnismittel. In H. Weinrich (Ed.), *Positionen der Negativität* (105-140). München: Wilhelm Fink.
- Husserl, E. (1962). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, (Husserliana VI). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1965). *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Husserl, E. (1973). *Die Idee der Phänomenologie*, (Husserliana II). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1975). *Prolegomena zur reinen Logik*, (Husserliana XVIII). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, (Husserliana III). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1982). *Logische Untersuchungen*, Zweiter Band. I. Teil, (Husserliana XIX/1). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1986). *A Ideia da Fenomenologia*. Trad. de A. Morão. Lisboa: Edições 70.
- Husserl, E. (2005). *Prolegómenos à Lógica Pura*. Trad. D. Ferrer. Lisboa: Centro de Filosofia.
- Husserl, E. (2007). *Investigações lógicas*, Segundo volume, Parte I. Trad. P. Alves e C. Morujão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- Husserl, E. (2009). *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*. Trad. D. Ferrer. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- Jacobi, F. H. (1980). Brief an Fichte. In *Werke. Bd III*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- Janke, W. (1970). *Fichte. Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Janke, W. (1993). *Vom Bilde des Absoluten: Grundzüge der Phänomenologie Fichtes*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Kant, I. (1787, 1904). *Kritik der reinen Vernunft, (Kants gesammelte Schriften III)*. Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter.
- Kant, I. (1905). *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (Kants gesammelte Schriften II)*. Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter.
- Kant, I. (1907): *Der Streit der Fakultäten, (Kants gesammelte Schriften VII)*. Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter.
- Kant, I. (1913). *Kritik der praktischen Vernunft, Kritik der Urteilskraft, (Kants gesammelte Schriften V)*. Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter.
- Kant, I. (1923). *Logik, Physische Geographie, Pädagogik, (Kants gesammelte Schriften IX)*. Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter.
- Kant, I. (1942): *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft, (Kants gesammelte Schriften XX)*. Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter.
- Kant, I. (1985) . *Dissertação de 1770*. Trad. Leonel R. dos Santos. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Kant, I. (1988). *Vorlesungen über die Metaphysik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Konersmann, R. (1998). *Spiegel und Bild. Zur Metaphorik neuzeitlicher Subjektivität*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Lamontagne, C. (2003). In Search of M. C. Escher's Metaphysical Unconscious. In Schattschneider, D. & Emmer, M.: (Eds.). *M. C. Escher's Legacy. A Centennial Celebration*. Berlin / Heidelberg / Nova Iorque: Springer.
- Le Corbusier (1923, 1995). *Vers une architecture*. Paris: Flammarion.
- Lóia, L. (2007). *O essencial sobre Eudoro de Sousa*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Lourenço, E. (1973). *Pessoa Revisitado: Leitura Estruturante do Drama em Gente*. Porto: Inova.
- Lourenço, E. (1983). *Poesia e Metafísica. Camões, Antero e Pessoa*. Lisboa: Sá da Costa.
- Liotard, J. F. (1979). *La condition post-moderne*. Paris: Minuit.
- Mainberger, G. (1987). *Rhetorica I. Reden mit Vernunft. Aristoteles. Cicero. Augustinus*. Stuttgart - Bad Cannstatt: Friedrich Frommann.
- Maker, W. (1994). *Philosophy without Foundations: Rethinking Hegel*. Albany: State University of New York Press.
- Malcher, M. (1982). Das Logos und die Zeit. Das Grundprobleme der transzendentalen Reflexion. *Kant-Studien*, 73, 208-237.
- Malter, R. (1981). Logische und transzendente Reflexion. Zu Kants Bestimmung des philosophiegeschichtlichen Ortes der Kritik der reinen Vernunft. *Revue Internationale de Philosophie*, 35, 284-301.
- Malter, R. (1982). Reflexionsbegriffe. Gedanken zu einer schwierigen Begriffsgattung und zu einem unausgeführten Lehrstück der *Kritik der reinen Vernunft*. *Philosophia Naturalis*, 19, 125-150.

