

DOUTORAMENTO
FILOSOFIA

Evidência e Verdade

O pensamento da inteligibilidade em Fernando Gil

Inês Leão Ribeiro Sousa

D

2025



Inês Leão Ribeiro Sousa

Evidência e Verdade

O pensamento da inteligibilidade em Fernando Gil

Tese realizada no âmbito do Doutoramento em Filosofia, orientada pelo Professor
Doutor Rui Romão, pelo Professor Doutor Diogo Pires Aurélio
e pela Professora Doutora Sofia Miguens

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

2025



Este trabalho está licenciado ao abrigo de uma licença CC BY 4.0

Aos meus pais

The conscious water saw its God, and blush'd

— Richard Crashaw, *Epigrammatum sacrorum liber*, trad. John Dryden

*Il y a assez de lumière pour ceux qui ne désirent que de voir et assez d'obscurité pour
ceux qui ont une disposition contraire.*

— Pascal, *Pensées*

Sumário

Declaração de honra	11
Agradecimentos	12
Resumo	14
Abstract	15
Lista de abreviaturas e siglas.....	16
Introdução.....	18
Capítulo 1. A inteligibilidade da evidência. O efeito de verdade	29
1.1. A evidência como «personificação da verdade»: afeto da evidência, atitude crítica	34
1.2. Uma arqueologia da evidência: sentidos, metáforas, conceitos	42
1.3. Da orientação à atenção: uma intencionalidade pré-constituída	56
1.4. Evidência, alucinação.....	64
1.4.1. Henri Ey: alucinação, uma condição patológica.....	67
1.5. Alucinação, figurabilidade	71
1.5.1. Erwin Straus: uma abordagem fenomenológica ao conceito de alucinação	71
1.5.2. Alucinação: um modo primitivo de apresentação	74
1.5.3. Wilfred Bion: alucinação, dinamismo	75
1.6. Alucinação, apodicticidade	79
1.6.1. Alucinação originária	79
1.6.2. Figuração e desejo	82
1.6.3. Alucinação originária, prova da realidade	83
1.7. A operação da evidência: a alucinação como operador de existência e verdade	85
Capítulo 2. Fundação, fundamento. A inteligibilidade da compreensão	94
2.1. Compreensão, explicação. A posse subjetiva do conhecimento.....	101
2.2. O Bem platónico.....	107
2.2.1. Conhecimento e opinião.....	108
2.2.2. Dialéctica: a ciência do Bem	111

2.3. Bem platónico, fundação: a passagem à compreensão	113
2.3.1. A forma do Bem: <i>telos</i> de toda a compreensão	113
2.3.2. A analogia do Sol.....	117
2.3.3. Dialéctica: a posse subjetiva do Bem	120
2.4. O par fundação/fundamento. A inteligibilidade da compreensão.....	133
2.5. Intuição. O <i>intuitus</i> das <i>Regulae</i> cartesianas.....	137
2.6. O projeto das <i>Regulae</i> : dedução, intuição, naturezas simples	138
2.6.1. Intuição e dedução	143
2.6.2. Intuição, naturezas simples	150
2.7. A articulação entre fundação e fundamento: a vertente onto-epistemológica e a vertente fenomenológica	160
Capítulo 3. A evidência do fundamento. Pensamento soberano, a crença no fundamento	170
3.1. Pensamento soberano, fundamento: a auto-designação da crença	172
3.1.1. Vontade, fundamento: a autonomização do político	173
3.1.2. Soberania: fundamento auto-suficiente, vontade incondicionada	182
3.2. A vontade transcendente do soberano e a crença no fundamento.....	191
3.3. Crença, uma estrutura transcendental da soberania	211
3.4. A soberania enquanto alucinação da vontade: o excesso da evidência.....	216
3.5. A crença no fundamento: a ideologia como um elemento da realidade do conhecimento.....	223
Capítulo 4. A evidência da fundação. Convicção, o primado da atividade.....	232
4.1. O <i>continuum</i> da convicção: a natureza epistémica da convicção.....	237
4.2. Crença e intuição: os dois registos da convicção.....	246
4.3. <i>Teoria das catástrofes</i> : uma teoria da inteligibilidade guiada pela filogénese	251
4.4. Convicção, crença, adesão.....	257
4.4.1. Adesão: a vontade de acreditar	259
4.4.2. A adequação essencial da crença	263
4.5. Crença e imaginação: a propensão para acreditar	273

4.5.1. A possibilidade de crenças falsas: uma explicação a partir das teorias causais da crença	275
4.5.2. O problema da disjunção e o primado do verdadeiro	280
4.5.3. O jogo entre crença e imaginação	286
4.6. A força da convicção: <i>uma projeção imaginária na evidência</i>	296
4.6.1. Convicção: um regime particular de atividade	301
4.6.2. Uma teoria da compreensão: a subjetividade como princípio de inteligibilidade	306
4.6.3. A dimensão pulsional da convicção: sentimento, adesão a si	321
4.6.4. Atividade originária: um estrato inconsciente de atividade	333
Considerações finais.....	348
Bibliografia	352
Apêndice. A ilusão transcendental.....	365

Declaração de honra

Declaro que a tese é de minha autoria e não foi utilizada previamente noutro curso ou unidade curricular, desta ou de outra instituição. As referências a outros autores (textos, trabalhos, ideias) respeitam escrupulosamente as regras de atribuição de autoria e encontram-se devidamente indicadas no texto e nas referências bibliográficas, de acordo com as normas de referenciação. Tenho consciência de que a prática de plágio e auto-plágio constitui um ilícito académico.

Declaro, ainda, que não utilizei ferramentas de inteligência artificial generativa (chatbots baseados em grandes modelos de linguagem) para realização de parte(s) da presente tese.

Porto, 23 de Setembro de 2025

Inês Leão Ribeiro Sousa

Agradecimentos

Agradeço ao Professor Doutor Rui Romão e ao Professor Doutor Diogo Pires Aurélio o constante apoio e a disponibilidade generosamente concedida ao longo da orientação. Estendo o meu agradecimento à Professora Doutora Sofia Miguens pela sua solicitude.

A presente tese contou com a orientação do Professor Doutor Paulo Tunhas. Os seus múltiplos estudos sobre o pensamento de Fernando Gil constituem a referência determinante deste trabalho, que tanto lhe deve.

Agradeço à Fundação para a Ciência e a Tecnologia o apoio concedido à realização desta tese, através da atribuição de uma Bolsa de Doutoramento (Ref.^a SFRH/BD/104335/2014).

Agradeço aos meus pais a quem devo tudo.

Resumo

A inteligibilidade figura como um dos mais centrais conceitos da obra de Fernando Gil. Trata-se de um conceito capaz de reunir em si o vasto escopo do seu pensamento, um pensamento que abrange domínios como a filosofia do conhecimento, a estética, bem como, o pensamento ético-político. Fernando Gil sublinhou a natureza epistémica do conceito de inteligibilidade. Tal significa não apenas que, no limite, a inteligibilidade repousa sobre a subjetividade, como também que a crença, a intuição e o desejo devem ser tidos em conta quando se trata de discutir os requisitos da inteligibilidade. O principal objetivo desta investigação é dar a ver como a relação entre os conceitos de evidência e verdade habita o próprio cerne do pensamento da inteligibilidade de Fernando Gil. Defenderemos que apesar da evidência não possuir um valor intrínseco de verdade, ela permanece o modelo máximo de inteligibilidade. Uma crença primordial na existência do mundo (*Ur-doxa*) é o seu conteúdo e a alucinação o seu operador. A evidência reveste, por meio de uma série de operações de natureza alucinatória, os objetos de crença com algo que Fernando Gil designou por suplemento de inteligibilidade. Proporemos que a originariedade da evidência subjaz ao pensamento giliano da inteligibilidade. O fundo pulsional da evidência manifesta-se segundo uma adesão aos objetos de conhecimento, correlativamente, a boa construção (fundação) apresenta-se revestida de um suplemento de presença tal que a faz parecer como auto-suficiente (fundamento). A discussão da imbricação dos regimes da fundação e do fundamento, conduzir-nos-á à formulação de uma hipótese sobre as raízes pré-intencionais da inteligibilidade.

Palavras-chave: evidência; verdade; inteligibilidade; crença; convicção.

Abstract

Intelligibility stands as one of the most central concepts of Fernando Gil's work. It gathers in itself the broad range of his thinking, one that covers the domains of knowledge, aesthetics, as well as, ethics and politics. Fernando Gil stressed the epistemic nature of intelligibility. This means not only that intelligibility rests ultimately upon subjectivity, but also that belief, intuition and desire shall be taken into account when it comes to discuss the requirements of intelligibility. The main aim of this research is to show that the relationship between the concepts of self-evidence and truth is placed at the very core of the Fernando Gil's thinking of intelligibility. It will be argued that although self-evidence is not entitled with an intrinsic truth value, it remains as the utmost model of intelligibility. A primordial belief in the existence of the world (*Ur-doxa*) is said to be its content and hallucination its operator. Self-evidence endows, through a set of hallucinatory operations, the objects of belief with what Fernando Gil called a supplement of intelligibility. A case will be made that self-evidence underlies the gilian concept of intelligibility. The pulsional nature of self-evidence renders itself visible as a compulsive assent to the objects of knowledge, correlatively, the foundation presents itself with such a supplement of being that leads one to suppose it to be self-sufficient (ground). The discussion of the entwinement of the intelligible regimens of ground and foundation will lead to a hypothesis about the pre-intentional roots of intelligibility.

Key-words: self-evidence; truth; intelligibility; belief; conviction.

Lista de abreviaturas e siglas

<i>AA</i>	<i>Aproximação Antropológica</i>
<i>LN</i>	<i>La Logique du Nom</i>
<i>MN</i>	<i>Mímesis e Negação</i>
<i>P</i>	<i>Provas</i>
<i>TE</i>	<i>Tratado da Evidência</i>
<i>VO</i>	<i>Viagens do Olhar. Retrospecção, Visão e Profecia no Renascimento Português</i>
<i>ME</i>	<i>Modos da Evidência</i>
<i>CTQF</i>	<i>A Ciência Tal Qual Se Faz</i>
<i>M</i>	<i>Mediações</i>
<i>C</i>	<i>A Convicção</i>
<i>A</i>	<i>Acentos</i>
<i>OO</i>	<i>Objecto e Objectividade</i>

Introdução

Um nunca verdadeiramente findo inquérito sobre o lugar do sujeito no conhecimento terminou por se revelar um dos traços mais reconhecíveis da obra de Fernando Gil. A inteligibilidade foi, com efeito, um dos tópicos acerca dos quais Fernando Gil refletiu em maior profundidade. Para prová-lo bastaria trazer à discussão o marco filosófico que representou *Mimesis e Negação*. Digno de nota é, no entanto, o facto de os seus últimos trabalhos – que constituem o campo privilegiado pela presente tese –, nomeadamente, *Tratado da Evidência* e *A Convicção*, testemunharem de uma acentuação do estatuto ontológico e epistémico do Eu, a par daquilo que poderíamos designar por primado da atividade¹. A investigação de Fernando Gil foi progressivamente adquirindo a forma de uma metafísica do conhecimento onde a sua principal preocupação não era, no entanto, aquela relativa às condições de possibilidade da experiência, mas a questão de saber «“como é”, para mim, conhecer?»² No mesmo sentido, uma das constantes da fase mais tardia do pensamento giliano consistiu em fazer notar que uma investigação sobre a inteligibilidade deverá invariavelmente lidar com o comércio que entre o sujeito e as suas crenças se estabelece³.

A subjetividade é certamente a pedra-de-toque do pensamento giliano da inteligibilidade. Diferentemente da inteligibilidade do conhecimento científico, a inteligibilidade da apropriação subjetiva de um conteúdo de conhecimento depende da intuição⁴. Sucede porém que, de acordo com Fernando Gil, nesse aspeto muito ecoando Fichte, a intuição e a crença nunca podem ser completamente separadas. O conhecimento bem fundado – aquele que resulta da intuição das próprias construções pelo sujeito – comporta um suplemento de inteligibilidade que não se deixa por si mesmo elucidar. Fernando Gil ressaltou que a crença primordial na existência do Eu e

¹ Cf. P. Tunhas, «Da afinidade à acção», *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy*, 6 (2017) 237-255, cf. p. 238.

² C, p. 27.

³ P. Tunhas, «O Sujeito no Conhecimento. Sobre Fernando Gil», *Phainomenon*, 22/23 (2011) 275- 302, cf. p. 277.

⁴ A reintrodução do sujeito na doutrina epistemológica da prova constitui um dos seus contributos filosóficos de Fernando Gil que este mais estimava.

no mundo serve de pano de fundo à relação do sujeito com o conhecimento; trata-se de uma crença que se reveste de uma evidência tal que se apresenta como sendo intrinsecamente verdadeira (*index sui et veri*). Tal assim é, ao ponto de o sujeito projetar – uma projeção imaginária na evidência⁵ – essa mesma crença nas suas próprias construções intelectuais, as quais lhe surgem como indubitáveis, isto é, auto-suficientes⁶. A defesa giliana de um valor regulador da evidência pode ser depreendida a partir de uma tal projeção. Dar conta da natureza alucinatória do conceito giliano de evidência e enfatizar a originalidade do seu pensamento são tarefas preeminentes desta investigação.

Fernando Gil concebeu a evidência como «um modo de apreensão dos objectos que não é verdadeiro nem falso intrinsecamente»⁷, mas cuja inteligibilidade se encontra enraizada numa crença primordial na existência, uma crença que a percepção e a linguagem atestam igualmente. Fernando Gil partilha com Husserl uma atitude crítica por relação à evidência⁸ que adverte acerca dos «chamados sentimentos de evidência» que veiculam a ideia de uma certificação imediata⁹. A evidência comporta, segundo Husserl, uma vertente epistemológica bem como uma vertente ontológica¹⁰. Se, de um ponto de vista epistemológico, Fernando Gil recusa dotar a evidência de um valor intrínseco de verdade, sob um ponto de vista ontológico, contudo, Fernando Gil não suspende o juízo. O fundamento da evidência consiste numa crença primordial na existência cujo conteúdo consiste numa «posição pré-reflexiva do mundo» (*Urglaube, Ur-doxa, ou proto-doxa*)¹¹. Isto porque: a «fé primordial é a fé perceptiva»¹². Fernando Gil seguiu de perto o projeto husserliano de uma génese transcendental da evidência, mas propôs-se ir além dele. No *Tratado da Evidência*, Fernando Gil leva a cabo uma

⁵ No capítulo 4 da presente tese desenvolvemos a ideia segundo a qual a «projeção imaginária na evidência» (A, p. 80, sublinhados do autor) pode ser entendida como um salto alucinatório afim da noção fichtiana de projeção *per hiatus irrationalis* (cf. C, p. 50).

⁶ A, p. 80.

⁷ TE, §9.

⁸ Cf. *Ibidem*, §3.

⁹ Cf. *Ibidem*.

¹⁰ Cf. *Ibidem*, §5.

¹¹ *Ibidem*, §7.

¹² *Ibidem*, §7.

investigação num estilo que poderíamos descrever de arqueológico¹³ em busca de uma *proto-proto-doxa*¹⁴. O seu principal objetivo era então proceder a uma dedução metafísica dos principais conceitos da evidência a partir do sistema percepção-linguagem¹⁵.

A evidência é o modelo máximo de inteligibilidade. Um «excesso epistémico»¹⁶ é a sua marca; por meio de um processo que Fernando Gil considerou ser uma espécie de «curiosa alquimia», assistimos à transformação, melhor dito, à transposição da evidência intrínseca do dado percetual e linguístico (o sistema percepção-linguagem) numa evidência conceptual¹⁷. A reconstrução da evidência descreve um percurso que vai da sensibilidade ao conceito. Aquilo que está em última análise em causa em tal transposição é a exibição da natureza alucinatória da evidência. A alucinação é o operador da evidência. A escolha do conceito de alucinação por Fernando Gil foi considerada, desde o começo, uma escolha controversa, e para alguns foi entendida como uma porta aberta à possibilidade de um argumento nominalista sustentado no próprio conceito giliano de evidência¹⁸. Apesar disso, Fernando Gil argumentou, a par de Freud, Bion e Erwin Straus, que a alucinação participa da estrutura da consciência. Fernando Gil rejeitou firmemente a tese defendida por Henry Ey segundo a qual a alucinação é «resultante de uma condição patológica essencialmente negativa»¹⁹. Um dos resultados mais assinaláveis do *Tratado da Evidência* consiste exatamente na dissociação do conceito de alucinação da sua conotação psicopatológica. A alucinação não é acerca da negação da realidade, mas, tal como fora sublinhado por Freud, acerca do sentimento de plenitude que acompanha a crença no real. Por outras palavras, a alucinação dá a ver a vertente energética da evidência: o pleno preenchimento de uma expectativa guiada pelo desejo. Uma experiência originária de satisfação apresenta-se, nesse contexto, como modelo arquetípico de inteligibilidade. Em vez de considerar a

¹³ Cf. *Ibidem*, §30.

¹⁴ Cf. *Ibidem*, passim.

¹⁵ Cf. P. Tunhas, «Tomar a Evidência a Sério», in F. Gil (ed.), *Modos da Evidência*, Imprensa Nacional–Casa da Moeda, Lisboa 1998, pp. 341-353, cf. p. 344.

¹⁶ A, p. 81.

¹⁷ *Ibidem*, p. 81.

¹⁸ A propósito das críticas ao conceito de alucinação, cf. A, pp. 90-91.

¹⁹ Cf. *TE*, §140.

alucinação como uma percepção sem objeto, Fernando Gil, apoiado em Freud, procurou demonstrar tratar-se a relação entre percepção e alucinação de algo bem distinto: é, afinal, a percepção que visa preencher a expectativa formulada pela alucinação²⁰. A evidência atua sobre o sistema percepção-linguagem no qual está enraizada, apropriando-se da inteligibilidade imediata deste, e dessa forma se apresenta no modo da ostensão como *index sui et veri*. Aí reside o valor epistémico da alucinação identificado por Fernando Gil. Uma das teses mais notáveis do *Tratado da Evidência* é a tese segundo a qual a alucinação prima sobre a percepção, sendo a evidência «o lugar onde se manifesta esse trabalho.»²¹ A *convicção* irá pôr à prova essa mesma tese.

A transformação de uma construção intelectual numa crença auto-suficiente é a marca de um modo de pensar que Fernando Gil designa por *fundamento*, por oposição a *fundação*. Brevemente, a alucinação que tem lugar no modo de pensar do fundamento consiste na transformação do pensamento (atividade) em coisa (ser)²². Por seu lado, a fundação do conhecimento é condicionada por constrangimentos de racionalidade e obedece a ferramentas de validação às quais o sujeito submete as suas construções; a inteligibilidade associada à fundação resulta da atividade do sujeito e da intuição das suas próprias construções. Sucede, porém, que o sentimento de inteligibilidade em que culmina a própria reconstrução pessoal das operações pelo sujeito desencadeadas na determinação de um determinado conteúdo cognitivo resiste, pelo menos até um certo ponto, à tentativa da sua naturalização. À convicção corresponde o mais elevado grau de crença. A convicção é, num certo sentido, uma «crença forte»²³. O assentimento, ou, melhor dito, a adesão que ela solicita decorre não apenas dos mecanismos da explicação, mas também da conjugação destes com a vontade e o desejo do sujeito. Fernando Gil reconhece no inevitável imbricamento dos regimes de inteligibilidade da fundação e do fundamento uma manifestação do transbordar da evidência para a apreensão subjetiva do conhecimento²⁴. O pensamento da inteligibilidade de Fernando Gil trata, no limite, da «*projecção imaginária na evidência, vivida na actualidade do*

²⁰ Este período é uma quase-transcrição daquele outro que pode ser encontrado em *TE*, §143, p. 228.

²¹ Tunhas, «Tomar a Evidência a Sério», art. cit., p. 342.

²² Cf. *TE*, §142.

²³ *A*, p. 126.

²⁴ Cf. *Ibidem*, p. 80.

conhecer»²⁵. A crença evidente na unidade do Eu é o correlato cognitivo do modo de pensar do fundamento. Uma vez ainda, a convicção do sujeito na realidade das suas construções resulta de uma projeção de uma crença originária em si mesmo²⁶.

A presente tese pretende ser, finalmente, uma investigação acerca de como para Fernando Gil a inteligibilidade é, num certo sentido, a alucinação da subjetividade, e a filosofia a sua teoria²⁷.

A nossa investigação tem, assim, por objetivo geral (i) estudar o pensamento da inteligibilidade na obra de Fernando Gil. A inteligibilidade é talvez, como referimos, o tema que melhor esclarece a unidade da sua filosofia, por esse motivo, o seu estudo permitir-nos-á, simultaneamente, (ii) caracterizar os principais compromissos metafísicos e epistemológicos de Fernando Gil acerca da natureza da percepção, da subjetividade, da crença e da convicção. (iii) Interessa-nos particularmente compreender como pôde Fernando Gil conservar, apesar da evolução do seu pensamento no sentido de uma solicitação cada vez maior «do carácter activo/formador da mente»²⁸, um certo realismo metafísico que caracteriza a sua postura filosófica desde pelo menos *Mímesis e Negação*.

Tais questões serão abordadas a partir da hipótese principal do presente estudo, segundo a qual a originariedade da evidência é operante no conceito giliano de inteligibilidade. Concretamente, propomo-nos demonstrar que (iv) a natureza pulsional da convicção e, *a fortiori*, da inteligibilidade, tem a sua sede no fundo de evidência sobre o qual assenta o conhecimento²⁹. Algo que passará por (v) pôr em relevo a originalidade do conceito giliano de evidência. A defesa de uma atitude crítica e a definição da evidência como a presentificação do sentido e da verdade sublinhará a proximidade de Fernando Gil com o projeto husserliano da génese fenomenológico-transcendental da evidência; a busca de uma *proto-proto-doxa* e o apuramento da natureza alucinatória da evidência permitirão avaliar a relativa insatisfação de Fernando Gil com as limitações

²⁵ *Ibidem*, sublinhado do autor.

²⁶ Cf. P. Tunhas – A. Abranches, *As Questões Que Se Repetem. Uma Breve História da Filosofia*, D. Quixote, Lisboa 2012, p. 239.

²⁷ Cf. *TE*, §159, pp. 251-252; cf. *C*, pp. 213-236, especialmente, pp. 235-236.

²⁸ Tunhas, P., «Da afinidade à acção», *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy*, 6 (2017) 237-255, cf. p. 238.

²⁹ Cf. *A*, pp. 80, 81.

do referido projeto. A irreducibilidade da experiência subjetiva à explicação científica significa que a verdade nunca se desvincula do imperativo de verdade próprio à natureza alucinatória da evidência. Correlativamente, a convicção não se desembaraça totalmente da crença. Refletiremos sobre (vi) o papel regulador da evidência no conhecimento, e discutiremos (vii) o lugar de posição do objeto e as condições da objetividade.

A investigação organizar-se-á segundo uma divisão em dois momentos centrais. O primeiro momento (capítulo 1) ocupar-se-á da caracterização da inteligibilidade do conceito giliano de evidência. Fernando Gil decide abordar o enigma da evidência (o fenómeno originário da autodoação em pessoa) a partir o que designou por reconstrução arqueológica da evidência. Trata-se, nesse programa de investigação, de fazer remontar a genealogia fenomenológica da evidência – que radica o fenómeno de autodoação numa crença originária no mundo, uma proto-crença – a uma forma de intencionalidade pré-constituída³⁰. O nosso principal interesse será o de mostrar como o arcaísmo da evidência – pensado a partir da evidência unitária e complexa do dado sensorial e linguístico, e de uma intencionalidade pré-constituída alojada numa esfera antepredicativa – surge, num primeiro plano, como uma resposta para o «excesso epistémico»³¹ que caracteriza a inteligibilidade da evidência. A reflexão sobre a estratégia adotada por Fernando Gil na sua abordagem ao enigma da evidência, passará pelo reconhecimento da necessidade de uma atitude crítica, que vai a par do distanciamento do *Tratado da Evidência* das tradicionais filosofias da evidência. A evidência deixa-se pensar como um excesso de sentido (a conjugação da adequação e da apoditicidade), o perfeito preenchimento de uma expectativa, ao qual está associado uma satisfação do espírito. Resta que uma certa assimetria da evidência – a apoditicidade é índice de adequação, mas, refere Fernando Gil, a inversa não é verdadeira³² – funcionará como advertência relativamente aos sentimentos de

³⁰ Cf. *TE*, §7, pp. 18-19.

³¹ *A*, p. 81.

³² *TE*, §5, p. 16.

evidência, e à formulação da atitude crítica como condição de possibilidade de uma teoria da evidência. Ao mesmo tempo que sublinharemos a proximidade de Fernando Gil com Husserl, referiremos como de acordo com Fernando Gil, apesar da atitude crítica que acompanha o projeto husserliano de uma génese fenomenológico-transcendental da evidência nos prevenir quanto à empatia da evidência, tal atitude não impediu, no entanto, Husserl de ambicionar uma inteligibilidade *uno intuitu*, uma inteligibilidade autojustificada que dispensa a prova em virtude do valor absoluto de verdade que se concede à evidência. Defenderemos que uma certa primazia do registo energético e propriamente alucinatório da evidência na filosofia de Fernando Gil se revelou decisiva para o seu propósito de superação da ilusão transcendental das filosofias da evidência. A reflexão sobre o programa de reconstrução arqueológica da evidência por Fernando Gil desenvolvido conduzir-nos-á, assim, à tematização da tese giliana da natureza alucinatória da evidência, especificamente à conceção da alucinação como operador de existência e de verdade.

Prosseguiremos a nossa investigação através da discussão da natureza alucinatória da evidência, aí procurando esclarecer uma das mais originais teses de Fernando Gil: o primado da alucinação sobre a percepção. O nosso objetivo principal será demonstrar que o conceito de alucinação, tal como tematizado por Fernando Gil, possui um valor epistémico. Proporemos que a filosofia giliana da evidência, apoiada nas teses de Freud, Bion e de Erwin Straus, defende que a alucinação pertence à estrutura da consciência. No mesmo sentido, defenderemos que a alucinação revela o fundo pulsional (energético) da evidência e que uma tal função conduz a uma sua necessária dissociação por relação à psicopatologia. A análise da definição giliana da alucinação como operador de existência e de verdade dará conta da participação da alucinação na fabricação dos objectos de crença. A evidência corresponde a uma presentificação da verdade como índice de si mesma (*index sui*). A alucinação converte em verdade a percepção e a significação. Avançaremos que a posição compulsiva de sentido que ela opera corresponde à posição do fundamento, que molda a relação do sujeito com cada conteúdo de conhecimento. Refletiremos, finalmente, sobre como o modo alucinatório

de doação do sentido remete para o problema metafísico da proto-posição da positividade³³.

Num segundo momento, uma vez abordado o excesso epistémico da evidência³⁴ (a transposição do registo semiótico da evidência para uma verdade índice de si mesma), procuraremos pôr à prova a hipótese de a originariedade da evidência ser operante no pensamento giliano de inteligibilidade. Será o nosso principal intuito demonstrar que à acentuação do registo operatório do conceito giliano de inteligibilidade, à defesa da sua natureza pulsional, bem como das suas raízes pré-linguísticas e pré-intencionais subjaz a tese da originariedade da evidência. A última fase do pensamento de Fernando Gil procedeu a um aprofundamento das investigações do *Tratado da Evidência*, e orientou-se no sentido de uma recondução da intencionalidade pré-constituída apurada no *Tratado* a montante da evidência perceptiva, até aos estratos pré-téticos da consciência. A adesão aos objetos de conhecimento pôde, assim, ser conceptualizada como uma manifestação do arcaísmo da evidência. Tanto a tendência do pensamento para aderir a um conteúdo de conhecimento sem esperar pela sua validação atribuindo-lhe imediatamente um valor de verdade (a evidência do fundamento), como o suplemento de inteligibilidade que acompanha a intuição imanente das construções (a evidência da fundação) resultam de *uma projeção imaginária na evidência*, que é uma «uma alucinação “natural”».»³⁵

A associação da inteligibilidade à compreensão é um aspeto definidor no pensamento de Fernando Gil (capítulo 2). Um estudo sobre o estatuto do Bem platónico segundo Fernando Gil enquadrará os primeiros resultados da nossa investigação sobre o estilo operatório de inteligibilidade. Uma certa ambiguidade no estatuto da Forma do Bem (o Bem identificado com o an-hipotético *versus* o Bem como fundamento *causa sui*) serve de metáfora à inteligibilidade. Aprofundaremos a caracterização do primado da atividade descrito pelo conceito giliano de inteligibilidade tendo como ponto de apoio a tensão entre conhecimento objetivo e cognição subjetiva patente no *intuitus* das *Regulae* cartesianas. Tal estudo permitir-nos-á concluir que as diferentes

³³ Cf. *ME*, p. 359; *A*, pp. 79-82.

³⁴ *TE*, §6.

³⁵ *A*, p. 81.

significações do *intuitus* discutidas por Fernando Gil, designadamente, uma significação onto-epistemológica e uma significação fenomenológica, apontam para o mútuo recobrimento da intuição (fundação) e da crença (fundamento).

A fase seguinte será dedicada ao registo pulsional da inteligibilidade segundo o regime do fundamento, de que o pensamento soberano é porventura a sua figura exemplar (capítulo 3). O nosso objetivo consiste em dar a ver como a tematização da ocultação da fundação pelo fundamento (ideologia) enquanto dado incontornável das modalidades da inteligibilidade, atua no sentido da sustentação da tese da originariedade da evidência. A ilimitação e os mecanismos de auto-designação da crença típicos do regime do fundamento serão estudados concedendo-se especial atenção ao conceito de soberania política de Jean Bodin, designadamente o vínculo entre fundamento e vontade (a passagem da vontade ao fundamento). Há uma afinidade entre a «operação-alucinação» da evidência e a operação constitutiva do pensamento soberano (a hipóstase da soberania) que importa debater. Contrastaremos a teorização da ideologia em *La Logique du Nom* e em *A Convicção*, refletindo sobre o significado de tal evolução para o estatuto epistemológico da crença.

A inteligibilidade contempla invariavelmente uma dimensão ideológica. A nossa investigação concluir-se-á com uma análise da interrogação de Fernando Gil sobre a origem da certeza da crença (capítulo 4). Mostraremos como, segundo Fernando Gil, o conhecimento se alimenta da estrutura da subjetividade, mais concretamente, a convicção procede a uma reconstrução da estrutura da subjetividade. A adesão aos objetos de conhecimento resulta de uma projeção no modo da alucinação da crença originária no Eu e no mundo. Resta que, se num texto como *Mímesis e Negação*, o realismo metafísico era assegurado por uma imaginação que desvelava os últimos estratos da afinidade entre sujeito e mundo³⁶, nos escritos de *A Convicção*, o realismo é assegurado, sob um ponto de vista filogenético, pelas determinações naturais da crença, isto é, a vantagem evolutiva da seleção e preservação das crenças verdadeiras (Dretske), e sob um ponto de vista transcendental, pelo sentimento de auto-limitação do Eu

³⁶ P. Tunhas, *O Pensamento e os seus Objectos. Maneiras de Pensar e Sistemas Filosóficos*, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto 2012, pp. 457-462.

(Fichte). A força da convicção, índice de inteligibilidade, resulta da evidência da fundação: o efeito conjugado da crença, da prática e da intuição.

Capítulo 1. A inteligibilidade da evidência. O efeito de verdade

O *Tratado da Evidência* abre com a constatação da proximidade entre a intuição comum da evidência e da verdade e o discurso filosófico. Pertence ao registo do ponto de vista da consciência comum reconhecer que a evidência se impõe por si mesma, e que há inclusivamente um sentido evidente da verdade, mais fortemente, que a verdade não pode deixar de ser evidente. A associação entre evidência e verdade tematizada pelo ponto de vista da consciência comum possui para Fernando Gil um valor informativo. A experiência comum aponta, por um lado, para uma instanciação evidente da verdade («o imperativo da verdade»³⁷) e, por outro, deixa patente que a inteligibilidade da evidência não decorre de dispositivos exteriores de avaliação³⁸. «É evidente o que dispensa uma prova, é verdadeira a descrição daquilo que é; a evidência é uma verdade redobrada, uma afirmação que não precisa de justificação.»³⁹ A ideia de uma «evidência da verdade» e a ideia de uma «verdade da evidência» fazem, de resto, legitimamente supor que há «uma linguagem da evidência»⁴⁰. E a linguagem marca de diferentes maneiras a evidência. Pode ler-se na abertura do *Tratado*: dizemos menos que um «acontecimento [ou] uma coisa»⁴¹ é evidente, do que uma relação. A linguagem tende a qualificar como evidente «uma relação de antecedente a consequente, uma relação de ordem, de causa a efeito.»⁴² Este aspeto mais marcadamente lógico da evidência conduz-nos à estrutura da evidência e às modalidades da crença, mais exatamente, ao par expectativa/preenchimento. Aquilo que aí se marca como expressamente evidente é, nota Fernando Gil, a apreensão de uma entidade. «O preenchimento de uma expectativa é um dos eixos conceptuais da evidência»⁴³.

³⁷ A, p. 78.

³⁸ Cf. *Ibidem*, p. 83.

³⁹ *TE*, §1, p. 1.

⁴⁰ *Ibidem*, §1, p. 10.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*.

A preocupação com a estrutura da evidência⁴⁴ – em detrimento de aspetos mais propriamente epistemológicos, como seja o estudo da diferenciação das figuras da evidência (evidência matemática, evidência lógica, evidência da consciência interna do tempo)⁴⁵ – unifica a investigação do *Tratado da Evidência*. Se atendermos a uma certa primazia que no *Tratado* é concedida ao registo energético da evidência, poderemos melhor compreender como o problema que a Fernando Gil verdadeiramente interessava era menos o da «visão intelectual (*Einsicht*) apodítica»⁴⁶ do conhecimento evidente que dispensa a prova, do que o modo como a evidência «se realiza carnalmente e invade a consciência por inteiro»⁴⁷. Fernando Gil sentia-se próximo da doutrina husserliana da evidência. É com Husserl que pensará a evidência a partir do «fenómeno geral e primitivo»⁴⁸ de auto-aparecimento da própria coisa à consciência, e da doação de sentido a tal aparição. O aspeto determinante para pensar a evidência é, assim, a sua inteligibilidade, que classifica de excessiva. (Um aspeto que ressurgirá mais tarde na sua obra, de maneira, se possível, ainda mais notória, na tematização da natureza ideológica do conhecimento segundo a figura do pensamento soberano⁴⁹.) A evidência designa o perfeito preenchimento das intenções de significação pela doação da própria coisa, realizando um desdobramento do sentido na sua própria verdade: a evidência apresenta-se como uma «personificação da verdade»⁵⁰. Trata-se, no preenchimento material da intenção – a autodoação em pessoa –, de «um excesso epistémico»⁵¹, que se obtém pelo fusionalismo da apoditicidade e da adequação. Eis o que interessa sumamente a Fernando Gil investigar: o mistério da «autodoação em pessoa (*Selbstgegebenheit*)» – o enigma da evidência – que se deixa pensar sob a forma do efeito acumulado⁵² da «mostração da evidência»⁵³ como verdade índice de si mesma

⁴⁴ Cf. *TE*, §2, p. 11; *ME*, p. 358.

⁴⁵ *TE*, §2, p. 11.

⁴⁶ *Ibidem*, §5, p. 16.

⁴⁷ *Ibidem*, §6, p. 17.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Permitimo-nos reenviar para o capítulo 3 da presente tese.

⁵⁰ *TE*, §6, p. 17.

⁵¹ *A*, p. 81.

⁵² Cf. P. Tunhas, «Tomar a evidência a sério» in Fernando Gil (ed.), *Modos da Evidência*, Imprensa Nacional–Casa da Moeda, Lisboa, 1998, pp. 341-353, cf. p. 343.

⁵³ *TE*, §3, p. 12.

(apoditicidade), e da satisfação do espírito causada pelo perfeito preenchimento da intenção no modo da evidência (adequação). A verdade da evidência decorre do preenchimento material da intenção no modo da satisfação do espírito, que, por sua vez, é o conteúdo da adequação. A satisfação intelectual que acompanha a evidência designa o seu excesso. O afeto da evidência, que não se deixa confundir com um mero sentimento de evidência, é índice da plenitude do preenchimento.

De uma certa maneira, podemos afirmar que um dos aspetos mais salientes da originalidade do pensamento giliano da evidência reside na interrogação sobre a natureza da evidência, o seu enigma⁵⁴. E a questão da inteligibilidade perfila-se inevitavelmente no horizonte desta interrogação. Em linha de continuidade com a crítica da evidência, Fernando Gil denuncia os sentimentos de evidência (o «contentamento não é a medida do preenchimento»⁵⁵). Mas ao mesmo tempo que conserva uma tal postura, Fernando Gil impõe-se ir mais longe, e pretende evitar a ilusão em que consiste confundir a posição absoluta do sentido – resultante do desdobramento da adequação de «uma intenção de significação» no «preenchimento intuitivo da intenção»⁵⁶ – com a verdade. Sem incorrer na ilusão que consiste atribuir um valor intrínseco de verdade à evidência, Fernando Gil interessa-se, no entanto, pelo efeito de verdade produzido pela evidência, o brilho da evidência⁵⁷. A posição de «um inquestionável» como fundamento aquém de qualquer instância de verificação sensível ou intelectual decorre num registo propriamente compulsivo⁵⁸. A autodesignação do fundamento – a afirmação de uma construção como imediatamente verdadeira ou a hipostasiação de uma estrutura transcendental – releva de um fundo pulsional e alucinatório da evidência por Fernando Gil tematizado no *Tratado da Evidência*⁵⁹. O ponto decisivo da posição de Fernando Gil consiste em mostrar não ser simplesmente «viável fazer economia»⁶⁰ do excesso da

⁵⁴ Cf. A, p. 48.

⁵⁵ TE, §4, p. 14.

⁵⁶ ME, p. 360. A referência remete para a formulação do enigma da evidência apresentada por Marc Richir no contexto de um debate sobre o *Tratado da Evidência*. Um debate que contou com a participação de Fernando Gil e Antonia Soulez.

⁵⁷ TE, § 8, p. 21

⁵⁸ A, p. 72.

⁵⁹ Cf. TE, capítulo VIII, *passim*.

⁶⁰ A, p. 72.

evidência, que é em grande medida insuperável, pela boa razão do conhecimento sempre supor um sujeito que o produz e que o apreende⁶¹. A ineliminabilidade do ponto de vista é uma outra maneira de manifestar o entrelaçamento dos regimes da fundação e do fundamento configurado na evidência. A melhor forma de prevenir que uma teoria da evidência se iluda a si mesma⁶² passa por reconhecer que a tendência para a transformação da construção em fundamento é inevitável, e que possui, além disso, um valor fundador no que concerne ao conhecimento. A inteligibilidade excessiva da evidência – o ideal de uma crença cuja verdade é um pressuposto aquém da prova – subjaz às diferentes modalidades do pensamento e possui a capacidade de instituir «universos de discurso»⁶³. A evidência permanece «o modelo originário de doação do verdadeiro em geral.»⁶⁴

Para abordar o enigma da evidência, Fernando Gil irá propor uma arqueologia, «a um tempo transcendental e antropológica»⁶⁵. Trata-se fundamentalmente nessa proposta de aprofundar a genealogia fenomenológico-transcendental da evidência, e buscar por detrás da proto-doxa⁶⁶ (a crença originária) uma intencionalidade pré-constituída que se encontra alojada no sistema percepção-linguagem (uma proto-proto-doxa, *Ur-glaube*⁶⁷). Não ignorando o risco de poder incorrer numa certa artificialidade – inerente a toda a prática filosófica, poderíamos acrescentar –, lança-se num programa de reconstrução arqueológica da evidência nos seus elementos constituintes⁶⁸. Neste capítulo, proporemos que uma tal decisão metodológica conduzirá Fernando Gil a encontrar no arcaísmo da evidência⁶⁹ – a tese da originariedade da evidência – uma primeira resposta para o efeito de verdade da evidência: o desdobramento compulsivo do sentido numa verdade índice de si mesma.

⁶¹ Pode ler-se em *Modos da Evidência*: «Só o sujeito individual pode ser a sede, o autor e o destinatário da inteligibilidade.» (ME, p. 371).

⁶² Cf. Tunhas, «Tomar a evidência a sério», art. cit., p. 343.

⁶³ A, p. 72.

⁶⁴ TE, §6, p. 17.

⁶⁵ *Ibidem*, §7, p. 19.

⁶⁶ Cf. *Ibidem*, §9, p. 22.

⁶⁷ *Ibidem*, §§7, 144.

⁶⁸ Cf. ME, p. 359.

⁶⁹ Cf. TE, §9, p. 22.

O enigma da evidência deixa-se pensar a partir do carácter excessivo da sua inteligibilidade, que constitui, ao mesmo tempo, uma marca da sua arcaicidade. Para o efeito de verdade da evidência muito contribui a sua integralidade (a evidência enquanto um vivido de consonância)⁷⁰. A evidência opera uma intensificação do dado sensorial e linguístico – que é a sua referência constitutiva – tentando, de alguma forma, restituir uma verdade e uma inteligibilidade que encontra objetivada precisamente na percepção e na linguagem, isto é, nas estruturas gramaticais e sensoriais⁷¹. Procuraremos, deste modo, mostrar como o discurso da evidência se apropria da vivência unitária e complexa do dado sensorial e linguístico para desse modo realizar a sua vocação totalizante⁷².

Fernando Gil pensa a evidência como uma forma primordial de intencionalidade, uma autodoação originária de sentido, cujo fundamento – apurado pela genealogia husserliana da evidência – reside numa crença primordial, uma proto-crença, no mundo. Fernando Gil propõe, no que entende constituir um aprofundamento do programa de investigação da génese fenomenológica da evidência, remontar a proto-doxa a uma intencionalidade pré-constituída, arcaica⁷³. Defenderemos que a leitura que Fernando Gil faz da teoria husserliana da génese fenomenológica da orientação elucida de forma decisiva este ponto. «A orientação enraíza-se na esfera antepredicativa.»⁷⁴ A atenção tem a capacidade de dar sentido – fixar – a orientação, que é uma tendência mal determinada. O percurso que se inicia na orientação e se dirige até à atenção corresponde ao percurso que vai do vago ao determinado, cuja figura arquetípica é o preenchimento da expectativa.

A reflexão sobre o programa de reconstrução arqueológica da evidência convergirá naturalmente para a tematização da tese giliana da natureza alucinatória da evidência, mais especificamente, para a conceção da alucinação como operador da evidência. A estrutura arcaica da evidência, sobre a qual repousa o «brilho da

⁷⁰ Cf. *Ibidem*, §§ 46, 52, 79.

⁷¹ Citemos diretamente Fernando Gil: «A evidência filosófica pretende atingir a verdade porque a encontra objectivada nas estruturas gramaticais e sensoriais: a percepção é a sua caução natural, como transparece da linguagem da evidência» (*Ibidem*, §41, p. 69).

⁷² Cf. *Ibidem*, §45, p. 73.

⁷³ Cf. *TE*, §7, p. 19.

⁷⁴ *Ibidem*, §60, p. 93.

evidência», reproduz a inteligibilidade natural da sua base linguístico-percetiva. Mas o enigma da evidência é também o mistério de um salto, uma transposição, que se opera da percepção e significação para a verdade⁷⁵. Procuraremos mostrar como de acordo com Fernando Gil, a reprodução da inteligibilidade inerente aos sentidos e à linguagem pela evidência filosófica constitui uma intensificação. A evidência alucina o sentido na forma de uma verdade (*index veri*) índice de si mesma (*index sui*)⁷⁶. A elaboração do dado sensorial e linguístico pela evidência, representa uma operação de natureza alucinatória. E, ponto capital, muito longe de se tratar de uma mera ilusão, tal registo alucinatório é o modo pelo qual a evidência procede à designação da própria ideia de verdade⁷⁷.

1.1. Afeto da evidência, atitude crítica

No *Tratado da Evidência*, Fernando Gil, apoiado em Husserl, apresenta a hipótese segundo a qual a evidência, não possuindo intrinsecamente valor de verdade (é *index sui*: dispensa a prova), permanece o modo originário de doação do verdadeiro: o existente individual <to *de* *ti*>⁷⁸. A «evidência é uma forma, que é a forma primordial – ou o estilo, como se poderia também dizer –, da inteligibilidade.»⁷⁹ No *Tratado da Evidência*, numa investigação que cruza os estilos genético e transcendental⁸⁰, a evidência é definida como o modo originário de doação do sentido. A evidência «enxerta-se na crença, os seus sinais distintivos como o seu conteúdo (...) têm a ver com a fé.»⁸¹ Trata-se de uma crença originária ou proto-doxa cujo conteúdo é uma posição pré-reflexiva do mundo, uma existência pré-categorial, aquém da prova. A posição absoluta da existência pela evidência é o modelo máximo de inteligibilidade. Um juízo de experiência antepredicativo está na base da evidência. A evidência tem como

⁷⁵ Seguimos Marc Richir, *ME*, p. 363.