- Marconi, D. (1997). *La philosophie du langage au vingtième siècle*. Trad. M. Valensi. Paris: L'éclat.
- Marinho, J. (1961). *Teoria do Ser e da Verdade*. Lisboa: Guimarães Editores.
- Marinho, J. (1988). Texto introdutório IV. In J. C. Rivera. *A Doutrina do Nada: A Meontologia de José Marinho*, vol. I). Dissertação de mestrado. Ponta Delgada: Universidade dos Açores.
- Martinho, J. (2001). *Pessoa e a Psicanálise*. Coimbra: Almedina.
- Nef, F. (1986). La sémantique de S. Augustin est-elle vraiment mentaliste?. In *Philosophie du langage et grammaire dans l'Antiquité*, (Cahiers de Philosophie Ancienne N° 5), (377-400).
- Orosz, I. (2003). The Mirrows of the Master. In D. Shattschneider & M. Emmer (Eds.), *M. C. Escher's Legacy. A Centennial Celebration*, (215-229) Berlim / Heidelberg / Nova Iorque: Springer.
- Pallasmaa J. (2005). *The Eyes of the Skyn: Architecture and the Senses*. Chichester: Wiley.
- Pereira, M. B. (1989) Tradição e Crise no Pensamento do Jovem Heidegger. *Biblos*, LXV, 293-375.
- Pereira, M. B. (1994). Hermenêutica e Desconstrução. *Revista Filosófica de Coimbra*, 6, 229-292.
- Pessoa, F. (1958). *Poesias de Álvaro de Campos*. Lisboa: Ática.
- Pessoa, F. (1968). *Textos Filosóficos*. Lisboa: Ática.
- Pessoa, F. (1982). *Livro do Desassossego*, I. Ed. Galhoz e Cunha. Lisboa: Ática.
- Pessoa, F. (1987). *Obras Completas de Fernando Pessoa I: Poesias*. Lisboa: Ática,
- Pessoa, F. (1990): *Livro do Desassossego*, I. Ed. Teresa Sobral Cunha. Lisboa: Presença.
- Pessoa, F. (1998). *Obras: Bernardo Soares. Livro do Desassossego*. Ed. R. Zenith. Lisboa: Assírio e Alvim.
- Pessoa, F. (2000). *Poesia de Ricardo Reis*. Ed. M. Parreira da Silva. Lisboa: Assírio e Alvim.
- Pessoa, F. (2006). *Poesia do Eu*. Ed. R. Zenith. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Pessoa, F. (2013). *Fausto*. Ed. Teresa Sobral Cunha. Lisboa: Relógio D'Água.
- Platão. (1977). *Cratylus. Parmenides. Greater Hippias. Lesser Hippias*. Trad. H. N. Fowler. Harvard: Loeb Classical Library.
- Platão (1990). *Parmenides. (Werke 5)*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Platão (2001). *Parménides*. Trad. M. J. Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget.
- Plotino (1997). *Prémière Ennéade*. Trad. E. Bréhier. Paris: Les Belles Lettres.
- Pombo, O. (1997). *Leibniz e o Problema de uma Língua Universal*. Lisboa: JNICT.
- Poulain, J. (Ed.). (1992). *Penser après Heidegger*. Paris: L'Harmattan.
- Reuter, P. (1989). *Kant's Theorie der Reflexionsbegriffe*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Richardson, W. (1974). *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Ricoeur, P. (1983). *A Metáfora Viva*. Trad. J. T. Costa e A. M. Magalhães. Porto: Res.
- Roberts, J. (1992). *The Logic of Reflection. German Philosophy in the Twentieth Century*. New Haven – London: Yale University Press.

- Saraiva, M. (1992). *Pessoa Ele Próprio*. Porto: Clássica Editora.
- Saraiva, M. (1999). *O Caso Clínico de Fernando Pessoa*. Lisboa: Universitária.
- Sartre, J.-P. (1984). *L'êtr e le néant*. Paris: Gallimard.
- Saussure, F. De (2005). *Cours de linguistique générale*. Ed. Tulio de Mauro. Paris: Payot.
- Schattschneider, D. & Emmer, M. (Eds.). (2003). *M. C. Escher's Legacy. A Centennial Celebration*. Berlin / Heidelberg / Nova Iorque: Springer.
- Schelling, W. F. J. (1957). *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Schelling, W. F. J. (1968). *Die Weltalter*. In *Schriften von 1813-1830*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Schlegel, A. W. (1963). *Die Kunstlehre*. In *Kritische Schriften und Briefe*, Vol. II. Ed. E. Lohmer. Stuttgart: Kohlhammer.
- Schulz, W. (1981). Das Problem der absolute Reflexion. In *Vernunft und Freiheit*. Stuttgart: Reclam.
- Searle, J. (1969). *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. London: Cambridge University Press.
- Sena, J. de. (1984). *Fernando Pessoa & Companhia Heterónima: Estudos Coligidos 1940-1978*. Lisboa: Edições 70.
- Serrão, D. (1962). Elementos para uma Patografia de Fernando Pessoa. *Praça Nova*, dezembro, 9-10.
- Serrão, D. (1988). Fernando Pessoa e a Mística (ou Mistério) do Mestre. *Nova Renascença*, 148-154.
- Simões, J. G. (1950). *Vida e Obra de Fernando Pessoa. História de uma Geração*. Lisboa: Bertrand.
- Sousa, E. de. (2002). *Horizonte e Complementaridade: Sempre o mesmo acerca do mesmo*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Sousa, E. de. (2004). *Dionísio em Creta e outros Ensaios*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Sousa, E. de. (2004). *Mitologia. História e Mito*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Soveral, E. A. de. (2003). Eudoro de Sousa. In P. Calafate (Ed.), *História do Pensamento Filosófico Português: O Século XX*, (tomo I, 297-315). Lisboa: Círculo de Leitores
- Staudacher, W. (1942). *Die Trennung von Himmel und Erde: Eine vorgriechischer Schöpfungsmythus bei Hesiod und die Orphikern*. Tübingen: Böhlze.
- Theunissen, M. (1965). *Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlin: De Gruyter.
- Thomas-Fogiel, I. (2004). *Fichte: Réflexion et argumentation*. Paris: Vrin.
- Tooke, J. H. (1857). *Ἐπιὰ πειροῦντα: or, the Diversions of Purley*. London: William Tegg.
- Tugendhat, E. (1989). *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Venturi, R. (2003). *Complejidad y contradicción en la arquitectura*. Versión Cast. de A. A. Arechavaleta & E. de F. Alonso, (2.ª ed., 8.ª impr.). Barcelona: GG.
- Vila Maior, D. (2003). *O Sujeito Modernista: Fernando Pessoa, Mário de Sá Carneiro, Almada Negreiros e António Ferro: Crise e Superação do Sujeito*. Lisboa: Universidade Aberta.

- Weinrich, H. (Ed.). (1975). *Positionen der Negativität*. München: Wilhelm Fink.
- Welte, B. (1982). *Was ist eigentlich ein Gedanke?*. In Welte, B.: *Zwischen Zeit und Ewigkeit*. Freiburg i.B.: Herder.
- Wetzel, M. (1986). *Dialektik als Ontologie auf der Basis Selbstreflexiver Erkenntniskritik*. Freiburg/München: Karl Alber.
- Winfield, R. D. (2000). The Challenge of Architecture to Hegel's Aesthetics. In W. Maker (Ed.): *Hegel and Aesthetics*, (97-111). Albany: Suny Press.
- Wittgenstein, L. (1980). *Philosophische Untersuchungen*, (Schriften, 1). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Wittgenstein, L. (1980). *Tractatus logico-philosophicus*, (Schriften, 1). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Zilsel, E. (1913). Bemerkungen zur Abfassungszeit und Methode der Amphibolie der Reflexionsbegriffe. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 26, 431-448.

(Página deixada propositadamente em branco)



## ÍNDICE ONOMÁSTICO

Este índice ordena alfabeticamente, por título, os nomes citados no corpo do texto. Não estão incluídos os nomes citados nas notas de rodapé.

- Adorno, Theodor W., 246, 306  
Agostinho, Santo, 21, 24-27, 30, 31, 38, 39,  
Anaximandro, 241  
Apel, Karl-Otto, 22, 48, 80, 81  
Aristóteles, 30  
Átis, 249  
Austin, J. L., 80  
Baldaya, Rafael, 168  
Baudrillard, Jean, 274  
Borges, Jorge Luis, 85, 87-90, 104-107, 112-114, 118, 119  
Bréchon, Robert, 204, 206  
Bühler, Karl, 30, 72, 80  
Cacciari, Maximo, 273-276  
Caeiro, Alberto, 166-170, 184, 186, 191, 193, 204, 212-213  
Campos, Álvaro de, 168, 170, 193, 202, 204, 205, 211, 213  
Céline, Louis Ferdinand, 199  
Chevalier de Pas, 204  
Cícero, 21-24, 26-39  
Cusa, Nicolau de, 217  
Danto, Arthur, 264, 266, 267, 270  
Deleuze, Gilles, 198  
Deméter, 249  
Descartes, R., 77, 78, 309  
Dioniso, 249  
Dostoievski, 248  
Enes, José, 191  
Erdmann, J. E., 291, 292, 293  
Escher, M. C., 85, 87, 89, 91-97, 99, 101-103, 106-111, 113, 116-119, 208  
Espinosa, 109  
Fichte, J. G., 93, 122, 123, 134, 142, 145, 196, 201, 217, 218, 272, 278, 279, 298