⁷⁶ Cf. *ME*, p. 400.

⁷⁷ Cf. *A*, p. 91.

⁷⁸ Cf. por exemplo, *A*, pp. 14-15.

⁷⁹ *ME*, p. 400.

⁸⁰ Tunhas, «Tomar a Evidência a Sério», art. cit., p. 342.

⁸¹ *TE*, §7.

conteúdo a positividade prévia aos actos de juízo (existência antepredicativa)⁸²: uma crença – uma fé primordial (*Ur-doxa*) – no Eu e no mundo, anterior a qualquer ato de predicação. A certeza da crença provém da posição originária da existência. «A crença é por essência adequada, e a primeira crença adequada é a crença nesse real cujas articulações a ciência exhibirá.»⁸³ Estamos perante uma crença verdadeiramente fundadora, na medida em que a aparência indubitável e absoluta («para além da indução e da prova»⁸⁴) com que ela se reveste – sem que tal suponha qualquer veracidade intrínseca – se manifesta desde logo no «carácter indesmentível da experiência sensorial (salvo dúvida hiperbólica)»⁸⁵. «A fé primordial é a fé perceptiva»⁸⁶. A evidência apreende a presença (o existente individual, o singular) depositada no presente dos sentidos, através de uma reelaboração – que é uma intensificação – da experiência sensorial imediata⁸⁷.

A evidência remete para um estrato arcaico da crença⁸⁸ que serve de suporte à mente⁸⁹. Longe de constituir uma mera ilusão, a evidência acompanha as operações de conhecimento⁹⁰. Podemos dizer, na terminologia do *Tratado da Evidência*, que o contentamento do preenchimento – a conjugação da adequação e da apodicticidade – próprio da evidência funciona como *télos* regulador das operações de conhecimento⁹¹. Mais, «a evidência nem verdadeira nem falsa em si estrutura, porém, a relação com a verdade.»⁹² «[O] conhecimento [estabelece-se] sobre um fundo de evidência, o qual afecta, ou, melhor dito, transborda para o modo de apreensão desse mesmo conhecimento.»⁹³ A evidência está, de certo modo, na base do imperativo excessivo de verdade que qualquer conhecimento em si contém, e do qual nunca verdadeiramente

⁸² Cf. *Ibidem*, §163.

⁸³ *C*, p. 51.

⁸⁴ *TE*, §9.

⁸⁵ *A*, p. 79.

⁸⁶ *TE*, §7.

⁸⁷ Cf. *TE*, capítulo IX.

⁸⁸ «A evidência enxerta-se na crença, os seus sinais distintivos como o seu conteúdo (signo, apodicticidade e adequação, preenchimento, contentamento...) têm que ver com a fé.» (*TE*, §7).

⁸⁹ Cf. *A*, pp. 90-91.

⁹⁰ Cf. *TE*, §4.

⁹¹ Cf. *Ibidem*, §4.

⁹² *Ibidem*, §9.

⁹³ *Ibidem*, p. 80.

se desprende⁹⁴. «Acreditar no conteúdo aparente dos fenómenos e afirmá-lo é a atitude originária do espírito.»⁹⁵ A evidência é portadora de realidade e participa na fabricação da certeza⁹⁶. «Crê-se sem consultar a experiência e independentemente de toda a justificação racional»⁹⁷. Pela posição de uma tal crença «jamais provada e contudo indiscutível»⁹⁸, a evidência desempenha um papel verdadeiramente fundador da *res* do real⁹⁹. Um tema que, como Fernando Gil refere, fora já, de certo modo, tematizado por Aristóteles, concretamente, a partir da ideia dos «primeiros princípios»¹⁰⁰: cada saber disciplinar começa por exhibir na sua instituição a exigência de uma inteligibilidade índice de si mesma, que se manifesta no estabelecimento de princípios evidentes, não demonstráveis, designados primeiros princípios. Ainda que mais tarde o conhecimento científico se posicione criticamente face à evidência, e ao imperativo da verdade que ela determina, submetendo-se aos constrangimentos da prova e da racionalidade¹⁰¹, a ideia de uma instauração evidente da verdade sempre nele continuará a ecoar¹⁰².

Husserl desenhou um programa da génese da evidência que inclui uma elucidação fenomenológica da origem do juízo¹⁰³. Nele é possível distinguir dois tipos de juízo: um juízo de predicação, e um outro aquém desse, designado juízo de experiência. Este último remete para uma fé primordial na existência. A génese husserliana da evidência remete para uma fé última e matricial, que dá pelo nome de proto-doxa ou *crença-mãe* <Urdoxa>. A fé primordial é repetida por uma fé percetiva. A crença no mundo é – Husserl não cessou de o sublinhar – um pré-dado universal e permeável a toda a atividade da consciência¹⁰⁴. E a certeza de crença que acompanha a consciência do mundo é coisa distinta de um juízo predicativo de existência. «[T]oda a actividade de

⁹⁴ *Ibidem*, p. 81.

⁹⁵ *C*, p. 55.

⁹⁶ *Cf.* *A*, p. 50 e ss.

⁹⁷ *C*, p. 16.

⁹⁸ *A*, p. 72.

⁹⁹ *Cf.* *Ibidem*, pp. 72, 73.

¹⁰⁰ *Cf.* *ME*, p. 398; *A*, p. 80.

¹⁰¹ *A*, p. 81.

¹⁰² *Cf.* *Ibidem*, p. 79.

¹⁰³ *Cf.* *TE*, §7.

¹⁰⁴ Por exemplo, cf. E. Husserl, *Expérience et Jugement: Recherche en Vue d'une Généalogie de la Logique* [*Erfahrung und Urteil*, 1939], trad. D. Souche-Dagues, Presses Universitaires de France, Paris 1970[1950], §§7, 9.

conhecimento tem sempre por solo universal um *mundo*; e isto nomeia em primeiro lugar um solo de crença passiva e universal no ser, que é pressuposto por toda a operação singular de conhecimento.»¹⁰⁵ A existência molda a evidência e, *a fortiori*, a percepção. A crença é o substrato da objetividade¹⁰⁶. Os sinais distintivos da evidência (signo, apodicticidade e adequação, preenchimento, contentamento)¹⁰⁷, que os sentidos testemunham, dizem respeito a essa fé.

No *Tratado da Evidência*, Fernando Gil analisa de perto a gênese fenomenológico-transcendental husserliana da evidência. Mas vai mais longe. «[P]or que motivo há-de a percepção ser evidente?»¹⁰⁸ É a questão que Husserl não formulou; limitou-se a nomear e a descrever o papel desempenhado pela percepção na doação do fenómeno geral e primitivo, que dá forma a uma consciência muito particular que é o auto-aparecimento¹⁰⁹. A redução fenomenológica aponta – como, de resto, o vincou Merleau-Ponty¹¹⁰ – para o sentido, uma unidade pré-tética, uma síntese antepredicativa que se refere à relação entre sujeito e objeto. A proto-doxa exprime o sentir da percepção, da experiência do mundo; embora inclua este sentir, a evidência reporta-se a uma fé. Uma fé primordial na existência, uma fé perceptiva, liga a evidência à crença. «A percepção não é apenas directa, ela dá a *coisa*»¹¹¹.

Mas a questão permanece. Que justifica esta «espécie de fé que devemos aos testemunhos dos sentidos»¹¹²? Fernando Gil ousa formulá-la. Persegui-la-á ao longo de todo o *Tratado da Evidência*. Para tal, o autor desenvolve a proposta de uma arqueologia da evidência: é preciso interrogar a originariedade da proto-doxa. A evidência de uma consciência – posta como existência dada imediatamente de si a si – não dispensa interrogar o fenómeno originário de doação. É necessário ir para trás, é necessário o gesto, como diz o autor, de «remontar a este *proton*, despistar uma *Ur-urglaube*»¹¹³.

¹⁰⁵ Husserl, *Expérience et Jugement: Recherche en Vue d'une Généalogie de la Logique*, op. cit., §7, <24>, sublinhado do autor.

¹⁰⁶ *OO*, *passim*.

¹⁰⁷ Cf. *TE*, §7.

¹⁰⁸ *Ibidem*, §7.

¹⁰⁹ Cf. *TE*, §6, p. 17.

¹¹⁰ Cf. Maurice Merleau-Ponty, *La phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, pp. V-IX.

¹¹¹ *TE*, §159.

¹¹² Leibniz, *apud TE*, §7.

¹¹³ *Ibidem*, §7.

Trata-se de «levar a evidência a sério», de tirar dela as últimas consequências¹¹⁴ – de interrogar o motivo por que a percepção é evidente, o que equivale a afastar a evidência dos equívocos do “sentimento de evidência”.

A evidência é uma vivência, cujo conteúdo consiste «na apropriação de uma verdade em «em carne e osso»¹¹⁵. O sentimento de satisfação que a acompanha – a felicidade imaginária – deixa-se também definir como um suplemento de inteligibilidade. Um suplemento de inteligibilidade que resulta da «[transposição do] individual da existência» «para o geral da evidência»¹¹⁶ desse modo satisfazendo todas as intenções da expectativa. Mas poderá esta experiência direta, um tal conhecimento intuitivo, significar que o afeto intelectual é afinal um mero sentimento de evidência? Ou contemplará o afeto da evidência uma inteligibilidade operatória?¹¹⁷ Fernando Gil subscreeve inteiramente, sob este aspeto, a atitude crítica que caracteriza o projeto fenomenológico. O contentamento produzido pelo preenchimento da intenção não se deixa confundir com um mero sentimento que seria afim, de resto, dos pressupostos do psicologismo, como seja, a «presunção da veracidade intrínseca de uma aderência ao objeto»¹¹⁸. Fernando Gil, com Husserl, recusa os supostos sentimentos de evidência. A evidência autêntica decorre de uma operação crítica, que afasta o que seriam os sentimentos de imediatez. Importa, para tal, perceber que a satisfação máxima resultante «da plena posse da coisa visada» representa a ideia-limite da evidência¹¹⁹. Significa isto que a autodoação em pessoa se obtém por graus¹²⁰. Como refere Fernando Gil, se não se admitem *graus de evidência*, será no, entanto, legítimo supor *graus na evidência*. A evidência autêntica resulta da atitude crítica.

O sentimento de satisfação que acompanha a evidência não se deixa confundir com um mero sentimento de evidência. A evidência é, antes do mais, uma vivência e, nessa medida, parte necessariamente da experiência de «doação das próprias

¹¹⁴ Cf. Tunhas, «Tomar a evidência a sério», art. cit., pp. 342-344.

¹¹⁵ TE, §124, p. 192.

¹¹⁶ TE, §165, p. 262.

¹¹⁷ Estas duas questões são reformulações de duas questões de Patrice Loraux, ME, p. 356.

¹¹⁸ TE, §3, p. 12.

¹¹⁹ TE, §4, p. 14.

¹²⁰ Cf. TE, p. 23.

coisas»¹²¹, mas o contentamento sentido na manifestação da evidência não pode desdobrar-se na presunção de uma veracidade intrínseca. Por esse motivo, caberá ao filósofo regressar à experiência e submeter a uma atitude crítica os «resultados provisórios já adquiridos»¹²². A atitude crítica, aquela adotada pelo «sábio» e que, segundo Husserl, contrasta com a aspiração ingênua daqueles que não partilham preocupações científicas, comporta uma distinção entre uma «evidência presumida», isto é, uma evidência imediata, e uma «evidência autêntica»¹²³, apenas suscetível de ser alcançada segundo uma operação crítica. Implícita a uma tal atitude está a constatação de que há graus de evidência, «graus de clareza», e que pode bem acontecer sermos colocados perante «uma evidência enganadora»¹²⁴. A atitude crítica deixa-se guiar pela ideia de uma evidência perfeita, uma ideia que, precisamente, se atinge «gradualmente e sistematicamente»¹²⁵. Acresce, adverte Fernando Gil, que a operação crítica visa não apenas a doação das próprias coisas, como também se estende à crítica ela mesma. Na recusa da evidência imediata, a «tarefa da crítica é interminável.»¹²⁶

As temáticas fenomenológicas aqui especialmente convocadas são, como salientou Carlos Lobo, os graus e as formas do preenchimento e as modalizações da crença¹²⁷. A lógica das modalizações da crença é a lógica epistémica. A vivência da autodoação é marcada pela linguagem através de indicadores epistémicos, a evidência aloja-se na linguagem. Os indicadores epistémicos são expressões que, lê-se no *Tratado da Evidência*, «traduzem as atitudes do locutor perante o valor de verdade de uma proposição»¹²⁸, e cujo conteúdo varia da maior à menor certeza e do patente ao improvável»; a lógica epistémica deixa ver um *continuum* que descreve o percurso do

¹²¹ TE, §3, p. 13.

¹²² TE, §3, p. 13.

¹²³ E. Husserl, *Logique formelle et logique transcendante. Essai d'une critique de la raison logique*, trad. Suzanne Bachelard, Presses Universitaires de France, Paris 1957, §44, p. 169.

¹²⁴ Husserl, *Logique formelle et logique transcendante. Essai d'une critique de la raison logique*, op. cit., p. 169.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 170.

¹²⁶ TE, §3, p. 13.

¹²⁷ Cf. C. Lobo, «Renforcement de l'évidence, modalisation de la croyance ou les stratégies de Fernando Gil», in E. Beauron; O. Capparos (eds.), *Logiques de la forme. Hommage à Fernando Gil*, Classiques Garnier, Paris 2019, pp. 319-343, cf. p. 326.

¹²⁸ TE, §1, p. 10.

preenchimento de expectativas¹²⁹. Algo que, desde logo, nos permite compreender que o preenchimento é tarefa da crítica e que a evidência é uma ideia-limite, ou seja, o *telos* do preenchimento¹³⁰.

Ainda a propósito da recusa dos supostos sentimentos de evidência, vale a pena referir a assimetria entre apoditicidade e adequação. A distinção entre estes dois tipos de intuição é válida apenas sob um ponto de vista analítico, pois a estrutura da evidência é unitária¹³¹. A evidência é um efeito acumulado da adequação e da apoditicidade, e ela dá-se de uma só vez. Resta que a relação entre adequação e apoditicidade não é, no entanto, simétrica. A apoditicidade torna visível a adequação, mas, como refere Fernando Gil, a adequação não deixa transparecer imediatamente a apoditicidade¹³². «A intuição que preside à adequação é o preenchimento material», mas ela não se desdobra imediatamente num «ver apodítico» que funciona como «consciência da necessidade», isto é, da impossibilidade de ser de outra maneira que força o assentimento¹³³. Fernando Gil salvaguarda, no entanto, que, segundo Husserl, se é certo que não se pode verdadeiramente conceber a justificação do juízo sem adequação, a apoditicidade, porém, exige «como que um pôr à prova» que satisfaça os requisitos de uma evidência absoluta. De novo, somos colocados perante a ideia de que «a evidência se [dá juntamente] com uma operação crítica»¹³⁴.

A ideia de graus na evidência, isto é, o reconhecimento da autodoação em pessoa e do seu preenchimento progressivo possui o indisputável mérito de denunciar a ilusão em que consiste conceber a evidência como um dado imediato e garante de uma verdade objetiva. Nas palavras de um comentador de Fernando Gil: «a evidência é essencialmente uma *operação de identificação progressiva e aberta, que supõe um horizonte de preenchimento, de modalização e de determinação.*»¹³⁵ A evidência é a forma geral da intencionalidade: a evidência é sempre consciência de algo. Mas uma vez

¹²⁹ *Ibidem*, § 1, p. 10.

¹³⁰ *Ibidem*, § 158, p. 249.

¹³¹ Cf. *Ibidem*, § 5, p. 15.

¹³² Cf. *Ibidem*, §5, p. 16.

¹³³ *Ibidem*, § 4.

¹³⁴ *Ibidem*, § 3, p. 12.

¹³⁵ Lobo, «Renforcement de l'évidence, modalisation de la croyance ou les stratégies de Fernando Gil», art. cit., p. 323, sublinhado do autor.

afastada a ideia da evidência como «sentimento de uma necessidade rigorosa», Fernando Gil defende que Husserl termina, ainda assim, por sucumbir à ilusão transcendental da evidência. Husserl nunca se interroga sobre a experiência da doação sem limites, «limit[ando-se] a gerir o seu excesso, sem o interrogar»¹³⁶, isto é, não interroga a originariedade da evidência, a sua arcaicidade.

Fernando Gil, procurando tirar as últimas consequências da génese fenomenológico-transcendental da evidência¹³⁷, questiona o próprio fenómeno de doação. Retomemos a questão que se pode ler na abertura do *Tratado da Evidência*: «“Que justifica esta «espécie de fé que devemos aos testemunhos dos sentidos”?»»¹³⁸ O mesmo enigma – que nunca verdadeiramente desaparece da, por assim dizer, trama do *Tratado* – ressurge no capítulo final da obra: «De onde provém a certeza da crença?»¹³⁹ Ora, é justamente nesta certeza de crença que reside «a raiz de todas as ilusões transcendentais»¹⁴⁰. A ilusão transcendental consiste em hipostasiar um modo de significação ou apreensão que não é intrinsecamente verdadeiro nem falso – a evidência – numa verdade índice de si mesma. Tal é o modo «como a evidência do *cogito* husserliano conduz à apodicticidade.»¹⁴¹ Uma «*épokhê* hiperbólica»¹⁴² que constitui uma inflexão do sentido governada por uma ambição de uma inteligibilidade *uno intuito*, que dispensa a prova. O pensamento transforma-se aí em coisa, revestindo-se de sinais de uma verdade absoluta e apodítica¹⁴³. E é esta hipóstase que é preciso desmontar. Como se constrói tal hipérbole que transpõe o sentido em conceito? A resposta do *Tratado da Evidência* a este enigma conduzir-nos-á à *fascinação do individual*. A «operação da evidência consiste talvez numa localização do infinito na existência individual.»¹⁴⁴

¹³⁶ Jean-Luc Marion, *apud TE*, § 6, p. 17, nota n.º 24.

¹³⁷ Tunhas, «Tomar a evidência a sério», art. cit. p. 343.

¹³⁸ *TE*, § 7, p. 19.

¹³⁹ *Ibidem*, § 163, p. 259.

¹⁴⁰ Lobo, «Renforcement de l'évidence, modalisation de la croyance ou les stratégies de Fernando Gil», art. cit., p. 334.

¹⁴¹ Seguimos Marc Richir, *ME*, p. 364

¹⁴² *ME*, p. 369.

¹⁴³ Fazemos referência à intervenção de Marc Richir em *Modos da Evidência*: *ME*, p. 369.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

1.2. Uma arqueologia da evidência: sentidos, metáforas, conceitos

No *Tratado da Evidência*, Fernando Gil apresenta a linguagem e a percepção como as estruturas naturais da evidência, associando decisivamente a inteligibilidade da evidência à sua base linguístico-percetiva¹⁴⁵. O discurso da evidência constrói-se sobre a linguagem e os sentidos. A linguagem desempenha uma função constitutiva da evidência¹⁴⁶, exibindo «uma ontologia e uma epistemologia espontâneas»¹⁴⁷ que a predispõe naturalmente a esta. A evidência filosófica serve-se de um registo específico de evidência contemplado pelo aparelho linguístico, o qual na sua maneira de apresentar o mundo se refere diretamente à percepção. Uma tal natureza performativa da linguagem¹⁴⁸ e «uma verdade interior aos sentidos»¹⁴⁹ convêm ao pensamento filosófico¹⁵⁰ em geral, e à vocação totalizante da evidência¹⁵¹ em particular. O ideal de verdade ambicionado pela evidência filosófica encontra-se «objetivado nas estruturas gramaticais e sensoriais»¹⁵². A partir da hipótese de uma homologia entre linguagem e percepção, Fernando Gil mostra como a inteligibilidade da evidência se serve da vivência unitária e complexa da experiência sensorial e linguística para assim exhibir os seus sinais distintivos. O excesso da evidência compreende-se também à luz dessa reformulação do sensível em inteligível.

A inteligibilidade da evidência assenta sobre os sentidos, mas não abdica de um efeito subjetivo, a evidência contempla estruturas subjetivas que recobrem, por uma série de conexões e solidariedades, diferentes conteúdos (língua; experiência sensível) e diferentes polaridades da experiência dos sentidos (modalidade da sensação). A experiência sensorial não é refratária. A filosofia da evidência de Fernando Gil descreve a evidência como uma inteligibilidade dos fundamentos do pensamento assente na

¹⁴⁵ Cf. A, p. 48.

¹⁴⁶ Cf. ME, p. 371.

¹⁴⁷ TE, §32, p. 56.

¹⁴⁸ TE, §33, p. 57; cf. ME, p. 371.

¹⁴⁹ TE, §30, p. 53; cf. A, p. 79.

¹⁵⁰ Cf. TE, §32, p. 56.

¹⁵¹ *Ibidem*, §45, p. 73.

¹⁵² *Ibidem*, §41, p. 69.

unidade do sentir; apesar da modalidade da sensação – a sua focalização numa determinada modalidade do sentir¹⁵³ –, a percepção conserva um núcleo amodal estável; a vivência unitária da evidência é confirmada por «uma unidade global do sentir [que] subjaz à unidade de cada sentir em particular»¹⁵⁴.

A evidência está enraizada nos sentidos, ela apropria-se da inteligibilidade espontânea do sistema percepção-linguagem para assim exhibir os seus sinais distintivos. No que se segue procuraremos explorar a pertinência que para a evidência tem o sistema percepção-linguagem, mais especificamente, discutiremos o papel deste último na configuração da evidência como uma vivência unitária e complexa: um enraizamento da atividade do espírito na experiência do mundo. Proporemos que, tal como nos é sugerido no *Tratado da Evidência*¹⁵⁵, uma tal vivência unitária se radica na utilização e transformação do sistema percepção-linguagem pelo discurso da evidência. A elaboração conceptual e metafórica da experiência sensorial e linguística compreende metáforas e conceitos; será nossa a tarefa de os elucidar enquanto moldes naturais da inteligibilidade da evidência¹⁵⁶.

A evidência enraíza-se no sistema percepção-linguagem, cuja veracidade intrínseca lhe serve de molde natural. O excesso da evidência tem a sua sede na «força irrecusável do real»¹⁵⁷. A crença originária (proto-doxa) em que se enxerta a evidência tem por fundamento o testemunho dos sentidos: a «fé primordial é a fé perceptiva»¹⁵⁸. «A evidência reconstrói um sensível que permanece a sua referência constitutiva.»¹⁵⁹ No que se segue, será nosso intuito mostrar como, segundo Fernando Gil, o discurso da evidência se constrói sobre a inteligibilidade espontânea da linguagem e dos sentidos. Especificamente, procuraremos mostrar como o discurso da evidência se serve da vivência unitária e complexa da experiência sensorial e linguística para exhibir os seus sinais distintivos e dessa forma realizar a sua vocação totalizante¹⁶⁰. Graças à

¹⁵³ Cf. *Ibidem*, §52, p. 81.

¹⁵⁴ *Ibidem*, §49, p. 77.

¹⁵⁵ Cf. *Ibidem*, capítulo III.

¹⁵⁶ Cf. *Ibidem*, quadro III.

¹⁵⁷ *ME*, p. 363. A referência remete para uma expressão de Marc Richir.

¹⁵⁸ *TE*, §7, p. 19.

¹⁵⁹ *Ibidem*, §10, p. 24, sublinhados do autor.

¹⁶⁰ Cf. *Ibidem*, §45, p. 73.

integralidade da experiência subjetiva do dado sensorial e linguístico (a amodalidade do sentir) a evidência pode conservar-se «íntegra e intacta»: a «sua natureza arcaica exprime-se também por essa resistência a toda a divisão.»¹⁶¹

No *Tratado da Evidência*, Fernando Gil desenvolve a proposta de uma arqueologia da evidência, cujas metáforas e conceitos são de natureza sensorial. «Uma verdade interior aos sentidos veicula o pensamento da evidência.»¹⁶² A noção giliana de evidência pressupõe uma elaboração – que é uma intensificação – da experiência dos sentidos. Os sentidos apresentam a singular identidade do percepto, a sua apreensão em «carne e osso» – a «pregnância do sensível»¹⁶³. A inteligibilidade da evidência aloja-se na experiência dos sentidos¹⁶⁴, mas ela é, ao mesmo tempo, a sua passagem ao limite¹⁶⁵: «o sensível converte-se em conceito (atenção, ostensão, intuição, imposição da verdade) que (...) se ultrapassa na direcção da existência.»¹⁶⁶ A evidência é o modelo maximal de inteligibilidade – a perfeita reunião da adequação e da apoditicidade. Evidência e existência vão juntas: «De evidente, só o existente.»¹⁶⁷ A evidência, sob a maneira de uma presença compulsiva – o seu modo de doação é o do «em pessoa-aí» (*Selbst-da*)¹⁶⁸ – intensifica o dado sensorial e linguístico. A evidência apresenta-se (*index sui*): a apresentação conjuga presença e existência, nisto consiste a sua positividade originária. No *Tratado da Evidência* «a percepção directa do fenómeno amplia-se até à posição do ser»¹⁶⁹.

A expressão conceptual e metafórica do dado sensorial e linguístico que atravessa a estrutura da evidência, outra coisa não é do que a força da designação afinitária do abstrato no concreto: uma vivência unitária e natural¹⁷⁰. No centro da arqueologia da evidência reside a afirmação da atividade do espírito na organização da experiência do mundo e na construção do conhecimento. A arqueologia da evidência é

¹⁶¹ Tunhas, «Tomar a evidência a sério», art. cit. p. 342.

¹⁶² *TE*, §§ 30, 41.

¹⁶³ *MN*, pp. 78-79.

¹⁶⁴ *TE*, § 42.

¹⁶⁵ Cf. *TE*, § 60.

¹⁶⁶ *Ibidem*, §139.

¹⁶⁷ *Ibidem*, § 164.

¹⁶⁸ Cf. *Ibidem*, §§ 77.

¹⁶⁹ *Ibidem*, § 41.

¹⁷⁰ Cf. *Ibidem*, § 42.

dotada da mesma atitude crítica (por contraste, à atitude natural) que caracteriza o projeto husserliano da gênese transcendental da evidência. A reconstrução arqueológica da evidência recusa uma certificação sensível imediata da evidência como critério de verdade, quer isto dizer que ao valor informativo que à experiência dos sentidos reconhecemos, não se segue que a inteligibilidade seja exclusivamente instituída pelo «poder passivo de se deixar afectar (o puro *pathos* de Crisipo).»¹⁷¹ A solicitação do espírito e a solicitude da orientação (suporte primeiro da inteligibilidade)¹⁷² deixam ver um princípio de atividade. Importa reconhecer que do lado do sujeito subjaz uma atividade, uma elaboração. Tal é, no limite, o sentido da natureza direta da percepção tematizada no *Tratado da Evidência*. A arqueologia da evidência assenta sobre experiência do mundo (direções, coisas, fenómenos, pregnancies). No seu seio, a evidência faz escolhas, dos componentes da experiência física ela «selecciona aqueles que investem *directa e continuamente* os sentidos.»¹⁷³ O pensamento da evidência erige-se sobre os sentidos. A evidência enraíza-se no sistema percepção-linguagem, e o seu discurso – que é uma reconstituição da sua inteligibilidade – exhibe os seus sinais distintivos.

A linguagem é a «matriz *princeps* da inteligibilidade»¹⁷⁴. A linguagem é dotada de uma inteligibilidade própria. «A língua pensa»¹⁷⁵. A estrutura da linguagem é intrinsecamente cognitiva – é-lhe inerente a referência a um sujeito de enunciação –, e deixa-se configurar como um modelo natural de compreensão¹⁷⁶. «Nela, a adequação entre significante e significado e entre signo e denotado dá-se à partida e não tem de ser conquistada, como acontece em todos os outros domínios.»¹⁷⁷ O conhecimento imanente que possuímos da linguagem permite que a concebamos com um modelo de compreensão.

¹⁷¹ *TE*, §35, p. 61.

¹⁷² Cf. *Ibidem*, §§ 56-62.

¹⁷³ *Ibidem*, § 44, sublinhados do autor.

¹⁷⁴ *ME*, p. 181. Isto dito, não se deverá concluir a redução da inteligibilidade aos seus estratos linguísticos. Um dos aspetos nucleares do pensamento da inteligibilidade em Fernando Gil consiste na associação da inteligibilidade à subjetividade, mais rigorosamente, a fundação da inteligibilidade na subjetividade e a elucidação das suas bases pré-linguísticas.

¹⁷⁵ *TE*, § 32.

¹⁷⁶ Cf. *ME*, p. 197.

¹⁷⁷ *Ibidem*, “Introdução”, p. XII.

A linguagem descreve os parâmetros da experiência e, fazendo uso dos agentes de descrição (verbos, substantivos, adjetivos, advérbios, preposições), veicula uma teoria do mundo¹⁷⁸. A fronteira entre descrição e interpretação conhece, como é óbvio, limites, mas ela é permeável¹⁷⁹. A boa descrição torna claro «o que o não é» (Husserl), e intensifica «o que já o é» (Goethe)¹⁸⁰. O ajustamento dos conceitos e dos objetos – tema forte da epistemologia da descrição¹⁸¹ – corresponde a um modelo natural de inteligibilidade que a língua providencia; a descrição linguística não deixa de ser uma modalidade de validação interna¹⁸².

De novo, a linguagem predispõe-se naturalmente à evidência. Ela «comporta um registo específico de evidência de que o pensamento filosófico se aproveitará, e que é uma certa maneira de apresentar o mundo.»¹⁸³ A evidência revela uma ordenação particular dos acontecimentos onde as expectativas cognitivas devem encontrar satisfação. Concedemos livremente o nosso assentimento a uma relação que se nos afigura como indubitável; não o fazemos por relação a uma promessa ou a um estado futuro¹⁸⁴. A evidência apropria-se do aparelho linguístico – da sua inteligibilidade espontânea – e transpõe para o modo do discurso os seus sinais distintivos. As línguas possuem expressões que comunicam uma lógica epistémica, isto é, comunicam as atitudes e disposições do locutor perante o conhecimento. Tais expressões dão pelo nome de indicadores epistémicos¹⁸⁵. «[Da] maior ou menor evidência e desta à probabilidade e à surpresa», os indicadores epistémicos perfilam um contínuo de expectativas de variável grau de satisfação. Ora, o discurso da evidência exclui

¹⁷⁸ Cf. *Ibidem*, p. 197.

¹⁷⁹ A este propósito, diz Fernando Gil (*ME*, p. 196), “[t]oda a descrição está «carregada», se não de teoria, pelo menos de expectativas que predeterminam a sua orientação.”

¹⁸⁰ Cf. *ME*, p. 206.

¹⁸¹ Cf. *Ibid.*, pp. 195-217.

¹⁸² A inteligibilidade da evidência não decorre simplesmente da presencialidade; melhor dito, a presença imediata do objecto – que, como se sabe, pertence ao âmbito da sensibilidade – não goza de uma inteligibilidade intrínseca (cf. *ME*, pp. 88-91). A apresentação da evidência dá conta da intimidade (ou, como o pretendem as filosofias da intuição, fusão) com o objecto, mas tal não assegura, nem dispensa uma sua determinação conceptual. A inteligibilidade da evidência exige «descrições conceptuais e portanto a distinção entre sujeito e objecto» (cf. *Ibidem*, p. 89). Assim se compreende como a inteligibilidade da experiência linguística (“a fixação do facto” segundo o eixo expectativa/preenchimento) convém absolutamente à inteligibilidade própria da evidência.

¹⁸³ *TE*, §32.

¹⁸⁴ *Ibidem*, §1, p. 10.

¹⁸⁵ Cf. *TE*, § 1; *ME*, pp. 81-83.

simplesmente o conflito entre as expectativas e o facto. A satisfação da expectativa é plena. A evidência exprime o encontro entre o facto e a expectativa e a impossibilidade de ser de outra maneira¹⁸⁶. Não é o facto em si mesmo considerado que torna inconcebível a recusa do assentimento, mas o sentimento de inteligibilidade que resulta da relação de preenchimento da expectativa pelo facto.

A tipologia da língua (o modo, o tempo, o aspeto, a voz, a pessoa) comporta um registo específico de evidência que veicula uma ontologia e «uma epistemologia espontâneas.»¹⁸⁷ Há uma articulação entre a tipologia da língua e a organização da experiência. A linguística da evidência denota um registo cursivo e não-marcado, ela descreve «uma experiência *em curso*, *hic et nunc* e *directa*»¹⁸⁸. A evidência dispõe e age sobre um aparelho pronominal, proposicional e adverbial, cuja função é *deíctica* e *indexical*¹⁸⁹. A evidência é índice de si mesma, ela remete para si mesma, isso bem o denota a escolha das formas menos marcadas do discurso¹⁹⁰; «um mínimo de discursividade é a maneira natural de dizer a intimidade e a transparência que o ato tem para o agente.»¹⁹¹ O efeito conjugado da sintaxe da evidência – a voz ativa, o modo indicativo, o tempo presente, o aspeto progressivo, a primeira pessoa – confirmam a sua vocação performativa. «A língua manifesta igualmente uma «vocação performativa» porque estas categorias gramaticais pressupõem a categoria do acto.»¹⁹² As modulações do dado linguístico alinham solidariedades que, por um efeito conjugado, descrevem as modalidades particulares da inteligibilidade própria da evidência: a voz ativa remete para uma «*dis-posição* inaugural, instituída pela atenção que demarca um campo para os futuros actos de conhecimento»; o modo indicativo e os pronomes demonstrativos tematizam «actos de *posição*» que o conceito de ostensão recobre; a primeira pessoa esclarece o efeito subjetivo da evidência, ela denota a diferenciação do ato de posição, acedida a partir da intuição do objeto pelo sujeito – a primeira pessoa reflete a *exposição* do «objecto a um sujeito que se apreende ele

¹⁸⁶ ME, pp. 81-83.

¹⁸⁷ TE, §32, p. 56.

¹⁸⁸ *Ibidem*, § 33, sublinhados do autor.

¹⁸⁹ Cf. *Ibidem*, §§ 33, 44.

¹⁹⁰ ME, p. 83.

¹⁹¹ TE, § 33.

¹⁹² Tunhas, «Tomar a evidência a sério», art. cit. p. 344.

próprio por um acto reflexivo»; o progressivo aspectual (o aspeto imperfeito e cursivo da ação) aponta para «uma intuição imersa na duração» do fluxo entre sujeito e objeto (a gramática do sentir), uma consciência do fluxo desdobrada num enunciado de verdade que se desenvolve no tempo (a auto-afeção da temporalidade imanente), e reúne-se na inevitabilidade da «*im-posição* de um discurso de verdade ao qual não é lícito furtar-se.»¹⁹³ A inteligibilidade espontânea da linguagem denota a unidade da vivência da evidência; a apropriação do aparelho linguístico pela evidência é índice de uma inteligibilidade cujos princípios são naturalmente excessivos. A intensidade convém, por assim dizer, à evidência: a sua vocação é totalizante¹⁹⁴. A linguística da evidência é, ela mesma, uma estrutura da evidência. Mas a língua não veicula isoladamente a evidência, e o mesmo se aplica à experiência sensorial (orientação, tacto, visão, ouvido). A evidência contempla estruturas subjetivas (espontaneidade; proximidade ao objeto; reflexividade; fluxo entre sujeito e objeto). A linguística deixa-se traduzir diretamente no plano do sentir¹⁹⁵.

Linguagem e percepção fazem sistema¹⁹⁶. Ainda que os resultados que sustentam uma homologia entre percepção e linguagem, malgrado a sua riqueza experimental, permaneçam especulativos¹⁹⁷. No capítulo, Fernando Gil formula, com J.-P. Desclès, a hipótese de que «certas categorizações gramaticais operadas pelas línguas encontram uma base nas categorizações operadas pela percepção visual e pela acção motora»¹⁹⁸. A evidência serve-se do modelo natural de inteligibilidade proporcionado pelo sistema percepção-linguagem.

A arqueologia da evidência é deduzida a partir do sistema percepção-linguagem. O projeto giliano de reconstrução arqueológica da evidência põe a descoberto os seus elementos e as suas dimensões conceptuais, nas palavras de Fernando Gil, «as suas

¹⁹³ Todas as citações do último período dizem respeito ao §45 do *Tratado da Evidência*; os sublinhados são do autor.

¹⁹⁴ Cf. *TE*, § 45.

¹⁹⁵ Cf. *Ibidem*, § 67, Quadro V.

¹⁹⁶ Cf. *MN*, p. 48; *TE*, § 54.

¹⁹⁷ Cf. *TE*, §§ 30, 96.

¹⁹⁸ Desclès, *apud TE*, §30 (J.-P. Desclès, *Langages applicatifs, langues naturelles et cognition*, Hermès, Paris 1990).

notas características»¹⁹⁹. A sintaxe da evidência conjuga-se com uma semântica. «Tomar à letra o discurso da evidência é poder delimitá-lo.»²⁰⁰

A reconstrução arqueológica da evidência não representa uma fragmentação da vivência unitária da evidência, nem o efeito conjugado, sob o modo de auto-doação, das suas dimensões conceptuais (língua; experiência sensível; sentir; metáforas; conceitos) decorre de uma fabricação. A evidência não é um artefacto. Se bem que a arqueologia da evidência seja índice de uma apreensão direta da experiência (assente na intuição) e de uma vivência complexa, tal em nada contradiz ou enfraquece a sua integralidade (*integritas; wholeness*²⁰¹). A evidência é uma experiência do sujeito, mas ela é a experiência de algo objetivo²⁰². A evidência não assenta numa modalidade inferencial. A evidência conjuga-se como uma vivência una, que a unidade do sentir recobre. A inteligibilidade da evidência é sentida. O sentir da experiência sensorial assinala o efeito subjetivo da evidência (a ineliminabilidade do ponto de vista), um efeito que é repetido pela expressão vivida e metafórica do dado sensorial e linguístico. Molde da inteligibilidade própria da evidência, a sua expressão metafórica e conceptual, representa, simultaneamente, a «passagem ao limite da linguística da evidência e da percepção das aparências.»²⁰³ Uma passagem que é efetuada pelo sentir, e nela os conceitos da evidência encontram um conteúdo vivido²⁰⁴; «[a] sintaxe empola-se em metafísica, a percepção directa do fenómeno amplia-se até à posição do ser.»²⁰⁵ O seu motivo é a continuidade e o modelo de inteligibilidade ao qual aspira, por ser excessivo, é o de um visar da presença do percebido²⁰⁶. A reflexividade do sentir – o ponto de vista – para a qual a evidência aponta, diz respeito a «uma consciência [que] *sente* e vive, por assim dizer, a sua própria experiência linguística e sensorial»²⁰⁷. Resta que «[n]enhuma inferência é requerida para admitir a recetividade a um excitante e a espontaneidade

¹⁹⁹ TE, §42.

²⁰⁰ TE, §10.

²⁰¹ Cf. TE, §§46, 52, 79.

²⁰² ME, p. 83.

²⁰³ TE, §41.

²⁰⁴ Cf. Tunhas, «Tomar a evidência a sério», art. cit., p. 345.

²⁰⁵ TE, §41.

²⁰⁶ *Ibidem*, §62.

²⁰⁷ *Ibidem*, §48, sublinhado do autor.

de uma resposta»²⁰⁸. O sentir configura a orientação espontânea da consciência para aderir ao dado, a sua disposição para se deixar moldar pela experiência que o informa²⁰⁹. O sentir é, permanentemente, moldado pela linguagem e pela percepção. A vivência natural da evidência – a verdade da evidência (a proto-posição da positividade²¹⁰) encontra-se objetivada nas estruturas gramaticais e sensoriais²¹¹; a veracidade intrínseca do sistema percepção-linguagem prolonga a positividade inaugural do sentido, aquém da afirmação e da negação – expressa a correspondência, mais fortemente, uma afinidade entre sujeito e mundo, cuja metáfora é o contacto. A afinidade é um dos fundamentos da inteligibilidade.

O projeto giliano de reconstrução arqueológica da evidência, já aqui o dissemos, delimita os elementos que compõem a estrutura da evidência (língua; experiência sensível; sentir; metáforas; conceitos). A arqueologia da evidência confirma a evidência como «uma inteligibilidade dos fundamentos do pensamento.»²¹² O *corpus* discursivo da evidência emerge de um sentir assente na linguagem e na percepção; este testemunha da diversidade, e aquele da coerência dos elementos que compõem a estrutura da evidência. A evidência enraíza-se na experiência do sujeito, apropriando-se do sistema percepção-linguagem, ela exhibe os seus sinais (os sentidos, orientação, tacto, visão, ouvido, e respectivas metáforas linguísticas são por ela convocados). O discurso da evidência constrói-se sobre os sentidos, e permanece um facto que cada sentido focaliza um aspeto específico de uma vivência, ainda que o faça a partir de uma «informação em grande parte inespecífica»²¹³. Não é o fragmento que interessa à evidência, mas a consonância, a expressão da unidade da sua vivência. A vivência da evidência é una, nela quase como que se exclui a manifestação do refratário. Diz Fernando Gil: «a experiência da evidência é o oposto de uma fragmentação.»²¹⁴ «[A] categoria da unidade governa já a vivência dos sentidos.»²¹⁵ Mas a «sensorialidade não veicula directamente a evidência,

²⁰⁸ *Ibidem*, §44.

²⁰⁹ Cf. *Ibidem*, §50.

²¹⁰ Cf. *ME*, pp. 358-360.

²¹¹ *TE*, §41, p. 69.

²¹² *Ibidem*, §42.

²¹³ Cf. *Ibidem*, §49, p. 78.

²¹⁴ *Ibidem*, §48, p. 76.

²¹⁵ *Ibidem*.

nem tão-pouco o faz a linguagem.»²¹⁶ Importa, assim, compreender, sob que condições se conjugam, de «maneira *unificada*»²¹⁷, um *corpus discursivo* e um sentir assente na linguagem e na percepção.

É a partir da unidade do sentir que a inteligibilidade sensorial e linguística da evidência se converte em sentimento de inteligibilidade²¹⁸. A inteligibilidade é sentida pelo sujeito. O sentir, nas palavras de Erwin Straus²¹⁹, sendo uma tomada de consciência passiva (ela «exprime a significação temporal do sentir»), designa também uma «busca activa»; a adesão ao dado pelo sentir é uma forma de apropriação da experiência. O sentir é constitutivo da interioridade do ato de conhecer²²⁰, ele é uma face da compreensão. (Por isso, o sentimento de inteligibilidade refere-se à qualidade da explicação: a compreensão é meta-explicativa²²¹.) A experiência sensorial é uma vivência unitária, ela é moldada pelo sentir que lhe confere interioridade, uma forma de consciência que apreende a experiência dos sentidos numa vivência unificada. A unidade da estrutura da evidência repousa na coerência global dos sentidos. Isso mesmo o pretendia a doutrina aristotélica dos sensíveis comuns; apesar da diversidade dos sensíveis («movimento e repouso», «número», «forma», «grandeza», «tempo»), haveria como que um sentido comum <*koinon aistheteriôn*> através do qual eles seriam percebidos²²². A amodalidade é a categoria que governa a refundição da inteligibilidade da linguagem e dos sentidos²²³. A amodalidade²²⁴ acumula as determinações estruturais da evidência, e tal pode, desde logo, ser entendido como uma apropriação da inteligibilidade espontânea da experiência sensorial. Os elementos da evidência (um *corpus discursivo* e um sentir assente na linguagem e na percepção) fazem, por assim dizer, sistema.

²¹⁶ *Ibidem*.

²¹⁷ *Ibidem*, sublinhado do autor.

²¹⁸ *Ibidem*, §48, p. 77.

²¹⁹ E. Straus, *apud TE*, §79.

²²⁰ Cf. *TE*, §79.

²²¹ Cf. *M*, *passim*.

²²² Aristóteles, *apud TE*, §49.

²²³ Cf. Tunhas, «Tomar a evidência a sério», art. cit., p. 345; *TE*, §§49, 50, 52.

²²⁴ Cf. *TE*, §§49, 50, 52.