Gadamer, H. G., 79, 295, 297, 305  
 Gil, José, 184, 187, 191, 198  
 Gilgamesh, 249  
 Hegel, G. W., F. 85-97, 99-102,  
     108-111, 114-119, 165, 175, 181,  
     204, 207, 248, 256-262, 264- 266,  
     268, 271-274, 276, 278  
 Heidegger, M., 47, 64, 65, 69-79, 121,  
     123, 126-129, 139-161, 171, 200,  
     269, 270, 275-277, 279, 297, 306  
 Heraclito, 245  
 Hesíodo, 249  
 Hölderlin, J. Ch. F., 161  
 Homero, 240  
 Horkheimer, Max, 246  
 Horne Tooke, 66, 67, 70  
 Hume, David, 89  
 Husserl, E., 24, 47-59, 64- 67, 74,  
     76-80, 269, 270, 281-318  
 Hourcade, Pierre, 189  
 Jacobi, F. H., 272  
 Jensen, Adolf, 248  
 Kant, I. , 42, 45-47, 121-127, 130-  
     -139, 255-258, 309  
 Le Corbusier, 267, 268, 271, 274  
 Leibniz, G. W., 65  
 Locke, J., 67, 68  
 Loos, Adolf, 267, 270  
 Lourenço, Eduardo, 191  
 Marco Túlio (v. Cícero)  
 Marduk, 249  
 Marinho, José, 217-233, 236  
 Mill, John Stuart, 52  
 Monteiro, Adolfo Casais, 188, 204  
 Nietzsche, F., 248  
 Osiris, 249  
 Parménides, 191  
 Perséfone, 249  
 Pessoa, F., 165-215  
 Platão, 191, 236, 242, 297  
 Plotino, 256, 257  
 Régio, José, 188, 189  
 Reis, Ricardo, 168, 169, 176, 193,  
     204, 210, 212, 213  
 Rietveld, G. Th., 270  
 Sartre, J. P., 171, 198  
 Saussure, F. de, 57, 71, 73  
 Schelling, F. J. W., 239, 242  
 Searle, John, 80  
 Sá Carneiro, Mário de, 186  
 Sena, Jorge de, 188  
 Sigwart, Ch., 218  
 Simmel, Georg, 274  
 Simões, João Gaspar, 185, 188  
 Soares, Bernardo, 168, 170, 171,  
     172, 173, 179, 182, 187, 193  
 Sócrates, 37  
 Sousa, Eudoro de, 236-251  
 Tiamat, 249  
 Úrano, 249  
 Vitruvius, 261  
 Winfield, Richard Dean, 260, 273  
 Wittgenstein, L., 22, 48, 59-65,  
     267, 269, 274

## ÍNDICE ANALÍTICO

- Ação, 181, 182  
*actio*, 36  
Agradecer, agradecimento, 149,  
150, 152, 156, 159  
Alegoria, 243, 247, 250  
Aleph, 106, 113  
Alma, 174  
Antiguidade, 21, 38, 165, 240, 249,  
308,  
Antropologia, 188  
Aparência, 183, 257  
Aprender, 148, 154-156  
Arco, 263  
Argumentação, 31, 32  
Arquitetura, 255, 260, 263, 264  
Arquitetura, fim da (ver tb. Pós-  
-arquitetura), 266  
Arquitetura clássica, 262  
Arquitetura romântica, 263, 264  
Arquitetura simbólica, 261  
Arte 257-259  
Arte, fim da 265  
Arte funerária 261  
Ato, 92, 93  
Automóvel, 268, 271  
Avião, 271  
Belo, 256  
Catedral gótica, 263, 264  
Ceticismo, 295  
Ciência, 308, 311, 313  
Círculo, 108  
Cisão, 218-221, 224  
Coluna, 262  
Complementaridade, 241  
Comunicação, 27, 54-56  
Conceito, 260  
Consciência, 64, 98, 102, 104, 175  
Consciência infeliz, 181, 182, 188,  
203  
Consciência natural, 91  
Contradição, 112-116  
Contradição dialética, 110  
Contradição performativa, 33  
Contraditório, 275  
Correspondência, 128, 159  
Cristianismo, 249