A amodalidade possui uma base fisiológica²²⁵; a identificação de sinestésias entre os sentidos²²⁶ parece ir ao encontro da suposição de um núcleo amodal na percepção²²⁷, e de uma vivência unificada do sentir da experiência linguística e sensorial²²⁸. Para James Gibson, a confirmação de algo como um fundo sinestésico da atividade do aparelho sensorial é, justamente, um dos dados que permite destacar o caráter específico da percepção, uma amodalidade²²⁹. Do conjunto da informação da experiência, cada sentido seleciona um conteúdo particular, registando-o numa codificação específica²³⁰; as codificações sensoriais, mais do que simplesmente dispostas numa relação de proximidade, transferem entre si os seus perceptos.

«A tradução de uma codificação sensorial numa outra»²³¹, ou seja, a capacidade de a informação sensorial se poder autonomizar do sentido que a captou e se transpor para um outro, conservando o teor informativo, contribui de modo decisivo para sublinhar a coerência global dos sentidos. Um núcleo amodal estável da percepção refere-se e, em certa medida, é estabelecido²³² pela capacidade de «sentidos diferentes [perceberem] qualidades comuns às diferentes modalidades»²³³. O que há a sublinhar na transferência de diferentes codificações sensoriais é que apesar da especificidade própria a cada sentido (modalidade relativa dos sentidos), se verificar uma correlatividade entre a coerência global dos sentidos, sem o que a recíproca tradução

²²⁵ Cf. *TE*, §49, p. 77.

²²⁶ De entre os dados experimentais que compõem a base fisiológica do que a psicologia do desenvolvimento designa por amodalidade da percepção (tomemos como exemplo a ecologia da percepção de James Gibson), Fernando Gil escolhe salientar o seguinte: «certos neurónios respondem a excitações que afectam tanto o olho como o ouvido e a pele, o córtex associativo do lobo frontal dos gatos apresenta áreas que reagem à luz, ao som e ao tacto. Uma pequena porção de células do córtex visual às excitações auditivas e tácteis.» (*TE*, § 49, p. 77).

²²⁷ Cf. *TE*, §49, p. 77.

²²⁸ *TE*, §48.

²²⁹ Cf. *TE*, §49, p. 77.

²³⁰ Cf. *Ibidem*, §49, p. 78.

²³¹ *Ibidem*, §49, p. 77.

²³² O «problema do cego de nascença» que, no séc. XVIII, tanto inquietou Molyneux sugere de excelente maneira como a colaboração afinitária dos sentidos é suscetível de reestabelecer a amodalidade da percepção. Recuperada a visão, um cego de nascença não transferirá imediatamente as aprendizagens perceptivas associadas à experiência do tacto para as da visão. Por exemplo, ele será incapaz reconhecer imediatamente pela visão um sólido geométrico que aprendeu a distinguir pelo tacto. «[A]s equivalências sensoriais não se efetuam imediatamente» (cf. Gil, *TE*, §49, p. 78), isso mesmo o ilustra o desenvolvimento filogenético (*Ibidem*, §48, pp. 78-79). «[M]as, de uma maneira ou de outra, a amodalidade acaba por estabelecer-se, de tal modo que alimenta a gramática do sentir.» (*Ibidem*, § 49, p. 78).

²³³ Cf. *Ibidem*, §49.

de codificações sensoriais seria indefensável. A amodalidade esclarece a existência de propriedades transversais aos diversos sentidos, mais rigorosamente, o desenvolvimento de equivalências sensoriais, assim remetendo para «uma inteligibilidade alojada no âmago do sensível.»²³⁴ A evidência concentra a inteligibilidade dos sentidos num conteúdo vivido único. «A experiência sensorial não é rapsódica e encontra-se sempre já interiorizada: ela é sentida.»²³⁵ Trata-se de perceber em cada sentido um limite, que é o da sua modalidade, e que a evidência não o anula, mas, pelo sentir, o refunde com os restantes na sua vivência. Na estrutura da evidência, a amodalidade funciona como uma categoria que dá a ver a inteligibilidade espontânea da coerência interna da modalidade dos sentidos: o sentir designa a sua apropriação pela consciência, ele constitui o seu alcance cognitivo que se deixa traduzir num sentimento de inteligibilidade. (Mas a satisfação que resulta no sentimento de inteligibilidade tem, como o refere Fernando Gil, outra raiz²³⁶.) «A consciência repercute a fusão dos modos de sentir que resulta da amodalidade e da aprendizagem.»²³⁷ A amodalidade é uma outra versão da força subjetiva do sentir.

O sentir experimenta como um todo a evidência que ele antecipa no sensível²³⁸. A evidência apresentará de uma vez só – sem graus – uma tal consciência. A inteligibilidade espontânea dos sentidos é uma manifestação de continuidade. «A evidência é o oposto de uma fragmentação»²³⁹. Indo um pouco mais longe, a inteligibilidade da evidência resulta do fundo de continuidade entre os elementos que compõem a estrutura. A recondução do *corpus* discursivo da evidência (metáforas e conceitos) à experiência subjetiva (o sentir que não se desliga da sua fonte linguística e

²³⁴ *Ibidem*, §49. A citação que fazemos de Fernando Gil tem como contexto original a referência que o autor faz a Quintiliano (*Institutio Oratoria e Declamationes Majores*, VI e III). Concretamente, Fernando Gil salienta o modo como para Quintiliano o atributo de clareza de que se reveste a figura retórica do exemplo se aproxima da evidência, tida como lustro ou mesmo *lumen*. A força do exemplo seria, para Quintiliano, ostensiva. «O exemplo tem ainda que ver com uma *ostensio* que é como a presença material do exemplificado no exemplo, e com uma eficácia co-extensiva à intensidade (“força”) do verbo» (*Ibidem*, § 49). A figura do exemplo reúne as características da evidência, ambas têm em comum o conjugarem a inteligibilidade espontânea que se aloja nos diferentes sentidos [ostensão, clareza, injunção (a autoridade de um discurso que se impõe)] (cf. *Ibidem*, §§ 49, 148).

²³⁵ *Ibidem*, §50.

²³⁶ Cf. *Ibidem*, §50.

²³⁷ *Ibidem*, §50.

²³⁸ Cf. *Ibidem*, §48.

²³⁹ *Ibidem*, §48, p. 76.

perceptiva) termina por sublinhar a unidade e a integralidade da evidência. A conceptualidade da evidência (atenção, ostensão, intuição, injunção) organiza-se em torno de metáforas que na filosofia giliana constituem, por assim dizer, autênticos créodos (por exemplo, a metáfora da abertura descreve uma disposição que se inicia no gesto originário da orientação e se projeta em direção à atenção; a abertura reenvia para um caminho em direção à fixação do conteúdo vivido). Os trabalhos de George Lakoff e Mark Johnson²⁴⁰ são aqui um ponto de apoio. Segundo os autores «[a] maior parte dos nossos conceitos fundamentais são organizados em função de uma ou mais metáforas de orientação espacial», e a isto acresce que «os conceitos de uma teoria científica repousam muitas vezes – e talvez sempre – em metáforas que têm um fundamento físico e/ou cultural»²⁴¹. Trata-se de uma investigação que não apenas converge com o que no *Tratado da Evidência*²⁴² é proposto a respeito da afirmação de um alcance cognitivo da metáfora, como também permite sustentar a defesa giliana da base sensorial da evidência.

A estrutura da evidência reproduz no plano semântico o alcance cognitivo da metáfora: os conceitos da evidência repousam em metáforas, cuja base permanece sensorial. A expressão metafórica e conceptual do dado sensorial e linguístico não constitui, pelas referidas razões uma espécie de complemento retórico. O alcance cognitivo da metáfora e a base sensorial do conceito legitimam a sua proposta como verdadeiros moldes da inteligibilidade da evidência. A semântica da evidência – onde metáforas e conceitos se cruzam – confirma o carácter espontâneo da unidade da sua estrutura. A unidade da evidência não é forçada, e a sua coerência interna não é fabricada. Uma mesma metáfora contempla diferentes usos, e «diferentes metáforas de uma mesma ideia mostram-se coerentes entre si.»²⁴³ As metáforas da evidência exibem uma coerência interna que, de certo modo, reproduz «a parte de amodalidade da sensação»²⁴⁴, na qual, como vimos, se radica a possibilidade da unidade do sentir.

²⁴⁰ A George Lakoff e a Mark Johnson são devidos os primeiros contributos para uma teorização do alcance cognitivo da metáfora (cf. *TE*, §52).

²⁴¹ Lakoff, *apud TE*, §52.

²⁴² Tomemos como exemplo a sistematização exposta nos quadros III e V (cf. *TE*, §§42, 67).

²⁴³ *TE*, §52.

²⁴⁴ *Ibidem*.

Apesar de, inevitavelmente, cada metáfora expressar uma focalização num sentido particular, «elas são coerentes umas com as outras e entreexprimem-se»²⁴⁵. A entreexpressão das metáforas confirma a «coerência global dos sentidos [que] é a medida do sentir»²⁴⁶. A evidência alinha solidariedades entre os sentidos, que as metáforas repercutem. A força da evidência²⁴⁷ conjuga-as. A reconstrução arqueológica da evidência conserva o brilho da evidência²⁴⁸. A descrição da estrutura da evidência não esbate, por assim dizer, tal efeito (o brilho da evidência é uma espécie de suplemento de inteligibilidade); «transcrever a palavra da evidência é o modo de a fazer comparecer.»²⁴⁹ No projeto giliano trata-se, verdadeiramente, de «decompor [a sua estrutura] nos seus constituintes, [mas] de modo a apreender o sentido do próprio sentimento de inteligibilidade («o sentido do sentido»)»²⁵⁰.

A inteligibilidade da evidência é uma inteligibilidade viva. Os conceitos da evidência vão buscar o seu conteúdo vivido à experiência dos sentidos²⁵¹, mais precisamente, à unidade do sentir da experiência sensorial e linguística. O ponto que parece ser importante sublinhar é o de que a evidência assenta nos sentidos, mas que, ao mesmo tempo, se constitui sobre um sentir (ponto de vista; sujeito; subjetividade), que a evidência infletirá no modo da existência; a passagem ao limite da experiência perceptiva faz-se pelo sentir próprio da evidência. O sentir diz respeito à atualidade da consciência. Mais do que uma mediação entre a sensorialidade e a conceptualidade da evidência, o sentir visa uma presença depositada no presente dos sentidos. A intencionalidade deste visar será intensificada pela atenção, e culminará na evidência,

²⁴⁵ Tunhas, «Tomar a evidência a sério», art. cit., p. 345

²⁴⁶ *Ibidem*.

²⁴⁷ A noção de força possui um valor central na filosofia da evidência de Fernando Gil. Ela salienta o lado energético da evidência (que não se desvincula do seu lado figurativo ou apodítico; isto dito, a distinção vale, unicamente, sob um ponto de vista analítico); o que designamos por lado energético diz respeito à primordial relação entre desejo, alucinação e percepção. Tal constelação de conceitos reenvia para um estrato arcaico e fundante da inteligibilidade – a força reside no sentido, a sua *posição* é fundante. A força da evidência pode ser perspectivada segundo a intensificação da experiência dos sentidos num vivido único; uma intensificação que é transferível para o plano semântico, pois que é o efeito conjugado – que não deixa de ser uma intensificação da focalização das metáforas num sentido particular – da designação metafórica que serve à evidência. Tal noção põe em relevo as relações que se tecem entre desejo, alucinação e percepção.

²⁴⁸ Cf. *TE*, §52.

²⁴⁹ *Ibidem*, §53.

²⁵⁰ Cf. *M*, p. 296.

²⁵¹ Cf. Tunhas, «Tomar a evidência a sério», art. cit., p. 345.

onde a aquilo que é originariamente antecipado se possui «ele próprio»²⁵². A inteligibilidade própria da evidência expressa uma confiança nas disposições aparentes das realidades exteriores – um princípio de identidade atravessa a experiência que o sujeito do mundo tem²⁵³.

1.3. Da orientação à atenção: uma intencionalidade pré-constituída

A evidência é modelo originário de doação do verdadeiro e a forma primordial da intencionalidade: uma «autodoação em pessoa»²⁵⁴. Fernando Gil propõe precisamente que a percepção é a figura primitiva da evidência²⁵⁵: «a percepção continua a ser a forma *princeps*, o fundo e os fundos das versões racionais da evidência.»²⁵⁶ A esta luz, prosseguiremos a nossa investigação procurando refletir sobre o modo como uma leitura atenta da teoria da gênese husserliana da atenção permitirá a Fernando Gil apurar na esfera antepredicativa uma intencionalidade pré-constituída que se situa atrás da proto-doxa²⁵⁷. «A atenção deriva naturalmente da orientação, ela é a sua metamorfose mental.»²⁵⁸ A atenção fixa a orientação que representa uma tendência indeterminada ou não tematizada de encontro ao objeto²⁵⁹. A esfera reflexiva da atividade tem raízes numa intencionalidade arcaica²⁶⁰, cujas articulações fundamentais são exibidas pela «transposição (...) da percepção em algo que não ela própria»²⁶¹ (a posição de um existente). Ora, tal transposição é, por assim dizer, o tema do enigma da evidência. O percurso que vai da orientação à atenção tipifica, finalmente, o preenchimento da expectativa que é a figura arquetípica da inteligibilidade da evidência, e que aponta para um horizonte de determinabilidade. É a partir deste horizonte de

²⁵² Cf. *TE*, §71.

²⁵³ Cf. *A*, p. 45.

²⁵⁴ *TE*, §9, p. 23.

²⁵⁵ *Ibidem*, §6, p. 18.

²⁵⁶ *Ibidem*, §8, p. 20.

²⁵⁷ Cf. *Ibidem*, §9, p. 22.

²⁵⁸ *A*, p. 47.

²⁵⁹ *Ibidem*, p. 47.

²⁶⁰ Cf. Tunhas, «Tomar a evidência a sério», art. cit., p. 346.

²⁶¹ Seguimos Marc Richir, *ME*, p. 363.

determinabilidade que podemos legitimamente situar as raízes da evidência na esfera antepredicativa que compreende uma intencionalidade pré-constituída.

A estrutura da evidência descreve um trajeto de acumulação das solidariedades e das remissões várias entre os seus elementos²⁶², que se reúnem, segundo a conceptualidade própria da evidência, na atenção²⁶³. O discurso da evidência alicerça-se na orientação e na atenção. A orientação coordena o sistema dos sentidos segundo um complexo de quinestésias e de construções reflexas, e, por essa via, prepara-os, por assim dizer, para a atenção, que pertence já à esfera da conceptualidade da evidência. A unidade do sentir refunde a inteligibilidade espontânea do dado sensorial e linguístico num vivido único. O sentir recobre o gesto originário da orientação, que se estabelece a partir da corporalidade (os eixos de simetria do corpo). A percepção resume o trajeto que vai da orientação até à atenção²⁶⁴. Um trajeto guiado pelo sentir (ponto de vista, «ponto-limite ideal» da percepção), e que em si condensa a expressão vivida do dado sensorial e linguístico. Iniciado por um gesto primeiro de adesão ao dado (assentimento)²⁶⁵, o percurso deve sempre regressar, segundo Bergson, ao objeto; o termo do percurso é a captura do objeto na sua integralidade (compreensão), o culminar da atenção. A compreensão é a *conversão da atenção*²⁶⁶.

A inteligibilidade da evidência funda-se no gesto originário da orientação (a imagética do *despertar*). Ela constitui o primeiro registo da experiência. O «voltar-se para uma intensidade»²⁶⁷, que constitui o primeiro gesto da orientação põe em relevo as suas «tendências antepredicativas»²⁶⁸. O «dirigir o olhar», que a metáfora do despertar tematiza, é um gesto fundacional da consciência. «A reflexividade do *cogito* começa por ser uma questão de orientação.»²⁶⁹ O Eu dirige-se para um objeto que é

²⁶² Recordemos que o regime de solidariedades que se estabelece entre os elementos da evidência pressupõe, segundo Fernando Gil, a homologia entre o aparelho linguístico e o percetivo (sistema percepção-linguagem), a amodalidade da sensação e a unidade do sentir.

²⁶³ Cf. *Ibidem*, quadro V, atente-se especialmente à progressão horizontal dos elementos descritos no quadro.

²⁶⁴ *Ibidem*, §77.

²⁶⁵ O gesto da orientação (“o estar-dirigido”) é instaurado por um consentimento: «[o] Eu consente o que lhe advém, e acolhe-o em si.» (Husserl, *apud TE*, §61).

²⁶⁶ Cf. Bergson, *apud TE*, § 55, sublinhado de Bergson.

²⁶⁷ *TE*, §66.

²⁶⁸ *Ibidem*, §66, p. 103.

²⁶⁹ *Ibidem*, §62.

disposto pelo visar inaugural da orientação. A orientação tem como referencial o corpo. Irredutível à análise lógica e não se deixando derivar de um outro sistema, ela realiza-se em referenciais corporais. O sistema da orientação organiza-se segundo os três eixos de simetria corporal, a saber: «próximo e distante», «alto e baixo», «esquerda e direita»²⁷⁰. A originariedade de tal referencial não é somente confirmada pela nossa ingenuidade fenomenológica, em virtude da qual estes tendem a ser assumidos como factos adquiridos e familiares²⁷¹. A neurologia e a linguística também confirmam o arcaísmo do referencial corporal, ao ponto de a orientação possuir uma estrutura neurofisiológica específica²⁷². Fernando Gil sublinha que não há, no entanto, algo como uma experiência da pura orientação, nem tão-pouco, se lhe reconhece um objeto próprio. A inespecificidade quanto ao objeto, que, de resto, confirma a sua arcaicidade, favorece a amodalidade global do sentir e a unidade da vivência dos sentidos; a orientação «subtende os outros sentidos sem alterar o sentir específico de cada um deles»²⁷³.

Fernando Gil não hesita em sublinhar, com Kant e Husserl, o papel central que a orientação desempenha no pensamento. O sistema da orientação pressupõe conhecimentos; exemplo disso é o que na filosofia kantiana se denomina por princípio subjetivo de diferenciação, e que se reporta ao sentimento da distinção entre esquerda e direita²⁷⁴. O sentimento de distinção entre esquerda e direita representa uma determinação espacial que é inerente à orientação. O princípio subjetivo de diferenciação está na origem dos planos de simetria corporais que governam a orientação do pensamento, e – contrariando a pretensão do programa ontológico heideggeriano²⁷⁵ – tal princípio não consiste num princípio psicológico, antes corresponde a uma determinação «disposta pela natureza». Os movimentos organizam-se, portanto, segundo o referencial disposto pelos planos do corpo; algo particularmente manifesto num contexto em que se não reconhecem direções

²⁷⁰ *Ibidem*, §56, p. 87.

²⁷¹ Cf. Husserl, *apud TE* §56.

²⁷² Cf. *TE*, §63, p. 98.

²⁷³ *TE*, §57; cf. *A*, p. 47.

²⁷⁴ Cf. *TE*, §57.

²⁷⁵ Cf. *Ibidem*, §59. A doutrina heideggeriana da orientação encontra-se absolutamente dominada pela preocupação (o cuidado), aquém dela nada se afigura; para Heidegger, a orientação refere-se exclusivamente ao mundo e não ao corpo.

privilegiadas; por exemplo, «um quarto escuro onde apenas conheço a posição de um objecto»²⁷⁶. A orientação subentende movimentos que se desencadeiam e se dirigem a algo; tudo isto se desenrola, espontaneamente, num estado que não requer a atenção como condição. «A orientação no pensamento é o ponto de chegada de um trajeto que começa aquém de uma consciência reflectida e atenta.»²⁷⁷ A orientação configura uma postura de absoluta recetividade da consciência, e que equivale a uma possibilidade de conhecimento. Uma possibilidade que, como vimos, não é puramente formal.

Fernando Gil subscreve a génese fenomenológico-transcendental da orientação proposta por Husserl. A partir dela é possível apurar o alcance cognitivo da orientação e a sua originariedade. «A orientação enraíza-se na esfera antepredicativa»²⁷⁸ e reenvia para uma consciência pré-reflexiva. Um nível pré-atento e não-objetal. A orientação posiciona-se a montante da expectativa. A este nível a consciência encontra-se mergulhada num campo passivo de pré-doação, em que a atividade do Eu não é objetivante, no sentido de operar segundo um juízo predicativo. Mas, adverte Husserl²⁷⁹, não se trata de um puro caos. Trata-se de um «campo sensível», uma «unidade articulada de dados sensíveis», que se encontra depositada num presente imanente²⁸⁰. Perante um fundo homogéneo – a indistinção – a consciência realiza sínteses associativas, visando recortar singularidades. Todo o contraste originário releva da génese associativa que rege a esfera antepredicativa, nela traçando similitudes e diferenças contra um fundo de indeterminação: «o não-semelhante extrai-se do solo de uma comunidade»²⁸¹. É «pela sua «não-analogia» [que as singularidades] se desprendem de um fundo homogéneo»²⁸². Os dados sensíveis aí mais não são do que irregularidades de que a consciência dispõe na relação com o mundo manifestado, mas que, por serem já em si-mesmas unidades de identidade, se poderão tornar objetos

²⁷⁶ *Ibidem*, §57.

²⁷⁷ *Ibidem*, §56.

²⁷⁸ *TE*, §60, p. 93.

²⁷⁹ *Ibidem*.

²⁸⁰ Husserl, *Expérience et jugement: Recherche en Vue d'une Généalogie de la Logique*, op. cit., §16.

²⁸¹ *Ibidem*.

²⁸² *TE*, § 60.

temáticos²⁸³ acessíveis à apreensão; as irregularidades do campo sensível «anunciam as diferenciações de um mundo futuro»²⁸⁴.

As sínteses associativas não são cognitivas, mas tal não significa que a consciência seja meramente passiva²⁸⁵. Elas possuem a sua força afetiva própria²⁸⁶, no sentido em que recobrem uma «tendência afetiva» dos objetos²⁸⁷. Estamos, portanto, perante um grau inferior de atividade do Eu, que é bem distinto de uma pura passividade. As sínteses associativas são espontâneas e a elas subjaz a «receptividade à tendência afetiva»²⁸⁸. Este «grau inferior da atividade do Eu»²⁸⁹ designa uma disponibilidade para se deixar afetar, algo que, como Fernando Gil explicara, evoca o sentido da potência passiva aristotélica²⁹⁰. O objeto do qual emana a tendência afetiva dirigida ao Eu ainda é «uma excitação sem suporte»²⁹¹; na sua originariedade, a referência da orientação ainda não é, por assim dizer, dóxica²⁹². «A síntese não põe o objecto que não existe ainda senão como uma virtualidade, solicitação, um *atractor* para uma *orientação*.»²⁹³ A abandono ao atrator realizará a receptividade originária, o fundamento do conhecimento, a sua possibilidade²⁹⁴. Numa situação, como noutra, as sínteses de recobrimento continuarão a ser uma manifestação de uma «orientação-para»; os objetos dirigem-se ao Eu,

²⁸³ *Ibidem*.

²⁸⁴ *Ibidem*.

²⁸⁵ Husserl, *Expérience et jugement: Recherche en Vue d'une Généalogie de la Logique*, op. cit., §17; cf. *TE*, §60.

²⁸⁶ Husserl, *Expérience et jugement: Recherche en Vue d'une Généalogie de la Logique*, op. cit., §17.

²⁸⁷ Permitimo-nos remeter, na sua integralidade, para a elucidação que Fernando Gil faz da noção husserliana de afetividade no contexto da *Experiência e Juízo*: ««Afectivo» diz-se *affektiv*, de *affizieren*, afectar. Ele tem uma linguagem: excitação (*Reiz*), atractivo (*Zug*) e ser-atraído-por (*das gezogenstein*), tendência (*Tendenz*) e força (*affektive Kraft*), intensidade (*Intensität*), uma insistência que é pressão (*das Aufdrängen, die Aufdränglichkeit, das Eindringen*), seguir (*folgen*) e ceder (*nachgeben*), abandonar-se ou entrega-se-a (*hingeben*)...» (*TE*, § 60). A associação da noção de afetividade à de orientação faz ressaltar – por contraste à pretensa familiaridade com que a *atitude natural* tende a revestir a orientação – a vocação performativa da orientação. O desígnio da orientação, por isso, pode ser reclamado como um «esboço da evidência» (*TE*, § 61).

²⁸⁸ *TE*, §60, p. 93.

²⁸⁹ *Ibidem*.

²⁹⁰ Leia-se integralmente Fernando Gil: «a receptividade é definida como o grau inferior da actividade do Eu. Como a potência passiva aristotélica, ela é uma susceptibilidade para se deixar afectar.» (*TE*, §60, p. 93)

²⁹¹ *TE*, §61.

²⁹² Cf. Husserl, *Expérience et jugement: Recherche en Vue d'une Généalogie de la Logique*, op. cit., §17, nota I.

²⁹³ *TE*, §60.

²⁹⁴ Cf. *TE*, §60, p. 94.

solicitam-no, sobre ele exercendo uma «força afectiva» que o faz orientar. Não concretizando uma apreensão, «[a] orientação instaura a actualidade da consciência.»²⁹⁵ A orientação surge assim como «uma necessidade eidética»²⁹⁶ – anterior a toda a conceptualidade e determinação –, que se deixa traduzir na relação entre uma disposição inaugural do ente face a um atrator e «a tendência para a ele se entregar (*Tendenz zur Hingabe*)»²⁹⁷. «[U]ma atracção indeclinável»²⁹⁸. Na filosofia giliana da evidência, a experiência sensorial e linguística da evidência (voz ativa/voz passiva; agente/paciente; espontaneidade/recetividade²⁹⁹) contém já em si uma «uma tendência em vias de realização (*eine vollziehende Tendenz*)»³⁰⁰.

A proximidade é o tema da orientação. Tanto na sua vertente intensiva como espacial a proximidade denota uma ação exercida por uma singularidade sobre o Eu, designada «acção intensiva». A este nível, na esfera antepredicativa é possível fazer distinções entre as diferentes descontinuidades (singularidades) intensivas em-relação: «as descontinuidades que “exercem” uma acção insistente», «a própria acção insistente» e o Eu afetado pela ação³⁰¹. A descontinuidade que realiza a ação insistente define-se por relação ao Eu; fazer variar a intensidade da descontinuidade significa, necessariamente, uma regulação da proximidade por relação ao Eu. «[S]ou *eu* que estou em jogo.»³⁰² Uma intimidade a si que a atenção prolongará, e que a evidência *porá* como existente – a superação da atenção. A ação insistente, mais rigorosamente, a atualidade da «consciência da proximidade ao atrator» revela o sujeito a si mesmo³⁰³. A cedência ao atrator estabelece a passagem de uma «posição em segundo-plano» para uma posição «face ao Eu»³⁰⁴. Tal abandono à ação do atrator provoca, por assim dizer, um

²⁹⁵ TE, §58.

²⁹⁶ Husserl, *apud* TE, §59.

²⁹⁷ TE, §60, p. 93.

²⁹⁸ *Ibidem*, §60.

²⁹⁹ Cf. *Ibidem*, quadros III e V.

³⁰⁰ TE, §61, p. 95.

³⁰¹ Husserl, *Expérience et jugement: Recherche en Vue d'une Généalogie de la Logique*, *op. cit.*, §17, sublinhado do autor; TE, §60.

³⁰² Husserl, *apud* TE, §60.

³⁰³ Cf. TE, §60.

³⁰⁴ Husserl, *Expérience et jugement: Recherche en Vue d'une Généalogie de la Logique*, *op. cit.*, §17.

rearranjo das tendências afetivas. Todas as vivências intencionais de segundo-plano passam para primeiro plano, quer dizer, o Eu passa a estar dirigido para o objeto³⁰⁵.

A cedência ao atrator consiste numa forma primordial de assentimento do Eu. «O Eu consente o que lhe advém, e acolhe-o em si.»³⁰⁶ A cedência inicia a abertura para o mundo, o «estar-desperto do sujeito»³⁰⁷. A gênese husserliana estabelece a originariedade da orientação, descrevendo um *continuum* que realiza a passagem da esfera antepredicativa à esfera predicativa³⁰⁸. Fernando Gil identifica nesse percurso, o que vai da orientação até à atenção, «a passagem do vago ao distinto»³⁰⁹. De uma experiência de indeterminação inteiramente dominada pela excitação de um atrator não intencionado, passa-se, progressivamente e por meio de uma sucessão espontânea de sínteses associativas e de recobrimento, para a «orientação-para o objecto» que, por sua vez, deverá culminar na «apreensão por contacto»³¹⁰. A orientação e a atenção possuem, assim, uma mesma «intuição preenchedora sempre no horizonte»³¹¹, um «*télos* de completude na descrição e de verdade na determinação do objecto»³¹². Redobramento da orientação, a atenção designa uma postura intencional que pertence ao domínio das vivências dóxicas e objectivantes³¹³. «A atenção deriva naturalmente da orientação, ela é a sua metamorfose mental.»³¹⁴ Segundo a postura intencional da atenção, o Eu dirige-se para o objeto, e a tendência afetiva que emana visa a sua apreensão integral.

A consciência da proximidade ao objeto é o ponto de partida da sua apreensão. Um conjunto de intuições preenchedoras, perfiladas no horizonte de todo o ato perceptivo, guia a identificação do objeto face ao Eu. O «ter-consciência» do objeto realiza-se a partir de uma sucessão de «aparições» (figurações) perceptivas, ou seja, o objeto surge figurado nas suas múltiplas aparências que – no curso da atualidade da

³⁰⁵ *Ibidem*.

³⁰⁶ Cf. *Ibidem*, §60.

³⁰⁷ Cf. *TE*, §62, p. 97.

³⁰⁸ Cf. Tunhas, «Tomar a evidência a sério», art. cit., p. 346.

³⁰⁹ *TE*, §71, p. 108.

³¹⁰ Cf. *Ibidem*.

³¹¹ Cf. *Ibidem*, §62.

³¹² *Ibidem*, §61.

³¹³ Cf. Husserl, *Expérience et jugement: Recherche en Vue d'une Généalogie de la Logique*, op. cit., §18.

³¹⁴ *A*, p. 47.

experiência do objeto – se consolidam indutivamente³¹⁵. «[U]ma rede de singularidades – uma proto-estética –, deve construir o «objecto uno e idêntico», «figurado» em todas as suas aparências.»³¹⁶ Este movimento em direção ao objeto permite dar conta das singularidades do dado, ele descreve as particularidades que a atenção intensivamente isolará³¹⁷ e que a ostensão, pela sua sobreposição à atenção, tocará (metáfora do contacto), numa descrição que se quer absoluta – a passagem para a evidência. Em tudo isto há como que um «enriquecimento»³¹⁸ do dado. A intuição originária do objeto é uma intuição das suas essências. Ao longo do processo de identificação, o Eu encontra-se permanentemente voltado para o objeto; o estar-desperto do sujeito é aí a postura da consciência contínua do sentir do objeto³¹⁹. A tendência afetiva do Eu atualiza-se. Ela ambiciona passar do visar do objeto figurado nas suas aparências para o visar do objeto ele-mesmo; a consciência pretende tocar o si <selbst> do objeto. O objeto é agora visado como um ente, e não como uma simples excitação, ele concentra as vivências intencionais da atenção. A este nível, a tendência afetiva emanada do Eu está, por certo, voltada para o objeto, mas ele ainda é percebido como um fim a alcançar. A identificação do objeto é tão-só «uma tendência em vias de realização (*eine vollziehende Tendenz*)»³²⁰.

Ao longo da identificação do objeto «a atenção ultrapassa-se a si própria para se acompanhar de um interesse de ordem superior – uma «consciência nova» – pelo objecto»³²¹. Um novo interesse emerge. «A atenção e o interesse são, doravante, desejo de conhecimento»³²². O enriquecimento do dado, pela identificação das suas singularidades, é levado ao limite e o processo perceptivo formula uma nova intenção. Uma intenção que corresponde à determinação integralmente efetuada do ente. A postura do Eu orientado-para prolonga-se, então, para lá da intenção da identificação,

³¹⁵ Cf. Husserl, *Expérience et jugement: Recherche en Vue d'une Généalogie de la Logique*, op. cit., §19; TE, §61.

³¹⁶ TE, §61.

³¹⁷ Cf. TE, §73, p. 110.

³¹⁸ Husserl, *Expérience et jugement: Recherche en Vue d'une Généalogie de la Logique*, op. cit., §19.

³¹⁹ Cf. TE, §§61, 62.

³²⁰ TE, §61, p. 95.

³²¹ *Ibidem*.

³²² *Ibidem*.

isto é, ultrapassa o simples «ter-consciência» da proximidade da vivência do objeto. A atenção não se refere exclusivamente ao ente, mas é a partir das suas vivências dóxicas que a crença na percepção se converte em certeza³²³. A consciência da proximidade ao objeto, melhor dito, a consciência de «estar junto ao objecto ele-próprio» é uma «crença em acto»³²⁴, que funda continuidade da crença na percepção. A atenção é o centro da vida intencional. Não sendo posicional, a vocação da atenção é performativa. «Trata-se agora de tornar-distinto algo de já apreendido»³²⁵ A atenção desvia a consciência de todas as outras «causas de impressão»³²⁶, num contínuo esforço de tornar clara uma presença. «A fixação, resultado indirecto de uma atracção originária, visa já a auto-doação do objecto; a atenção realiza os conteúdos da evidência.»³²⁷

1.4. Evidência, alucinação

A reconstrução arqueológica da evidência permite decompor a evidência nos seus elementos e dimensões conceptuais constituintes e retratar o fenómeno originário de doação testemunhado pelo sistema percepção-linguagem (a expressão metafórica e conceptual do dado linguístico) até uma forma de intencionalidade pré-constituída. A partir de uma tal estratégia, é possível, enfim, compreender que o efeito de verdade do discurso da evidência resulta, num primeiro plano, de uma tentativa de restituição da inteligibilidade e da veracidade veiculada pelos sentidos. Em *Acentos*, Fernando Gil salvaguarda, no entanto, que a inteligibilidade da evidência e a sua base linguístico-perceptiva se situam em planos distintos³²⁸. O enigma da evidência, que ocupa o *Tratado da Evidência* e que está no cerne do pensamento giliano da inteligibilidade, manifesta-se pela transformação de um modo de apreensão (percepção e significação) numa verdade. Uma verdade que embora objetivada no sistema percepção-linguagem³²⁹ é

³²³ Husserl, *Expérience et jugement: Recherche en Vue d'une Généalogie de la Logique*, op. cit., §19.

³²⁴ Husserl, *apud TE*, §61.

³²⁵ *TE*, §71.

³²⁶ *TE*, §73, p. 110.

³²⁷ Tunhas, «Tomar a evidência a sério», art. cit., p. 346.

³²⁸ Cf. A, p. 48

³²⁹ *TE*, §41, p. 69.

levada ao limite pela evidência. De seguida, será nossa a tarefa de mostrar como a evidência, através de operadores como a alucinação e o desejo, realiza uma intensificação do dado sensorial e linguístico transpondo a «percepção em algo que não ela própria.»³³⁰

O carácter excessivo da evidência deixa-se revelar precisamente pela passagem ao limite da inteligibilidade da sua referência sensorial e linguística em direção à existência. A nossa investigação ao longo deste capítulo converge, assim, no sentido de procurar demonstrar que o conceito de alucinação, tal como tematizado por Fernando Gil, possui um valor epistémico. Através de uma reflexão sobre a evidência, Fernando Gil mostra-nos que a alucinação funciona como suporte da crença, mais enfaticamente, ela molda a relação do sujeito aos objetos do conhecimento. A alucinação é, «na terminologia de Fernando Gil, o principal “operador” da evidência.»³³¹ A alucinação opera «a passagem da fundação ao fundamento»³³² e surge-nos, assim o proporemos, como a chave de leitura para o enigma da evidência. A evidência é um modo alucinatório de doação do sentido, cujo fundamento é uma crença na realidade anterior a todo o ato de predicação: eis a nossa hipótese principal. Começamos pela filosofia giliana da evidência e por discutir de que maneira a relação entre evidência e alucinação aí proposta é capaz de lançar uma luz sobre o debate em torno do valor epistémico da alucinação. No *Tratado da Evidência*, Fernando Gil fundamenta a hipótese de que a alucinação é o suporte da crença; da perspetiva do sujeito, a alucinação é uma objetivação da percepção. «A tese mais forte do *Tratado da Evidência* é que a alucinação trabalha a percepção, e que a evidência é o lugar onde se manifesta este trabalho.»³³³ Com efeito, um dos aspetos mais destacáveis da teoria giliana da evidência consiste, precisamente, em mostrar que a evidência, pelo seu fundo alucinatório, procede à designação da própria ideia de verdade³³⁴.

A alucinação é um conceito fundamental na obra de Fernando Gil. A teorização de tal conceito está presente de uma maneira decisiva, é certo, naquilo que se poderia

³³⁰ Seguimos Marc Richir, *ME*, p. 363.

³³¹ Tunhas, *O essencial sobre Fernando Gil*, op. cit., p. 17.

³³² *A*, p. 74.

³³³ Tunhas, «Tomar a Evidência a Sério», art. cit., p. 342.

³³⁴ Cf. *A*, p. 91.

comummente reconhecer como a fase mais tardia do seu pensamento. Uma fase que visa, concretamente, e sobretudo, textos como *Viagens do Olhar* (por exemplo, «a redenção pelo amor», «o esplendor da descoberta que a cartografia atesta»³³⁵), escrito em parceria com Helder Macedo, *Tratado da Evidência, Modos da Evidência*, e *A Convicção* (a tematização do incondicionado no pensamento soberano: a alucinação da vontade na soberania; o investimento do infinito sobre o indivíduo; a inscrição do infinito no simples³³⁶). Mas se pensarmos, por exemplo, em *La Logique du Nom*, e na crítica que Fernando Gil aí desenvolve à «pressuposição da referência» do nome próprio, identificável com aquilo que o autor designa por “logicismo”, podemos legitimamente aí ver a antecipação das obras posteriores³³⁷, e no tema da alucinação encontrar um ponto de apoio à consideração de uma coerência interna na obra de Fernando Gil.

A arqueologia da evidência é deduzida a partir do sistema percepção-linguagem, da sua veracidade intrínseca. A evidência institui-se sobre um *corpus* discursivo (metáforas: abertura, captura, luz, voz; conceitos: atenção, ostensão, intuição, injunção) e um sentir³³⁸ (as estruturas subjetivas da evidência: espontaneidade; proximidade ao objeto; reflexividade; fluxo entre sujeito e objeto) que assenta na experiência linguística (voz activa; modo indicativo; tempo do presente; aspeto imperfetivo) e perceptiva (orientação, tato, visão, ouvido). «[A] categoria da unidade governa já a vivência dos sentidos.»³³⁹ Mas, como tivemos já oportunidade de referir, a «sensorialidade não veicula directamente a evidência, nem tão-pouco o faz a linguagem.»³⁴⁰

³³⁵ Cf. *ME*, pp. 271-316

³³⁶ A tematização do incondicionado no pensamento soberano inscreve-se numa outra problemática do pensamento giliano, nomeadamente, o carácter alucinatório do pensamento soberano. Uma temática que será retomada no capítulo 3 da presente tese, e cujo desenvolvimento nos permitirá investigar os mecanismos de auto-designação da crença, na origem do pensamento do fundamento.

³³⁷ Cf. P. Tunhas, *O essencial sobre Fernando Gil*, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa 2007, p. 56.

³³⁸ Como já tivemos oportunidade de referir nesta tese, Paulo Tunhas faz notar que Fernando Gil retoma o conceito de sentir de Erwin Straus (cf. E. Straus, *Du sens des sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie* [Vom Sinn der Sinne, trad. fr., *Du sens des sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie*, J. Millon, Grenoble 1989 (1935)], acrescentando-lhe a dimensão linguística (cf. Tunhas, «Tomar a evidência a sério», art. cit., p. 345).

³³⁹ *TE*, §48.

³⁴⁰ *Ibidem*.

Fernando Gil encontra na alucinação um princípio de resposta para este problema. A inteligibilidade da evidência – metafórica e conceptual – representa, para o autor, «uma alucinação, mas não no sentido de um percepto do irreal *em vez* da percepção do existente: antes significa a transposição da percepção para outra coisa que não ela mesma.»³⁴¹ Dos componentes da experiência física ela – a evidência – «selecciona aqueles que investem *directa e continuamente* os sentidos.»³⁴² A evidência enraíza-se no sistema percepção-linguagem, e o seu discurso – que é uma reconstituição da sua inteligibilidade – exhibe os seus sinais distintivos, uma função de apresentação que está a cargo da alucinação. «A apresentação efectuada pela alucinação [seria] ao mesmo tempo o *modo* primitivo da representação [...] e o *modelo* da evidência da representação perceptiva.»³⁴³ A alucinação é para Fernando Gil o principal operador da evidência. Sem possuir um conteúdo de significação, ela fabrica a crença na existência dos objetos, aí residindo o seu valor epistémico. Segundo Fernando Gil, a alucinação «constitui uma *proto-proto-doxa*.»³⁴⁴ Trata-se de uma posição nada trivial, e que aponta para qualquer coisa como a hipótese de um fundo alucinatório da percepção. Testar esta hipótese exige, antes do mais, desvincular a alucinação do domínio da psicopatologia ao qual está tradicionalmente associada.

1.4.1. Henri Ey: alucinação, uma condição patológica

A abordagem de Henri Ey ao conceito de alucinação, que Fernando Gil analisa, caracteriza-se essencialmente por situar a alucinação no domínio da psicopatologia, dele nunca a demarcando. A alucinação é aí descrita como uma figura patológica, estando a sua compreensão reservada ao contexto particular da experiência clínica. Toda a lógica da tematização de H. Ey assenta «num compromisso entre negação e afirmação»³⁴⁵, e no par objetivo/subjetivo. Trata-se nisto de conceber unicamente a alucinação no

³⁴¹ *Ibidem*, §139, p. 217, sublinhado do autor.

³⁴² *Ibidem*, §44, sublinhados do autor.

³⁴³ *Ibidem*, §144, p. 230, sublinhados do autor.

³⁴⁴ *Ibidem*, §144, p. 230, sublinhado do autor.

³⁴⁵ *Ibidem*, §140, p. 218.

âmbito da representação e da significação (onde se acha adquirida a diferenciação entre o objetivo e o subjetivo), tal conceito nada revelando sobre a arcaicidade da mente ou da «configuração dinâmica do inconsciente»³⁴⁶. «A alucinação significa uma alteração do estatuto da realidade, ela não é mais do que destruturação, desintegração, regressão.»³⁴⁷ A definição de consciência proposta por H. Ey, e, sobretudo, as modalidades de consciência por ele admitidas³⁴⁸, permitem melhor enquadrar a sua posição em relação à alucinação.

A consciência é, para H. Ey, uma estrutura complexa. A sua estruturação reflete exatamente a organização de uma via que põe em relação o sujeito e os outros, e o sujeito e o seu próprio mundo³⁴⁹. Mas tal não significa entender a consciência como uma totalidade abstrata. Pelo contrário. Para H. Ey a consciência supõe uma articulação das partes que a constituem, a complexidade da sua estrutura passa obviamente por aí. É, para o autor, igualmente importante sublinhar o enraizamento da consciência no corpo, por outras palavras, determinar a consciência como um fenómeno natural³⁵⁰. A tematização da consciência encontra-se fundamentalmente cindida entre duas tendências, nomeadamente, entre um idealismo, que considera que uma verdadeira fenomenologia apenas deverá admitir por objeto “as essências” ou “as significações”, e entre um realismo empirista, que divide a consciência numa pluralidade de funções independentes (funcionalismo), ou de funções «somente dependentes da experiência inscrita no cérebro que as “associa”» (associacionismo)³⁵¹. Há, segundo H. Ey, uma essencial ambiguidade que reveste o conceito de consciência. Concretamente, «a ambiguidade relativa à sua *constituição* (um ser fechado na sua organização e aberto ao seu mundo), ao seu *estatuto* (ser para si e ser para um outro) e à sua *problemática* (ser, parecer e tornar-se).»³⁵² Tal ambiguidade do ser consciente dá a ver que ele é ao mesmo tempo sujeito e objeto. H. Ey realiza uma precisão terminológica que representa, por um lado, uma reação à referida cisão da tematização da consciência, e, por outro, visa

³⁴⁶ Henri Ey, *apud TE*, §140.

³⁴⁷ *TE*, §140.

³⁴⁸ H. Ey, *La Conscience*, Presses Universitaires de France, Paris 1963, pp. 3-43.

³⁴⁹ Ey, *La Conscience*, op. cit., p. 3.

³⁵⁰ *Ibidem*, p. 4.

³⁵¹ *Ibidem*, p. 36.

³⁵² *Ibidem*, p. 4.

dar conta da ambiguidade constitutiva da consciência. Em vez de consciência, o autor prefere recorrer à expressão “ser consciente”³⁵³. Trata-se nisto precisamente de sublinhar a natureza predicativa da consciência.

A consciência deve, portanto, ser entendida tanto como «uma modalidade predicativa do sujeito existente (ser consciente)»³⁵⁴, como «uma categoria substantiva do existente objetivamente definido (um ser consciente).»³⁵⁵ A consciência não se deixa por isso reduzir a uma mera “função” (por exemplo, a vigília), visto representar precisamente a estruturação do ser consciente. A problemática da consciência remete, em particular, para a questão da realidade de tal consciência, e, mais genericamente, para o próprio problema da realidade. A consciência consiste na sua própria organização segundo a sua dupla condição de *objeto* e de *sujeito*. E a realidade é, dentro desta lógica, a resultante da «*própria estruturação do ser consciente*»³⁵⁶.

A alucinação define-se negativamente por relação à consciência, ela é uma modalidade negativa do “ser consciente”. Enquadrada numa hierarquia de níveis de desestruturação³⁵⁷ do campo da consciência³⁵⁸, ela é definida como uma condição patológica negativa³⁵⁹, mais rigorosamente, «uma modalidade patológica de atualização da experiência»³⁶⁰. Para H. Ey, como bem nota Fernando Gil, a alucinação não constitui

³⁵³ *Ibidem*, p. 3.

³⁵⁴ *Ibidem*, pp. 3-4.

³⁵⁵ *Ibidem*, pp. 3-4.

³⁵⁶ *Ibidem*, p. 5, sublinhado do autor.

³⁵⁷ Cf. *Ibidem*, pp. 75-110.

³⁵⁸ Em *La Conscience*, o campo de consciência é definido como «a resultante das atividades que regulam a atualização do vivido e compõe a organização espaço-temporal da experiência imediata de relação do ser ao mundo» (Ey, *La Conscience*, op. cit., p. 76). O campo de consciência pode ser também entendido, segundo H. Ey, como “campo da presença” (cf. *Ibidem*).

³⁵⁹ Para H. Ey a descrição fenomenológica das desorganizações do campo de consciência deverá sempre partir da observação clínica. Apenas segundo a observação clínica se poderá aceder às «estruturas essenciais e constitutivas da consciência.» (Ey, *La Conscience*, op. cit., p. 76). E decorre precisamente da observação clínica um facto essencial para a caracterização da abordagem de H. Ey ao conceito de alucinação, especificamente, à natureza psicopatológica que este lhe reconhece. Segundo o autor, é um facto clínico que «as crises de confusão, os estados oníricos, as experiências delirantes ou alucinações, os estados de despersonalização, os estados de depressão ou de excitação psíquica» descrevem «um *continuum* que apenas artificialmente pode ser rompido» (*Ibidem*, p. 77). A alucinação não apenas é concebida como respeitando a um quadro de desorganização da consciência, como é dita inscrever-se numa relação de continuidade por relação a outros transtornos de consciência. A fenomenologia das experiências alucinatórias deverá partir necessariamente, segundo a posição defendida por H. Ey, da sua negatividade: a alucinação entendida como negação da realidade objetiva, e desorganização do campo de consciência.

³⁶⁰ Ey, *La Conscience*, op. cit., p. 75.

senão «uma “forma de desorganização” da consciência»³⁶¹ A negação da realidade objetiva é uma qualidade estrutural da alucinação, e – aspeto decisivo – o seu domínio privilegiado é e permanece a representação. Um perfeito exemplo de tal negação pode ser encontrado nas alucinações auditivas, ou, segundo a expressão de H. Ey, as *experiências de vozes*³⁶². As alucinações auditivas remetem para «*uma desordem do espaço vivido da representação*»³⁶³: os objetos de pensamento «entram, no campo da experiência do sujeito como um corpo [estranho]», produzindo um sentimento de “estranheidade”³⁶⁴. Elas «não se condensam na *figuração* de um acontecimento, mas de um sentido de um sentido (Straus), nomeadamente a audição.»³⁶⁵ A descrição fenomenológica que H. Ey faz dos traços gerais das alucinações auditivas é particularmente esclarecedora quanto à desorganização do espaço vivido que elas operam. Permitimo-nos aqui recuperá-la:

*Aquilo que eu penso torna-se um objeto que se separa de mim. Aquilo que eu me digo torna-se naquilo que me dizem. Eu falo comigo torna-se isto fala em mim. O meu pensamento é vivido genericamente como o de um outro. Ele é (a transmissão do pensamento) uma coisa submetida à física do mundo natural (vibrações, ondas, fluxo) donde as propriedades acústicas prevalecem sobre o sentido.*³⁶⁶

³⁶¹ TE, §140.

³⁶² Ey, *La Conscience*, op. cit., p. 89, sublinhado do autor.

³⁶³ *Ibidem*, p. 89, sublinhado do autor. As análises de Merleau-Ponty ao conceito de alucinação, tal como expostas em *Phénoménologie de la perception*, servem de guia às investigações de H. Ey. Transcrevemos aqui na sua totalidade uma das passagens destacadas por H. Ey: «A alucinação desintegra o real sob os nossos olhos... A alucinação não é um conteúdo sensorial nem um juízo ou uma crença temerária... O fenómeno alucinatório não faz parte do mundo... A coisa alucinada é significação implícita e inarticulada... A alucinação não é como a percepção mas apropriação concreta do tempo num presente vivo. Ela desliza [discorre] sobre o tempo como sobre o mundo. A alucinação não tem lugar no “mundo geográfico”... mas na paisagem (como diz Straus) individual pela qual nós nos encontramos em comunicação vital com ele...» (Merleau-Ponty, *apud* Ey, *La Conscience*, op. cit., p. 90, nota I).

³⁶⁴ Ey, *La Conscience*, op. cit., p. 93.

³⁶⁵ *Ibidem*, p. 89, sublinhado do autor. A referência a Straus reenvia, tal se nos parece, ao texto *Du Sens des Sens*. Mais adiante acompanharemos de perto a análise que Fernando Gil faz no *Tratado da Evidência* (cf. TE, §142) da problematização desenvolvida por E. Straus em torno do conceito de alucinação, sublinhado a convergência das suas posições.

³⁶⁶ Ey, *La Conscience*, op. cit., p. 93.

Poder-se-á dizer que a desorganização do pensamento e da linguagem³⁶⁷ é como que o método da recusa de um acordo com a realidade – a negação da realidade que a alucinação tipifica. H. Ey, como observa Fernando Gil, recusa, finalmente, entender a alucinação como participando da «configuração dinâmica do inconsciente»³⁶⁸. Seria contraditório face à estruturação do “ser consciente” que funda a realidade, pretender que a realidade exibe uma dimensão alucinatória, tal implicaria a própria negação do «sistema comum à realidade»³⁶⁹.

1.5. Alucinação, figurabilidade

1.5.1. Erwin Straus: uma abordagem fenomenológica ao conceito de alucinação

A associação da alucinação à psicopatologia esteia-se, Fernando Gil nota-o explicitamente na análise que faz à abordagem de H. Ey, num «compromisso entre negação e afirmação»³⁷⁰: as experiências alucinatórias são representações, cujo conteúdo impossibilita um acordo com a experiência. Desorganização da estrutura da consciência, e «via régia da regressão»³⁷¹, tais representações negam a realidade objetiva. Também para Erwin Straus, a realidade do alucinado não se refere à realidade objetiva; «o carácter premente das alucinações prevalece sobre a percepção»³⁷², de tal modo que o sujeito alucinado resiste a pôr em dúvida a validade das suas representações. Mas, contrariamente a H. Ey, Straus defende que não é por a crença alucinatória ser um transtorno da consciência que o acordo das suas significações com as leis gerais da experiência permanece nela frustrado. As alucinações correspondem, de acordo com a terminologia de Straus, a uma modificação do «modo empático de sentir»³⁷³. Straus defende que a correta interpretação do fenómeno alucinatório deverá

³⁶⁷ A «linguagem não é aquela que circula objetivamente no mundo, e se a sua materialidade é aquela do corpo ela implica que tal corpo seja habitado, ele mesmo enquanto falante, pelo outro da sua interlocução.» (*Ibidem*, p. 92).

³⁶⁸ *TE*, §140.

³⁶⁹ *Ibidem*, §140.

³⁷⁰ *Ibidem*.

³⁷¹ *Ibidem*.

³⁷² Straus, *Du Sens des Sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie*, op. cit., p. 574.

³⁷³ *Ibidem*, p. 575.

centrar-se no que designa por “modos de ser-no-mundo”. A crença alucinatória seria, assim, uma manifestação subjetiva de que a comunicação com o mundo se encontra radicalmente alterada³⁷⁴.

Para melhor compreender a alucinação, E. Straus defende uma necessária separação entre “sentir” e “percecionar”³⁷⁵. A alucinação não representa, sob o ponto de vista fisiológico, um distúrbio do sistema sensorial, e, no mesmo sentido, ela não tem origem numa perturbação da percepção ou das funções do pensamento³⁷⁶. «As alucinações não são corpos [estranhos] à linguagem interior da esfera sensorial normal.»³⁷⁷ As experiências alucinatórias representam um investimento subjetivo sobre os sentidos: «a certeza do alucinado é a certeza sensorial.»³⁷⁸ Em causa está compreender que as alucinações não são em-si fenómenos patológicos no contexto de esferas sensoriais normais, mas alterações no modo empático de sentir dentro de esferas sensoriais patologicamente alteradas³⁷⁹.

A alteração dos modos de comunicação com o mundo, de que a alucinação é um sintoma, exprime-se por uma destruição da configuração das formas do espaço e do tempo. Straus procura sobretudo mostrar que tais modificações não se dão simplesmente por referência àquilo que é objetual ou à disposição de certos objetos em particular, mas ao modo como o espaço e o tempo são vividos. É o modo de apresentação dos objetos que se encontra alterado, e com ele a «própria existência dos sujeitos na sua comunicação com o mundo.»³⁸⁰ A crença alucinatória consiste, dentro desta perspetiva, num sintoma de um problema de comunicação decorrente de uma preponderância do mundo privado do sujeito <ideos kosmos> sobre o mundo em comum <koinos kosmos>³⁸¹. As noções “espaço geográfico” e “espaço da paisagem”, formuladas em *Du Sens des Sens*, ajudarão talvez a melhor compreender este aspeto³⁸².

³⁷⁴ Cf. *Ibidem*, pp. 575, 578

³⁷⁵ *Ibidem*, p. 575.

³⁷⁶ Cf. *Ibidem*.

³⁷⁷ *Ibidem*, p. 574.

³⁷⁸ *Ibidem*.

³⁷⁹ *Ibidem*, p. 578.

³⁸⁰ *Ibidem*, p. 576.

³⁸¹ Cf. *Ibidem*, p. 580.

³⁸² Cf. *Ibidem*, pp. 579-580.

No “espaço geográfico”, a relação do sujeito com os objetos decorre segundo o modo discursivo; o sujeito identifica e nomeia os objetos, discriminando-os segundo a ordem geográfica; o sujeito concebe-se a si-mesmo numa ordem de relação com a disposição dos objetos no mundo, algo que Straus denomina por ordem geográfica. No modo de comunicação então exibido pelo sujeito, a referência às leis gerais da experiência é integrada no seu discurso, revelando a integridade das esferas sensoriais. O acordo do vivido do sujeito com a realidade objetiva torna possível o acesso à sua experiência segundo o modo discursivo. Não assim no “espaço da paisagem”, que caracteriza a atividade alucinatória. No “espaço da paisagem”, a ordem geral da experiência do sujeito encontra-se sistematicamente fechada ao “mundo das coisas”³⁸³. A ordem geográfica é aquela que o sujeito decide considerar, não estando dependente de um acordo partilhado com a realidade. O sentir do sujeito sobrepõe-se à ordem do mundo, e é sob esse horizonte que o sujeito se projeta.

«A alucinação não constitui uma perturbação da percepção, mas uma *modificação primária do sentir*»³⁸⁴. Fernando Gil salienta exatamente das investigações de Straus o facto de se revelar «artificial procurar transpor o vivido alucinatório para a linguagem e para os pontos de referência da experiência comum»³⁸⁵. A certeza da crença alucinatória é a certeza sensorial³⁸⁶, todavia, ela consiste numa experiência do vivido que «absolutamente nada [tem] a ver com o espaço discursivo, inteligível, geográfico.»³⁸⁷ Na alucinação os modos normais de comunicação encontram-se deformados. Não sendo a alucinação um acontecimento mental que recorre aos mesmos referenciais da experiência comum, afigura-se manifestamente inadequado o recurso a uma abordagem assente na expressão linguística como meio efetivo para um seu relato, e um seu entendimento³⁸⁸. Enquanto alteração primária do modo de sentir, a alucinação situa-se a montante de qualquer experiência de significação. A teoria de

³⁸³ *Ibidem*, p. 580.

³⁸⁴ *TE*, §142, p. 225, sublinhado do autor. Segundo E. Straus, «somente uma parte das pseudo-alucinações, as pareidolias e as ilusões poderão ser entendidas como transtornos da percepção.» (Straus, *Du Sens des Sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie*, op. cit., p. 575).

³⁸⁵ *TE*, §142, p. 225.

³⁸⁶ Straus, *Du Sens des Sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie*, op. cit., p. 574.

³⁸⁷ *Ibidem*, p. 577

³⁸⁸ Cf. *Ibidem*, p. 576.

alucinação de Straus associa diretamente a crença alucinatória ao modo de *estar-no-mundo*, fazendo ecoar a própria dimensão existencial do sujeito.

1.5.2. Alucinação: um modo primitivo de apresentação

Por contraste a uma teoria da alucinação que a entende como uma forma de desorganização do campo de consciência, Fernando Gil, apoiado nas análises de Freud, propõe a alucinação como um elemento fundamental do dinamismo, considerando-a mesmo «a matriz» das «formações inconscientes»³⁸⁹. A alucinação desempenha um papel verdadeiramente determinante na estruturação do sistema comum da realidade. Mais fortemente, Fernando Gil defende que a realidade apresenta uma dimensão alucinatória que se não opõe, mas que por relação a ela desempenha – dada a natureza arcaica da alucinação – um papel constitutivo. A «alucinação pertence à estrutura da consciência.»³⁹⁰ Não se trata aí, de modo algum, de ignorar que a teorização da alucinação remonta à experiência clínica, nem que «a patologia é o seu revelador privilegiado»³⁹¹. Para alguém como H. Ey a negação da realidade vincula definitivamente a alucinação à psicopatologia. Em declarado contraste com tal concepção, o que Fernando Gil pretende sobretudo dar a ver é que a negação da realidade corresponde, na verdade, a uma modalidade tardia da alucinação³⁹². A alucinação inscreve-se numa instância primitiva da consciência, que remete para uma esfera antepredicativa, isto é, anterior à experiência e aquém de qualquer ato de juízo. A alucinação deve, neste contexto, ser configurada, antes do mais, como um modo primitivo de apresentação que dispensa a discursividade³⁹³. Coisa distinta da representação, a alucinação não constitui tampouco uma ilusão ou um erro de percepção, mas uma estrutura formal vazia que a percepção visa preencher. Profundamente enraizada nos sentidos, ela pertence à

³⁸⁹ TE, §143, p. 227.

³⁹⁰ TE, §142.

³⁹¹ *Ibidem*, §142.

³⁹² *Ibidem*, §143.

³⁹³ *Ibidem*, §9.

experiência do mundo. «Como a evidência, a alucinação é uma questão dos sentidos»³⁹⁴.

1.5.3. Wilfred Bion: alucinação, dinamismo

A alucinação está profundamente enraizada nos sentidos. Fernando Gil insiste neste ponto. A operatividade da alucinação revela-se por meio de uma intensificação do dado sensorial e linguístico que ela reúne num vivido dotado de consonância. Uma consonância dos sentidos ela mesma índice de realidade, estando na base da satisfação do espírito. A alucinação apropria-se da evidência intrínseca dos sentidos e da linguagem – «o sistema percepção-linguagem não alucina os seus objectos»³⁹⁵ – e transforma em verdade um conteúdo do pensamento, mais rigorosamente, ela realiza a sua passagem ao ato³⁹⁶: a alucinação opera a conversão do pensamento em coisa³⁹⁷, funcionando ao mesmo tempo como a modalidade *princeps* da apresentação de uma tal operação³⁹⁸. Por aí se revelando o seu carácter figurativo³⁹⁹. O índice de realidade com que se reveste a crença alucinatória, e que exclui qualquer possibilidade de dúvida, não é obra do conceito. Isto significa que ela «não é uma experiência de significação»⁴⁰⁰, mas, sublinhe-se, um “pôr em forma” de um pensamento. O carácter figurativo da alucinação mostra-nos que a alucinação é um modo primitivo de apresentação, que se inscreve no registo originário da mente onde realmente não há uma distinção entre sujeito e objeto: «[o]s pensamentos são coisas, as coisas são pensamentos»⁴⁰¹.

³⁹⁴ *Ibidem*, §142.

³⁹⁵ *Ibidem*, §146.

³⁹⁶ Cf. *Ibidem*, §142.

³⁹⁷ Cf. *Ibidem*, §142; cf. as considerações de March Richir sobre o *Tratado da Evidência*, ME, p. 363.

³⁹⁸ Cf. TE, §142.

³⁹⁹ No texto originalmente publicado em língua francesa (F. Gil, *Traité de l'évidence*, Jérôme Millon, Grenoble 1993), o termo *figural* designa uma das vertentes ou aspetos da evidência. Na tradução portuguesa do *Tratado da Evidência*, a cargo de Maria de Fátima Bragança (F. Gil, *Tratado da Evidência*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa 1996), o referido termo conserva a grafia do original francês. Neste trabalho, optamos, no entanto, pelo termo *figurativo* em vez de *figural*, por considerarmos que tal opção se revela mais conforme à língua portuguesa.

⁴⁰⁰ *Ibidem*.

⁴⁰¹ *Ibidem*, §142, p. 225.

Wilfred Bion situa a alucinação ao nível de profundidade dos «mais primitivos elementos de pensamento»⁴⁰². No *Tratado da Evidência*, Fernando Gil apoiar-se-á nas suas análises, para sustentar a irredutibilidade da alucinação, o que equivale a dizer, a defesa de uma sua dissociação por relação à psicopatologia. Para Bion a operatividade da alucinação manifesta-se a montante da possibilidade mesma de significação; ela é bem o contrário de uma representação, significando como que «uma ruptura (...) em relação ao quadro da experiência normal»⁴⁰³. A alucinação pertence – a expressão é de Freud – a um *registo originário*⁴⁰⁴ da experiência, onde não há propriamente distinção entre «sentido e percepção», «representação e força»⁴⁰⁵, ou sujeito e objeto. A identificação desse registo originário é relevante para se entender o papel determinante desempenhado pela alucinação na estruturação da consciência. A alucinação participa, segundo Bion, do fundo emocional que serve de base à nossa vida psíquica, e cuja figura preponderante é a intolerância à frustração. Uma tal preponderância deixa-se traduzir por uma total subordinação da dinâmica do inconsciente à procura do prazer, e à consequente recusa do desprazer⁴⁰⁶.

Bion atribuía à alucinação um estatuto específico. Algo tanto mais necessário, quanto mais persistente era a constatação de que «o termo “alucinação” est[ava] envolto numa penumbra de associações que seriam inapropriadas»⁴⁰⁷. A teoria do pensamento por Bion desenvolvida representa um apreciável contributo para a desvinculação do conceito de alucinação do domínio restrito da psicopatologia, que é, como sabemos, um dos aspetos centrais da teoria giliana da evidência. Bion situa a alucinação ao nível dos «mais primitivos elementos do pensamento», que ele designa por elementos alfa; os conteúdos da alucinação são denominados elementos beta⁴⁰⁸. Os elementos beta não possuem significação. O carácter não-representacional dos

⁴⁰² Bion, *apud TE*, §142, p. 224.

⁴⁰³ *TE*, §142, p. 223.

⁴⁰⁴ Sobre a noção de “registo originário”, remetemos para as investigações de Freud destacadas por Fernando Gil, cf., por exemplo, *TE*, §142, nota n.º 8. Voltaremos mais adiante, a propósito da ficção freudiana da alucinação originária, à noção de “registo originário”.

⁴⁰⁵ *TE*, §142, p. 222.

⁴⁰⁶ Cf. *Ibidem*, §142, p. 223.

⁴⁰⁷ Bion, *apud TE*, §142, p. 224.

⁴⁰⁸ Cf. *TE*, §142, p. 224.

elementos beta sublinha a natureza figurativa da alucinação. A atividade alucinatória (a alucinose) é o domínio em que uma tal natureza mais manifestamente se reconhece. Num quadro em que tudo deverá conduzir à satisfação, a realidade é interpretada como um obstáculo, melhor dito, como uma distração⁴⁰⁹. Os limites de que naturalmente se faz acompanhar a tomada de consciência representam, neste contexto, um diferimento da satisfação. Na neurose e na psicose, por exemplo, a intolerância à frustração exhibe-se de uma maneira excessiva; a alucionose atua no sentido da expulsão dos factos não acomodados («não digeridos»⁴¹⁰), tornando-os inacessíveis ao pensamento. Bion designa este acontecimento de passagem ao ato <acting out>⁴¹¹. Mais rigorosamente, um «fenómeno mental impossível de perceber pelos sentidos é transformado num elemento beta que [, por não possuir significação,] pode ser evacuado e reintroduzido de tal modo que esse acto não forneça uma significação mas cause prazer ou desprazer»⁴¹². A alucinação pertence à estrutura da consciência e a sua operatividade «remete para o estrato da função simbólica»⁴¹³. A alucinação não é uma experiência de significação. «[A]s alucinações não são representações⁴¹⁴; são coisas-em-si nascidas da intolerância à frustração e do desejo.»⁴¹⁵ Aliás, a representação não bastaria nunca à satisfação do desejo alucinado; o sentimento de satisfação é apenas concedido pela presença da própria coisa, o mesmo será dizer, do objeto satisfatório. É verdadeiramente impossível, num tal domínio diferenciar os pensamentos das coisas. Sob o imperativo de satisfação de um desejo, a alucinação converte um conteúdo de pensamento na própria coisa. «[A] alucinação é o *modo de apresentação de uma existência indeterminada enquanto tal*.»⁴¹⁶ Face à impossibilidade de admitir a frustração, a preferência recai sobre a alucinação, uma vez que o índice de realidade com que ela reveste a imagem do objeto de desejo assegura a satisfação: «a alucinação

⁴⁰⁹ Cf. *Ibidem*, §142, pp. 224-225.

⁴¹⁰ Bion, *apud* Gil, 1996, §142, p. 223.

⁴¹¹ Cf. *TE*, §142.

⁴¹² Bion, *apud* Gil, 1996, §142, p. 224.

⁴¹³ Cf. *TE*, §142, p. 223.

⁴¹⁴ Bion, *apud* Gil, 1996, §142, p. 223, sublinhado de Fernando Gil.

⁴¹⁵ *TE*, §142, p. 223.

⁴¹⁶ *Ibid.*, §142, p. 223, sublinhado do autor.

é “concebida como a coisa ela própria, não o pensamento de um seio mas o próprio seio”»⁴¹⁷.

Trata-se de um fenómeno decisivo para a tematização giliana do conceito de alucinação, em particular, e para a sua teoria da evidência, em geral. «A passagem ao acto *redobra* na alucinação, onde é “coisa”.»⁴¹⁸ Fernando Gil defende que a evidência é a doação do singular, sob a forma de um vivido único que em si condensa apoditicidade e figuração, designado *sentimento de inteligibilidade*. Pela sua estrutura interna, a alucinação – alucinação é uma forma de apresentação sem significação própria⁴¹⁹ – revela-se a modalidade privilegiada de apresentação do singular, razão pela qual a alucinação é dita ser o operador da evidência. A crença no singular, é uma crença compulsiva, o seu registo – a sua evidência – é verdadeiramente alucinatório. Implícita à conceção da alucinação como um operador está, precisamente, a sua, por assim dizer, performatividade⁴²⁰. A performatividade da alucinação refere-se aqui à capacidade de transformação dos pensamentos em coisas⁴²¹. Algo bem patente na passagem ao ato, sob a forma do prazer e do desprazer, de que nos fala Bion.

A atividade alucinatória, regida pela intolerância à frustração, pertence à estrutura da consciência. Dotada de um estatuto específico – «a alucinação situa-se ao nível de profundidade dos “mais primitivos elementos do pensamento”»⁴²² –, ela não se deixa, por isso, reduzir a uma condição patológica. «[A]presentação e energia puras»⁴²³, a alucinação governa o começo da vida psíquica. A negação ou a forclusão não constituem – este aspeto é central – o seu fundamento, mas antes suas manifestações secundárias, mais rigorosamente, suas “modalidades tardias”⁴²⁴. A manifestação primordial da alucinação é antes uma crença compulsiva no objeto de satisfação, cuja ausência ela não pode tolerar, terminando por alucinar a realidade da sua presença. A alucinação não é, por isso, uma representação, ou um mero pensamento transformado,

⁴¹⁷ Bion, *apud* Gil, §142, p. 223.

⁴¹⁸ *TE*, §142, p. 223, sublinhado do autor.

⁴¹⁹ Cf. *Ibidem*, §143.

⁴²⁰ Cf. *Ibidem*, §142, p. 223.

⁴²¹ Seguimos Marc Richir, *ME*, p. 369.

⁴²² Wilfred Bion, *apud TE*, §142, p. 224.

⁴²³ *TE*, §142, p. 224.

⁴²⁴ *Ibidem*, §142, p. 127.

ela não decorre do conceito. A realidade da alucinação é numenal: «o seu conteúdo é uma coisa-em-si»⁴²⁵. Trata-se finalmente em tudo isto de propor que a realidade da consciência contém um componente alucinatório, e que ele expressa, antes do mais, uma «fé no real e na verdade do real»⁴²⁶, que molda a relação do sujeito aos seus objetos. A alucinação está na origem da crença no mundo, na sua afirmação, necessária à apropriação do real, e à objetivação dos conteúdos do conhecimento. Uma vez ainda, a realidade da alucinação é numenal, «realiza[ndo] uma passagem ao acto sob a forma do prazer e do desprazer»⁴²⁷, ela é a própria coisa-em-si. A tal nos conduz a teoria giliana da evidência.

1.6. Alucinação, apoditicidade

1.6.1. Alucinação originária

A vertente energética da função de apresentação é um dos aspetos mais poderosamente sublinhados por Fernando Gil a propósito do estatuto da alucinação. Pretendendo sustentar, por um lado, a irredutibilidade do conceito de alucinação à condição psicopatológica, e por outro, afirmar a sua arcaicidade (estabelecer a sua origem a montante de um compromisso lógico com a verdade), Fernando Gil não reduz, de modo algum, a alucinação a uma fantasmagoria. Na função de apresentação da alucinação não se trata — importa fixar bem esta consideração — «de um percepto do irreal *em vez* da percepção do existente»⁴²⁸.

A alucinação é uma forma primordial de apresentação, de que a alucinação “clínica” é uma sua modulação⁴²⁹. «Mais do que a alucinação ser uma percepção sem objecto, é a percepção que visa preencher a alucinação.»⁴³⁰ Fernando Gil insiste neste aspeto: «a figuração prende-se com o desejo, ambos têm origem numa instância

⁴²⁵ *Ibidem*, §142, p. 223.

⁴²⁶ *Ibidem*, §142, p. 226.

⁴²⁷ *Ibidem*, §142, p. 225.

⁴²⁸ *Ibidem*, §139, p. 217.

⁴²⁹ Cf. *Ibidem*, §147, p. 231.

⁴³⁰ *Ibidem*, §143, p. 228

anterior à experiência.»⁴³¹ Nos episódios alucinatórios da histeria ou da paranóia a alucinação dá forma aos pensamentos associados a recordações recalcadas, transformando-os numa imagem. Uma transformação do pensamento análoga de resto, como explica Freud, àquela que se verifica no sonho⁴³². Na alucinação do sonho, um «conteúdo de pensamento, *transformado* por regressão e *readaptado* num fantasma de desejo, torna-se consciente como percepção sensorial»⁴³³. É própria à afetividade do sonho uma «intensificação <*Steigerung*> de todos os movimentos afetivos até ao extremo e à desmesura»⁴³⁴. O retorno a uma afetividade primária, que a regressão organiza, revela o estrato arcaico em que decorre o “trabalho do sono” <*Traumarbeit*>⁴³⁵. Por “trabalho do sonho” entende-se «uma elaboração <*Bearbeitung*> inconsciente de processos de pensamento pré-conscientes»⁴³⁶, estando a cargo dele a transformação do conteúdo latente do sonho («o verdadeiro pensamento do sonho») em conteúdo manifesto («aquilo de que nos lembramos ao acordar»)⁴³⁷. O material psíquico de origem do sonho («os verdadeiros elementos do nosso pensamento vígil»⁴³⁸) sofre, por uma série de mecanismos (por exemplo, condensação, deslocamento)⁴³⁹, modificações, deixando-se apresentar (torna-se acessível à consciência) sob a forma de “imagens visuais” <*Gesichtsbildern*>⁴⁴⁰. «O conteúdo manifesto é essencialmente visual.»⁴⁴¹ Em tudo isto a alucinação do sonho desempenha

⁴³¹ *Ibidem*, §143, p. 226.

⁴³² Cf. *Ibidem*, §142, p. 222.

⁴³³ Sigmund Freud, *apud* Gil, 1996, §142, p. 222.

⁴³⁴ Sigmund Freud, *apud* P. Tunhas, «Realidade, prazer, conflicto. Freud e o problema da representação.», in Paulo Tunhas, *O Pensamento e os seus Objectos. Maneiras de Pensar e Sistemas Filosóficos*, Edições da Universidade do Porto, Porto 2012, pp. 273-333, cf. p. 285.

⁴³⁵ Para uma análise do conceito de sonho, dos seus mecanismos, e da sua relação com a lógica do inconsciente no contexto da meta-psicologia freudiana remetemos para o estudo de Paulo Tunhas sobre o problema da representação na obra de Freud, cf. Tunhas, «Realidade, prazer, conflicto. Freud e o problema da representação.», art. cit., pp. 273-333.

⁴³⁶ Sigmund Freud, *apud* Tunhas, *O Pensamento e os seus Objectos. Maneiras de Pensar e Sistemas Filosóficos*, op. cit., p. 308.

⁴³⁷ Cf. *Ibidem*, pp. 309-310.

⁴³⁸ Sigmund Freud, *apud* Tunhas, *O Pensamento e os seus Objectos. Maneiras de Pensar e Sistemas Filosóficos*, op. cit., p. 310.

⁴³⁹ Cf. Tunhas, *O Pensamento e os seus Objectos. Maneiras de Pensar e Sistemas Filosóficos*, op. cit., pp. 308-309.

⁴⁴⁰ Cf. Sigmund Freud, *apud* Tunhas, *O Pensamento e os seus Objectos. Maneiras de Pensar e Sistemas Filosóficos*, op. cit., p. 309.

⁴⁴¹ Tunhas, *O Pensamento e os seus Objectos. Maneiras de Pensar e Sistemas Filosóficos*, op. cit., p. 310.

uma função de apresentação que remete unicamente para si mesma (*index sui*), assim manifestando a sua arcaicidade.

Na alucinação do sonho, a figuração não é uma representação <*Vorstellung*>, mas antes uma apresentação <*Darstellung*>⁴⁴², próxima da representação de coisa, por distinção da representação de palavra⁴⁴³. A alucinação do sonho é disso um muito concreto exemplo. O sonho reporta-se a um estado anterior à percepção do mundo exterior, mais enfaticamente, ele é anterior à representação da realidade. A lógica do sonho encontra-se subordinada à lógica do inconsciente. «O trabalho do sonho tem por função essencial substituir uma exigência pelo preenchimento de um desejo.»⁴⁴⁴ A imagem do sonho (a forma da manifestação <*Erscheinungsform*>) é investida de um coeficiente de presença tal, capaz de causar satisfação, melhor dito, ela é já satisfação. O sujeito crê – «faz fé (*Glaube*)»⁴⁴⁵ – na realidade apresentada no sonho: «o que eu vejo em sonhos não são *signos*, mas as coisas *tal e qual*.»⁴⁴⁶ (Percebe-se assim que – no contexto da diferenciação terminológica entre representação de coisa e representação de palavra – a indistinção entre a representação e o representado é condição da figurabilidade da alucinação, e própria à sua arcaicidade.) Na alucinação o objeto de desejo é posto, sem mediação linguística, no presente segundo o modo da alucinação. Freud pôde, por isso, falar em «psicose alucinatória do desejo»⁴⁴⁷. Com a “atualidade” e a “figurabilidade” – dois aspetos essenciais ao modo alucinatório do sonho – dá-se a «omissão do talvez»⁴⁴⁸, dito de outra maneira, exclui-se a possibilidade de deferimento da satisfação. E a imediatidade é condição de uma tal necessária satisfação. Como refere Valéry, que Fernando Gil cita a este propósito: «[n]o sonho só existe o presente»⁴⁴⁹. Interferência alguma se pode interpor entre a realidade do sonho e a satisfação do

⁴⁴² Cf. *Ibidem*, p. 311.

⁴⁴³ Sobre a distinção entre representação de palavra e representação de coisa no contexto da doutrina freudiana, cf. Tunhas, *O Pensamento e os seus Objectos. Maneiras de Pensar e Sistemas Filosóficos*, op. cit., pp. 282-283.

⁴⁴⁴ Sigmund Freud, *apud* Paulo Tunhas, *O Pensamento e os seus Objectos. Maneiras de Pensar e Sistemas Filosóficos*, op. cit., p. 313.

⁴⁴⁵ Sigmund Freud, *apud* TE, §28, p. 51.

⁴⁴⁶ TE, §28, p. 51, sublinhados do autor.

⁴⁴⁷ Cf. Tunhas, *O Pensamento e os seus Objectos. Maneiras de Pensar e Sistemas Filosóficos*, op. cit., p. 313.

⁴⁴⁸ Cf. TE, §26, p. 48; §27, p. 50.

⁴⁴⁹ Paul Valéry, *apud* TE, §27, p. 51.

pensamento de desejo na sua origem. «[T]udo ao mesmo tempo, tal é a lei do sonho» – assim resume Fernando Gil esta exigência de figurabilidade⁴⁵⁰.

1.6.2. Figuração e desejo

«O sonho representa uma versão abreviada da evidência, no estilo da enunciação e da figuração.»⁴⁵¹ A alucinação dá o representado como existente. Na alucinação do sonho, a imagem não é uma mera representação, mas a própria coisa, melhor dito, a alucinação do sonho realiza, sem mediação linguística, a apreensão do objeto. Na alucinação estamos no domínio da pura estesia. A figurabilidade da alucinação é a formulação de uma necessidade de preenchimento, e da urgência da satisfação. A alucinação é a passagem ao ato da lógica do sonho. A alucinação dá a própria coisa, por outras palavras, o objeto de desejo é tornado presente sem mediação linguística. No sonho tudo faz sentido, nele «tudo é resposta, sem latência, necessário porque absolutamente real.»⁴⁵² Um sentido, como é óbvio, apenas determinável pela alucinação: a satisfação da expectativa é realizada no modo da alucinação. «O pensamento transforma-se em “coisa”.» Um pensamento de desejo é objetivado numa imagem sensível, por outras palavras, o conteúdo representativo do sonho (signo) é transformado em imagem sensível (percepção), sendo a realidade do perceto capaz de satisfazer o desejo na origem da expectativa. «A figuração prende-se com o desejo.»⁴⁵³ A figuração do conteúdo representativo (signo) que tem lugar no sonho dá a ver como a alucinação – que permanece, sobretudo, uma função de apresentação, remetendo para si mesma⁴⁵⁴ – reúne percepção e preenchimento, signo e desejo⁴⁵⁵. A alucinação tem o poder de ligar o «figural do perceto»⁴⁵⁶ e a satisfação do desejo. A performatividade da alucinação designa, finalmente, a capacidade de tornar presente o objeto que causou

⁴⁵⁰ TE, §27, p. 50.

⁴⁵¹ *Ibidem*, §26, p. 49.

⁴⁵² *Ibidem*, §26, p. 49.

⁴⁵³ *Ibidem*, §143, p. 226.

⁴⁵⁴ Cf. *Ibidem*, §139, p. 218.

⁴⁵⁵ Cf. *Ibidem*, §26, p. 49; §139, p. 217.

⁴⁵⁶ Cf. *Ibidem*, §28, p. 51.

a satisfação. A representação de prazer inscreve-se no registo originário da mente, que é mais profundo e anterior àquele da representação da realidade. A ficção freudiana da alucinação originária permitirá esclarecer este ponto.

1.6.3. Alucinação originária, prova da realidade

«[A] alucinação realiza a passagem ao acto do desejo.»⁴⁵⁷ A alucinação exprime uma «crença na realidade do desejo»⁴⁵⁸. A figurabilidade da alucinação é guiada pelo desejo, e a expectativa que está na origem deste aponta para «um primado da plenitude originária» tematizado por Freud⁴⁵⁹. Fernando Gil, analisando de perto as investigações de Freud, propõe que uma alucinação originária, ou se se preferir, primitiva, serve de modelo à busca da satisfação real do desejo, ela é o «protótipo de todo o prazer»⁴⁶⁰. No começo da nossa vida psíquica o eu representa toda a realidade, permanecendo o indivíduo indiferente a tudo o que a ela se não refira. A realidade do eu encontra-se inteiramente confundida com a satisfação. A capacidade para distinguir representações depende da experiência. Aliás, no contexto de uma perspectiva dinâmica, estamos perante uma capacidade que constitui uma aquisição decorrente da “prova da realidade”. Tal capacidade – a capacidade para distinguir representações – não opera, portanto, ainda nesse estado inicial. (Há, por isso, lugar a uma distinção entre um “eu-realidade” que precede a prova da realidade, um “eu-realidade” que se lhe sucede⁴⁶¹.) A nossa inicial configuração psíquica é governada por uma indistinção de facto entre o “eu-realidade” e a satisfação: «alucinámos realmente o objecto satisfatório quando sentimos necessidade deste»⁴⁶². Situamo-nos aqui numa lógica verdadeiramente

⁴⁵⁷ *Ibidem*, §28, p. 51.

⁴⁵⁸ Cf. Tunhas, *O Pensamento e os seus Objectos. Maneiras de Pensar e Sistemas Filosóficos*, op. cit., p. 310.

⁴⁵⁹ Sobre o carácter alucinatório do desejo, cf., por exemplo, S. Freud, *La naissance de la psychanalyse. Lettres à Wilhelm Fliess, Notes et Plans (1887-1902)*, Presses Universitaires de France, Paris 1969[1956], pp. 336, 343-344, 380.

⁴⁶⁰ Tunhas, *O Pensamento e os seus Objectos. Maneiras de Pensar e Sistemas Filosóficos*, op. cit., p. 310.

⁴⁶¹ *TE*, §143, p. 226.

⁴⁶² Freud, *apud* Tunhas, *O Pensamento e os seus Objectos. Maneiras de Pensar e Sistemas Filosóficos*, op. cit., p. 310.

primitiva, que precede qualquer representação do mundo exterior, e exclusivamente orientada segundo o prazer e o desprazer.

O primado da plenitude que a ficção freudiana da alucinação originária descreve é sustentado pela ontogénese, concretamente, pelo sistema psíquico da criança de mama⁴⁶³. No estágio inicial de desenvolvimento, a criança representa, como atrás o referimos, a totalidade da realidade, o mesmo será dizer, o seu eu não integra ainda o produto de uma sua diferenciação por relação a uma representação do mundo exterior. Quando ocorre um estado de tensão despertado por uma qualquer necessidade endógena (por exemplo, fome), a criança experimenta um estado de angústia, manifestando o seu desprazer através do choro e da agitação. Através de um contributo externo deverá reduzir o estado de tensão, dando origem a um sentimento de satisfação que é registado⁴⁶⁴. Perante o ressurgimento de um estado de tensão, em que «a excitação cresce e a satisfação continua a não se verificar»⁴⁶⁵, a criança alucina a satisfação das suas necessidades internas. O desprazer provocado pela ausência do objeto de desejo é aplacado pela reativação da imagem mnemónica do objeto que causou a satisfação⁴⁶⁶. «*Um investimento demasiado intenso da imagem produz o mesmo “índice de realidade” que uma percepção.*»⁴⁶⁷ Incapaz de distinguir as percepções das representações, a criança crê que a imagem mnemónica do facto de satisfação é o objeto real de desejo, por outras palavras, «o objecto é percebido, não como a imagem do seio, mas como o próprio seio»⁴⁶⁸. O preenchimento do desejo dá-se, assim, segundo uma satisfação alucinatória. Fernando Gil faz notar que, segundo Freud, «esta reacção começa por fornecer algo de análogo a uma percepção – ou seja, uma alucinação.»⁴⁶⁹

A satisfação alucinatória do desejo constitui-se, assim, como o modelo de satisfação⁴⁷⁰. E tal significa, muito decisivamente, que é segundo essa experiência

⁴⁶³ Cf. *TE*, §143, p. 227.

⁴⁶⁴ Cf. *Ibidem*, §143, p. 228.

⁴⁶⁵ *Ibidem*, §143, p. 227.

⁴⁶⁶ Cf. Freud, *La naissance de la psychanalyse. Lettres à Wilhelm Fliess, Notes et Plans (1887-1902)*, op. cit., pp. 336-338.

⁴⁶⁷ *TE*, §143, sublinhado do autor.

⁴⁶⁸ *Ibidem*, §143, p. 228.

⁴⁶⁹ *Ibidem*.

⁴⁷⁰ Cf. Tunhas, *O Pensamento e os seus Objectos. Maneiras de Pensar e Sistemas Filosóficos*, op. cit., p. 310.

originária de satisfação que a prova da realidade se ordenará. «As representações são duplicações da percepção.»⁴⁷¹ No estágio inicial de desenvolvimento, a alucinação – pelo efeito conjugado de “figuração”, “índice perceptivo”, “energia”, “tensão” — equivale à realidade. A reprodução da imagem sensível do objeto que causou satisfação, sem que este esteja presente no exterior, funciona como prova realidade do perceto. Ainda na ausência de uma efetiva capacidade de distinção entre percepções e representações, a realidade é a realidade da satisfação, uma realidade que apenas alucinatoriamente pode ser determinada. A consideração do mundo exterior que surge com a “prova da realidade” será, assim, guiada pela apresentação do objeto de desejo operada pela alucinação originária. Dito de outra maneira, a “prova da realidade” visa restituir a presença do objeto que causou a satisfação. A crença no percebido tem o seu fundamento no coeficiente de presença com que a alucinação o revestiu. A alucinação prima sobre a percepção, tal é a hipótese principal de Fernando Gil. «Mais do que a alucinação ser uma percepção sem objecto, é a percepção que visa preencher a alucinação.»⁴⁷² A experiência originária de satisfação constitui o fundamento do desejo, a expectativa de uma satisfação guia a alucinação: a função de apresentação tem por finalidade restituir o primado da plenitude originária.

1.7. A operação da evidência: a alucinação como operador de existência e verdade

Fernando Gil, apoiado na hipótese freudiana da alucinação originária, defende que a alucinação «não se [limita] a ter o primado da percepção antes da prova da realidade, mas continuaria a fazê-lo para sempre, sendo de certo modo a sua origem e o seu limite»⁴⁷³. Estamos aqui perante a defesa de qualquer coisa como um fundo alucinatório da percepção. A hipótese da alucinação originária permite, já o referimos, desvincular definitivamente a alucinação do domínio da psicopatologia, e ao mesmo

⁴⁷¹ TE, §143, p. 227.

⁴⁷² *Ibidem*, §143, p. 228

⁴⁷³ Tunhas, «Tomar a evidência a sério», art. cit., p. 342.

tempo fundamentar a defesa do valor epistémico da alucinação. O primado da plenitude originária – a evidência alucinada do objeto de satisfação – permanece «o modelo da máxima inteligibilidade, de uma “inteligibilidade viva” que não deixa margem para dúvidas e que, sobretudo, nos conduz a uma crença absoluta na existência e ao contentamento do conhecimento.»⁴⁷⁴ «A tese mais forte do *Tratado da Evidência* é que a alucinação trabalha a percepção, e que a evidência é o lugar onde se manifesta este trabalho.»⁴⁷⁵

A evidência consiste, segundo Fernando Gil, na doação do sentido no modo da alucinação. A alucinação não se deixa confundir, importa sublinhar, com uma representação, e, sobretudo, ela não consiste numa perturbação da percepção, mas antes numa sua intensificação. A alucinação é o principal operador da evidência. «[U]m operador é um algoritmo susceptível de construir uma expressão nova a partir de expressões já formadas.»⁴⁷⁶ Ela realiza a apreensão da presença que a evidência deposita no presente da intuição. Uma tal presença «encontra[-se] objectivada nas estruturas gramaticais e sensoriais.»⁴⁷⁷ «A alucinação emprestará ao teor conceptual da evidência os seus próprios caracteres»⁴⁷⁸: existência (*index veri*) e imediatidade (*index sui*) são sinais distintivos da evidência. A evidência apresenta-se, segundo o modo da alucinação, como uma posição compulsiva do sentido. Para Fernando Gil, a percepção – a estrutura natural da evidência – possui um fundo alucinatório. A evidência, por um conjunto de operações de natureza alucinatória, apropria-se do sistema percepção-linguagem operando uma reconstrução do sensível, que permanece – e este é o aspeto que importará sublinhar – a sua referência constitutiva. A alucinação converte em verdade a percepção e a significação. A evidência, acolhendo na sua estrutura a reformulação do sensível em inteligível, consiste na superação do pensamento em direção à existência: a fixação de uma presença.