Crítica, 139, 153  
 Dádiva, 150, 151  
 Decisão, 304  
 Deicídio, 248, 250  
 Dema, divindades, 248  
 Des-velamento, 151  
 Deus, 196, 201, 227, 229, 248  
 Diabólico, 245, 250, 251  
 Dialética, 93  
 Diferença, 102, 115, 165, 166, 200,  
 202, 214, 231  
 Diferença crítica, 214  
 Diferença reflexiva, 214  
 Diferença transcendental, 214  
 Disponibilidade, 243-245  
 Dor, 176-181  
 Duplicação, 174  
 Ego transcendental, 316  
 Ek-sistencial, 158  
 Empirismo, 68  
 Enigma, 223, 224, 228, 230  
 Entre, 200  
 Envio, 150  
*epoché*, 302, 305, 307-311, 314  
 Espaço, 263  
 Espírito, 160, 258  
 Espírito absoluto, 258  
 Essência, 180, 183, 197  
 Estética, 256  
 Estoicos, 21, 30,  
 Etimologia, 68-74, 141, 142  
 Eu, eu sou, 100, 134, 157, 171, 172,  
 178, 179, 201, 276  
 Eu outro, 199, 209, 213  
 Eu penso, 135  
 Evidência, 48, 49, 58, 76, 287, 313  
 Existência, 76, 132  
 Experiência, 127, 130  
 Explicar (Erklären), 50, 278, 279  
 Expressão, 51  
 Facto, 59, 146  
 Facto da razão, 146  
 Fenómeno, 64  
 Fenomenologia, 50, 282, 298, 302,  
 303  
 Filosofia da Linguagem, 22, 30, 58  
 Filosofia transcendental, 30, 46,  
 93, 309, 310  
 Fingimento, 183, 186, 207  
 Finitude, 79, 145, 158, 293  
 Forma (v. tb. fundo), 94  
 Formas de vida, 63  
 Formas do juízo, 47  
 Fundamentação, 283, 284, 288  
 Fundo (Grund), 94, 95, 117, 146, 159  
 Gramática pura, 65  
 Habitar, habitação, 148, 159, 262,  
 272, 274, 277  
 Háptico, 275  
 Hermenêutica, 48, 76, 79  
 Heteronímia, 170, 190, 191, 203-209  
 História efetual, 305  
 Historicidade, 317  
 Homem, 241, 251, 258  
 Horizonte, 238, 239, 240, 246

Humanidade, 170, 302  
 Idade Média, 166, 205, 264,  
 Ideia, idealidade, 48, 86, 257  
 Ideia estética, 259  
 Imagem, 60, 96, 98  
 Imaginário, 275  
 Imediatez, 169  
 Insubstancial substantivo, 231, 232  
 Intelecção (não-intelecção, in-  
 telectividade), 52, 53, 56-58,  
 287-291  
 Intelecção, substituição da, 289  
 Intelecção, perda da, 290  
 Intencionalidade, 55, 286, 299  
 Interpretação, 72  
 Interrogação, 223, 225  
 Intuição, 86, 105  
 Irracionalismo, 303, 306  
 Jogo, 247  
 Jogos de linguagem, 63  
 Juízo, 47, 219-224  
 Juízo de gosto, 255, 259  
 Juízo reflexivo, 136, 137  
 Linguagem, 27, 43-47, 53, 55, 60,  
 71, 80, 290, 295  
 Lisboa, 188  
 Literatura, 209  
 Literatura fantástica, 105  
 Luz, 96, 263  
*Malin génie*, 293  
 Manifesto, 267  
 Matematização, 308  
 Matéria, materialidade, 90, 155,  
 263, 264  
 Maturação, 186  
*medicina mentis*, 63, 65  
 Memorar, 140  
 Mente, 67, 68, 310  
 Mestre interior, 25  
 Metafísica, 89, 152, 160  
 Metáfora, 209  
 Mito, 239, 242-249, 250  
 Mitologia, 236, 247  
 Modernidade, 44, 46, 66, 151, 166,  
 176, 191, 270, 271, 278, 305,  
 307-310, 313, 317  
 Modernismo, 267-270, 275  
 Modernismo, crítica ao, 271  
 Morte, 101, 117, 145, 146, 147, 158,  
 248, 249  
 Mostrar, 64, 257  
 Mundo, 62, 244, 247, 249, 294,  
 303, 315  
 Mundo da vida, 290, 302, 303, 307,  
 312, 314, 315, 317, 318  
 Mundo invertido, 89, 90, 115  
 Nada, 158, 167, 169, 174, 175, 180,  
 181, 185, 192, 193, 196, 200,  
 226, 232  
 Não-ser, 191  
 Necessidade, 143  
 Negação, 109, 112, 117, 167, 168,  
 170, 174, 186, 220, 222, 224,  
 251, 271-274