A ficção freudiana da alucinação originária revela-nos como a ideia do preenchimento <Erfüllung> de uma expectativa <Erwartung> é estruturante na

⁴⁷⁴ Tunhas, *O essencial sobre Fernando Gil*, op. cit., p. 17.

⁴⁷⁵ Tunhas, «Tomar a evidência a sério», art. cit., p. 342.

⁴⁷⁶ *TE*, §142, p. 219.

⁴⁷⁷ *Ibidem*, § 41.

⁴⁷⁸ *Ibidem*, §140, p. 219.

organização da vida psíquica do indivíduo («a estrutura mais profunda do pensamento»⁴⁷⁹). O preenchimento da expectativa, esse registo de uma satisfação originária («o primado da plenitude originária») que a alucinação originária reativa, ligando o aspeto figurativo do perceto e o signo – «o existente dando-se agora»⁴⁸⁰ – desvincula definitivamente a alucinação da psicopatologia. A experiência originária de satisfação «dá o representado como existente»⁴⁸¹, aí radicando o fundamento de uma das principais teses de Fernando Gil em torno do conceito de alucinação: o valor epistémico da alucinação. A inteligibilidade própria da evidência é a de uma experiência de satisfação originária («a fé da alucinação primitiva»⁴⁸²). A alucinação originária constitui a primeira operação (operação-X) de uma série de três operações que compõe a evidência, e que passamos a apresentar.

A operação-X tem por objeto uma experiência de satisfação; orientada pelo desejo e «actuando sobre a satisfação de uma expectativa»⁴⁸³, ela desdobra-se em estesia pura⁴⁸⁴. A alucinação intelectual (operação-E) reformulará o sensível em inteligível.⁴⁸⁵ A existência e a imediatidade alimentam-se da inteligibilidade espontânea do dado sensorial e linguístico que se converte em ostensão. Apropriando-se do dado sensorial e linguístico, a evidência apresenta-se diretamente através dos sentidos. A ostensão recobre a posição. A percepção «reporta-se ao percebido no qual a experiência consciente do sujeito julga referi-la.»⁴⁸⁶ A vocação de apresentação <*phantasia*> da percepção (a sua representatividade) e a natureza performativa da evidência (a fixação de uma presença) vão buscar ao sistema percepção-linguagem o seu conteúdo vivido. Uma vez ainda, a ostensão recobre a posição, e «a presencialidade reformula a estesia»⁴⁸⁷. A operação-E, a operação produtora de evidência, «reelabora [as] metáforas e os conceitos [da evidência] nos modos da apodicticidade e da adequação».⁴⁸⁸ O efeito

⁴⁷⁹ Tunhas, *O Pensamento e os seus Objectos. Maneiras de Pensar e Sistemas Filosóficos*, op. cit., p. 313.

⁴⁸⁰ *TE*, §28, p. 51.

⁴⁸¹ *Ibidem*, §144, p. 229.

⁴⁸² *ME*, pp. 11-14.

⁴⁸³ Tunhas, «Tomar a evidência a sério», art. cit., p. 348.

⁴⁸⁴ Cf. *TE*, §146.

⁴⁸⁵ *Ibidem*, §138.

⁴⁸⁶ *Ibidem*, §41.

⁴⁸⁷ Cf. *Ibidem*, §146.

⁴⁸⁸ Tunhas, *O essencial sobre Fernando Gil*, op. cit., p. 22.

acumulado da adequação e da apodicticidade, uma tensão simultaneamente energética e figurativa, realiza-se no «aparecimento integral do objecto ele próprio»⁴⁸⁹: a auto-doação em pessoa <*Selbstgebung*>. A auto-doação é, sob o ponto de vista da compreensão, o excesso da evidência. Do ponto de vista da extensão, a evidência enquanto doação das coisas elas próprias (função universal da evidência) é condição de possibilidade da intencionalidade. Adequação e preenchimento conjugados, expressam, maximamente, a apreensão de uma identidade intencionada, a concreção do existente individual. O existente individual – o singular – é o atrator <*phantasma*> da evidência. «A adequação traduz directamente esta posse»⁴⁹⁰: o preenchimento da expectativa. Tudo isto devendo culminar num sentimento de *satisfação do espírito*, cujo fundamento é «uma verdade posta como “existente” (a apodicticidade) e de uma existência enunciando-se como “verdadeira” (a adequação).»⁴⁹¹ E Fernando Gil não deixa nunca de sublinhar que o que distingue a inteligibilidade própria da evidência é uma manifesta impossibilidade de se ser de outra maneira: «apodíctica, ela não pode ser diferente do que é; adequada, a auto-doação da coisa preenche-a.»⁴⁹² (Importará referir que «estas três operações reduzem-se a uma só»⁴⁹³. A diferenciação proposta deve ser apenas interpretada como um esforço analítico no sentido da delimitação dos elementos de «uma única e mesma estrutura.»⁴⁹⁴)

A «apresentação efectuada pela alucinação é ao mesmo tempo o *modo* primitivo da representação (...) e o *modelo* da evidência da representação perceptiva.»⁴⁹⁵ O alcance epistémico da alucinação consiste na *fabricação da crença na existência do objeto que causou a satisfação*⁴⁹⁶. A alucinação «constitui uma *proto-proto-doxa*»⁴⁹⁷. Tal experiência evoca o tema da afinidade, sob o modo de uma adequação que se afirma como sendo o perfeito preenchimento de uma intenção. «Uma intenção realizada no

⁴⁸⁹ Edmund Husserl, *apud TE*, § 6.

⁴⁹⁰ *Ibidem*.

⁴⁹¹ *TE*, §147.

⁴⁹² *Ibidem*, §75.

⁴⁹³ *Ibidem*, §146.

⁴⁹⁴ *Ibidem*, §146.

⁴⁹⁵ *Ibidem*, §144, p. 230, sublinhado do autor.

⁴⁹⁶ *Ibidem*, §143, p. 227.

⁴⁹⁷ *Ibidem*, §144, p. 230, sublinhado do autor.

modo da evidência dá a conhecer directamente a sua verdade.»⁴⁹⁸ No estatuto ideal de uma evidência perfeitamente adequada, os «elementos do conteúdo de sentido visado» são exatamente preenchidos pelos «componentes da «coisa ela própria»».⁴⁹⁹ A adequação é o correlato do preenchimento. O preenchimento é, portanto, da ordem do acordo: a evocação, sob o signo da afinidade, de uma posição originária. A afinidade é o tema da evidência. O facto de satisfação originário na origem da alucinação sublinha, por fim, a precedência ontológica da afirmação por relação à negação, apontando para o primado do verdadeiro sobre o falso.

Iniciamos o presente capítulo com uma reflexão sobre o modo como no *Tratado da Evidência* reconduz a génese fenomenológico-transcendental da evidência a uma intencionalidade pré-constituída que se aloja no sistema percepção-linguagem. A reconstrução arqueológica da evidência é o meio pelo qual Fernando Gil se interroga sobre a originariedade da proto-doxa⁵⁰⁰. Fernando Gil reconhece na evidência da posição do existente individual – que serve de pano de fundo do *Tratado* – o efeito da crença, o qual consiste em «acreditar no verdadeiro e considerar verdadeiro aquilo em que acreditamos: é impossível acreditar no falso.»⁵⁰¹ O efeito da crença, o efeito da evidência, é um efeito de verdade – *o brilho da evidência*⁵⁰². A chave para o enigma é apresentada na abertura do *Tratado* e plenamente executada nos seus dois últimos capítulos.

A inteligibilidade da evidência decorre de uma dupla operação que se dá de uma única vez e que procede segundo a aplicação do desejo à referência sensorial e linguística da evidência: a. uma certa experiência do mundo que representa como que o «efeito conjugado» dos sentidos e da linguagem («a intersecção dos suportes sensoriais da evidência com a sua interpretação linguística») «transforma-se numa inteligibilidade patente e em acto»; b. «esta [inteligibilidade] converte-se ao mesmo

⁴⁹⁸ *Ibidem*, §2.

⁴⁹⁹ *Ibidem*, § 3.

⁵⁰⁰ *Ibidem*, §7, p. 19.

⁵⁰¹ *TE*, § 164, p. 261.

⁵⁰² *TE*, § 8, p. 21.

tempo numa submissão feliz – a evidência reúne a inteligibilidade num afecto intelectual.»⁵⁰³

O desejo é concebido como uma função intensificadora do registo semiótico da evidência. Fernando Gil reconhece no excesso da evidência um efeito da crença no individual e um transbordar da intencionalidade do pensamento e da consciência. Há um investimento do desejo, que é «uma espécie de função intensificadora», sobre a referência sensorial e linguística da evidência, melhor dito, sobre o sistema percepção-linguagem (sobre o efeito conjugado dos sentidos e da linguagem), suporte da evidência. Um investimento que opera uma «transposição» de tal referência linguístico-perceptiva «em algo que não ela própria»⁵⁰⁴, isto é, realizando a hipóstase da significação. Tal transposição representa uma passagem ao ato da evidência que é um salto propriamente alucinatório⁵⁰⁵. A «evidência reúne a inteligibilidade num afeto intelectual.»⁵⁰⁶

Mas, qual é o atrator do desejo? A posição do existente individual é uma passagem ao ato segundo na qual o sentido se desdobra na indicação da sua própria verdade⁵⁰⁷. Ora, Fernando Gil identifica nesse desdobramento um efeito induzido do existente individual, uma «existência individual que não pode deixar de ser “pressuposta”»⁵⁰⁸. O efeito da crença é um efeito induzido pelo próprio existente individual. Numa espécie de circularidade incontornável: o existente individual não pode deixar ele mesmo de ser posto. Estamos, diz Fernando Gil, «no fundo dos fundos do dizer.»⁵⁰⁹ A proto-crença que sustenta a evidência, não sendo verdadeira nem falsa em si mesma, revela-se, no entanto, como proto-posição do positivo que descreve «um primado [ontológico] do verdadeiro sobre o falso»⁵¹⁰. Trata-se aqui de compreender esta proto-posição da positividade como fundamento do valor regulador da evidência.

⁵⁰³ *TE*, § 8, p. 21.

⁵⁰⁴ Seguimos Marc Richir, cf. *ME*, p. 363.

⁵⁰⁵ Continuamos nesta referência a seguir Marc Richir, cf. *ME*, p. 363.

⁵⁰⁶ *TE*, §8, p. 21.

⁵⁰⁷ «Um desdobramento do sentido na indicação da sua própria verdade.» Rui Cunha Martins, *A*, p. 83.

⁵⁰⁸ *A*, p. 67.

⁵⁰⁹ *Ibidem*, p. 67.

⁵¹⁰ *C*, p. 17.

A muito original posição de Fernando Gil revela-se, entre outros aspetos, não apenas pela denúncia da ilusão transcendental em que incorrem as filosofias da evidência, como em dar a ver simultaneamente a «insuficiência das críticas»⁵¹¹ à evidência, as quais além de a considerarem um logro ou uma fantasmagoria, desse modo lhe recusando qualquer valor regulador, não concebem tampouco qualquer relação constitutiva da evidência por relação à verdade. Uma das originalidades da filosofia giliana da evidência consiste em mostrar que apesar de a evidência não possuir um valor intrínseco de verdade, pode-se legitimamente defender que a evidência se estrutura por relação à verdade⁵¹². Algo próximo daquilo que Marc Richir certa vez, num aturado comentário ao *Tratado*, designou por estruturação simbólica da evidência pela verdade⁵¹³. O efeito de verdade da evidência, a hipérbole que Husserl não questionou, representa uma passagem ao ato da referência sensorial e linguística, e da veracidade desta, que permanece constitutiva no nível antepredicativo⁵¹⁴. A inteligibilidade da evidência assenta nesta «compenetração do sensível e do inteligível»⁵¹⁵. Em *A Convicção*, que prolonga as investigações do *Tratado*, a passagem ao ato será designada, sobre o pano de fundo da temática da soberania, por passagem ao limite («a localização do infinito na existência individual.») (capítulo 3)⁵¹⁶. A vontade desempenhará nesse contexto o lugar que o complexo percepção-linguagem desempenha no *Tratado da Evidência*.⁵¹⁷

A doação do existente individual, o brilho de uma tal evidência, permanece o modelo originário do verdadeiro em geral. A ilusão reside em reservar-lhe o estatuto de uma realidade para além da prova e da indução. Resta saber se a ilusão não será ela-mesma inevitável⁵¹⁸. Eis a via especulativa que o *Tratado da Evidência* inaugura na filosofia da evidência e que aponta – desfeita a ilusão da ambição de uma inteligibilidade

⁵¹¹ Cf. *TE*, § 9, p. 22.

⁵¹² *ME*, pp. 361-362.

⁵¹³ *TE*, pp. 361-362.

⁵¹⁴ Cf. *ME*, p. 362.

⁵¹⁵ Cf. *ME*, p. 393.

⁵¹⁶ *ME*, p. 369.

⁵¹⁷ Cf. *ME*, p. 393.

⁵¹⁸ Cf. *TE*, §161, p. 257; *A*, p. 60.

uno intuito – para a arcaicidade ou originariedade da evidência e, correlativamente, para a natureza pulsional e para as raízes pré-téticas da inteligibilidade (capítulo 4).

Capítulo 2. Fundação, Fundamento. A inteligibilidade da compreensão

Crença, intuição, e convicção são, segundo Fernando Gil, dimensões centrais do conhecimento, e da sua compreensão⁵¹⁹. Elas possuem um valor verdadeiramente constitutivo por relação à inteligibilidade, atestando a natureza ativa do conhecimento⁵²⁰. A lógica epistémica é uma condição para se pensar, em particular, os processos que instruem as regras de validação do saber, e, em geral, a validade do conhecimento. A lógica epistémica participa da objetividade do conhecimento. E sobre este aspeto importa, desde já, sublinhar o carácter determinante que uma tal lógica assume na caracterização da natureza das investigações de Fernando Gil em torno dos problemas que mais insistentemente o ocuparam, como sejam: a crença, a prova, a evidência, a convicção, e a inteligibilidade. Há certamente uma distinção entre aquele que é o registo epistemológico da ciência e o saber epistémico, mas tal não significa que não se deva conservar a posição do sujeito face ao conhecimento, dito de outra maneira, há dimensões do saber que devem ser subjetivamente analisadas.

Não ignorando, de modo algum, os constrangimentos da racionalidade e da validação do conhecimento, a Fernando Gil interessava sobretudo interrogar «o que significa saber, duvidar, crer, compreender, para aquele que sabe, duvida, crê, compreende – e sobre o que tal implica.»⁵²¹ A objetivação do conhecimento consiste, antes do mais, numa apropriação subjetiva de um conteúdo de sentido. Implícita a esta conceção está a ideia de que o conhecimento supõe sempre um sujeito que o produz e a quem se destina: o conhecimento é produto de um investimento subjetivo. Tal naturalmente supõe a ineliminabilidade dos dados da subjetividade (atividade, passividade, vontade)⁵²² que pertencem à esfera do Eu empírico, mas aponta igualmente para a tese de que o conhecimento assenta em evidências epistémicas. Algo

⁵¹⁹ Cf. por exemplo, *C*, pp. 13-19.

⁵²⁰ Cf. *C*, p. 17.

⁵²¹ *A*, p. 73.

⁵²² Cf. *Ibidem*, p. 71.

claramente sublinhado por Fernando Gil em *A Convicção*: «[é] ao sujeito que a explicação do mundo se destina, e tanto o sujeito como o mundo são factos de crença.»⁵²³

No pensamento de Fernando Gil, o problema da inteligibilidade articula-se decisivamente com o da compreensão, entendida como a posse subjetiva do conhecimento⁵²⁴. Se a explicação se ocupa da objetividade do sentido, a compreensão, por sua vez, refere-se ao «*quale* do conhecimento»⁵²⁵: o sentido que o conhecimento possui para o sujeito que o produz. «O epistémico é o domínio da vida do epistemológico, do conhecimento»⁵²⁶. A conformidade de um inquérito sobre a inteligibilidade aos critérios epistemológicos da explicação e da prova (vertente epistemológica) não dispensa uma reflexão sobre a relação do sujeito ao seu saber (vertente epistémica), e com ela, a integração de noções como crença, convicção e intuição. Sob este particular aspeto, muito contrasta o pensamento de Fernando Gil tanto com a epistemologia tradicional, que tende a opor, inconciliando, a primeira e a terceira pessoas do conhecimento, como igualmente se demarca do que comumente se designa por “programa de naturalização do espírito”, cuja agenda visava, entre outras coisas, a eliminação dos dados da subjetividade. Ainda que não se possa nunca ignorar uma distinção entre a primeira e a terceira pessoas do conhecimento, é preciso igualmente ter presente que as duas lógicas – a epistémica e a epistemológica – se recobrem mutuamente, concretamente, elas misturam-se na efetuação do conhecimento⁵²⁷. A conceção giliana da convicção ilustra-o exemplarmente.

Efeito conjugado da fundação, da prática e da intuição, a convicção é o sentimento da posse subjetiva do verdadeiro de que a compreensão se faz acompanhar⁵²⁸. A apropriação subjetiva do conhecimento (compreensão) possui um

⁵²³ C, p. 91.

⁵²⁴ Cf. *Ibidem*, p. 14.

⁵²⁵ P. Tunhas, «O sujeito no conhecimento. Sobre Fernando Gil». *Phainomenon* 22/23 (2011) 275-302, cf. p. 279.

⁵²⁶ P. Tunhas, «Espinosa, o conhecimento e a política», *Santa Barbara Portuguese Studies. Digital Studies* [Online] 2 (2018) 1-14, cf. 1.

⁵²⁷ Cf. C, p. 16.

⁵²⁸ Cf. *Ibidem*, p. 16.

valor cognitivo, que a convicção atesta: a convicção é a certeza do verdadeiro⁵²⁹. A convicção é o sentimento de posse do verdadeiro, de que a *satisfação do espírito* (um afeto intelectual) é o resultado. «A convicção exprime-se cognitivamente no modo do assentimento.»⁵³⁰ O saber da convicção apresenta-se como sendo absolutamente certo, mais precisamente, epistemicamente, a convicção consiste no sentimento de «uma certeza absolutamente certa»⁵³¹. O critério da certeza, do assentimento, depende – ainda que a elas não se resuma – da subjetividade e da vontade do sujeito, nisto a convicção muito se aproximando da “certeza” dos filósofos de inspiração cartesiana⁵³².

Mas dizer que o objeto de crédito no qual se funda a convicção se radica na subjetividade não nos conduz a identificar a convicção com uma mera atitude subjetiva⁵³³. Dito de outra maneira, da afirmação de que a convicção se funda na atividade do sujeito e que ela depende, parcialmente, do assentimento por ele concedido, não decorre que ela represente «um idealismo ingénuo ou complacente»⁵³⁴, nem tampouco pode ela ser absolutamente confundida com «um sentimento subjetivo da certeza»⁵³⁵. O conceito de convicção possui uma efetividade própria. A este propósito, Fernando Gil, sublinhando uma tese forte de Wittgenstein, refere: «*sem convicção, não há prova*»⁵³⁶. O que se pretende aqui demonstrar é que tal efetividade não se afere pela eliminação da perspectiva da primeira pessoa, posição que dificilmente reconheceria alcance cognitivo à crença. «A crença não é uma excrescência da inteligibilidade pois contribui positivamente para a convicção e a intuição.»⁵³⁷ O ponto de vista da primeira pessoa no conhecimento é preservado, reconhecendo-se, ao mesmo tempo, que se é certo que a convicção compreende a crença, a crença não compreende a convicção⁵³⁸. A lógica epistémica remete necessariamente para a lógica epistemológica. As investigações de Fernando Gil mostram-nos que a efetividade da

⁵²⁹ Cf. *Ibidem*, p. 178.

⁵³⁰ *Ibidem*, p. 180.

⁵³¹ *Ibidem*, p. 175.

⁵³² Cf. *Ibidem*, pp. 173-175.

⁵³³ Cf. *Ibidem*, p. 173.

⁵³⁴ Cf. *Ibidem*, pp. 173-174.

⁵³⁵ Cf. *Ibidem*, p. 174, em especial, nota n.º 4.

⁵³⁶ *Ibidem*, p. 174, sublinhado do autor.

⁵³⁷ *Ibidem*, p. 16.

⁵³⁸ Cf. P. Tunhas, *O essencial sobre Fernando Gil*, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa 2007, p. 15.

convicção não resulta da contraposição da crença ao conhecimento⁵³⁹, mas que ela se funda, acima de tudo, na «assimetria entre o verdadeiro e o falso e no primado epistemológico do primeiro»⁵⁴⁰.

A convicção funda-se na atividade do sujeito, mais precisamente, ela é o produto da ação do espírito. O sujeito através das suas práticas cognitivas apropria-se, por uma intuição direta dos objetos que constrói, do conhecimento, tal resultando numa *satisfação do espírito* que é índice de compreensão. Com a compreensão o sujeito experimenta um sentimento de certeza por relação ao saber que possui, designado convicção. E apenas o verdadeiro dá a certeza. A convicção é a certeza de conhecer epistemicamente o verdadeiro⁵⁴¹, uma certeza redobrada. A certeza da convicção é – aspeto fundamental – uma certeza comunicável. A perfeita transparência das construções (operações) pelo sujeito desencadeadas é condição da reprodução e da partilha do conhecimento. A convicção é comunicável e, por esse motivo, as normas e os procedimentos da validação do conhecimento relativamente aos quais ela se refere estão naturalmente sujeitos a revisão. A efetividade do saber da convicção é atestada pelos operadores de prova e demonstração, sem, no entanto, a eles se deixar reduzir. (E este aspeto, desde logo, deixa ressaltar a natureza epistémica da convicção.) Muito embora se possa discutir se o âmbito da racionalidade é normatizável ou generalizável⁵⁴², ao se afirmar que o saber da convicção é partilhável e suscetível de ser revisto, está implicitamente sugerida a capacidade de o sujeito se pronunciar, refletir e verificar as suas crenças de acordo com critérios epistémicos próprios («o certo, o provável, o presumível, o duvidoso, o falso»⁵⁴³), ou seja, partilhados por uma determinada comunidade. A convicção «não procura uma validade definitiva, mas uma validação progressiva.»⁵⁴⁴ Fernando Gil associa o saber da convicção ao pensamento da fundação. A noção de fundação desempenha, importará referir, um papel verdadeiramente central no conceito giliano de inteligibilidade. Trata-se de uma noção

⁵³⁹ Cf. ME, p. 398.

⁵⁴⁰ Tunhas, «Espinosa, o conhecimento e a política». *Santa Barbara Portuguese Studies. Digital Studies* [Online], art. cit., 3.

⁵⁴¹ Cf. C, p. 181.

⁵⁴² Cf. A, p. 89.

⁵⁴³ A, p. 89.

⁵⁴⁴ C, p. 69.

que, a par de fundamento, integra aquilo que se pode designar por metafísica do conhecimento, tal par possuindo «uma certa neutralidade epistemológica»⁵⁴⁵. Dito de outra maneira, a oposição fundamento/fundação insere-se num inquérito de natureza mais vasto, o qual diz respeito aos processos (individuais, sociais e históricos) que constituem o objeto e a objetividade⁵⁴⁶. Um inquérito, todavia, compatível com a abordagem epistemológica.

A tematização da oposição fundamento/fundação é decisiva no que respeita à determinação do lugar do sujeito no conhecimento, e fundamental, atendendo especificamente os propósitos da presente tese, à caracterização do pensamento giliano da inteligibilidade. Fundamento e fundação referem-se a dois regimes de inteligibilidade opostos, descrevendo dois modos de pensamento diferentes: o pensamento da fundação, que faz assentar a inteligibilidade na *construtibilidade*⁵⁴⁷, isto é, o conhecimento é fundado segundo uma apropriação subjetiva das operações de construção; o pensamento do fundamento, o qual, agindo sobre o fundado como sua causa (fundamento *causa sui*), ocultando os mecanismos da crença (por exemplo, a alucinação) e as dimensões na origem da sua própria efetividade («a vontade, a ação, a causação»)⁵⁴⁸, recalca a fundação. O pensamento da fundação submetendo-se aos constrangimentos da racionalidade, visa uma validade progressiva; o pensamento do fundamento, recorrendo a princípios excessivos de inteligibilidade, ambiciona uma validade absoluta. A tematização do par fundamento/fundação por Fernando Gil conduzida em *A Convicção*, inclui naturalmente uma reflexão sobre a questão epistemológica da validade do conhecimento, mas são talvez os gestos de posição (fundação) e de auto-posição (fundamento) do objeto o que ela melhor permite investigar⁵⁴⁹.

A associação da inteligibilidade à compreensão e a problematização do mútuo recobrimento dos regimes da fundação e do fundamento convergem para a descrição do primado da atividade que caracteriza o pensamento da inteligibilidade em Fernando

⁵⁴⁵ Cf. Tunhas, *O essencial sobre Fernando Gil*, op. cit., p. 12.

⁵⁴⁶ *OO*, pp. 223-224.

⁵⁴⁷ Cf. *C*, p. 103.

⁵⁴⁸ Cf. *C*, pp. 104, 105.

⁵⁴⁹ Cf. *OO*, p. 224.

Gil. A inteligibilidade resulta das práticas do sujeito, melhor dito, da intuição imanente das práticas. A satisfação do espírito é, finalmente, um efeito do «sentido bem construído»⁵⁵⁰. Resta que se, à luz de um estilo operatório de inteligibilidade, a prática construtiva (fundação) engendra uma prova que conduz à convicção («é impossível não se compreender o que se faz»⁵⁵¹), tal prática não exclui como, de resto, se faz inevitavelmente acompanhar, por uma exigência de completude apenas assegurada pela transformação da construção em fundamento. Uma exigência de completude que é uma marca do fundo de evidência que subjaz à atividade do conhecimento. O pensamento giliano da inteligibilidade representa um esforço para pensar a tensão que acompanha a apropriação subjetiva do conhecimento, uma tensão entre uma «boa» evidência (a fundação) e uma «má» evidência (o fundamento)⁵⁵². Uma tensão que Fernando Gil procurou também abordar a partir do Bem platônico, uma temática que convoca a questão do sentido do saber e nos remete para o problema da compressão. Uma certa ambiguidade no estatuto da Forma do Bem (o Bem identificado com o an-hipotético *versus* o Bem como fundamento *causa sui*) anuncia, por assim dizer, os regimes da fundação e do fundamento, e, mais importante, tal ambiguidade deixa sugerir irreducibilidade dos dois regimes de inteligibilidade. Algo que nos parece ecoar na consideração de Fernando Gil da boa e da má evidência como tipos ideais⁵⁵³.

A tensão entre conhecimento objetivo e cognição subjetiva patente no *intuitus* das *Regulae* cartesianas constitui uma outra variação da irreducibilidade entre os regimes da fundação e do fundamento que atravessa a apropriação subjetiva do conhecimento. Fernando Gil procurou mostrar como as diferentes significações do *intuitus* das *Regulae* cartesianas (uma significação onto-epistemológica e uma significação fenomenológica) dão conta do mútuo recobrimento da intuição (fundação) e da crença (fundamento) na efetuação do conhecimento. Trata-se, sobretudo, em tal tensão refletida pelas duas maneiras de descrever a intuição, de compreender que o sentido bem construído capaz de engendrar a convicção comporta invariavelmente um

⁵⁵⁰ A, p. 80.

⁵⁵¹ *Ibidem*, p. 74.

⁵⁵² Cf. *Ibidem*, pp. 74-75

⁵⁵³ Cf. A, p. 75.

«excesso epistémico», a presentificação das construções do espírito como auto-suficientes (a hipóstase das construções). Um excesso que é a marca da evidência: o imbricamento dos regimes da fundação e do fundamento.

Neste capítulo propomo-nos refletir sobre a centralidade que a associação da inteligibilidade à compreensão assume no conceito giliano de inteligibilidade. Interessamo-nos mostrar como tal associação nos remete para a solicitação do papel do sujeito no conhecimento e como pressupõe a dimensão pulsional da inteligibilidade (a tendência para a transformação da fundação em fundamento). Fá-lo-emos através da apresentação e discussão dos aspetos fundamentais da aplicação do par fundação/fundamento ao Bem platónico e ao *intuitus* das *Regulae* cartesianas, tal como proposta por Fernando Gil.

No que se segue, começaremos por clarificar o que se entende, no contexto do pensamento giliano, por compreensão. Para tal, procederemos a uma diferenciação entre compreensão e explicação, da qual deverá resultar uma primeira definição de compreensão. «A compreensão é a compreensão do sentido»⁵⁵⁴. Ela diz respeito à apropriação subjetiva do conhecimento. No horizonte de uma tal definição está a conservação do sujeito, isto é, do ponto de vista da primeira pessoa e a consequente rejeição de uma posição eliminativista quanto aos dados da subjetividade. A compreensão ocupa-se do sentido, do sentido que o conhecimento possui para o sujeito que o constrói. Desenvolveremos e discutiremos a reflexão giliana segundo a qual a *thêoria* platónica dá a ver como a apropriação subjetiva do saber está na origem da compreensão – fonte de inteligibilidade. A *thêoria* assinala a passagem para o an-hipotético (o Bem): a posse subjetiva do Bem. O Bem é, segundo Platão, princípio de toda a diferença e de toda a distinção. A expressão do valor do conhecimento inerente ao pensamento e ao conhecimento⁵⁵⁵ consiste numa experiência que se dá no próprio sujeito, ultrapassando o domínio «da competência da cognição do objecto.»⁵⁵⁶ Ela é da ordem da compreensão, da inteligibilidade das atividades fundacionais do

⁵⁵⁴ P. Tunhas, «La bonne interprétation», in E. Beauron – O. Capparos (eds.), *Logiques de la forme. Hommage à Fernando Gil*, Classiques Garnier, Paris 2019, pp. 99-129, cf. p. 114.

⁵⁵⁵ C, p. 103.

⁵⁵⁶ *Ibidem*, pp. 103-104.

conhecimento. Poder-se-á afirmar que o Bem, assim pensado, nos surge como uma espécie de princípio de atividade⁵⁵⁷. A passagem à compreensão – a posse subjetiva do Bem – dá-se segundo a posse subjetiva do conhecimento.

2.1. Compreensão, explicação. A posse subjetiva do conhecimento

A inteligibilidade e a compreensão dão-se no sujeito. A compreensão é o modelo da inteligibilidade. Diz Fernando Gil: «[c]om a compreensão, recupera-se uma relação com o sentido, a saber, com o sentido que o conhecimento tem para o sujeito.»⁵⁵⁸ A compreensão não se deixa confundir com a explicação. «[C]ompreender é, através de uma sucessão encadeada de operações, de actos, do espírito, poder determinar certos objectos.»⁵⁵⁹ A compreensão diz respeito à apropriação subjetiva de um conteúdo de conhecimento. A explicação ocupa-se da objetivação do sentido. «A compreensão envolve uma adesão e uma interiorização da explicação e da prova»⁵⁶⁰ – o sentimento de inteligibilidade é o seu correlato epistémico, ele reporta-se à qualidade da explicação⁵⁶¹. «[A] compreensão é meta-explicativa.»⁵⁶² Ela é um componente intrínseco à explicação; o sentimento de inteligibilidade aí expressa a satisfação com a clareza da explicação. «O acto de conhecer é obra de um sujeito, ele acompanha-se pela intuição do verdadeiro que constrói.»⁵⁶³ A intuição do verdadeiro, a sua apreensão, é um ato. Por isso, Fernando Gil pôde dizer, lembrando Fichte, que «o mundo é feito e não dado.»⁵⁶⁴

A inteligibilidade da compreensão e a efetividade da explicação são coisas distintas, Fernando Gil jamais cessou de o sublinhar. A eficácia da explicação «não é

⁵⁵⁸ *Ibidem*, p. 15; cf. também, Tunhas, «O sujeito no conhecimento. Sobre Fernando Gil», art. cit., p. 279.

⁵⁵⁹ P. Tunhas, «Eupalinos revisitado», in D. Sá – J. C. Simões (eds.), *Álvaro Siza/Museu Nadir Afonso*, Monade, Lisboa 2016, pp. 57-63, cf. p. 60.

⁵⁶⁰ *M*, p. 297.

⁵⁶¹ Cf. *Ibidem*, p. 297.

⁵⁶² *Ibidem*, p. 297.

⁵⁶³ Fernando Gil, *apud* Tunhas, «O sujeito no conhecimento. Sobre Fernando Gil», art. cit., p. 280.

⁵⁶⁴ *A*, p. 17; *C*, p. 82.

pragmática»⁵⁶⁵, ela passa necessariamente pela determinação das condições da objetividade. E as condições formais da compreensão – admitindo a hipótese, que fazemos nossa, do apuramento e objetivação das estruturas da compreensão – são distintas da lógica da explicação. O sentimento de satisfação com a clareza da explicação – a convicção – é vivido na primeira pessoa. E a pregnância subjetiva da explicação – a força da explicação – remete para a «experiência vivida da significação»⁵⁶⁶, para o sentimento: a assimilação da explicação não é concebível na ausência de um sujeito. Inversamente, a compreensão supõe a explicação. «A compreensão envolve uma adesão e uma interiorização da explicação»⁵⁶⁷.

A inteligibilidade da compreensão diz respeito ao «jogo do espírito consigo mesmo». Na construção de problemas, na formulação de hipóteses ou no desenho de uma conjectura, o sujeito põe em prática a liberdade que os seus processos cognitivos lhe concedem: «*imaginar* uma linha de mundo»⁵⁶⁸. Diz Fernando Gil: «[a]ntes de se configurar como um sistema de enunciados descrevendo o real, a cognição é um conjunto de «jogos contra a natureza», cuja estrutura influi sobre a actividade de resolução.»⁵⁶⁹ O dado é conquistado pelo agir do sujeito, isto é, no «comércio dos processos cognitivos com este mundo que *se dá a nós*.»⁵⁷⁰ À suposição de um puro dado sem qualquer vestígio de interioridade – «neutro quanto ao sentido»⁵⁷¹ – escapa o complexo jogo que se vive entre a descrição, a explicação e a interpretação⁵⁷². O dado é fixado e determinado pelo sujeito, quer isto dizer que o dado «apresenta-se para ser construído, pensado, compreendido, cognitivamente só nesta medida existe.»⁵⁷³ A realidade abstrata da descrição do dado é unificada e tornada coerente pelos elementos da explicação (por exemplo, a demonstração e a prova). O desdobramento da descrição em explicação é próprio da estrutura da compreensão. «[O]s elementos explicativos

⁵⁶⁵ M, p. 290.

⁵⁶⁶ Fernando Gil recorre à expressão «experiência vivida da significação» no contexto da elucidação do significado do conceito wittgensteiniano de *Bedeutungserlebnis*.

⁵⁶⁷ M, p. 297.

⁵⁶⁸ *Ibidem*, pp. 282, sublinhado do autor.

⁵⁶⁹ MN, p. 245.

⁵⁷⁰ M, p. 280, sublinhado do autor.

⁵⁷¹ *Ibidem*, p. 270.

⁵⁷² Cf. *Ibidem*, pp. 269 e ss.

⁵⁷³ *Ibidem*, p. 280.

acham-se implicados na descrição.»⁵⁷⁴ Não há uma descrição «em estado puro»⁵⁷⁵. A descrição visa fixar e determinar o facto da experiência, ela, por assim dizer, prepara-o para a explicação. E, por sua vez, todo o ato de fixação e de determinação inteligível é balizado por perspectivas colhidas em explicações anteriores. A boa descrição, escreve Fernando Gil, «prolonga-se naturalmente pela explicação.»⁵⁷⁶

A complexa relação que se tece entre a compreensão, a explicação e a descrição é exemplarmente ilustrada pela temática dos problemas. Na identificação de um obstáculo, na formulação de um problema, bem como na sua resolução, em causa está a realização do espírito; uma realização que se sabe a um tempo livre e a um outro constrangida⁵⁷⁷. A liberdade da construção é sempre uma liberdade mediada, e é legítimo falar, um pouco à maneira de Valéry⁵⁷⁸, de uma necessidade. A necessidade a que nos referimos é a necessidade que emerge das estratégias cognitivas envolvidas na resolução de um problema, uma necessidade que não ignora, obviamente, o início arbitrário que pode acompanhar a formulação de um problema. A arbitrariedade com que, porventura, se reveste a “posição” de um problema – condição favorável, de resto, à invenção de problemas e problemáticas, a qual por sua vez tende a significar, como Fernando Gil o lembrara em *Mímesis e Negação*, «uma intensificação dos processos de aprendizagem»⁵⁷⁹ – não implica a arbitrariedade da construção. Há «uma espécie de necessidade na resolução de problemas.»⁵⁸⁰. A construção de um problema é uma via de determinação da realidade, o mesmo será dizer, de determinação dos objetos que a compõem. A identificação de um problema pressupõe já um certo nível de organização: «[a] problematização duma dificuldade dá-lhe forma, estabiliza-a integrando-a num quadro conceptual e operativo.»⁵⁸¹. A sua descrição pressuporá mesmo o recurso ao pensamento categorial, salvaguardando naturalmente a possibilidade de reelaboração

⁵⁷⁴ *Ibidem*, p. 272, sublinhado do autor.

⁵⁷⁵ Cf. *Ibidem*, pp. 270, 272.

⁵⁷⁶ *Ibidem*, p. 270.

⁵⁷⁷ *Ibidem*, p. 283

⁵⁷⁸ cf. Tunhas, «Eupalinos revisitado», art. cit., *passim*.

⁵⁷⁹ *MN*, p. 252.

⁵⁸⁰ Tunhas, «Eupalinos revisitado», art. cit., p. 60.

⁵⁸¹ *MN*, p. 246.

de tais categorizações⁵⁸². As estratégias identificadas para a boa resolução de um problema são, à semelhança das categorias, uma manifestação do nível de organização da situação cognitiva do sujeito. Ora, «as estratégias visam reduzir a complexidade e limitar o número das alternativas que devem ser examinadas»⁵⁸³, e por aí se vai excluindo o arbitrário e se reduz o fundo inicial de indeterminação.

Um problema é, sob um ponto de vista cognitivo, uma tarefa a executar; ele refere-se à apreensão cognitiva da experiência, uma «actividade» que, como Fernando Gil bem notou, «é “performativa”, não “constatante”»⁵⁸⁴. O registo em que nos encontramos é o da atividade (par categorial ativo/passivo). O percurso que se inicia pela construção do problema, passando pela deliberação e adoção das estratégias de resolução, até à descoberta da solução põe em relevo as determinações subjetivas inerentes à produção do conhecimento. Tema central do pensamento giliano. Importará ainda referir que muito embora necessária à formulação de um problema, a indeterminação que caracteriza o estado inicial de uma investigação não é, de modo algum, absoluta. Uma investigação tece-se num quadro de condicionalismos de várias ordens, como sejam: os de ordem individual («as determinações subjectivas»), de ordem disciplinar («a razão de ser teórica»), e de ordem histórica e social (os «condicionalismos sociais e institucionais», «a refração social» dos problemas e das problemáticas)⁵⁸⁵. Tais condicionalismos são elementos cognitivamente decisivos nos processos que constituem o objeto e a objetividade de uma investigação, são «individuais (a cargo do sujeito), tanto quanto sociais e históricos»⁵⁸⁶; participam da realidade do problema e possuem valor informativo. Um dos aspetos que atesta a relevância cognitiva dos condicionalismos próprios de um problema consiste na sua capacidade de engendrar expectativas que enquadram a investigação e retroagem sobre os seus resultados⁵⁸⁷. Por exemplo, a socialização da transmissão do conhecimento gera expectativas que acompanham todo o ato de “posição” de problemas⁵⁸⁸, tais expectativas influenciam o

⁵⁸² Cf. *Ibidem*, pp. 243, 265-284.

⁵⁸³ *Ibidem*, p. 243.

⁵⁸⁴ *P*, p. 243.

⁵⁸⁵ *MN*, p. 244.

⁵⁸⁶ *OO*, p. 224.

⁵⁸⁷ Cf. *MN*, p. 244

⁵⁸⁸ Cf. *Ibidem*, pp. 244-245

regime de decidibilidade das respectivas soluções⁵⁸⁹, bem como os operadores (nunca definitivamente fixados) de transformação dos dados de um problema em soluções.

No contexto de uma investigação, o fundo inicial de indeterminação não representa, por assim dizer, um “grau zero” do pensamento, pelo contrário, ele remete para um estado de insatisfação, o qual supõe uma expectativa. A posição de um problema é precipitada pelo *thaumazein*, que, sob um ponto de vista cognitivo, pode ser interpretado como uma resposta à inadequação de «um estado de coisas “efectivamente dado”»⁵⁹⁰. Num problema, a função da insatisfação relativamente à inadequação e um estado de coisas faz ecoar aquela que é a da “irritação da dúvida” no desencadeamento do inquérito <*inquiry*>⁵⁹¹. Ora, o que as expectativas que balizam a investigação denotam é, justamente, que a formulação de um problema supõe sempre um estrato prévio de crença. A insatisfação própria ao estado inicial de investigação gera novas expectativas; as operações que medeiam a resolução de um problema orientam-se no sentido da satisfação de tais expectativas. As operações engendradas pelo sujeito na resolução de um problema visam, sabemo-lo com Peirce, a «fixação das crenças», que passa pelo estabelecimento de um consenso. Um processo que, convirá sublinhar, se não esgota nas suas determinações subjetivas. A «fixação das crenças» «depende do reconhecimento de uma *objectividade*, necessariamente algo não humano, uma “permanência externa”»⁵⁹²; qualquer coisa como um acordo sobre «coisas reais cujas características são inteiramente independentes das nossas opiniões sobre elas, uma verdade pública»⁵⁹³. A «*objectidade*» do objeto⁵⁹⁴ e a objetividade conhecimento que por aí se conquistam «não [são] dada[s] de uma só vez e para sempre, mas [constroem-se], mediante um inquérito permanente que estabelecerá níveis de consenso progressivamente mais profundos (e que por isso se torna também sempre mais difícil e exigente)»⁵⁹⁵.

⁵⁸⁹ Cf. *Ibidem*, pp. 255-262

⁵⁹⁰ Kant, *apud MN*, p. 245.

⁵⁹¹ Peirce, *apud MN*, pp. 249-251.

⁵⁹² *MN*, p. 250, sublinhado do autor.

⁵⁹³ Peirce, *apud MN*, p. 250.

⁵⁹⁴ Cf. *OO*, p. 224.

⁵⁹⁵ *MN*, p. 251.

A posse da verdade pelo sujeito é o motivo da compreensão. Em causa está a pertinência cognitiva do sujeito, o suplemento de inteligibilidade que a atividade cognitiva fornece ao conhecimento objetivo (o saber sistematizado). A validade da explicação não torna dispensável o sentimento de inteligibilidade, ele é, vale a pena repetir, um componente da explicação⁵⁹⁶. «[A] exigência do sentimento é uma maneira de exprimir que o conhecimento dominado é um conhecimento na primeira pessoa.»⁵⁹⁷ O sentimento de inteligibilidade – e com ele, a exigência «de coerência, de pertinência explicativa, universalidade, de sistematicidade, de simplicidade»⁵⁹⁸, e de transparência – não resulta unicamente da racionalidade e da validade da explicação. «[O] “afecto” colabora com o conhecimento.»⁵⁹⁹ Para Fernando Gil, a inteligibilidade entronca em afetos intelectuais, que correspondem a modulações de segundo grau da emoção. O sentimento de inteligibilidade consiste na aceitação explícita de uma fundação cognitiva – a convicção. A racionalidade e a objetividade atestam-se pela experiência subjetiva da convicção, que é uma emoção. Esta posição remete para um necessário entrelaçamento entre crença, convicção e racionalidade, para uma solidariedade não discursiva entre racionalidade e emoção – «uma génese recíproca do sentimento e da razão»⁶⁰⁰.

O sentido do saber (compreender) e saber (conhecer) são, como Fernando Gil o notara em *Modos da Evidência*⁶⁰¹, coisas distintas. A compreensão dá-se por uma necessária articulação da intuição com a explicação. “[A] compreensão deverá ser buscada na actualidade do conhecimento.”⁶⁰² O sujeito apropria-se da realidade por uma série de operações que visam a determinação dos objetos. A compreensão resulta da intuição transparente dessas construções no decurso da atividade, ou seja, de uma reconstrução pessoal das operações que conduzem à posição da exterioridade. A compreensão dá-se na imanência, onde tem lugar «o contacto directo com a coisa.»⁶⁰³ É o suplemento de inteligibilidade de tal realidade, pela sua intuição direta, que assegura

⁵⁹⁶ ME, p. 101.

⁵⁹⁷ M, p. 298.

⁵⁹⁸ CTQF, p. 14.

⁵⁹⁹ M, p. 299.

⁶⁰⁰ CTQF, p. 298.

⁶⁰¹ ME, p. 407.

⁶⁰² C, p. 185.

⁶⁰³ Tunhas, *O essencial sobre Fernando Gil*, op. cit., p. 8.

a confiança epistémica. «A compreensão não se refere nem à experiência imediata nem à linguagem, decorre antes de uma apropriação.»⁶⁰⁴ A *thêoria* platónica exemplifica o modo como a apropriação subjetiva do saber está na origem da compreensão⁶⁰⁵.

Atendendo à pregnância explicativa que a *thêoria* platónica adquire no âmago da teoria giliana da inteligibilidade – especificamente, na associação da inteligibilidade à compreensão – julgamos ser conveniente proceder a um desenvolvimento excecional de alguns aspetos da ontologia e epistemologia platónicas, e, por isso, nos demoraremos um pouco mais na sua exposição. Julgamos que a compreensão que no presente capítulo propomos da ambiguidade do estatuto da Forma do Bem como metáfora da inteligibilidade beneficiará da referida exposição.

2.2. O Bem platónico

Numa célebre passagem do livro V de *A República*⁶⁰⁶, Sócrates, em resposta a Gláucon, que o questionara acerca da possibilidade e da maneira de constituição do regime político por ele preconizado («uma cidade boa e recta»⁶⁰⁷)⁶⁰⁸, afirma que uma só alteração bastaria para fundar o modelo de uma cidade boa. Tal alteração consistiria em atribuir aos filósofos o governo da cidade, sendo que num tal governo radicaria toda a possibilidade de felicidade «particular ou pública.»⁶⁰⁹ (Está nesta sugestão bem patente a orientação prática do pensamento de Platão, de que *A República* constitui

⁶⁰⁴ C, p. 15.

⁶⁰⁵ *Ibidem*, pp. 102-105.

⁶⁰⁶ Cf. *República*, V, 473c 11- 473e 2. Todas as referências de *A República* seguem a tradução de Maria Helena da Rocha Pereira (Platão, *A República*, trad. Maria Helena da Rocha Pereira, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 1980). No que se refere às restantes obras de Platão citadas no presente capítulo, seguimos a tradução das obras completas de Platão por Léon Robin, em colaboração com M.-J. Moreau (Platão, *Oeuvres complètes*, 2 vols., trad. do grego de Léon Robin, com a colaboração de M.-J. Moreau. Gallimard, Paris 1989/1990), sendo neste caso as traduções da língua francesa da minha inteira responsabilidade.

⁶⁰⁷ *República*, V, 449a 2.

⁶⁰⁸ Cf. *República*, V, 471c 7-9. Esta referência remete-nos exatamente para o momento em que Gláucon incita Sócrates a retomar a questão acerca da possibilidade e da maneira de implementação de uma cidade boa e reta.

⁶⁰⁹ *República*, V, 473e 4-6.

talvez um dos mais fortes testemunhos; nela a dialéctica surge como condição da educação e da constituição do Estado⁶¹⁰.) No mesmo livro, o filósofo é definido como aquele que aspira à sabedoria <*sophia*>, e que a deseja na sua totalidade, aplicando, desse modo, o seu espírito ao estudo de todas as ciências <*mathèmata*>⁶¹¹. Mas, se adequada sob um ponto de vista etimológico, tal definição presta-se a equívocos⁶¹². Também os «amadores de espectáculos» <*philotheamones*> têm prazer em aprender⁶¹³, e é uma sua característica dedicarem-se avidamente ao estudo de todas as ciências. Sócrates é muito claro na distinção que pretende estabelecer, e avança que os filósofos não se deixam nunca confundir com os «amadores de espectáculos», estes são ditos serem meras «aparências de filósofos»⁶¹⁴. Como, então, discernir entre os verdadeiros filósofos e aqueles que se lhes assemelham? Segundo Monique Dixsaut, tal discernimento é correlativo à distinção entre *conhecer* e *opinar*⁶¹⁵.

2.2.1. Conhecimento e opinião

O amor de espetáculos persegue as «belas vozes, cores e formas e todas as obras feitas com tais elementos»⁶¹⁶, sem, no entanto, ser capaz de conceber que existe o belo em si. Incapaz de alcançar o belo em si e de o contemplar na sua essência⁶¹⁷, confunde-o com as coisas em que ele tem participação, identificando-as com ele. O amor de espetáculos recusa a ideia do belo absoluto, e, julgando segundo as aparências, sustenta que muitas são as coisas que podem ser ditas belas. Mas, justamente, como Gláucon conclui, «é forçoso que as mesmas coisas *pareçam*, de certo modo, belas e feias»⁶¹⁸. Em vez de se dedicar àquilo que existe absolutamente e que permanece sempre idêntico – a essência <*ousia*> –, o pensamento do amor de

⁶¹⁰ Cf. L. Robin, *Platão*, trad. Adolfo Casais Monteiro, Editorial Inquérito, Lisboa 1976, p. 33.

⁶¹¹ Cf. *República*, V, 475b 8-9, 475c 8-10.

⁶¹² Cf. M. Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Vrin, Paris 2001, p. 72.

⁶¹³ Cf. *República*, V, 475d 3-4.

⁶¹⁴ *República*, V, 475e 6-7.

⁶¹⁵ Cf. Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, op. cit., pp. 72-74.

⁶¹⁶ *República*, V, 476b 4-8.

⁶¹⁷ *República*, V, 479e 1-5.

⁶¹⁸ *República*, V, 479b 1-2, sublinhado nosso.

espetáculos visa a multiplicidade das coisas que, sujeitas ao devir <genesis>⁶¹⁹, oscilam entre o Ser e o Não-ser. Sócrates atribui ao Ser o conhecimento, e ao Não-Ser a ignorância⁶²⁰. O objeto próprio do pensamento do amador de espetáculos situa-se, portanto, no espaço intermédio entre conhecimento e ignorância, sendo apreendido por uma potência⁶²¹ intermédia que não é senão a opinião <doxa>⁶²². Mas, convirá referir, que pelo facto de a opinião se situar entre o conhecimento e a ignorância, ela não deverá ser entendida como uma espécie inferior de conhecimento. Como assinala Monique Dixsaut, o ponto fundamental da discussão reside antes em entender que a «opinião não é um modo inferior de conhecimento, ela não é de todo um conhecimento.»⁶²³

Os amadores de espetáculos, diferentemente dos filósofos, têm opiniões sobre tudo <mathèmata>, mas não possuem conhecimento algum sobre os objetos das suas opiniões⁶²⁴. Os objetos da opinião são radicalmente diferentes dos do conhecimento. Eles pertencem ao domínio da sensibilidade, e por esse motivo, estão naturalmente sujeitos à corrupção⁶²⁵ e à mutabilidade. Aquele que opina tem por objeto um «conteúdo flutuante e relativo»⁶²⁶; as propriedades do objeto da opinião são ambíguas, podendo ser uma coisa e o seu contrário⁶²⁷, variando consoante aquilo que pareçam ser

⁶¹⁹ Sobre a oposição entre essência <ousia> e devir <genesis>, remetemos para as passagens de *A República*, destacadas por Monique Dixsaut: VI, 485b 2; VII, 524e 1; VII, 525b 5; VII, 525c 6; VII, 526e 6-7; VII, 534a 2-3; VII, 534b 3-4 (cf. Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, op. cit., p. 76, nota n.º 3).

⁶²⁰ Cf. *República*, V, 478c 4-5.

⁶²¹ Sobre o conceito de potência em Platão, leia-se a seguinte passagem de *A República*: «[d]iremos que as potências são um género de seres, pelos quais nós podemos fazer aquilo que podemos, nós e tudo o mais que tenha capacidade de atuação. Por exemplo, afirmo que a vista e o ouvido pertencem ao número das potências» (*República*, V, 477c 1-5). No mesmo tom: «[n]ão vejo nas potências qualquer cor ou figura ou qualquer dos predicados como têm tantas outras coisas, observando algumas das quais distingo para comigo que uns objectos são de uma qualidade, e outros de outras. Numa potência, apenas reparo no seu objecto e nos seus efeitos; e deste modo chamo potência a cada uma delas, e chamo idênticas às que se aplicam ao mesmo objecto e produzem os mesmos resultados, e diversas às que se aplicam a objectos diferentes e operam outros efeitos.» (*Ibidem*, 477c 8 - 477d 1). A discussão evolui no sentido da consideração da ciência como uma potência a partir da qual se dá o conhecimento do Ser, diversa, portanto, da opinião, esta entendida como uma potência que apenas nos permite julgar segundo as aparências.

⁶²² Cf. *República*, V, 477e 3-4, 479d 10-13.

⁶²³ Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, op. cit., p. 73.

⁶²⁴ Cf. *República*, V, 479e 1-5.

⁶²⁵ Cf. *República*, VI, 485a 11-485b 4.

⁶²⁶ Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, op. cit., p. 73.

⁶²⁷ Cf. *Ibidem*, p. 73; Robin, *Platão*, op. cit., 1976, p. 34.

a quem as julga. À opinião <*doxa*> correspondem objetos errantes que ocupam a zona intermédia entre o não-Ser absoluto e o Ser absoluto da essência⁶²⁸. A opinião funda-se na multiplicidade das aparências, e ignora a natureza de cada Ser em si: o Ser existindo verdadeiramente na sua essência. Ora, apenas aquilo que existe absolutamente é cognoscível⁶²⁹ – o conhecimento é sempre o conhecimento do Ser. A oposição entre conhecimento e opinião está na raiz da diferença entre *philodoxos* (“amigo da opinião”) e *philosophos* (“amigo da sabedoria”)⁶³⁰, que muito interessa ao discernimento de «quem é que é filósofo e quem o não é.»⁶³¹

Os amadores de espetáculos mais não são que *philodoxos*. Nas palavras de Sócrates, «os filósofos são aqueles que são capazes de atingir aquilo que se mantém sempre do mesmo modo, e aqueles que o não são, mas se perdem no que é múltiplo e variável, não são filósofos»⁶³². Esta segunda definição⁶³³ especifica, retificando⁶³⁴, o sentido daquela primeiramente avançada⁶³⁵, a qual, fiel à etimologia, não permitia, no entanto, distinguir aqueles a quem o governo da cidade deveria ser confiado: os verdadeiros filósofos⁶³⁶. Os filósofos aspiram, efetivamente, à sabedoria <*sophia*>, mas uma tal condição não os faz perseguir todas as ciências. Pelo contrário. Apenas uma certa espécie de saber interessa aos filósofos. E é a natureza dos objetos desse saber que confere a tal saber superioridade sobre os restantes outros. Os filósofos são «apaixonados do Ser e da verdade»⁶³⁷, o que equivale a dizer que eles constituem a verdade e o Ser (o Ser existindo verdadeiramente) como os objetos do conhecimento⁶³⁸. O filósofo, contrariamente àquele que exerce a opinião, não persegue a profusão de ciências <*mathèmata*>, mas unicamente a ciência que lhes pode revelar «algo daquela

⁶²⁸ Cf. Robin, *Platão*, op. cit., 1976, p. 34.

⁶²⁹ Cf. *República*, V, 477a 5-7.

⁶³⁰ Cf. *República*, V, 480a 7-8.

⁶³¹ *República*, VI, 484a 3.

⁶³² *República*, VI, 484b 4-7.

⁶³³ Cf. *República*, VI, 484b 4-7, 485b 1-4.

⁶³⁴ Cf. Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, op. cit., p. 74.

⁶³⁵ Cf. *República*, V, 475b 10-12, 475c 5-6.

⁶³⁶ Cf. *República*, VI, 503b 6-7.

⁶³⁷ *República*, VI, 501d 1-2.

⁶³⁸ Cf. Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, op. cit., pp. 71-72.

essência que existe sempre»⁶³⁹. A realidade de um objeto, a maneira de ser que lhe é própria, apenas é passível de ser pensada e compreendida segundo a sua essência. A dialéctica é a única ciência capaz de apreender a essência de cada coisa. Ela é a única via <odos; *methodos*> capaz de orientar a inteligência em direção ao Ser e à verdade de cada coisa⁶⁴⁰: o conhecimento da forma de cada ser essencial⁶⁴¹.

2.2.2. Dialéctica: a ciência do Bem

Nos livros centrais de *A República*, a dialéctica é apresentada como a verdadeira ciência, uma vez que é a única capaz de alcançar um princípio, isto é, de remontar a um incondicionado (o an-hipotético). À dialéctica corresponde o mais elevado objeto: a Ideia, ou Forma, do Bem. Em *A República*, a temática do Bem e da dialéctica estão intimamente ligadas.⁶⁴² Da contemplação da Forma do Bem depende o valor e a utilidade da justiça, da temperança, da coragem e da sabedoria⁶⁴³. A superioridade da dialéctica sobre as restantes ciências decorre, naturalmente, da superioridade do seu objeto, mas, como faz notar Monique Dixsaut, tal superioridade assenta igualmente no rigor dos procedimentos por ela utilizados⁶⁴⁴. Questionar e responder são traços distintivos da dialéctica, por ela conservados mesmo na condição de suprema ciência⁶⁴⁵. Mas trata-se aqui, evidentemente, de uma certa maneira de questionar e de responder. Através da dialéctica, o filósofo busca a essência do Bem (a Ideia do Bem) – a realidade essencial – como coisa distinta da multiplicidade dos bens⁶⁴⁶. A dialéctica consiste, portanto, em questionar e responder adotando o ponto de vista da essência, recorrendo unicamente às formas até ao termo do inteligível. Uma atividade que é condição para se pensar verdadeiramente. E pensar verdadeiramente consiste, em pensar a realidade

⁶³⁹ *República*, VI, 485b 1-3; cf. Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, op. cit., p. 72.

⁶⁴⁰ Cf. Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, op. cit., p. 75.

⁶⁴¹ Cf. *República*, VI, 486d 15-16.

⁶⁴² Cf. Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, op. cit., p. 94.

⁶⁴³ Cf. *República*, VI, 505a 3-5.

⁶⁴⁴ Cf. Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, op. cit., p. 6.

⁶⁴⁵ Cf. *Ibidem*, p. 72.

⁶⁴⁶ Cf. *Ibidem*, p. 97.

essencial (a Ideia do Bem). O Bem é simultaneamente o termo e o ponto de partida da atividade dialéctica, tal é a sua ação. Ele é causa das realidades inteligíveis⁶⁴⁷. A ação do Bem está na base da demarcação da dialéctica da mera capacidade de produzir um juízo correto (opinião verdadeira) ou de conduzir uma demonstração (a obtenção de «proposições verdadeiras acerca de seres que existem verdadeiramente»)⁶⁴⁸. O natural filósofo é o natural dialeta⁶⁴⁹. Animado pelo «*desejo* de conhecer o que cada ser é em si-mesmo»⁶⁵⁰, o dialeta procede à determinação do Bem em si, segundo o *logos*, isto é, diferenciando a Ideia do Bem das restantes outras⁶⁵¹. A dialéctica consiste na «capacidade de dar e receber o *logos*, a si-mesmo ou a um outro»⁶⁵², o que é ainda uma maneira de interrogar e de responder <*dialegesthai*>⁶⁵³. O *dialegesthai* é

⁶⁴⁷ Cf. *Ibidem*, p. 94.

⁶⁴⁸ *Ibidem*, p. 95.

⁶⁴⁹ Cf. *Ibidem*, p. 69.

⁶⁵⁰ *Ibidem*, p. 92, sublinhado da autora.

⁶⁵¹ Cf. *República*, VII, 534b 8-c 6.

⁶⁵² Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, op. cit., p. 92.

⁶⁵³ Cf. *Protágoras*, 336b-336d. A prática socrática do *dialegesthai* representa um modo de saber fundamentalmente articulado com a capacidade de questionar e responder, opondo-se a uma certa maneira de dialogar caracterizada pela contradição lógica (cf. *República*, V, 454a 4-9), que releva da disputa ou da controvérsia <*eris*> (cf. Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, op. cit., p. 63). Aqueles que praticam o diálogo devem ser capazes de justificar num discurso refletido os seus argumentos, e de acolher os dos seus interlocutores, através da troca de perguntas e respostas (cf. *Protágoras*, 336b-336d). Tal exercício deverá supor – como no-lo mostra a reação de Sócrates ao belo, mas excessivamente longo, discurso de Protágoras – a capacidade de condensar as respostas e de as tornar o mais breves possível, assim esta prática muito contrastando com as meras disputas ou “lutas oratórias” (cf. *Ibidem*, 334c-336b). O substantivo *dialektos* surge no *Teeteto* como o «sinónimo mais dialético de *diálogos*» (cf. Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, op. cit., p. 63), e possui aí o sentido de «discussão, debate, argumento» (cf. *Ibid.*, p. 63, nota n.º 1), mas – valerá a pena insistir neste ponto – não se deixando nunca confundir com o confronto de argumentos (cf. *Teeteto*, 154b-155c) que acompanha a «busca sofística de combates e de vitórias» (*Ménon*, 75c-d). A demarcação da prática socrática do *dialegesthai* por relação à disputa sofística é igualmente assinalada em *Ménon*, onde o verbo *dialegesthai*, produzindo o adjetivo *dialektikos*, determina o modo como a dialéctica deve ser praticada (cf. Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, op. cit., pp. 46, 63). Ao contrário do que sucede na disputa sofística, subjaz à maneira socrática de dialogar a possibilidade de acordo, mais enfaticamente, a ideia de acordo é verdadeiramente orientadora do *dialegesthai* (cf. *Ménon*, 75c-d). Àquele que, no decurso de um diálogo, discorda de uma resposta, cumpre-lhe retomar o discurso e demonstrar que o seu interlocutor está errado, isto é, cabe-lhe conduzir a refutação; mas, diferentemente do que sucede numa contenda, a resposta deverá fundamentar-se naquilo que o interlocutor reconhece saber (cf. *Ibidem*, 75d 8-11). O desejo de dialogar supõe a observação do «que é mais apropriado ao diálogo» (*Ibidem*, 75d 7), por forma a favorecer a sua continuação. Responder adequadamente exige como primeira condição responder a verdade, mas também adequar a resposta ao interlocutor, e tal passa por fundamentar a resposta no que se sabe ser o conhecimento que este demonstra possuir (cf. *Ibidem*, 75d 8-11). O diálogo é perspetivado como uma arte <*technè*>, e não como uma sucessiva réplica de perguntas e respostas devendo culminar numa, por assim dizer, vitória oratória de um dos seus interlocutores. A dialéctica representa

fundamentalmente um modo de saber, e a sua finalidade é o conhecimento da natureza de cada Ser, o que equivale a dizer, conhecer os objetos segundo o ponto de vista da essência.

2.3. Bem platónico, fundação: a passagem à compreensão

2.3.1. A forma do Bem: *telos* de toda a inteligibilidade

A dialéctica é a ciência suprema, ela representa a via mais elevada de conhecimento: o estudo da Forma do Bem⁶⁵⁴. A supremacia da dialéctica sobre as

fundamentalmente um modo de saber, mais rigorosamente, ela descreve uma via de aquisição do saber. As variações do *dialegesthai* anteriormente destacadas, ocupam-se, globalmente, daquele que é «o horizonte da *sophia*» (Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, op. cit., p. 43). Em *Eutidemo* opera-se como que uma especialização do sentido da dialéctica enquanto ciência. O verbo *dialegesthai* produz o substantivo *dialektikoi*, que designa os sujeitos da dialéctica, isto é, os seus praticantes (cf. *Ibidem*, p. 46). Os *dialektikoi* «caracterizam-se por uma certa espécie de saber, cuja natureza é determinada tendo por referência a dos matemáticos.» (*Ibidem*, p. 46). Enquanto via de aquisição do saber, a dialéctica prescreve um uso particular, que é exemplificado pela figura dos dialetas. Para Sócrates, a posse de um conhecimento que não se faça acompanhar pelo conhecimento da própria utilização desse mesmo saber, não beneficia de utilidade alguma (cf. *Eutidemo*, 289b). A filosofia reúne, nas palavras de Monique Dixsaut comentando uma passagem de *Eutidemo*, um «savoir produire» e um «savoir utiliser» (cf. Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, op. cit., p. 42). A dialéctica é, então, entendida como sendo, simultaneamente, uma «ciência de produção» e uma «ciência de utilização». E esta especificidade serve de ponto de apoio à diferenciação da dialéctica por relação às outras ciências, nomeadamente, a matemática. Não se trata, portanto, como em *Ménon*, de apenas demarcar a prática do *dialegesthai* da retórica, ou da disputa <eris>, mas de afirmar o estatuto de ciência da dialéctica tendo por referência outras ciências. O estatuto de ciência da dialéctica é superlativamente reforçado nos livros centrais de *A República*, em que ela «é dita ser a única ciência verdadeira» (*Ibidem*, p. 62; cf. *República*, VII, 532e-534d). Assiste-se, assim, a uma progressiva passagem «de uma prática do *dialegesthai*, incarnada num nome próprio, Sócrates, à ciência que deverão possuir os dialetas» (Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, op. cit., p. 46). Émile Bréhier vai um pouco mais longe, afirmando que «no decurso da atividade literária de Platão, a dialéctica perde pouco a pouco o seu interesse dramático e humano, e [manifesta] uma tendência a transformar-se num método impessoal que se interessa pelos problemas em si-mesmos.» (E. Bréhier, *Histoire de la Philosophie, vol I: Antiquité et Moyen Âge*, Presses Universitaires de France, Paris 1981, p. 95). A afirmação da supremacia da dialéctica sobre as outras ciências, presente nos diálogos da fase mais tardia de Platão, confirma a passagem do *dialegesthai* «de uma prática singular a uma ciência.» (cf. Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, op. cit., p. 46; cf. também, *Ibidem*, p. 68). Importará, no entanto, precisar que a definição da dialéctica como ciência não atua no sentido da sua configuração como «um conjunto de princípios, métodos e resultados.» (*Ibidem*, p. 70). Seja enquanto «[a]rte <tekhne> ou ciência <epistêmè>», a dialéctica consiste na «própria atividade de conhecimento, e conhecer implica sempre a capacidade de pôr boas questões de lhes responder.» (*Ibidem*, p. 70). A dialéctica permanece um «saber questionar e responder» (*Ibidem*, p. 70): o único método capaz de apreender sistematicamente a essência de cada objeto (cf. *República*, VII, 533b 2-4).

⁶⁵⁴ *República*, VI, 505a 3-4.

restantes ciências, tal como ela nos é apresentada nos livros centrais da *República*, advém naturalmente da sua consideração como a única via segundo a qual a verdade de cada ser é passível de ser conhecida, e, correlativamente, do facto de «ela conhecer o valor e a utilidade relativa de todas as outras»⁶⁵⁵ ciências. Por outras palavras, acede-lhe – à dialéctica – enquanto ciência do estudo da Forma do Bem, a capacidade de hierarquizar as ciências, figurando ela assim, na ordem dessa mesma hierarquia, como a mais elevada ciência⁶⁵⁶. A ciência do Bem permite à inteligência realizar verdadeiramente o seu *ergon*, residindo aí a sua suprema utilidade⁶⁵⁷. Possuindo como fim último a contemplação da Forma do Bem, a dialéctica é por Platão concebida como a única ciência capaz de «salvar a inteligência», dito de outra maneira, de fazer com que esta possa realizar plenamente aquilo que lhe é próprio, segundo a sua natureza⁶⁵⁸. Somente ao praticante da dialéctica está reservado o conhecimento do «verdadeiro bem»⁶⁵⁹. O exercício da dialéctica deve culminar na apreensão da essência de cada objeto, e na comunicação do seu *logos*⁶⁶⁰. «Na ausência da [ciência do Bem], desejamos apenas “bens” que mais não são que boas imagens.»⁶⁶¹ A dialéctica é não apenas uma ciência dedicada exclusivamente ao estudo das formas – o inteligível, como coisa distinta da sensibilidade das imagens –, mas a única verdadeira ciência, porquanto o seu método permite apreender a unidade da Forma do Bem. Todas as restantes ciências detêm-se «nas opiniões e gostos dos homens»⁶⁶². Muito contrastando com tais ciências, a dialéctica visa o conhecimento das realidades imutáveis e perenes, ou seja, aquilo que existe sempre, e da mesma maneira, «e não do que a certa altura se gera ou se destrói.»⁶⁶³ Através da dialéctica alcança-se a inteligência da natureza de cada objeto, o seu Ser essencial, em que consiste a verdade a que é legítimo ao filósofo aspirar.

⁶⁵⁵ M. Dixsaut, *Le naturel philosophe. Essai sur les dialogues de Platon*, Vrin - Les Belles Lettres, Vrin 1994, p. 270.

⁶⁵⁶ Cf. Dixsaut, *Le naturel philosophe. Essai sur les dialogues de Platon*, op. cit., p. 270.

⁶⁵⁷ Cf. *Ibidem*, p. 270.

⁶⁵⁸ *Ibidem*, p. 270. Remetemos igualmente para a passagem de *A República* indicada por Monique Dixsaut: *República*, VII, 527d-e.

⁶⁵⁹ *República*, VII, 533a 4.

⁶⁶⁰ Cf. Dixsaut, *Le naturel philosophe. Essai sur les dialogues de Platon*, op. cit., p. 271.

⁶⁶¹ *Ibidem*, p. 270.

⁶⁶² *República*, VII, 533b 4-7.

⁶⁶³ *República*, VII, 527b 5-6.

Convirá, no entanto, ressaltar, que ao reservar exclusivamente ao “dialeto-filósofo” o conhecimento da Forma do Bem, Platão não pretende tanto afirmar o Bem como uma forma distinta por entre outras, como conceder à dialéctica um estatuto privilegiado⁶⁶⁴. Apenas a dialéctica se revela capaz de conhecer a Forma do Bem (o Bem em-si), e de a distinguir, segundo o ponto de vista da essência, das restantes formas. De acordo com Platão a essência <ousia> não é nunca apreendida pela percepção, mas unicamente pelo «pensamento puro»⁶⁶⁵ em que consiste a dialéctica. A Forma do Bem é uma forma entre outras formas, na exata medida em que a sua unidade, bem como a sua diferença, apenas são suscetíveis de serem apreendidas pela dialéctica. Ao mesmo tempo, a Forma do Bem «está acima e para além da essência»⁶⁶⁶. E o que parece, em certa medida, uma afirmação um tanto paradoxal, pode, na verdade, ser interpretado como uma clarificação do especial estatuto da Forma do Bem. Em *A República*, é sublinhada a prioridade ontológica e epistemológica do Bem por relação às restantes formas⁶⁶⁷, e tal prioridade reside na sua perfeição. Ela é a mais perfeita forma, no sentido em que é a Forma que concede existência e verdade às outras formas, porquanto é pela sua ação que as outras formas existem, e através dela se tornam inteligíveis⁶⁶⁸. A cognoscibilidade, como, de resto, a própria existência das formas, depende da Forma do Bem, que as ultrapassa em «dignidade e poder.»⁶⁶⁹ O Bem – vale a pena insistir neste ponto – é entendido como a causa universal e o *telos* de toda a inteligibilidade⁶⁷⁰.

⁶⁶⁴ Cf. Dixsaut, *Le naturel philosophe. Essai sur les dialogues de Platon*, op. cit., p. 271.

⁶⁶⁵ Cf. Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, op. cit., p. 76.

⁶⁶⁶ *República*, VI, 509b 11.

⁶⁶⁷ Cf. G. Santas, «The Form of the Good in Plato's *Republic*», in G. Fine (ed.), *Plato 1. Metaphysics and Epistemology*, Oxford University Press, Oxford 2003, pp.247-274, cf. 251-258.

⁶⁶⁸ Cf. *República*, VI, 509b 7-12.

⁶⁶⁹ *República*, VI, 509b 12.

⁶⁷⁰ Cf. *República*, VII, 517b 7-517c 6. A Forma do Bem é o mais elevado objeto de estudo, e a ele se devem dedicar os “filósofos-guardiões” (cf. J. Annas, *Introduction à la République de Platon*, trad. Béatrice Han, Presses Universitaires de France, Paris 1994, p. 307). Embora não dispondo de um conhecimento preciso acerca da natureza do Bem, ou acerca dele não sendo capaz de possuir uma opinião estável (cf. *República*, VI, 506b 3-506e 7), é na sua direção que o espírito naturalmente se dirige, dito de outra maneira, é sempre para ele que a sua busca tende (cf. *República*, VI, 505d 13-505e 4; Santas, «The Form of the Good in Plato's *Republic*», art. cit. p. 250). Sem o conhecimento do Bem não é possível colher benefício algum de outros conhecimentos. E se no que se refere, por exemplo, ao que é justo e belo, a muitos possam bastar as aparências, no que se refere ao Bem «a ninguém basta já possuir a aparência, mas procuram a realidade» (*República*, VI, 505d 9-10), o Bem em-si. O estudo da forma do Bem, tal como ele nos é apresentado no

O Bem orienta toda a atividade dialéctica, funcionando como uma espécie de *telos* que unifica o percurso dos filósofos⁶⁷¹. «O Bem não é nem uma experiência agradável, nem uma atividade da inteligência, ainda que cada uma possa ser “boa”: ele é uma Forma, que apenas uma *certa* maneira de pensar pode apreender a unidade e a essência.»⁶⁷² Dizer que o Bem é uma forma significa, desde logo, que ele «não se situa no mundo da nossa experiência»⁶⁷³. Por outras palavras, a forma do Bem é absolutamente distinta das suas ocorrências particulares «às quais se aplica o mesmo predicado»⁶⁷⁴: a multiplicidade dos bens. O Bem é objetivamente bom (o Bem em-si), e em nada se assemelha aos objetos que nós conhecemos pela experiência e que qualificamos de bons, cujo valor é sempre relativo (por exemplo: «“ser bom” significa sempre “ser bom para X”, “ser bom segundo o ponto de vista de Y”, ou ainda “ser um bom Z”⁶⁷⁵») ⁶⁷⁶. Na qualidade de forma, o Bem possui, tal como sucede com as restantes formas, uma natureza distinta das suas manifestações particulares, que se dão a

livro VI de *A República*, faz-se acompanhar por qualquer coisa como «uma prioridade prática» (cf. Santas, «The Form of the Good in Plato's *Republic*», art. cit., pp. 249-251). Nele repousa o benefício de todas as ações, virtudes, e de qualquer conhecimento. Ainda que pudéssemos em nós reunir o conhecimento de tudo quanto existe, este, na ausência do conhecimento do Bem, de nada nos valeria (cf. *República*, VI, 505a 3-5). É segundo o conhecimento do Bem que as «virtudes se tornam úteis e valiosas» (*República*, VI, 505a 5), como também é pela sua participação no estudo da Forma do Bem que as outras formas se tornam benéficas (cf. Santas, «The Form of the Good in Plato's *Republic*», art. cit., p. 249). A defesa da prioridade ética da Forma do Bem constitui, de facto, um ponto central na compreensão da articulação das dimensões prática e metafísica do *corpus* platónico. Gerasimos Santas, no estudo que temos vindo a citar («The Form of the Good in Plato's *Republic*»), defende que a teoria da Forma do Bem desenvolvida em *A República* representa uma tentativa de fundamentação ética e política da teoria das Formas (cf. *Ibidem*, pp. 247-248). Acresce ainda, segundo o autor, que a própria teoria das Formas poderá estar «pressuposta na explicação teleológica de *Fedro* (97-9), na “criação” do universo físico no *Timeu* (29-33), e ainda na teoria do amor do *Banquete* (29-33).» (*Ibidem*, p. 248).

⁶⁷¹ Cf. N. Pappas, *Routledge Philosophy Guidebook to Plato and the Republic*, Routledge, London 2003, p. 140.

⁶⁷² Dixsaut, *Le naturel philosophe. Essai sur les dialogues de Platon*, op. cit., p. 271, sublinhado da autora. A concepção platónica do Bem rejeita tanto a concepção sensualista do Bem (à maneira epicurista, por exemplo), que o identifica com o prazer, como uma sua concepção intelectualista, segundo a qual o Bem é o conhecimento. A identificação do Bem com o conhecimento nada mais oferece, segundo Platão, que uma definição circular e sem valor informativo quanto à natureza do Bem; por exemplo, se, dentro de tal perspectiva, se questiona em que consiste o conhecimento, a resposta que se seguirá será, invariavelmente, a de que o conhecimento é o Bem (*República*, VI, 505b 11-13). A definição do Bem como prazer representa, por sua vez, uma contradição; se o Bem é o prazer, e se, do mesmo modo, se concebe que existam “prazeres maus”, uma tal concepção implicaria que determinados objetos fossem simultaneamente bons e maus (*República*, VI, 505c 7-14).

⁶⁷³ Annas, *Introduction à la République de Platon*, trad. Béatrice Han, op. cit., p. 308.

⁶⁷⁴ *Ibidem*, p. 308.

⁶⁷⁵ *Ibidem*, 1994, p. 309.

⁶⁷⁶ Cf. *Ibidem*, 1994, pp. 308-309.

conhecer através da experiência sensível; ao mesmo tempo, o Bem está «acima e para além da essência»⁶⁷⁷, e, por contraste com as restantes formas, não é um mero objeto de pensamento. A Forma do Bem está na origem da própria ideia de verdade⁶⁷⁸. O Bem concede verdade e existência às formas (valor metafísico), e é, simultaneamente, o fundamento de toda a explicação sobre a natureza das formas (valor epistemológico)⁶⁷⁹. Em *A República*, não há uma definição direta da natureza do Bem. Sócrates, quando interrogado a tal respeito, reconhece a complexidade do objeto⁶⁸⁰, remetendo para mais tarde o tratamento da questão da natureza do Bem. Ao invés de definir o Bem, Sócrates prefere tratar do que lhe «parece ser filho do bem e muito semelhante a ele»⁶⁸¹. Dá-se, nesse momento, um dos mais importantes passos no desenvolvimento da teoria platónica das ideias, um passo que se revela decisivo no apuramento do estatuto do Bem, a saber: a analogia do Sol⁶⁸².

2.3.2. A analogia do Sol

A distinção platónica entre o inteligível e o visível é uma figura complementar à analogia do Sol, e, por assim dizer, prepara a sua apresentação. O mundo inteligível é habitado por ideias, ou formas, que são objetos «inteligíveis, mas não visíveis»⁶⁸³, dito de outra maneira, «objectos de pensamento, mas não de visão»⁶⁸⁴. As formas, ou ideias, representam os mais perfeitos exemplares de uma determinada propriedade, razão pela qual são ditas existir <einai> verdadeiramente. O carácter único das formas contrasta com a multiplicidade de objetos que delas participam⁶⁸⁵, por outras palavras, que existem a partir delas⁶⁸⁶. Tais objetos (por exemplo: as “coisas belas”, “as coisas boas”),

⁶⁷⁷ *República*, VI, 509b 11-12.

⁶⁷⁸ Cf. *Ibidem*, p. 281.

⁶⁷⁹ Cf. Pappas, *Routledge Philosophy Guidebook to Plato and the Republic*, op. cit., p. 143.

⁶⁸⁰ Cf. *República*, VI, 506e 1-4.

⁶⁸¹ *República*, VI, 506e 5-6.

⁶⁸² Cf. *República*, VI, 507c-509b.

⁶⁸³ *República*, 507b 13-14.

⁶⁸⁴ G. Santas, «The Form of the Good in Plato's *Republic*», art. cit., p. 251.

⁶⁸⁵ Cf. *República*, V, 476c 12-476d 4.

⁶⁸⁶ Cf. P. Tunhas – A. Abranches, *As Questões Que Se Repetem. Uma Breve História da Filosofia*, D. Quixote, Lisboa 2012, p. 32.

cujo conhecimento obtemos por via da experiência sensível, podem ser entendidos como predicados, sempre relativos, das formas (o “belo em-si”, “o bom em-si”)⁶⁸⁷. O Sol é o meio pelo qual conhecemos os objetos da experiência sensível, isto é, os objetos «visíveis, mas não inteligíveis»⁶⁸⁸.

O inteligível é objeto do espírito, e o visível é objeto dos sentidos. Os sentidos são, de acordo com Platão, a única fonte de informação sobre a experiência sensível⁶⁸⁹, estando na base dos juízos que se referem a tudo quanto é observável. Mas, de entre todos os sentidos, a visão ocupa um lugar privilegiado no que concerne ao conhecimento do mundo visível. A ideia de um primado da visão é por Platão defendida com base no muito relevante vínculo que existe entre a visão e a luz. A visão é o único sentido que depende da intervenção, para além da participação dos olhos e dos objetos visíveis, de uma terceira espécie: a luz, uma espécie que «está bem longe de ser desprezível»⁶⁹⁰. A luz ilumina os objetos e, dessa maneira, torna possível a visão; apenas na presença da luz pode o órgão da visão exercer a faculdade de ver, e o objeto da visão ser visto⁶⁹¹. A luz provém do Sol, e é graças à ação do Sol que ela «nos [faz] ver da maneira mais perfeita que é possível, e que seja visto o que é visível»⁶⁹². O Sol é a causa da visão, e a ele se deve «o poder da visão»⁶⁹³, isto é, a capacidade de ver o visível. E – sublinhemos este aspeto – mais do que possibilitar aos objetos visíveis a «faculdade de serem vist[o]s», o Sol é responsável pela «sua génese, crescimento e alimentação, sem que seja ele mesmo a génese.»⁶⁹⁴ Platão estabelece, assim, a partir de uma reflexão sobre a ação do Sol, a comparação do Sol com o Bem. O Bem permite ao espírito não apenas conhecer os objetos do inteligível (as formas), como conhecê-los segundo a verdade e o Ser, conferindo-lhes realidade (a determinação da natureza das formas). O Sol, «filho do bem, que o bem gerou à sua semelhança»⁶⁹⁵, concede aos olhos (órgãos

⁶⁸⁷ Cf. Annas, *Introduction à la République de Platon*, op. cit., p. 280.

⁶⁸⁸ *República*, VI, 507b 12-13.

⁶⁸⁹ Cf. *República*, VI, 507c 3-5.

⁶⁹⁰ *República*, VI, 508a 4.

⁶⁹¹ Cf. *República*, VI, 507c-508a 3.

⁶⁹² *República*, VI, 508a 6-8.

⁶⁹³ *República*, VI, 508b 8-9.

⁶⁹⁴ *República*, 509b 2-5.

⁶⁹⁵ *República*, VI, 508b 11-12.

da visão) não somente a capacidade de ver os objetos, como de os ver claramente segundo a luz por ele emanada. O Sol governa o domínio do visível, e o Bem, o domínio do inteligível⁶⁹⁶.

Nos livros centrais de *A República* é sublinhada a supremacia do estudo da Forma do Bem sobre as restantes ciências, e ao Bem é reconhecida a função de conferir à dialéctica – a ciência suprema – o seu carácter an-hipotético⁶⁹⁷. O Bem ilumina os objetos do conhecimento, e é o princípio <arkhê> na origem da evidência do próprio exercício da inteligência⁶⁹⁸. Mas tal não sugere, de modo algum, o Bem como uma entidade inefável e misteriosa, antes o apresenta como *condição de inteligibilidade*. O Bem é uma Ideia, uma Forma, que, situada «para lá da essência», possui a capacidade de dar a ver⁶⁹⁹. E ver claramente⁷⁰⁰ consiste em ser capaz de conhecer o inteligível (a natureza das formas), distinguindo-o das suas meras imagens (ocorrências particulares das propriedades das formas: multiplicidade). O Bem «transmite a verdade aos objectos cognoscíveis e dá ao sujeito que conhece esse poder»⁷⁰¹. Para Platão, o Bem é um valor, «o valor do conhecimento»⁷⁰². Aproximamo-nos neste momento da nossa investigação de uma das ideias centrais que guia a análise de Fernando Gil ao Bem platónico: a identificação do *Bem* com a *inteligibilidade da compreensão*, próxima «da compreensão e do regime da construtibilidade»⁷⁰³. A contemplação do Bem (o an-hipotético) é o termo a que conduz a prática da dialéctica <dialegesthai>. Pela contemplação da Forma do Bem, o dialeto é capaz de distinguir a natureza essencial de cada forma (por exemplo: o Bem em-si, o Belo em-si) das suas imagens. A dialéctica culmina na posse subjetiva do Bem, dotando o sujeito da «inteligência da “bondade” da verdade (...), do que pode e vale a verdade em si mesma»⁷⁰⁴. Tal representa um suplemento de inteligibilidade que é índice de compreensão. A posse subjetiva do Bem consiste na inteligência da diferença

⁶⁹⁶ Cf. *República*, VI, 509d 2-3.

⁶⁹⁷ Cf. Dixsaut, *Le naturel philosophe. Essai sur les dialogues de Platon*, op. cit., p. 281.

⁶⁹⁸ Cf. *Ibidem*, p. 281.

⁶⁹⁹ Cf. *Ibidem*, p. 283.

⁷⁰⁰ Cf. *República*, VI, 508 d 3.

⁷⁰¹ *República*, VI, 508e 1-3.

⁷⁰² *M*, p. 407.

⁷⁰³ *C*, p. 103.

⁷⁰⁴ Dixsaut, *apud*, *M*, p. 103.

entre ciência e opinião, o que, segundo Fernando Gil, é uma outra maneira de exprimir o valor do conhecimento (compreensão)⁷⁰⁵. A compreensão é, finalmente, o género de conhecimento associado ao Bem tematizado na *República*.

Fernando Gil defende que a conceção platónica do Bem, tal como ela nos é exposta em *A República*, se prende diretamente com a questão da demarcação do conhecimento, especificamente, ela aponta para a distinção entre *saber* e *compreender* (o sentido do saber)⁷⁰⁶. Para Fernando Gil, o Bem platónico é aí uma metáfora da inteligibilidade, da inteligibilidade da compreensão, que, assente na construtibilidade (construções, operações do sujeito), releva do pensamento da fundação. O Bem (o an-hipotético) é o valor do conhecimento. Ele representa um suplemento de inteligibilidade. Um suplemento que tem origem – este ponto é crucial – na própria atividade do sujeito, concretamente, na posse subjetiva do conhecimento que se opera na *theôria*, e não um raciocínio servindo de fundamento, como sucede, por exemplo, em matemática. «Diferentemente do saber científico, *thêorein* é um acto subjectivo e intransmissível.»⁷⁰⁷ A *passagem à compreensão*, a posse subjetiva do Bem, que através da dialéctica se opera, não pertence já ao estrito domínio da cognição do objeto, mas ao âmbito da *relação do sujeito ao conhecimento*⁷⁰⁸. A posse subjetiva do Bem, o termo da dialéctica, assinala a distinção essencial entre o *saber* (o saber científico) e a *compreensão* (o valor do conhecimento), uma distinção que caracteriza o pensamento da fundação.

2.3.3. Dialéctica: a posse subjetiva do Bem

Fernando Gil apoia-se na discussão do estatuto das hipóteses em matemática e em filosofia (hipótese enquanto posição *versus* hipótese enquanto ponto de apoio)⁷⁰⁹,

⁷⁰⁵ Cf. C, p. 103.

⁷⁰⁶ M, pp. 406-407.

⁷⁰⁷ C, p. 103.

⁷⁰⁸ Cf. *Ibidem*, p. 104.

⁷⁰⁹ Cf. P. Tunhas, «Hipócrates e o pensamento da passagem», in P. Tunhas, *O Pensamento e os seus Objectos. Maneiras de Pensar e Sistemas Filosóficos*, Edições da Universidade do Porto, Porto 2012, pp. 37-86, cf. p. 54.

sobretudo aquela que tem lugar nos Livros VI e VII, de *A República*, para melhor caracterizar o tipo de conhecimento associado ao objeto da dialéctica (o Bem) – a compreensão –, e elucidar em que medida pode um tal conhecimento representar «um ganho de inteligibilidade»⁷¹⁰. Trata-se de uma discussão fundamental, porquanto sublinha o singular estatuto da dialéctica, e nos mostra como tal singularidade depende da natureza do seu objeto (o Bem), como assim – e, talvez, mais decisivamente – da relação que com ele estabelece.