Negação dupla, 176, 192, 272  
 Negatividade, 116, 175, 178, 181,  
 192, 193, 210-212, 217, 218, 224,  
 225, 228, 268, 271, 273  
 Niilismo, 272, 273  
 Objetos impossíveis, 108, 113, 116  
 Observador, 92, 93, 95-97, 100-103,  
 115, 117  
 Obstáculo (Anstoß), 128  
 Oceano, 240  
 Olho, 61, 99, 100, 198  
 'Outrar-se', 170, 209  
 Ouvir, 149  
 Palavra, 225, 226  
 Parténon, 268  
 Pensar memorial, 126,  
 Pensar, pensamento, 56, 86, 121-  
 -123, 128, 129, 155, 156, 159,  
 160, 279  
 Performativo, 35  
 Persuasão, 23, 26, 27  
 Pertença, 161  
*physis*, 241  
 Ponte, 275-279  
 Pós-arquitetura, 264  
 Pós-história, 266, 267  
 Pragmática, 29, 32, 35, 269  
 Práxis, praxiológico, 302, 311  
 Predicação, 219  
 Preenchimento do plano, 108-110  
 Pré-predicativo, 219-221  
 Pré-socráticos, 236, 237, 241  
 Pressupostos pragmáticos, 34  
 Projeto, 237, 244, 246-248  
 Proposição, 60, 61  
 Psicologia, 308-310  
 Psicologismo, 48, 50, 285, 298, 303  
 Quaternidade, 277  
 Razão, 46, 66, 104, 112, 141, 151,  
 221, 279  
 Recordação (Erinnerung), 91, 95,  
 105, 106  
 Redução das ciências, 312  
 Redução fenomenológica, 298,  
 301, 302, 306, 314  
 Redução retórica, 34  
 Redução transcendental, 315, 317  
 Reflexão exterior, 111  
 Reflexão interna, 111  
 Reflexão lógica, 124  
 Reflexão, refletir, 59, 63-65, 77, 85,  
 87, 91, 92, 94, 96-98, 121-126,  
 130, 132-135, 137-139, 141, 145,  
 150, 153, 155-157, 160, 161, 173,  
 230, 269, 278, 296  
 Relativismo, 283, 285, 292, 294, 297  
 Renascimento, 266, 308  
 Representação, 86, 92, 96, 99, 103,  
 133, 208  
 Retórica, 23, 24, 28-32, 37, 38  
 Saber absoluto, 232  
 Saudade, 177, 178  
 Sensação, 171, 172, 175, 212  
 Sensibilidade, 171, 172

Sentido, 61, 62, 66, 269, 306  
Separatividade, 224, 225  
Ser, 75, 144, 187, 229, 232  
Ser-aí (Dasein), 75-79, 146, 147  
Ser-outro, 203, 206  
Significação, 45, 48, 50, 54, 57, 227, 232  
Significado, 50, 51, 54, 56, 67, 70, 156, 160, 227, 239, 243, 296  
Significante, 73  
Signo, 30, 51, 53, 72, 73, 78, 79, 218  
Símbolo, simbólico, 226, 239, 245, 250  
Sinal, 51-55  
Sistema, 58  
Sofistas, 297  
Solo, 313  
Subjetividade, 46, 223, 310  
Substrução, 308  
Sujeito, 41, 46, 61, 62, 78, 93  
Tautegoria, 243, 244, 250  
Teleologia, 317  
Templo clássico, 262, 263, 268  
Tempo, temporalidade, 78, 79, 80, 105, 128, 139, 148, 149, 153, 175, 180, 210, 238, 239, 247  
Teoria, 295  
Trabalho manual, 154  
Transcendental, 45, 125, 131, 309  
Triângulo, 250, 251  
Ultrassensação, 170  
Unidade ideal, 51  
Validade, 43, 45  
Valor, 43, 44, 45, 62  
Verdade, 229, 232, 294, 295, 298  
Vertigem, 97, 98  
Vida, 304  
Vida transcendental, 316  
Visão unívoca, 224, 229  
Vontade, 304  
Zahir, 105, 113