O valor do Bem, como a supremacia da dialéctica sobre as restantes ciências é, em *A República*, pensada a partir de uma divisão central entre duas espécies de mundo: invisível (inteligível) e visível (sensível). O Bem não decorre da experiência sensível, nem tampouco constitui uma opinião, e, nessa medida, é, de facto, ao domínio do inteligível que o Bem se encontra diretamente ligado. Do inteligível – a secção superior da alma – apenas participam as formas, por essa via se excluindo qualquer colaboração com o sensível. A clareza constitui uma característica essencial do inteligível, e ela é correlativa ao poder de discriminação próprio à dialéctica⁷¹¹. O Bem é a causa das realidades inteligíveis, e origem de toda a diferença; uma diferença ontológica, entre as essências (as formas) e os objetos sensíveis sujeitos à corrupção, que remete para uma diferença epistemológica, entre conhecimento e opinião⁷¹². A divisão, propriamente ontológica, entre duas espécies de mundo, o inteligível e o sensível, articula-se com um ponto de vista epistemológico, a discriminação entre os objetos do conhecimento (essências, formas) e dos objetos da opinião (objetos sensíveis). Tal é o que nos mostra a célebre passagem do “diagrama da linha dividida”, apresentada no final do Livro VI⁷¹³.

Platão serve-se de uma linha imaginária para ilustrar o caminho que o espírito deverá percorrer em direção à Forma do Bem. Trata-se de uma imagem que, de certo modo, retoma e aprofunda o par invisível/ visível que fora visado na analogia do Sol, bem como a metáfora da luz (clareza e obscuridade relativas) que lhe está associada. Recapitulemos: à semelhança do Sol, elemento supremo do domínio do visível

⁷¹⁰ ME, p. 406.

⁷¹¹ Cf. *República*, VI, 509e.

⁷¹² Cf. Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, op. cit., p. 93.

⁷¹³ Cf. *República*, VI, 509d-511e.

(sensível), o Bem reina no domínio do invisível (inteligível). A linha que Platão nos convida a imaginar divide-se primeiramente, e, note-se, de forma desigual, em dois segmentos principais: uma secção superior, representando o mundo invisível, e uma secção inferior, comparativamente menor, referente ao mundo visível. Dividida a linha entre duas espécies de mundo, invisível e visível, é sugerido outro corte, segundo a mesma proporção, na secção inferior da linha. O mundo visível divide-se, dessa forma, em duas secções, ordenadas conforme a clareza e obscuridade relativas⁷¹⁴; a secção das imagens <*eikones*>, que funciona como reflexo da secção superior do visível, a secção dos seres vivos <*zoa*>. Prosseguindo a divisão da linha, um corte semelhante é operado no mundo invisível, dando origem a duas diferentes secções, que representam a parte superior e a parte anterior da alma. A parte superior é habitada pelos *noeta* superiores, estando os *noeta* inferiores reservados à parte anterior da alma.

A linha dividida deixa-se configurar como uma espécie de eixo ascendente, em que a clareza e a pureza figuram como as suas principais ordens de grandeza. No mundo visível, por exemplo, as entidades da secção inferior representam como que imagens <*eikones*>, reflexos, ou sombras, dos seres vivos <*zoa*> que se situam imediatamente acima, servindo de modelos. Os objetos visíveis são dotados de maior realidade, e, nessa medida, de maior verdade <*aletheia*>, do que as suas cópias sensíveis (imagens)⁷¹⁵. O modelo representa o que é verdadeiro, e a imagem aquilo que o não é, e «tal como a opinião está para o saber, assim está a imagem para o modelo»⁷¹⁶. A clareza e a pureza relativas das diferentes secções introduzem, deste modo, um aspeto verdadeiramente central do “diagrama da linha dividida”, a saber: a correspondência entre as entidades que habitam os mundos invisível e visível (ponto de vista ontológico), e diferentes modalidades de conhecimento (ponto de vista epistemológico). A certos objetos estão associadas determinadas modalidades de conhecimento, sendo que quanto maior for a realidade dos objetos, tanto maior será a clareza das modalidades de conhecimento⁷¹⁷. A distribuição das modalidades de conhecimento ao longo da linha, segundo a ordem

⁷¹⁴ Cf. *República*, VI, 509d 11-13.

⁷¹⁵ Cf. N. Denyer, «Sun and Line: The Role of the Good», in Giovanni R. F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 284-309, cf. p. 289.

⁷¹⁶ Cf. *República*, VI, 510a 10-13.

⁷¹⁷ Cf. *República*, VI, 511d9- 511e4.

de correspondência entre entidades e modalidades de conhecimento, faz-se do seguinte modo: às imagens <*eikones*>, e aos seres vivos <*zoa*>, que ocupam o segmento inferior da alma, correspondem, respetivamente, a ilusão <*eikasia*> e a crença <*pistis*>, aos *noeta* inferiores, e aos *noeta* superiores, que habitam o segmento superior, correspondem o conhecimento discursivo <*dianoia*> e o conhecimento intuitivo <*noesis*>⁷¹⁸. A ilusão e a crença enquadram-se, no seu conjunto, no domínio da opinião <*doxa*>, e tal como a ilusão está para a crença, assim está a opinião para o conhecimento <*noesis*; *gnosis*>^{719 720}.

⁷¹⁸ Cf. *República*, VI, 511d9-511e4; cf. Tunhas. «Hipócrates e o pensamento da passagem», art. cit., pp. 51-52.

⁷¹⁹ Cf. Denyer, «Sun and Line: The Role of the Good», art. cit., p. 290. Como refere Nicholas Denyer, a propósito da noção de conhecimento no Livro VI, «*noesis* é o termo usado em 534a[, todavia,] 510a sugere que Platão ficaria igualmente satisfeito com o termo *gnosis*» (cf. *Ibidem*, p. 290.).

⁷²⁰ O “diagrama da linha dividida” sugere uma clara separação entre objetos de opinião e objetos de conhecimento. Uma separação, de resto, anunciada pela analogia do Sol, nomeadamente, através da divisão da realidade entre mundo invisível e mundo visível. A descontinuidade entre o visível e o invisível corresponde, no “diagrama da linha dividida”, a uma subordinação do sensível ao inteligível. As formas ultrapassam, em realidade (cf. *República*, V, 477a 1-479e 6) e em perfeição (cf. *República*, X, 597a 1-597e10) os objetos sensíveis que delas participam. «[O] puro conceito lógico (a Forma) não é nunca plenamente representado num exemplo sensível qualquer que ele seja.» (A. E. Taylor, *apud* A. Nehamas, «Plato on the Imperfection of the Sensible World», in Gail Fine (ed.), *Plato 1. Metaphysics and Epistemology*, Oxford University Press, Oxford 2003, pp. 171-191, cf. p. 172). Por outras palavras, os particulares não podem nunca exibir perfeitamente, dada a sua multiplicidade, as características da forma à qual se reportam. Uma vez ainda, as formas são tipos relativamente aos quais os particulares (objetos sensíveis) manifestam maior ou menor proximidade (cf. *Fédon*, 74a 9), sem jamais satisfazerem a sua ambição de serem iguais às formas (cf. *Fédon*, 75a 1-5). A subordinação do sensível ao inteligível reflete, assim, dentro desta perspetiva, a própria imperfeição do mundo sensível, este representando uma cópia imperfeita do mundo das formas (cf. A. Nehamas, «Plato on the Imperfection of the Sensible World», art. cit., p. 176). O invisível (inteligível) é, tanto sob um ponto de vista ontológico, como sob um ponto de vista epistemológico, superior ao visível (sensível) (cf. Tunhas, «Hipócrates e o pensamento da passagem», op. cit., p. 55). O “diagrama da linha dividida”, ao fazer corresponder a cada entidade uma modalidade de conhecimento, termina não apenas por acentuar uma hierarquização entre os dois domínios, como por afirmar uma descontinuidade entre os objetos de conhecimento e objetos de opinião. (Uma correspondência que importará notar, a “alegoria da caverna” posteriormente exporá (cf. *República*, VII, 514a-517c), num certo sentido, até mais estritamente.) Por outro lado, ao fazer com que cada divisão de um segmento da linha seja como que o reflexo daquele que acima se lhe segue, Platão parece pretender conservar uma certa comunicabilidade entre os objetos de opinião e os objetos de conhecimento (cf. Pappas, *Routledge Philosophy Guidebook to Plato and the Republic*, op. cit., pp. 146-147). Uma tensão entre um “modelo continuista” e descontinuista caracteriza o “diagrama da linha dividida” (cf. Paulo Tunhas, «Hipócrates e o pensamento da passagem», op. cit., pp. 55-56). Como refere Nickolas Pappas, «a própria ideia de uma Linha Dividida reflete esta tensão: enquanto *linha*, ela enfatiza a continuidade entre os domínios superiores e inferiores; como algo *dividido*, ela separa-os.» (Pappas, *Routledge Philosophy Guidebook to Plato and the Republic*, op. cit., p. 146, sublinhados do autor). Ora, o que, desde logo, uma tal tensão nos mostra é que se é possível afirmar, a partir do “diagrama da linha dividida”, uma clara divisão entre o domínio do visível e o domínio do invisível, não podemos, no entanto, daí concluir uma radical descontinuidade entre os dois domínios. No contexto de uma radical descontinuidade entre o

O “diagrama da linha dividida” estabelece uma correspondência entre entidades (dimensão ontológica) e tipos de conhecimento (dimensão epistemológica). Muito embora o tipo de conhecimento dependa do objeto – da realidade e da clareza do objeto –, não se deverá concluir, a partir da correspondência apresentada no “diagrama da linha dividida”, que o tipo de conhecimento é exclusivamente por ele determinado. Platão defende que há diferentes modos de tratar um mesmo objeto⁷²¹, e que, portanto, um mesmo objeto pode conduzir a diferentes «disposições mentais» <*pathemata*> ou «modos de cognição»⁷²², logo, a diferentes modalidades de conhecimento. Significa isto que, para além do objetos de conhecimento⁷²³, a determinação das modalidades do conhecimento depende da *relação do sujeito ao objeto de conhecimento*⁷²⁴. Sócrates distingue as duas secções do inteligível em função do método praticado, e não em função do objeto⁷²⁵. O sentido em que, em tal contexto, a palavra hipótese <*hypothesis*>

visível e o invisível, estaríamos condenados a permanecer estagnados no domínio da opinião, visto que todos começamos «por perceber apenas os objetos visíveis da experiência.» (*Ibidem*, p. 147)

A subordinação do sensível ao inteligível é, pelo menos tradicionalmente, entendida como algo bem patente na teoria platónica do conhecimento. Alexander Nehamas, num seu texto intitulado «Plato on the imperfection of the sensible world» (cf. Nehamas, «Plato on the Imperfection of the Sensible World», art. cit., pp. 171-191), defende que a ideia segundo a qual, para Platão, a imperfeição do mundo sensível reside no facto de os particulares (objetos sensíveis) serem incapazes de exibir perfeitamente as propriedades das formas, corresponde a uma interpretação tradicional que deve ser alvo de reflexão. Na base de tal interpretação está a ideia de que, de acordo com Platão, o mundo sensível representa uma versão imperfeita do mundo das formas. Nehamas não contesta uma tal ideia (Nehamas, «Plato on the Imperfection of the Sensible World», op. cit., p. 171). O que o autor contesta é a maneira como tradicionalmente tem sido pensada a manifestação da imperfeição do mundo sensível. De acordo com Nehamas, «Platão pensa, efetivamente, que as Formas têm perfeitos exemplares no mundo sensível (estes são os “caracteres” do *Fédon*), e que eles estão contidos nos particulares que participam deles. Aquilo que é imperfeito é o modo como tais perfeitos exemplares são possuídos pelos objetos sensíveis, uma imperfeição que nos conduz a afirmar que o que nós consideramos justo ou belo ou igual é também injusto, feio, ou desigual.» (*Ibidem*, p. 191).

⁷²¹ Cf. Pappas, *Routledge Philosophy Guidebook to Plato and the Republic*, op. cit., p. 145.

⁷²² Cf. I. Mueller, «Mathematical method and philosophical truth», in R. Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 170-199, cf. p. 184.

⁷²³ Cf. *República*, VI, 511d 9- 511e 4.

⁷²⁴ A ideia de uma continuidade entre o visível e o invisível pode ser perspectivada, a partir, precisamente, da relação do sujeito ao objeto de conhecimento. Tomemos como exemplo a astronomia. A astronomia, «o estudo dos “ornamentos que há no céu”, o que “há de mais belo e perfeito de tudo o que é visível” [serve] de exemplo – quer dizer: de *passagem* – “para o estudo das coisas invisíveis”.» (Tunhas, «Hipócrates e o pensamento da passagem», op. cit., p. 55). Embora a astronomia possua como objeto correspondente realidades visíveis, a sua abordagem ao objeto dota-a de um valor propedêutico, isto é, capaz de nos «conduz[ir] naturalmente à inteligência», e de «nos elevar perfeitamente até ao Ser» (cf. *República*, VI, 523a 1-3), enfim, em direção ao Bem.

⁷²⁵ Cf. Pappas, *Routledge Philosophy Guidebook to Plato and the Republic*, op. cit., p. 154.

é tomada (hipótese enquanto posição *versus* hipótese enquanto ponto de apoio), deixa refletir diferentes práticas, a que correspondem diferentes tipos de conhecimento (conhecimento discursivo, entendimento <*dianoia*> *versus* conhecimento intuitivo, inteligência <*noesis*>).

Na secção inferior do domínio do inteligível, a alma usa os objetos que serviam de modelo na secção anterior, tratando-os como se fossem imagens. Sem procurar determinar a natureza de tais objetos, tomando-os como realidades evidentes e por todos partilhadas, a alma é «forçada a investigar a partir de hipóteses, sem poder caminhar para o princípio, mas para a conclusão.»⁷²⁶ Assim procedem a aritmética, a geometria e as ciências afins. Em matemática e em geometria, os ângulos, as figuras, o par e o ímpar (objetos matemáticos) são admitidos como entidades conhecidas, sendo usados como hipóteses em que assentam os raciocínios. As hipóteses são tidas como claras, e, por esse motivo, os matemáticos entendem não ser necessário justificá-las a partir de um princípio que delas dê conta, dito de outra maneira, não é necessário remontar ao princípio <*arkhê*>, elevado acima das hipóteses (o an-hipotético)⁷²⁷. As hipóteses em matemática são concebidas como *posições* de base <*hypothesis*>, funcionando como uma espécie de axiomas, a partir dos quais se derivam sucessivas conclusões até ao termo da investigação⁷²⁸. «O matemático procura unicamente as conclusões que se podem extrair das hipóteses, por intermédio dos cálculos escritos ou das figuras.»⁷²⁹ Os raciocínios matemáticos são construídos a partir de imagens («figuras visíveis»). Significa isto que, quando traçam a imagem «do quadrado em si ou da diagonal em si», os matemáticos não pensam sobre o «quadrado em si ou a diagonal em si», mas naquilo que se lhes assemelha, isto é, nas cópias sensíveis dos objetos matemáticos⁷³⁰. Os matemáticos pensam acerca dos objetos sensíveis, na tentativa de compreender o mundo inteligível⁷³¹, «procurando ver o que não pode avistar-se, senão pelo pensamento.»⁷³²

⁷²⁶ Cf. *República*, VI, 510b 7.

⁷²⁷ Cf. *República*, VI, 511a 5-6.

⁷²⁸ Cf. *ME*, p. 406; *República*, VI, 510c 7-13.

⁷²⁹ *C*, p. 102.

⁷³⁰ Cf. Tunhas, «Hipócrates e o pensamento da passagem», op. cit., p. 52.

⁷³¹ Cf. Mueller, «Mathematical method and philosophical truth», art. cit., p. 185.

⁷³² *República*, VI, 510e 5-511a 1.

Na secção superior do domínio do inteligível, a alma conduz a sua investigação segundo os princípios da dialéctica. A alma parte de hipóteses e orienta-se em direcção ao «princípio absoluto»⁷³³ que está na origem de todas as coisas: o an-hipotético. «O an-hipotético chama-se o Bem»⁷³⁴. As hipóteses são tomadas como pontos de apoio, «uma espécie de degraus» em que o raciocínio se sustenta, para alcançar, pelo poder da dialéctica e num movimento ascendente, o «princípio de tudo», situado para lá do hipotético⁷³⁵. Atingido o princípio <arkhê>, a alma inicia um movimento descendente até atingir a conclusão, mas, diferentemente daquele encetado pelo segmento anterior, este movimento é exclusivamente auxiliado pelas formas. Na dialéctica descendente, o pensamento funda-se nas formas, e progride através das formas, sem nunca recorrer a «qualquer dado sensível, mas passando das ideias umas às outras, e terminando em ideias.»⁷³⁶ Através do poder da dialéctica, o filósofo intui directamente o Bem (*dialéctica ascensional*), e à luz do princípio do Bem os seus objectos tornam-se perfeitamente inteligíveis (*dialéctica descendente*)⁷³⁷. A faculdade de conhecimento associada a este segmento do inteligível denomina-se *noesis*, e representa um tipo de reflexão mais elevado que o conhecimento discursivo, ou *dianoia*, que caracteriza os matemáticos⁷³⁸. O conhecimento discursivo (“entendimento”) <*dianoia*> ocupa um lugar intermédio entre a opinião <*doxa*> e a inteligência <*noesis*>⁷³⁹.

O conhecimento do Ser e do inteligível adquirido pela ciência da dialéctica é dotado de maior clareza e certeza do que o conhecimento discursivo obtido pelas restantes ciências⁷⁴⁰. O objeto da dialéctica é superior ao das outras ciências. O pensamento dialético <*noesis*> interessa-se unicamente pelas formas, e o estabelecimento ou a refutação das suas verdades (o conhecimento da forma essencial de cada ser) não depende de uma referência à experiência sensível⁷⁴¹. Nos Livros VI e

⁷³³ *República*, VI, 510b 9-12.

⁷³⁴ *C*, p. 103.

⁷³⁵ Cf. *República*, VI, 511b 2-7; *ME*, p. 406.

⁷³⁶ *República*, VI, 511c 1-2.

⁷³⁷ Cf. *C*, p. 103.

⁷³⁸ Cf. Annas, *Introduction à la République de Platon*, op. cit., p. 349.

⁷³⁹ Cf. Tunhas, «Hipócrates e o pensamento da passagem», op. cit., p. 52; *República*, VI, 511d 6-7.

⁷⁴⁰ Cf. *República*, VI, 511c 5-8.

⁷⁴¹ Cf. Annas, *Introduction à la République de Platon*, op. cit., pp. 352-353.

VII é afirmada a supremacia da dialéctica, através, por exemplo, do contraste da dialéctica com a matemática. Os matemáticos, tal como os geómetras, servem-se de figuras visíveis <diagrammata> na tentativa de compreender realidades inteligíveis, e, por esse motivo, são forçados a estabelecer hipóteses de modo a poderem prosseguir a sua investigação⁷⁴². Dado que os matemáticos constroem as suas hipóteses apenas a partir do que se assemelha aos seus objetos, tais hipóteses terminam por envolver suposições sobre a natureza desses mesmos objetos⁷⁴³. Suposições que não podem ser provadas, uma vez que os matemáticos revestem as suas hipóteses de evidência, não reconhecendo necessidade alguma de delas «dar razão, isto é, de remontar a um princípio an-hipotético <arkhê> e de as justificar num discurso refletido <logon didonai>⁷⁴⁴. As hipóteses matemáticas são, na verdade, posições. Apenas os praticantes da dialéctica atribuem um valor realmente hipotético aos pontos de partida das suas investigações, considerando-os como etapas necessárias de um percurso em direção a um primeiro princípio, ele mesmo situado para lá das hipóteses⁷⁴⁵.

O poder dialético supõe a capacidade de receber e determinar o *logos* dos seus objetos⁷⁴⁶. A atitude dos matemáticos contrasta com a dos praticantes da dialéctica, esta revelando o que poderíamos designar por dogmatismo. «[O] matemático contenta-se a pôr a existência das realidades inteligíveis, ele não as *pensa*.»⁷⁴⁷ Na ausência de um princípio capaz de tornar inteligíveis os objetos matemáticos, as hipóteses matemáticas permanecem como postulados não provados. Convirá, no entanto, referir que o problema das hipóteses matemáticas não é tanto o facto de elas não poderem ser provadas, como o de serem apresentadas como postulados evidentes e partilhados. Mais. Ainda que através da dialéctica se procure uma fundação para o conhecimento matemático⁷⁴⁸, e as hipóteses matemáticas sejam aí submetidas ao poder da dialéctica

⁷⁴² Cf. Mueller, «Mathematical method and philosophical truth», art. cit., p. 189.

⁷⁴³ Cf. Annas, *Introduction à la République de Platon*, op. cit., p. 351.

⁷⁴⁴ Cf. C, p. 103.

⁷⁴⁵ Cf. Annas, *Introduction à la République de Platon*, op. cit., p. 350.

⁷⁴⁶ Cf. *Ibidem*, p. 356.

⁷⁴⁷ Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, op. cit., p. 88, sublinhados da autora.

⁷⁴⁸ Cf. Santas, «The Form of the Good in Plato's *Republic*», art. cit., p. 149.

<*dunamis tou dialegesthai*>⁷⁴⁹, tal não significa que as hipóteses matemáticas possam ser provadas verdadeiras. Está patente, é certo, na defesa da supremacia da dialética, um preconceito a favor de «um conhecimento teórico e puramente contemplativo»⁷⁵⁰; mas Platão não sugere, em momento algum, que as hipóteses matemáticas possam ser deduzidas a partir da Forma do Bem⁷⁵¹. O poder da dialética atua somente no sentido de «dar razão» das proposições fundamentais da matemática, o que significa proporcionar uma definição clara dos seus objetos, e assegurar que as proposições matemáticas se integram harmoniosamente numa visão do mundo fundada na Forma do Bem⁷⁵².

Os objetos da matemática não são objetos intermediários, é antes a maneira de pensar da matemática <*dianoia*> que assim o é⁷⁵³. Dizer que os matemáticos «não dão razão» das suas hipóteses não é inteiramente correto, na verdade, eles não fazem outra coisa que «dar razão»⁷⁵⁴. Os matemáticos obedecem ao princípio da não-contradição, e deduzem de maneira coerente as conclusões a partir das hipóteses estabelecidas, sendo tais hipóteses, nessa medida, verificáveis⁷⁵⁵. Resta que a verdade das hipóteses não é suscetível de ser determinada a partir da coerência de um qualquer sistema dedutivo de proposições. Os matemáticos põem a existência dos objetos, sem serem capazes de os determinar, isto é, de os definir claramente, de fazer remontar as suas hipóteses a um princípio mais elevado. Em matemática apenas se define dianoeticamente – com recurso a «figuras visíveis» – os objetos⁷⁵⁶, sem «dar e receber» o *logos* da forma que se põe⁷⁵⁷. Como refere Monique Dixsaut, «[é] o uso “erudito” da imagem, e não o uso “ignorante” da hipótese, que faz da *dianoia* um intermediário, um *metaxu* entre opinião e inteligência.»⁷⁵⁸

⁷⁴⁹ Cf. Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, op. cit., p. 87.

⁷⁵⁰ Cf. Annas, *Introduction à la République de Platon*, op. cit., p. 347.

⁷⁵¹ Cf. Mueller, «Mathematical method and philosophical truth», art. cit. p. 190.

⁷⁵² Cf. *Ibidem*, p. 190.

⁷⁵³ Cf. Dixsaut, *Le naturel philosophe. Essai sur les dialogues de Platon*, op. cit., p. 278.

⁷⁵⁴ Cf. *Ibidem*, p. 278.

⁷⁵⁵ Cf. *Ibidem*, pp. 276, 280.

⁷⁵⁶ Cf. Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, op. cit., p. 82.

⁷⁵⁷ Cf. Dixsaut, *Le naturel philosophe. Essai sur les dialogues de Platon*, op. cit., p. 278.

⁷⁵⁸ *Ibidem*, p. 277.

A matemática permanece a ciência que, apesar de tudo, mais se aproxima da verdade, possuindo os métodos mais capazes de verificar erros do que qualquer outro corpo de conhecimento⁷⁵⁹. Segundo Platão, o estudo da dialéctica deveria forçosamente ser precedido pelo estudo de outras disciplinas, cuja tarefa seria a de «atrair a alma para a verdade e produzir o pensamento filosófico, que leva a começar a voltar o espírito para as alturas»⁷⁶⁰. E não apenas a matemática figura entre as disciplinas de reconhecido valor propedêutico⁷⁶¹ – a geometria, a astronomia, a harmonia –, como o estudo de tais disciplinas deve ser feito adotando o ponto de vista da matemática⁷⁶². Por essa via, a alma pode exercitar-se a pensar rigorosamente em direção a uma conclusão, condição para se elevar naturalmente à inteligência. A matemática tal como a dialéctica «arrasta a alma do que é mutável para o que é essencial»⁷⁶³ – as formas. Sucede que as formas são, de acordo com Platão, os únicos objetos integralmente inteligíveis, e o pensamento matemático tenta apreendê-las, empregando termos ou técnicas que visam aplicações empíricas. O que há, por assim dizer, de inferior no pensamento matemático, não é, evidentemente, o facto de tal pensamento pôr realidades inteligíveis – os praticantes da dialéctica põem, antes de tudo, o Bem como princípio absoluto –, mas o de submeter os seus objetos a um tratamento empírico. Os matemáticos «aceitam passivamente a natureza do seu objeto tal como ele lhe aparece»⁷⁶⁴, servindo-se apenas de hipóteses que não chegam a «tocar o Ser» tomam, como num sonho⁷⁶⁵, a imagem pelo modelo. O “sonho dos matemáticos” manifesta, no limite, a ambição de um conhecimento de tal forma transparente que dispensa uma interrogação sobre «a fonte, ou a causa, da inteligibilidade do ser inteligível.»⁷⁶⁶ As formas são, de facto, de acordo com Platão, o único objeto suscetível de ser diretamente conhecido. O que o ideal matemático de uma inteligibilidade perfeitamente racional parece ignorar, é que a integral inteligibilidade das formas não repousa no carácter infalível da intuição, mas na faculdade de

⁷⁵⁹ Cf. Annas, *Introduction à la République de Platon*, trad. Béatrice Han, op. cit., p. 355.

⁷⁶⁰ *República*, VII, 527b 9-11.

⁷⁶¹ Cf. *República*, VII, 521c-532d.

⁷⁶² Cf. Annas, *Introduction à la République de Platon*, trad. Béatrice Han, op. cit., p. 344.

⁷⁶³ *República*, VII, 521d 3-4.

⁷⁶⁴ Annas, *Introduction à la République de Platon*, op. cit., p. 350.

⁷⁶⁵ Cf. *República*, VII, 533 b 7-c 8.

⁷⁶⁶ Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, op. cit., p. 93.

conhecimento própria da dialéctica <*noesis*>⁷⁶⁷. Apenas através da dialéctica se pode atingir um conhecimento direto do Bem, e, por essa via, adquirir os fundamentos necessários a uma completa compreensão das formas.

As hipóteses em dialéctica são pontos de apoio do caminho que conduz ao “autêntico princípio”. O Bem enquanto princípio an-hipotético está acima de qualquer hipótese, dito de outra maneira, não requer hipóteses de ordem superior para sua justificação⁷⁶⁸. O praticante da dialéctica investiga as suas hipóteses, recorrendo a formas e avançando por entre formas, até ao princípio an-hipotético: «deixa-se a *dianoia* para atingir a *noêsis* e a *theôria*.»⁷⁶⁹ A busca de tal princípio descreve um percurso em direção a uma cada vez maior clareza na definição dos objetos. Sócrates denomina o procedimento a adotar nesse mesmo percurso como «destruição de hipóteses»⁷⁷⁰. Trata-se de uma passagem célebre do Livro VII, em que se acentua, uma vez mais, a diferença entre a dialéctica e a geometria e ciências afins. Por «destruição de hipóteses», Sócrates pretende defender que pensar dialeticamente é, precisamente, recusar todo o carácter tético das posições de base da investigação. As hipóteses matemáticas são usadas como princípios evidentes, e assumidas como sendo «claras para toda a gente»⁷⁷¹. Mas, na verdade, tais hipóteses «na sua insuficiência em relação à *arkhê* incluem um resíduo de desconhecido, “aquilo que não se sabe”, elas apropriam-se unicamente de “algo do ser”, sem se estabelecerem como princípios dando razões.»⁷⁷² Proceder segundo a “destruição de hipóteses” é, assim, recusar a evidência imediata dos pontos de apoio da investigação⁷⁷³.

A passagem para o an-hipotético, assinalada pela *thêoria*, realiza a passagem à compreensão. A contemplação da forma do Bem (o an-hipotético), que o praticante da dialéctica alcança, não representa a aquisição de um outro saber, ela constitui antes «a experiência de um *aprofundamento*.»⁷⁷⁴ A dialéctica representa na verdade um poder,

⁷⁶⁷ Cf. Annas, *Introduction à la République de Platon*, trad. Béatrice Han, op. cit., p. 356.

⁷⁶⁸ Cf. Mueller, «Mathematical method and philosophical truth», art. cit., p. 190.

⁷⁶⁹ C, p. 103.

⁷⁷⁰ *República*, VII, 533c 11-12.

⁷⁷¹ C, p. 102.

⁷⁷² Cf. *Ibidem*, p. 103.

⁷⁷³ Cf. Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, op. cit., p. 86.

⁷⁷⁴ M, p. 407, sublinhado do autor.

o poder dialético <*dialegesthai*>, e isto pretende significar antes do mais que é pelo seu exercício que a sua natureza se dá a conhecer⁷⁷⁵. A dialéctica consiste na própria atividade do conhecimento⁷⁷⁶. A dialéctica é a única ciência – a ciência de entre todas as ciências⁷⁷⁷ – capaz de remontar à origem, ao princípio <*arkhê*>, e, por essa via, assegurar o conhecimento da Ideia do Bem. «[O] Bem é o *telos* de todo o inteligível.»⁷⁷⁸ A contemplação do Bem está associada ao mais elevado grau de conhecimento, o qual representa, por assim dizer, como que o coroamento do percurso, ou caminho <*odos*>, dialético⁷⁷⁹: *o valor do conhecimento*. O sujeito é capaz de entender a essência <*ousia*> dos objetos que pretende conhecer, e a diferença desse seu saber, o saber da ciência <*gnosis*>, por relação à opinião <*doxa*>⁷⁸⁰. O suplemento de inteligibilidade (o «ganho de inteligibilidade»⁷⁸¹) que caracteriza o Bem – o valor do conhecimento – é índice de uma certeza, próxima da certeza espinosista, a qual Fernando Gil identifica com o conceito de convicção. «O an-hipotético não é *outro saber*, é o *sentido do saber*.»⁷⁸² O Bem platónico exprime o valor do conhecimento (a compreensão): o sentido do conhecimento para o sujeito que o cria. «O an-hipotético exprime “a evidência da diferença que existe, *para aquele que sabe*, entre a ciência e a opinião”.»⁷⁸³ O Bem platónico funciona, para Fernando Gil, como metáfora da inteligibilidade, da inteligibilidade da compreensão.

Nesta secção do presente capítulo (secção 2.1.), interessou-nos explorar o sentido da associação da inteligibilidade à compreensão no pensamento de Fernando Gil, concretamente, o modo como uma tal associação significa antes do mais a indispensabilidade do ponto de vista da primeira pessoa do conhecimento, e, correlativamente, a conceção da inteligibilidade como o produto da atividade do sujeito. A nossa análise teve como ponto de apoio a identificação do estatuto do Bem platónico

⁷⁷⁵ Cf. Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, op. cit., p. 62.

⁷⁷⁶ Cf. *Ibidem*, p. 70.

⁷⁷⁷ Cf. Dixsaut, *Le naturel philosophe. Essai sur les dialogues de Platon*, op. cit., p. 270.

⁷⁷⁸ Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, op. cit., p. 91.

⁷⁷⁹ Cf. *Ibidem*, p. 75, em especial, nota n.º 1.

⁷⁸⁰ C, p. 103.

⁷⁸¹ ME, p. 406.

⁷⁸² *Ibidem*, p. 407, sublinhados do autor.

⁷⁸³ Monique Dixsaut, *apud* C, p. 103.

com a inteligibilidade da compreensão. Este é, no entanto, apenas um dos dois possíveis sentidos que Fernando Gil reconhece no Bem platónico. Mais precisamente, Fernando Gil reconhece em Platão uma hesitação quanto ao estatuto do Bem: «um an-hipotético que se confundiria com a inteligibilidade da compreensão» e «um Bem relevando do fundamento *causa sui*.»⁷⁸⁴ Ora, é justamente a partir de uma tal hesitação que Fernando Gil concebe, assim o entendemos, o Bem platónico como metáfora da inteligibilidade, onde os regimes da fundação (o bem como princípio de atividade) e do fundamento (o bem como fundamento *causa sui*) se encontram inextricavelmente ligados.

A compreensão consiste na posse subjetiva do conhecimento. A *thêoria* platónica ilustra a posse subjetiva do saber: a passagem à compreensão. O Bem, assim pensado, surge-nos como fonte de inteligibilidade das atividades fundacionais. Uma vez ainda, o an-hipotético confunde-se aí com a inteligibilidade da compreensão. Ao mesmo tempo – e este é o ponto que pretendemos assinalar – Fernando Gil nota que «o Bem permanece o fundamento de tudo.»⁷⁸⁵ «Causa das causas naturais»⁷⁸⁶, ele torna necessárias a inteligência, a verdade e o Ser⁷⁸⁷. Perfeito e auto-suficiente⁷⁸⁸, o Bem deixa-se configurar como o fundamento de toda a inteligibilidade. O Bem «engendra e causa tanto o inteligível, o intelecto como o que nasce do seu reencontro, a *alètheia*.»⁷⁸⁹ Excessivo e sem indício objetivo, a sua auto-posição em tudo parece evocar a «instituição transcendente do fundamento.»⁷⁹⁰ Por um lado, o an-hipotético é concebido como ato de fundação, as atividades fundacionais do saber tornam-se compreensíveis ao sujeito que sobre esse saber funda a distinção entre *saber* e *conhecer*, por outro lado, o an-hipotético apresenta-se como uma espécie de princípio auto-designado, cujo gesto de auto-posição não é passível de ser capturado pela intuição, colocando-se «para cima da inteligibilidade»⁷⁹¹. Esta hesitação quanto ao

⁷⁸⁴ C, p. 103.

⁷⁸⁵ *Ibidem*, p. 104.

⁷⁸⁶ *Ibidem*, p. 104.

⁷⁸⁷ Cf. Monique Dixsaut. *Le naturel philosophe. Essai sur les dialogues de Platon*, op. cit., p. 273.

⁷⁸⁸ Cf. *Ibidem*, p. 285.

⁷⁸⁹ Dixsaut, *Le naturel philosophe. Essai sur les dialogues de Platon*, op. cit., p. 274.

⁷⁹⁰ P. Tunhas, «A Recusa da Ideologia», in M. F. Molder (ed.), *Paisagens dos Confins – Fernando Gil*, Edições Vendaval, Lisboa 2009, pp. 191-198, cf. p. 193.

⁷⁹¹ C, p. 105.

estatuto do Bem é detetada por Fernando Gil, que nela vê como que anunciados os regimes da fundação e do fundamento. Indo um pouco mais longe, Fernando Gil defende não apenas que o Bem platónico «permite captar a distinção entre fundamento e fundação»⁷⁹², como a sua imbricação. Uma análise que se revela, assim o entendemos, verdadeiramente crucial na conceção giliana de inteligibilidade, porquanto tal conceção não assenta nunca numa mera oposição entre a inteligibilidade da fundação e a do fundamento, mas na inevitabilidade da participação de ambos os regimes na inteligibilidade do conhecimento.

2.4. O par fundação/fundamento. A inteligibilidade da compreensão

Em *A Convicção* dois grupos de conceitos são apresentados. De um lado, fundamento, imaginação realizante, crença, de outro, fundação, intuição, convicção⁷⁹³. Trata-se, efetivamente, de «dois regimes de inteligibilidade distintos», a crença e a convicção⁷⁹⁴, ordenados segundo dois modos de pensamento diferentes, o fundamento e a fundação⁷⁹⁵. Diferentemente de noções como, por exemplo, verosimilhança e plausibilidade, a convicção parece não ser intervalar, o mesmo será dizer, ela parece não possuir graus. Fernando Gil tendia a considerar a convicção como sendo uma noção digital, «isto é, de sim ou não»⁷⁹⁶. A convicção força o assentimento, ela apresenta-se como uma espécie de “crença forte”⁷⁹⁷ que não se pode recusar. Mas tal assentimento não ignora a atividade do espírito; estando naturalmente sujeito a revisão, ele não constitui uma aceitação de um fundamento inquestionável⁷⁹⁸. O sujeito sabe por que razão está certo do saber que possui. A convicção «oferece-nos, espinosianamente, algo como uma «certeza da certeza»»⁷⁹⁹ Subjaz ao regime de inteligibilidade associado à

⁷⁹² *Ibidem*, p. 96.

⁷⁹³ Cf. Tunhas, *O essencial sobre Fernando Gil*, op. cit., p. 16.

⁷⁹⁴ Cf. C, p. 95.

⁷⁹⁵ C, p. 69.

⁷⁹⁶ A, p. 89.

⁷⁹⁷ Cf. A, p. 89.

⁷⁹⁸ Cf. Tunhas, *O essencial sobre Fernando Gil*, op. cit., p. 11.

⁷⁹⁹ *Ibidem*, p. 10.

convicção a ideia de que o conhecimento deve ser fundado, mas para a sua fundação concorrem os meios cognitivos próprios ao sujeito, a sua ação e vontade. Dentro desta lógica, o conhecimento é fundado em termos das práticas construtivas e das intuições correspondentes. O assentimento que um tal conhecimento suscita advém da compreensão da clareza da explicação, resultando na convicção. É através da atividade construtora do espírito que se dá, segundo o modo da fundação, a passagem da crença à convicção: «a atividade cognitiva apropri[ando]-se dos objetos intuindo as suas próprias construções»⁸⁰⁰. As operações, através das quais o sujeito constrói os seus objetos de conhecimento, afiguram-se-lhe como transparentes, tornando a sua atividade reproduzível e partilhável. A fundação dá a ver o ato de conhecer. Ao contrário do fundamento, a fundação está intrinsecamente associada à verdade⁸⁰¹. Há «um compromisso entre fundação e atividade»⁸⁰² na origem da convicção, que o pensamento do fundamento pretende recalcar⁸⁰³ sob a forma de uma crença auto-suficiente, que deve permanecer inquestionável. A tentativa de ocultação da atividade do espírito pelo fundamento releva da ideologia. «A convicção é da ordem da verdade, a crença é a sede da ideologia.»⁸⁰⁴

A convicção está do lado da inteligibilidade. Através da prática, da efetuação, o sujeito opera a «recondução da explicação à intuição»⁸⁰⁵. Em todo o processo a ordenação e o encadeamento das atividades fundacionais do conhecer são absolutamente transparentes ao sujeito, ao ponto de ele as poder reproduzir. O sujeito sabe exatamente por que motivo concede o seu assentimento, melhor dito, ele é capaz de reconhecer o motivo da satisfação da compreensão. A clareza da intuição e o perfeito domínio das operações (construções) do conhecimento pelo sujeito conduzidas, e a intuição dos objetos, que assim vai produzindo, é talvez o que mais especificamente caracteriza o modo de pensamento da fundação que conduz à convicção. «A fundação leva à evidência efetiva da convicção».⁸⁰⁶ Ora, é exatamente a atividade da fundação,

⁸⁰⁰ C, p. 164.

⁸⁰¹ Cf. Tunhas, «A Recusa da Ideologia», *passim*.

⁸⁰² OO, p. 193

⁸⁰³ Cf. C, p. 162.

⁸⁰⁴ C, p. 173.

⁸⁰⁵ Tunhas, «A Recusa da Ideologia», *op. cit.*, p. 194.

⁸⁰⁶ C, p. 173.

segundo a qual se opera a passagem da crença à convicção, que o fundamento pretende ocultar. A ideologia consiste na tentativa de obliteração das atividades fundacionais; o seu objetivo é a instituição de qualquer coisa como um fundamento último e auto-suficiente. A crença liga-se ao fundamento. O teor ideológico do fundamento deixa-se revelar, entre outras coisas, por uma «presentificação indiscutível»⁸⁰⁷ dos objetos de crença. É segundo o modo do fundamento, e não por uma recondução da explicação à intuição, que a crença põe os seus objetos. Dito de outra maneira, a afirmação dos objetos de crença não se faz acompanhar de uma reconstrução pessoal das operações que estão na base da construção dos objetos, mas por uma sua ocultação. No pensamento ideológico do fundamento não há, por isso, lugar à decidibilidade do conhecimento. Resta, no entanto, que a ocultação da fundação pelo fundamento não é nunca completa, pois também o fundamento parte da atividade do sujeito que na sua apropriação do real desencadeia uma série de operações tendo em vista a «busca de uma inteligibilidade máxima.»⁸⁰⁸ Mas apenas o regime da fundação assegura uma tal inteligibilidade. Isto dito, importará igualmente notar que se o recalamento das atividades fundacionais pelo fundamento é apenas parcial, a ideologia permanece, ainda que controlada, no conhecimento. A ideologia é, de certa maneira, incontornável, e pertence à esfera do conhecimento. Ela denota «uma compulsão a acreditar própria ao ser humano, resultado de uma crença arcaica e indestrutível»⁸⁰⁹, de que, por exemplo, a «vontade de crer» tematizada por William James poderá ser interpretada como uma sua manifestação⁸¹⁰. A convicção é o lugar da inteligibilidade, ela representa um sentimento de certeza da compreensão que resulta da perfeita reprodução das operações de construção dos objetos intuitivamente representados na consciência. A associação por Fernando Gil defendida da inteligibilidade à convicção, cujo modo é a fundação, conduz finalmente à «conceção de uma intuição articulada com a atividade cognitiva.»⁸¹¹

⁸⁰⁷ Tunhas, «A Recusa da Ideologia», op. cit., p. 192.

⁸⁰⁸ *Ibidem*, p. 197.

⁸⁰⁹ *Ibidem*, p. 197.

⁸¹⁰ Cf. C, p. 89.

⁸¹¹ C, p. 15.

Fundamento e fundação representam dois regimes distintos de inteligibilidade, cada um relevando, respetivamente, dos modos de pensamento próprios à crença e à convicção. Pressupondo princípios de inteligibilidade distintos, crença e convicção participam da efetuação do conhecimento. Isso mesmo o pretende significar Fernando Gil quando afirma que a convicção nunca se desprende absolutamente da crença. Muito embora o pensamento do fundamento não conduza à intuição transparente das operações do espírito, a crença, resultante do gesto de auto-posição do objeto pelo fundamento, faz parte da realidade do conhecimento. «[A] busca de um incondicionado atrás de todas as condições é um requisito do entendimento»⁸¹². Mas tal não retira pertinência alguma à investigação das atividades fundadoras da inteligibilidade⁸¹³. O pensamento do fundamento, e com ele, a crença, são dimensões integrantes da inteligibilidade do conhecimento. Uma vez ainda, se é certo que os mecanismos da crença operantes no fundamento visam ocultar as atividades fundacionais, importará igualmente reconhecer que – e este ponto é verdadeiramente determinante – a ocultação da fundação pelo fundamento é sempre parcial. Tal equivale a afirmar que a crença não apenas constitui uma dimensão integrante da inteligibilidade como, e mais fortemente, a crença funciona como suporte da mente e participa da própria instituição da ideia de verdade⁸¹⁴. É o compromisso entre fundação e atividade⁸¹⁵ que Fernando Gil pretende, sobretudo, sublinhar na oposição fundamento/fundação, e não, de modo algum, inconciliar crença e convicção. A tematização do par fundamento/fundação mostra-nos – valerá a pena voltar a sublinhar – que o conhecimento devendo poder aspirar a uma objetividade como aquela associada ao ponto de vista da terceira pessoa, é sempre produto de um sujeito, refletindo, nessa medida, o ponto de vista da primeira pessoa⁸¹⁶.

Umas das teses fortes presentes no conceito giliano de inteligibilidade é a tese segundo a qual a determinação das condições de possibilidade do conhecimento deve contemplar as relações que entre a lógica epistémica e a lógica epistemológica se

⁸¹² *ME*, p. 406.

⁸¹³ *ME*, pp. 405-406.

⁸¹⁴ *A*, p. 91.

⁸¹⁵ Cf. Tunhas, «A Recusa da Ideologia», op. cit., p. 193.