(Página deixada propositadamente em branco)



## OBRAS CITADAS

Este índice ordena alfabeticamente, por título, as obras citadas no corpo do texto. Não estão incluídas as obras citadas nas notas de rodapé.

- Heidegger, *A Caminho da Linguagem*, 70
- Jacobi, *Carta a Fichte*, 272
- Hegel, *Ciência da Lógica*, 94, 109, 116
- Heidegger, *Construir – Habitar – Pensar*, 275
- Husserl, *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*, 66, 74, 290, 301
- Kant, *Crítica da Razão Pura*, 42ss.
- Kant, *Crítica do Juízo*, 136ss., 255
- Saussure, *Curso de Linguística Geral*, 58
- Vitrúvio, *Dez Livros de Arquitetura*, 260
- Hegel, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, 90, 108
- Horne Tooke, *Epea pteroenta*, 67
- Pessoa, *Fausto*, 193-199, 202, 203
- Hegel, *Fenomenologia do Espírito*, 91, 92, 102, 104, 119, 116, 218
- Borges, *Ficções*, 88
- Pessoa, *O Guardador de Rebanhos*, 169
- Borges, *História da Eternidade*, 88
- Eudoro de Sousa, *História e Mito*, 235
- Eudoro de Sousa, *Horizonte e Complementaridade*, 235, 245
- Cícero, *Hortênsio*, 39
- Husserl, *A Ideia da Fenomenologia*, 286
- Husserl, *Ideias para uma Fenomenologia*, 299, 316
- Heidegger, *Introdução à Filosofia*, 69
- Husserl, *Investigações Lógicas*, 48, 290, 296

- Hegel, *Lições de Estética*, 207, 255
- Pessoa, *Livro do Desassossego*, 75, 182, 183, 200, 203, 205
- Heidegger, *A Lógica como Questão pela Essência da Linguagem*, 71
- Pessoa, *Mensagem*, 185
- Santo Agostinho, *Do Mestre*, 21ss., 27
- As Mil e Uma Noites*, 52
- Eudoro de Sousa, *Mitologia*, 235, 236
- Cícero, *Do Orador*, 21-31, 36
- Loos, *Ornamento e Crime*, 267
- Platão, *Parmênides*, 224
- Le Corbusier, *Por uma Arquitetura*, 267
- Husserl, *Prolegómenos à Lógica Pura*, 281-299, 303
- Eudoro de Sousa, *Sempre o Mesmo acerca do Mesmo*, 235
- Heidegger, *Ser e Tempo*, 65, 75ss., 139, 157, 269, 275
- Bühler, *Sprachtheorie: Die Darstellungsfunktion der Sprache*, 72
- Hesíodo, *Teogonia*, 249
- Marinho, *Teoria do Ser e da Verdade*, 217-233
- Adorno, *Teoria Estética*, 265
- Cícero, *Topica*, 32
- Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 60, 62, 267, 269
- Gadamer, *Verdade e Método*, 297
- Céline, *Voyage au bout de la nuit*, 199

## VOLUME PUBLICADOS NA SÉRIE IDEIA

1. Diogo Ferrer, Luciano Utteich: *A Filosofia Transcendental e a sua crítica: idealismo, fenomenologia, hermenêutica* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015).
2. Maria Luísa Portocarrero, José Beato: *Ricoeur em Coimbra: receção filosófica da sua obra* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2016).
3. Maria da Conceição Camps, Mário Santiago de Carvalho: *Cor, natureza e conhecimento no curso Aristotélico Jesuíta conimbricense (1592-1606)* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2016)
4. Margarida I. Almeida Amoedo: *Ortega y Gasset em Lisboa: Tradução e enquadramento de La razón histórica [Curso de 1944]* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2017)



ΦDEIA