⁸¹⁶ Cf. por exemplo, *A*, p. 460.

estabelecem. As investigações de Fernando Gil em torno da problemática da inteligibilidade não são puramente epistemológicas. A Fernando Gil interessa «compreender o que é compreender»⁸¹⁷, por outras palavras, interessa-lhe o sentido que o conhecimento tem para o sujeito que o produz. Muito contrastando com aquele que o autor identifica ter sido o modelo («o modelo dos modelos»⁸¹⁸) configurador da modernidade: a disjunção tendencial da verdade e do sentido⁸¹⁹. Trata-se, naturalmente, de uma figura complexa, simultaneamente cognitiva, política e social. Do ponto de vista da esfera do conhecimento, o aspecto decisivo de tal figura consiste numa tensão entre a eficácia dos formalismos da explicação e a experiência sensível e linguística do sujeito⁸²⁰, cujo pano de fundo é talvez a oposição da explicação à compreensão. Para Fernando Gil, a compreensão (lógica epistémica) reenvia para a explicação (lógica epistemológica), dito de outra maneira, a inteligibilidade do conhecimento assenta na posse subjetiva da explicação. «Compreender é reconstruir, transformar em ato apropriado e recolher o produto do conhecimento.»⁸²¹ Subjaz à associação da inteligibilidade à compreensão, a defesa de uma continuidade entre sentido e verdade, tal apontando para a natureza epistémica do conceito de inteligibilidade.

2.5. Intuição. O *intuitus* das *Regulae* cartesianas

Fernando Gil encontra no *intuitus* das *Regulae* [*Regulae ad directionem ingenii*]⁸²² cartesianas um exemplo da diferenciação da fundação por relação ao fundamento⁸²³. Mais especificamente, Fernando Gil mostra-nos que as *Regulae* dão a

⁸¹⁷ S. Miguens, «Subjectividade», in M. F. Molder (ed.), *Paisagens dos confins*, Edições Vendaval, Lisboa 2009, pp. 27-38, cf. p. 28.

⁸¹⁸ *M*, p. 287.

⁸¹⁹ Cf. *M*, pp. 287-301.

⁸²⁰ Cf. *M*, pp. 287-291.

⁸²¹ *M*, p. 301.

⁸²² Todas as referências das *Regulae*, salvo indicação contrária, são feitas da ed. Adam et Tannery, *Œuvres de Descartes*, Vrin, Paris 1996, 11 vols. As referências a tal edição são feitas segundo a abreviatura *AT*, seguida da indicação do volume e da página. As traduções que se seguem são da minha responsabilidade.

⁸²³ Cf. *ME*, pp. 141-154; *C*, pp. 69-79.

ver duas significações do pensamento da intuição que tendem a opor-se⁸²⁴, uma «fenomenológica», e outra «onto-epistemológica». Tais significações são ditas representarem duas vertentes do pensamento da intuição, cada uma configurando orientações cognitivas diferentes⁸²⁵, na medida em que elas não apenas convocam conceitos, como critérios e requisitos de inteligibilidade distintos. Um dos aspetos mais determinantes da análise de Fernando Gil consiste, precisamente, em mostrar que as duas vertentes por ele identificadas no *intuitus* das *Regulae* cartesianas exemplificam a articulação entre os regimes de inteligibilidade do fundamento (vertente onto-epistemológica: apreensão não inferencial de um objeto; intelecção clara e distinta; naturezas simples), e da fundação (vertente fenomenológica: atividades de construção do sujeito, presencialidade dos conteúdos de sentido; operações cognitivas)⁸²⁶. Trata-se de uma posição verdadeiramente original, e que muito interessa ao presente estudo na medida em que interfere diretamente com a problemática giliana da compreensão, concretamente com a inteligibilidade da compreensão. A análise giliana ao *intuitus* das *Regulae* cartesianas permitir-nos-á ainda identificar elementos para uma doutrina da compreensão.

2.6. O projeto das *Regulae*: dedução, intuição, naturezas simples

As *Regulae* são uma versão imperfeita de um texto de juventude que permaneceu inacabado⁸²⁷; «texto sem genealogia, nem posteridade»⁸²⁸, assim as

⁸²⁴ Cf. ME, p. 142.

⁸²⁵ Cf. C, p. 71.

⁸²⁶ Cf. ME, p. 143; C, p. 72.

⁸²⁷ Cf. J.-P., Weber, *La Constitution du Texte des Regulae*, Société d'Édition d'Enseignement Supérieur, Paris 1964, p. 2. As *Regulae* constituem um tratado que permaneceu inacabado, apenas havendo sido postumamente publicado (1701). A elaboração das *Regulae* enquadra-se, globalmente, nas investigações de juventude de Descartes, e coincide com o período em que o autor derivou o *seno* da lei de refração, um desenvolvimento que mais tarde se tornaria decisivo na formulação matemática das formas das lentes apresentadas na *Dióptrica* (cf. G. Hatfield, «René Descartes» in Edward N. Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/descartes/>>, 1-65, cf. pp. 8, 9). O projeto foi interrompido sensivelmente em 1628, ano da partida de Descartes para a Holanda (cf. Hatfield, «René Descartes», art. cit., p. 9).

⁸²⁸ J.-L. Marion, *Sur L'ontologie grise de Descartes*, Vrin, Paris 1975, p. 15.

descreve Jean-Luc Marion, quando pretende dar conta da dificuldade que representa estabelecer uma via de análise filológica consensual para as *Regulae*⁸²⁹. Tal não impede, no entanto, que se possa reconhecer que as *Regulae* em si continham já os elementos necessários ao desenvolvimento do pensamento metafísico maduro de Descartes⁸³⁰. Trata-se de um texto em que se apresenta esboçada de maneira fundamental a metodologia cartesiana⁸³¹. O primeiro livro das *Regulae* (Regras I-XII) introduz o conceito de natureza simples <*natura simplicissima; res simplex*>⁸³², o objeto do método cartesiano; o segundo livro (Regras XIII-XXI) ocupa-se daquilo que Descartes designa por «problemas perfeitamente determinados», isto é, problemas cuja solução pode ser deduzida a partir do seu princípio, mais rigorosamente, problemas em que o enunciado contém as naturezas simples capazes de conduzir à solução⁸³³; o terceiro livro, que não fora nunca escrito, deveria ocupar-se dos «problemas imperfeitos», que, ao contrário dos «problemas perfeitamente determinados», que fazem depender a solução dos princípios contidos no seu enunciado, possuem enunciados incompletos proporcionando apenas uma solução parcialmente indeterminada⁸³⁴. As questões experimentais descreveriam o conjunto dos problemas imperfeitos⁸³⁵. Para Descartes, o método – a sua imprescindibilidade – não é meramente um exercício especulativo

⁸²⁹ Cf. Marion, *Sur L'ontologie grise de Descartes*, op. cit., pp. 13-23. Por exemplo, para O. Hamelin «a segunda obra (*Discurso*) é o texto, a primeira (as *Regulae*) é o comentário ao método cartesiano» (Octave Hamelin, *apud* Marion, *Sur L'ontologie grise de Descartes*, op. cit., p. 17); no mesmo sentido Gilson afirma que «as *Regulae* não mais contêm em definitivo que os preceitos do *Discurso*, e aqueles que elas lhe acrescentam não [constituem] preceitos suplementares mas regras práticas destinadas à sua aplicação» (Gilson, *apud* Marion, *Sur L'ontologie grise de Descartes*, op. cit., p. 17): ambos autores convergem na proposta de leitura das *Regulae* a partir do *Discurso do Método*. Não assim para V. Cousin, para quem as *Regulae* contrastam, por um maior grau de lucidez, com as *Meditações* e o *Discurso do Método* (cf. Marion, *Sur L'ontologie grise de Descartes*, op. cit., p. 18). As *Regulae* possuem verdadeiramente, para V. Cousin, a capacidade de nos introduzirem ao método cartesiano, nelas se descobre «o fim fundamental de Descartes e o espírito dessa revolução que criara a filosofia moderna» (V. Cousin, *apud* Marion, *Sur L'ontologie grise de Descartes*, op. cit., p. 18). Dentro desta lógica, as *Regulae* seriam uma espécie de arquétipo que determinaria a interpretação dos textos que se lhe sucederam.

⁸³⁰ Cf. J. Cottingham, «Introduction», in J. Cottingham (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, pp. 1-20., cf. p. 6.

⁸³¹ Cf. O. Hamelin, *Le Système de Descartes*, Félix Alcan, Paris 1921, pp. 70-77.

⁸³² Cf. J.-L., Marion, «Cartesian metaphysics and the role of the simple natures», in J. Cottingham (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*, trad. John Cottingham, Cambridge University Press, Cambridge 1992, pp. 115-139, cf. p. 115; Hamelin, *Le Système de Descartes*, op. cit., pp. 66-67. Voltaremos mais adiante ao conceito de «natureza simples».

⁸³³ Cf. Hamelin, *Le Système de Descartes*, op. cit., p. 67.

⁸³⁴ Cf. *Ibidem*.

⁸³⁵ Cf. *Ibidem*, p. 79.

sobre os poderes do espírito, mas um conjunto de preceitos cuja aplicação se destina à obtenção da verdade⁸³⁶.

Mais do que um «estudo preliminar sobre o “método”»⁸³⁷, como algumas vezes se pretende resumir o seu estatuto, as *Regulae* são um trabalho metafísico de relevo. As *Regulae* enunciam já, sob a forma de uma teoria da demonstração⁸³⁸, aquela que é a ambição última da filosofia cartesiana: a constituição de um sistema assente em sólidas fundações metafísicas que sirva de base ao conhecimento e, no limite, se revele capaz de proporcionar um quadro coerente do entendimento do universo⁸³⁹. A procura de um conhecimento sólido e sistemático assente em fundações indubitáveis ia naturalmente a par de um inquérito sobre a certeza. Mas convirá referir que a procura de um critério para o conhecimento – a pedra-de-toque do fundacionalismo racionalista cartesiano – não ocupava primeiramente as investigações metafísicas cartesianas. A Descartes importava, sobretudo, substituir a versão fragmentária do conhecimento, que caracterizava a tradição escolástica⁸⁴⁰, por um sistema unificado de conhecimento dotado de precisão, ordem e certeza, ao ponto de poder realmente ser designado por *scientia*⁸⁴¹. Ao invés de um mundo dividido em disciplinas desconexas, cada uma obedecendo a diferentes concepções de rigor e precisão, Descartes ambicionava construir uma teoria coerente do mundo e, nesse quadro, definir claramente o lugar que nele o homem deveria ocupar⁸⁴².

As *Regulae* dão exatamente a ver essa ambição. Na exposição do seu método, Descartes propõe-se apelar unicamente a princípios abstratos gerais de validade

⁸³⁶ Cf. Hamelin, *Le Système de Descartes*, op. cit., p. 69. Algo, de resto, bem patente logo no primeiro livro, Regra IV, quando Descartes apresenta a sua concepção de método: «por método entendo as regras certas e fáceis, graças às quais todos aqueles que as observam exatamente jamais tomarão por verdadeiro aquilo que é falso, e pelas quais chegarão, sem se fatigarem em esforços inúteis mas adquirindo progressivamente mestria, ao conhecimento verdadeiro de tudo quanto possam alcançar.» (AT, X, 371; 372, 25).

⁸³⁷ Cottingham, «Introduction», art. cit., p. 6.

⁸³⁸ Cf. Tunhas, P. – Abranches, A., *As Questões Que Se Repetem. Uma Breve História da Filosofia*, D. Quixote, Lisboa 2012, p. 147.

⁸³⁹ J. Cottingham, «René Descartes», in J. Dancy – E. Sosa (eds.), *A Companion to Epistemology*, Blackwell Publishers, Oxford 1996, pp. 93-97, cf. p. 93.

⁸⁴⁰ Cf. Cottingham, «René Descartes», op. cit., p. 93.

⁸⁴¹ Cf. Cottingham, «Introduction», art. cit., p. 5.

⁸⁴² Cf. Cottingham, «René Descartes», art. cit., p. 93.

universal⁸⁴³, assegurando, dessa maneira, a obtenção de um conhecimento claro e absolutamente certo. Tal método seria simultaneamente um método «geral («igualmente necessário em Física como em Geometria»), definitivo («no qual culminou toda a fineza dos métodos descobertos e por descobrir») e exaustivo («chegar à conclusão de todas as dificuldades que nos proponhamos»))⁸⁴⁴. Um método geral, em benefício de uma *Mathesis universalis*, com vista à fundação da *scientia nova*⁸⁴⁵, assim poderia talvez ser descrita a orientação geral das *Regulae*. O método consiste num conjunto de preceitos destinados à obtenção da verdade⁸⁴⁶. A simplicidade e a clareza do raciocínio matemático inspiraram fortemente Descartes na definição do escopo da filosofia⁸⁴⁷; a capacidade de conservação da ordem e do método independentemente do objeto ao qual os raciocínios matemáticos se aplicassem, afigurava-se-lhe como um ideal de conhecimento. (A própria existência da matemática deveria legitimar a possibilidade de desenvolvimento de uma ciência geral capaz de tratar todos os problemas aos quais as questões de ordem e medida pudessem remeter, e tal independentemente do objeto considerado.⁸⁴⁸) A busca de um conhecimento perfeitamente claro e ordenado far-se-ia – tal parece ser a via sugerida pelas *Regulae* – pela generalização dos métodos da matemática⁸⁴⁹. Jean-Paul Weber pôde mesmo identificar, na sua análise às *Regulae*, uma das fases de evolução do método

⁸⁴³ Cf. Weber, *La Constitution du Texte des Regulae*, op. cit., p. 4.

⁸⁴⁴ *Ibidem*, p. 212.

⁸⁴⁵ Cf. *Ibidem*, p. 212.

⁸⁴⁶ Cf. Hamelin, *Le Système de Descartes*, op. cit., p. 69.

⁸⁴⁷ Cf. Cottingham, «Introduction», art. cit., p. 6.

⁸⁴⁸ Cf. AT, X, 377. De resto, como sublinha J. Cottingham, a ideia cartesiana de ciência – que Descartes entendia não ser, exceccionalmente, generalizável ao domínio da lógica formal (cf. Cottingham, «Introduction», art. cit., p. 5, nota n.º 4) – enquanto um desdobramento de relações matemáticas abstratas parece ainda ser atualmente conservada (cf. Cottingham, «Introduction», art. cit., p. 5).

⁸⁴⁹ Cf. Hatfield, «René Descartes», art. cit., pp. 8-9.

cartesiano⁸⁵⁰ como «método meta-matemático geral»⁸⁵¹. A menção de Descartes à possibilidade de uma “ciência geral” fora apenas possível porque no seu espírito havia a profunda convicção de que todas as ciências estavam, de algum modo, interligadas e em relação de dependência⁸⁵². A tarefa de investigação de todas as verdades que a razão humana é capaz de alcançar⁸⁵³, e a aposta no desenvolvimento de estruturas de pensamento de elevado grau de abstração, neutras por relação ao objeto, convergem no sentido do projeto cartesiano de unificação da ciência⁸⁵⁴, de que as *Regulae* podem ser ditas uma sua manifestação⁸⁵⁵.

⁸⁵⁰ Cf. Weber, *La Constitution du Texte des Regulae*, op. cit., p. 244. Sobre a constituição do “método” ensaiado nas *Regulae*, remetemos para o muito importante estudo de Jean-Paul Weber, *La Constitution du Texte des Regulae*, em particular para o Capítulo XII, «Histoire de la Méthode cartésienne» (cf. Weber, *La Constitution du Texte des Regulae*, op. cit., pp. 207-245). A análise de J.-P. Weber permite traçar os sucessivos e diferentes níveis de elaboração das *Regulae*; a um ponto de vista analítico sobre o texto, soma-se uma abordagem sintética, no sentido em que tal estudo nos revela como os sucessivos níveis apresentados no texto se articulam na composição do “método” cartesiano (cf. Weber, *La Constitution du Texte des Regulae*, op. cit., p. 244). Um dos aspetos centrais do estudo de J.-P. Weber consiste precisamente em mostrar que as *Regulae* solicitam uma análise genética, permanecendo necessariamente frustrada uma leitura que apenas justaponha as *Regras*.

⁸⁵¹ A propósito da configuração de um “método meta-matemático geral” numa determinada fase de evolução das *Regulae*, J.-P. Weber faz notar que Descartes «sabia que a solução de todas as dificuldades que ele pretendia abordar implicava, por um lado, o conhecimento preciso dos *elementos* tanto dos problemas como das soluções e, por outro lado, a intervenção de um procedimento *analógico*» (Weber, *La Constitution du Texte des Regulae*, op. cit., p. 244).

⁸⁵² Cf. AT, X, 359-361. A comum relação entre as diferentes ciências é por Descartes logo referida na Regra I: «É por isso preciso bem reconhecer que todas as ciências estão de tal maneira ligadas, que é mais fácil as dominar todas de uma só vez, do que as isolar umas das outras. Se alguém pretende procurar seriamente a verdade, não deverá, portanto, escolher o estudo de qualquer ciência em particular: porque todas elas estão unidas entre si e dependentes umas por relação às outras». (AT, X, 361).

⁸⁵³ Cf. AT, X, 395.

⁸⁵⁴ Algo que poderá talvez ter sido o desígnio geral por Descartes traçado para a sua filosofia desde a muito célebre noite de 10 de Novembro de 1619. Descartes, então ao serviço do exército Católico de Maximiliano I, pernoitava numa pequena cidade não muito distante de Munique, após ter assistido à cerimónia de coroação de Fernando V. Nessa noite, uma sucessão de três sonhos teve em Descartes um profundo impacto. De tais sonhos Descartes retirou uma missão para a sua vida, missão essa que deveria consistir na reforma de todo o conhecimento. «Ele decidiu começar pela filosofia, uma vez que os princípios das outras ciências a partir dela deveriam ser derivados.» (Hatfield, «René Descartes», art. cit., 7). O epitáfio de Pierre Chanut descreve exemplarmente o desejo cartesiano de unificação da ciência: “the young man (*adolescens*) “on his way to the army/ amid the calm of winter/ combining nature’s mysteries with the laws of mathesis/ , dared to hope/ , with one Single key, to unlock the secrets of both.” (Pierre Chanut, *apud* G. Rodis-Lewis, «Descartes’ life and the development of his philosophy», in J. Cottingham (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, pp. 21-57, cf. pp. 30-31).

⁸⁵⁵ Cf. AT, X, 377.

2.6.1. Intuição e dedução

De acordo com a teoria cartesiana do conhecimento, apenas duas vias poderão assegurar a procura da verdade, em que consiste o desígnio global do seu programa de reformulação da ciência, a saber: dedução e intuição. Muito embora no pensamento de Descartes o conceito de intuição tenha sido, como se sabe, preterido em benefício das «ideias inatas»⁸⁵⁶, tal conceito possui um valor estruturante na concepção cartesiana de conhecimento exposta nas *Regulae*. De entre todas as vias possíveis de conhecimento, apenas a «intuição evidente» e a «dedução necessária» asseguram a orientação do espírito em direção a um conhecimento certo da verdade⁸⁵⁷. Trata-se, por isso, de duas operações fundamentais no domínio da teoria cartesiana do conhecimento, sendo apresentadas nas *Regulae* como as únicas fontes de certeza⁸⁵⁸. Algo que é muito concretamente afirmado na Regra III. Apenas por uma *intuição clara e evidente* e por uma *dedução dotada de certeza* dos objetos de conhecimento poderá a ciência ser adquirida⁸⁵⁹. Todas as outras vias que ao espírito se apresentem sempre serão irremediavelmente falíveis e expostas a todo o erro, devendo, por esse motivo, ser rejeitadas⁸⁶⁰. Ao estabelecer a intuição e a dedução como as únicas operações do entendimento suscetíveis de conduzirem a um conhecimento livre de toda a possibilidade de erro, Descartes visava, sobretudo, prevenir do que entendia ser o erro em que até então muitos haviam persistido, nomeadamente, aquele que consistia em, apenas recorrendo a conjeturas prováveis, dotar de certeza realidades obscuras e das quais não se possui nunca efetivo conhecimento⁸⁶¹. Como resultado de uma tal estratégia, as realidades verdadeiras e evidentes figurariam confusamente junto de fontes de erro, tornando impossível uma qualquer conclusão que não dependesse de proposições incertas⁸⁶². Intuição e dedução são operações distintas. Desde logo, a

⁸⁵⁶ Cf. *ME*, pp. 152, 153.

⁸⁵⁷ *AT*, X, 425.

⁸⁵⁸ P. Markie, «The Cogito and its importance», in J. Cottingham (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, pp. 140-173, cf. p. 143.

⁸⁵⁹ Cf. *AT*, X, 366.

⁸⁶⁰ Cf. *AT*, X, 370.

⁸⁶¹ Cf. *AT*, X, 367-368.

⁸⁶² Cf. *AT*, X, 367-368.

intuição não está dependente, como o está a dedução, da memória ou da imaginação. A exclusão de qualquer intervenção da memória permite sublinhar o carácter puramente intelectual da intuição⁸⁶³. Começemos, então, por analisar a operação de dedução, tal como ela nos é apresentada nas *Regulae*.

A dedução é muito genericamente por Descartes definida como inferência⁸⁶⁴. Ela consiste numa operação do espírito que permite afirmar a verdade de uma proposição a partir do estabelecimento de uma necessária ligação entre proposições previamente reconhecidas como sendo dotadas de certeza⁸⁶⁵. Segundo Hamelin, há razões para supor nas *Regulae* uma diferenciação entre o que se poderia designar por *inferência analítica*, que nos permite passar do efeito à causa, e *inferência sintética*⁸⁶⁶, que nos conduz da causa ao efeito. A dedução é resultante de uma operação na qual um novo conhecimento é produzido a partir de proposições previamente reconhecidas pelo sujeito como sendo dotadas de certeza⁸⁶⁷. As proposições na base da dedução sendo certas podem, no entanto, não possuir um carácter evidente. Como o esclarece a Regra III, certas coisas há que são tornadas evidentes unicamente por via de uma sua dedução segundo princípios verdadeiros⁸⁶⁸. Algo apenas possível pela intervenção da memória.

A dedução designa um movimento *contínuo* e *ininterrupto* do pensamento apoiado numa intuição clara e distinta de cada proposição⁸⁶⁹. Uma cadeia de proposições necessariamente interligadas é, segundo um tal movimento, estabelecida; e é possível passar, graças ao auxílio da memória, de um extremo ao outro da cadeia dedutiva tendo presente os diferentes anéis de ligação que a compõe. Intervindo decisivamente na operação de dedução, a memória não é, como se sabe, uma faculdade de conhecimento. A memória pode tanto facilitar como dificultar a tarefa do conhecimento⁸⁷⁰. Isto dito, «a inteligência que deduz, em sentido estrito, é obrigada a

⁸⁶³ Cf. Hamelin, *Le Système de Descartes*, op. cit., pp. 84-85.

⁸⁶⁴ Cf. AT, X, 369, 407.

⁸⁶⁵ Cf. AT, X, 369.

⁸⁶⁶ Hamelin, *Le Système de Descartes*, op. cit., p. 79. A partir da inferência sintética seria possível passar ao conhecimento de «certas propriedades não contidas na essência do objeto.» (*Ibidem*).

⁸⁶⁷ Cf. AT, X, 369.

⁸⁶⁸ Cf. AT, X, 369-370.

⁸⁶⁹ Cf. AT, X, 407.

⁸⁷⁰ Cf. Hamelin, *Le Système de Descartes*, op. cit., p. 81.

apoiar-se na memória»⁸⁷¹. Uma vez ainda, pela dedução somos conduzidos à proposição final, passando pelos anéis intermédios da cadeia dedutiva; em todo o movimento dedutivo sempre presente está a ligação de cada novo anel com o seu precedente, e, por sua vez, a relação deste com o seu antecessor, assim sucessivamente⁸⁷².

A Regra XI refere explicitamente que, no decurso do movimento dedutivo, o espírito deverá ser capaz de percorrer de maneira contínua todas as proposições simples, considerando nesse percurso as relações que entre elas se estabelecem, concebendo-as de cada vez distintamente⁸⁷³. Assim recomenda Descartes que se proceda, no sentido da obtenção de um conhecimento dotado de maior certeza⁸⁷⁴, isto é, um conhecimento que não se deixe confundir com conjeturas meramente prováveis, que a nada mais conduzem que à afirmação de realidades «obscuras e desconhecidas»⁸⁷⁵. A certeza da dedução repousa sobre a memória⁸⁷⁶. A reconstrução pessoal do movimento dedutivo é tão mais necessária, quanto a operação de dedução é, por contraste com a indução, sucessiva. Por outras palavras, a dedução não se dá de uma só vez, mas, como foi já aqui sublinhado, por um movimento, contínuo e ininterrupto: «ela implica um certo movimento do nosso espírito que infere uma coisa de outra».⁸⁷⁷ O papel auxiliador que a memória aí desempenha mostra-nos que a dedução corresponde a uma enumeração ou a uma indução⁸⁷⁸. Um aspeto que sublinha de maneira fundamental «o carácter descontínuo da inteligência que deduz»⁸⁷⁹, e no qual se apoia a distinção que Descartes estabelece entre a dedução e intuição.

Hamelin – recuperando, de resto, uma metáfora cartesiana⁸⁸⁰ – sugere que a diferença estabelecida entre as duas operações, corresponde, aproximativamente, àquela que se pode encontrar entre *ver* (intuição) e *concluire* (dedução)⁸⁸¹. Indispensável

⁸⁷¹ *Ibidem*, p. 80.

⁸⁷² Cf. AT, X, 407; Hamelin, *Le Système de Descartes*, op. cit., p. 80.

⁸⁷³ AT, X, 387, 407.

⁸⁷⁴ Cf. AT, X, 407.

⁸⁷⁵ Cf. AT, X, 367-368.

⁸⁷⁶ Cf. Hamelin, *Le Système de Descartes*, op. cit., p. 80.

⁸⁷⁷ AT, X, 408.

⁸⁷⁸ Cf. AT, X, 407.

⁸⁷⁹ Hamelin, *Le Système de Descartes*, op. cit., p. 80.

⁸⁸⁰ Cf. AT, X, 400-403.

⁸⁸¹ Cf. Hamelin, *Le Système de Descartes*, op. cit., p. 80.

ao conhecimento, o exercício da intuição e da dedução deverá conduzir, segundo Descartes⁸⁸², ao desenvolvimento das duas principais faculdades do nosso espírito, a saber: a perspicuidade, entendida como «o poder de discernir e separar as naturezas simples relativamente às quais se deverá dirigir a intuição⁸⁸³», e a sagacidade, descrita como a «capacidade de escolher o ponto de partida de uma dedução»⁸⁸⁴. A Regra IX e a Regra X prescrevem recomendações concretas ao desenvolvimento de tais faculdades, como sejam, no caso da perspicuidade (intuição), considerar exemplos familiares – logo, facilmente reconhecíveis⁸⁸⁵ – de naturezas simples, e, no caso da sagacidade (dedução), observar constante e metodicamente a ordem suposta na prática de certos ofícios (por exemplo, uma ordem necessária à disposição das naturezas simples de tal maneira que seja possível conhecer por enumeração tudo o que assim pode ser deduzido⁸⁸⁶). Tais prescrições fundamentam a distinção cartesiana entre intuição e dedução.

A intuição consiste, dentro desta lógica, no «ato de ver intelectualmente uma coisa»⁸⁸⁷. Diferentemente da dedução, a intuição deve a sua certeza unicamente à razão⁸⁸⁸, em nada solicitando, portanto, a intervenção da memória ou da imaginação. Cada operação de dedução inicia uma longa série de proposições, deverá ser percorrida segundo a ordem de inferência, com o auxílio da memória, por um único movimento de pensamento. Enquanto que a intuição repousa sobre a evidência atual das naturezas simples que o espírito, «puro e atento»⁸⁸⁹, isola, a dedução deixa-se descrever como «uma longa série de consequências»⁸⁹⁰. Nas palavras de Hamelin, a dedução é «longa e complicada»⁸⁹¹, devendo-se à memória a certeza das conclusões que da série dedutiva se extraem⁸⁹². A intuição, resultando exclusivamente da colaboração da razão, consiste numa operação *única e distinta*, mais rigorosamente, duas condições fundamentais a

⁸⁸² AT, X, 400.

⁸⁸³ Seguidamente retomaremos, em maior detalhe, o conceito de «naturezas simples», procedendo à elucidação do papel por ele desempenhado no contexto da doutrina cartesiana do conhecimento.

⁸⁸⁴ Hamelin, *Le Système de Descartes*, op. cit., p. 74.

⁸⁸⁵ Cf. AT, X, 400.

⁸⁸⁶ Cf. AT, X, 403, 404-405.

⁸⁸⁷ Hamelin, *Le Système de Descartes*, op. cit., p. 83.

⁸⁸⁸ Cf. AT, X, 368.

⁸⁸⁹ AT, X, 368.

⁸⁹⁰ AT, X, 387.

⁸⁹¹ Hamelin, *Le Système de Descartes*, op. cit., p. 82.

⁸⁹² Cf. AT, X, 408.

definem: a intuição deve ser entendida clara e distintamente, e de uma só vez na sua integralidade e não sucessivamente <*tota simul & non disjunctis rebus collectam*⁸⁹³>⁸⁹⁴. A metáfora do olhar bem ilustra tais condições. Através dela, Descartes indica-nos o que entende ser a orientação adequada à intuição por forma a esta proporcionar uma perfeita distinção das naturezas simples. Aquele que pretende abarcar, de um único olhar, muitos objetos, terminará por nenhum ver distintamente⁸⁹⁵; em ordem a uma correta discriminação, o olhar deverá dirigir-se atentamente a cada ponto do objeto, desse modo «adquirindo pelo uso a faculdade de distinguir as coisas mais pequenas e as mais finas»⁸⁹⁶. À semelhança do que sucede com o olhar quando se pretende ver distintamente um objeto, é muito preciso que a intuição se aplique, de cada vez, a objetos (naturezas simples) semelhantes entre si, privilegiando os mais *simples e mais fáceis*⁸⁹⁷.

Nas *Regulae* há lugar, como o procuramos demonstrar, a uma clara distinção entre dedução e intuição⁸⁹⁸. A intuição é direta (não-inferencial) <*tota simul*⁸⁹⁹>, e a dedução é sucessiva. Trata-se, certamente, de uma distinção necessária, mas que vale, sobretudo, para o próprio entendimento da colaboração que entre as duas operações se estabelece, no sentido da obtenção de um conhecimento sólido e verdadeiro⁹⁰⁰. A perfeita colaboração entre a intuição e a dedução deverá mesmo culminar na indistinção de uma por relação à outra. Assim nos mostra a Regra XI: «estas duas operações [intuição e enumeração (em que consiste o movimento dedutivo)] ajudam-se e completam-se mutuamente, ao ponto de parecer confundirem-se numa só, por um certo movimento do pensamento, que vê cada coisa de uma só vez por uma intuição atenta e que passa às outras.»⁹⁰¹ De tal colaboração muito beneficia o espírito, que se revela capaz de conhecer com maior certeza a conclusão, tornando-se, desse modo,

⁸⁹³ Cf. AT, X, 407.

⁸⁹⁴ Cf. AT, X, 407.

⁸⁹⁵ Este período reproduz quase integralmente a passagem que se pode ler no começo da Regra IX: «Nam qui vult multa simul objecta eodem intuitu respicere, nihil illorum distincte videt» (AT, X, 400-401).

⁸⁹⁶ AT, X, 401.

⁸⁹⁷ AT, X, 401-402

⁸⁹⁸ Cf. AT, X, 366-370.

⁸⁹⁹ AT, X, 407.

⁹⁰⁰ Cf. AT, X, 407-408.

⁹⁰¹ AT, X, 73

«mais apto a descobrir outras coisas.»⁹⁰² A distinção entre dedução e intuição é, com efeito, sustentada por Descartes, mas sob um ponto de vista unicamente psicológico⁹⁰³, isto é, na medida em que reconhece que a dedução «supõe um certo movimento do espírito»⁹⁰⁴. Nisto não se trata, de modo algum, de fazer ressaltar a dedução como uma «operação especial e distinta»⁹⁰⁵, apelando a propriedades internas da operação de dedução⁹⁰⁶. A diferença entre as duas operações resulta tão somente, nas palavras de Hamelin, «do facto acessório de a dedução ser mais longa e complicada»⁹⁰⁷, ou, como Descartes no-lo diz, de a dedução ser, por vezes, «múltipla e obscura» <*multiplex & involuta*>⁹⁰⁸. A dedução é coisa diversa da intuição, mas o não é em virtude da «essência da dedução».

Ter presente o carácter meramente psicológico em que assenta a distinção cartesiana entre dedução e intuição é fundamental para se apurar a relação de colaboração que entre as duas operações do entendimento se estabelece. O conhecimento que se dá exclusivamente por intuição direta está, como se sabe, reservado aos primeiros princípios⁹⁰⁹. As proposições que resultam imediatamente dos primeiros princípios tanto podem ser conhecidas por intuição, como por dedução⁹¹⁰. Não assim com as proposições que resultam de uma longa série dedutiva. Tais proposições, ainda que derivadas de princípios verdadeiros, são unicamente conhecidas segundo a operação de dedução⁹¹¹, a qual, como já o referimos, não podendo ser entendida integralmente e de uma só vez, «implica um certo movimento do espírito que infere uma coisa da outra»⁹¹². Mas uma vez finda a operação, a dedução passa a designar não o movimento dedutivo, mas o termo desse mesmo movimento⁹¹³, por outras palavras, «a dedução uma vez acabada não é mais que um termo imóvel, objeto

⁹⁰² AT, X, 408.

⁹⁰³ Cf. Hamelin, *Le Système de Descartes*, op. cit., p. 81.

⁹⁰⁴ *Ibidem*, p. 82.

⁹⁰⁵ *Ibidem*, p. 81.

⁹⁰⁶ *Ibidem*.

⁹⁰⁷ *Ibidem*, p. 82.

⁹⁰⁸ AT, X, 408.

⁹⁰⁹ Cf. AT, X, 370.

⁹¹⁰ Cf. AT, X, 370.

⁹¹¹ Cf. AT, X, 370.

⁹¹² Cf. AT, X, 407.

⁹¹³ Cf. AT, X, 408.

de uma verdadeira intuição.»⁹¹⁴ Toda a dedução perfeitamente concluída é, portanto, objeto de intuição⁹¹⁵. Como o recomendam, por exemplo, a Regra VII e a Regra XI, a série dedutiva deve ser percorrida várias vezes, segundo um movimento contínuo da imaginação, por forma a se passar rapidamente da primeira à última proposição; tal movimento deverá culminar numa inferência evidente da dedução. Chegado à última proposição, e conservando a intuição das restantes outras que se lhe antecederam, o espírito deverá ser capaz de em si reconstruir todo o movimento da série dedutiva. As proposições, deduzidas imediatamente umas das outras, são, de uma só vez, alvo de uma verdadeira intuição⁹¹⁶. Esse parece ser o sentido em que Hamelin afirma, refletindo sobre a relação entre dedução e intuição apresentada nas *Regulae*, que «[derivar] uma consequência é ainda “ver”, e a dedução é essencialmente uma intuição.»⁹¹⁷ Na Regra XI, encontramos uma clara manifestação da relatividade da distinção entre intuição e dedução de que a colaboração entre as duas operações é ainda um outro nome: «a simples dedução de uma coisa a partir de outra faz-se por intuição.»⁹¹⁸ Correspondendo, em certa medida, a uma enumeração, importa ter presente que na operação de dedução «a perfeição mesma da memória [consiste em suprimir] por assim dizer a memória, e tudo decorre como se nós percorrêssemos toda a cadeia [de uma só vez], como se associássemos *diretamente* o último anel ao primeiro.»⁹¹⁹ Daqui ressalta que é a ligação entre as proposições que é, finalmente, dotada de evidência, sendo ela mesma objeto de intuição⁹²⁰.

A instauração da dúvida metódica, na qual assenta todo o sistema cartesiano, só é passível de ser compreendida, quando pensada no contexto da ambição cartesiana de um conhecimento absolutamente certo. A evidência é o critério cartesiano de certeza⁹²¹. Esse, de resto, parece ser o sentido em que a intuição evidente (não-inferencial) e a dedução necessária (inferência imediata) são por Descartes descritas

⁹¹⁴ Hamelin, *Le Système de Descartes*, op. cit., p. 82.

⁹¹⁵ Cf. *Ibidem*, p. 82.

⁹¹⁶ AT, X, 389.

⁹¹⁷ Hamelin, *Le Système de Descartes*, op. cit., p. 82.

⁹¹⁸ AT, X, 407.

⁹¹⁹ Hamelin, *Le Système de Descartes*, op. cit., p. 81, sublinhado nosso.

⁹²⁰ Cf. AT, X, 389; cf. também, Hamelin, *Le Système de Descartes*, op. cit., p. 82.

⁹²¹ Cf. Hamelin, *Le Système de Descartes*, op. cit., p. 3.

como firmes vias para a obtenção de um conhecimento certo⁹²². «A intuição é a faculdade segundo a qual nós adquirimos as certezas iniciais que tornam possível a dedução»⁹²³. Isto significa muito exatamente que, no contexto da doutrina cartesiana do conhecimento, a dedução se encontra fundada no carácter evidente da intuição. Retomando a metáfora do olhar, Hamelin expõe assim a infalibilidade da intuição, da qual se conclui a certeza da dedução: «a dedução não é, no fim de contas, mais do que uma intuição e basta abrir o olho da inteligência para ver bem, porque é impossível ver mal, uma vez que o objeto da intuição é indivisível.»⁹²⁴

2.6.2. Intuição, naturezas simples

Para Descartes o método é, como o nota Hamelin, «a arte de procurar a verdade»⁹²⁵, consistindo ele fundamentalmente num «estudo especulativo sobre os poderes do espírito.»⁹²⁶ Ao sujeito é concedido um papel determinante no projeto de edificação, por via de um método sistemático, de um corpo coerente e fiável de conhecimento⁹²⁷. (E, a este propósito, será interessante notar que nas *Regulae, sapientia* é definida como algo «estritamente “humano”».⁹²⁸) Como refere Gary Hatfield, as *Regulae* revelam ser, com efeito, um estudo sobre o papel das “faculdades cognitivas” na aquisição do conhecimento, como sejam «o intelecto, a imaginação, a percepção sensível, e a memória»⁹²⁹. À semelhança da geometria, em que se procede à resolução de um problema por uma sua decomposição em partes mais simples, das quais se deve estar certo, também assim a procura de um conhecimento sólido e verdadeiro deveria passar pela apreensão e combinação de verdades simples (naturezas simples) em direção à resolução de problemas mais complexos⁹³⁰. As

⁹²² Cf. AT, X, 386.

⁹²³ Markie, «The Cogito and its importance», art. cit., p. 144.

⁹²⁴ Hamelin, *Le Système de Descartes*, op. cit., p. 91.

⁹²⁵ *Ibidem*, p. 78.

⁹²⁶ *Ibidem*, p. 69.

⁹²⁷ Cottingham, «René Descartes», art. cit., p. 95.

⁹²⁸ Cf. Rodis-Lewis, «Descartes' life and the development of his philosophy», art. cit., p. 33.

⁹²⁹ Cf. Hatfield, «René Descartes», art. cit., p. 9; AT, XII, 411.

⁹³⁰ Hatfield, «René Descartes», art. cit., p. 9.

faculdades cognitivas do sujeito seriam responsáveis pela diferenciação e combinação ordenada das «naturezas simples». O conceito de «natureza simples» atesta o valor metafísico das *Regulae*, desempenhando um papel decisivo no *corpus* cartesiano⁹³¹.

Nas *Regulae*, Descartes desenvolve um modelo de conhecimento assente na intuição evidente do que ele designava por naturezas simples⁹³². A teoria do conhecimento cartesiana, tal como apresentada nas *Regulae*, pode ser resumida à «intuição infalível das naturezas simples e das ligações entre tais naturezas simples, que são elas mesmas naturezas simples.»⁹³³ No mesmo tom, «toda a ciência humana em nada mais consiste que em ver distintamente como tais naturezas simples [se organizam em vista] à composição de outras coisas.»⁹³⁴ Na segunda parte da Regra XII, Descartes abandona a terminologia tradicional e substitui «ideia» por «natureza simples»⁹³⁵, mais rigorosamente, deixa de definir «ideia» em termos de «figuras» e «formas» (originadas na imaginação), passando a defini-la como natureza simples⁹³⁶. Mais do que uma inovação terminológica, tal desenvolvimento opera, nas palavras de Jean-Luc Marion, uma verdadeira «revolução epistemológica»⁹³⁷. Com o conceito de natureza simples, Descartes praticamente erradica de toda a metafísica moderna a noção de essência <ousia>⁹³⁸. As naturezas simples são os elementos mais simples do pensamento, mas tal simplicidade é epistemológica, e não ontológica, na medida em que ela não repousa sobre a essência⁹³⁹.

As naturezas simples são «os elementos indivisíveis do pensamento»⁹⁴⁰ e, valerá talvez a pena voltar a referir, o objeto do método cartesiano: a tarefa essencial do conhecimento consistiria na ligação, segundo uma ordem apropriada, das naturezas

⁹³¹ Sobre o papel desempenhado pelas «naturezas simples» no sistema cartesiano, remetemos para o muito relevante estudo de J.-L. Marion, «Cartesian metaphysics and the role of the simple natures», art. cit., *passim*.

⁹³² Cottingham, «Introduction», art. cit., p. 5.

⁹³³ Hamelin, *Le Système de Descartes*, op. cit., pp. 87-88.

⁹³⁴ AT, X, 427.

⁹³⁵ Marion, «Cartesian metaphysics and the role of the simple natures», art. cit., p. 115.

⁹³⁶ *Ibidem*.

⁹³⁷ *Ibidem*.

⁹³⁸ Cf. *Ibidem*.

⁹³⁹ Cf. *Ibidem*, pp. 115-116.

⁹⁴⁰ Hamelin, *Le Système de Descartes*, op. cit., p. 85.

simples, de um tal modo que dela resultasse num sistema coerente de conhecimento⁹⁴¹. Elas são «os termos de toda a análise e os pontos de partida de toda a síntese.»⁹⁴² Mas por apreensão de naturezas simples, Descartes não entende o conhecimento dos objetos tal como eles «realmente» são <re vera>⁹⁴³. «Elas são indivisíveis, não como coisas em si, mas enquanto coisas conhecidas.»⁹⁴⁴ Este aspeto é central. O nosso conhecimento não resulta nunca na posse da essência <ousia> dos objetos. É a relação das coisas ao conhecimento que verdadeiramente importa observar⁹⁴⁵, e não a consideração das coisas em si mesmas, ora de acordo com a sua essência <ousia>, ora de acordo com a sua natureza <physis>⁹⁴⁶. As naturezas simples são «determinações cognitivas, conceitos»⁹⁴⁷. É por relação ao nosso conhecimento <in ordine ad cognitionem nostram>⁹⁴⁸ que elas são ditas serem naturezas simples. Elementos indivisíveis do pensamento, as naturezas simples são concebidas apenas enquanto são percebidas pelo intelecto⁹⁴⁹, o mesmo será dizer, elas são concebidas por relação ao ego epistémico⁹⁵⁰. Trata-se nisto, efetivamente, da afirmação das naturezas simples como produto da atividade do sujeito, e não como entidades «previamente determinando ou regulando o nosso conhecimento»⁹⁵¹.

A verdade das naturezas simples deixa-se definir nas *Regulae* como a realidade imediatamente acessível dos objetos tal como estes se apresentam ao sujeito: aquela que é passível de ser diretamente apreendida pelo sujeito, e da qual se pode possuir uma intuição evidente. A indivisibilidade das naturezas simples refere-se à sua simplicidade, esta entendida num sentido relativo, isto é, como dizendo respeito àquilo que de mais elementar e distinto, facilmente, aparece ao espírito⁹⁵². A aceção cartesiana

⁹⁴¹ Cf. Cottingham, «Introduction», art. cit., p. 6.

⁹⁴² Hamelin, *Le Système de Descartes*, op. cit., p. 85.

⁹⁴³ Cf. Marion, «Cartesian metaphysics and the role of the simple natures», art. cit., p. 115.

⁹⁴⁴ Hamelin, *Le Système de Descartes*, op. cit., p. 85.

⁹⁴⁵ AT, X, 418.

⁹⁴⁶ Cf. Marion, «Cartesian metaphysics and the role of the simple natures», op. cit., p. 115.

⁹⁴⁷ C, p. 144.

⁹⁴⁸ AT, X, 418.

⁹⁴⁹ Cf. C, p. 144.

⁹⁵⁰ Marion, *Sur L'ontologie grise de Descartes*, op. cit., p. 131.

⁹⁵¹ Marion, «Cartesian metaphysics and the role of the simple natures», op. cit., p. 115.

⁹⁵² Cf. Hamelin, *Le Système de Descartes*, op. cit., p. 87; cf. também, Marion, *Sur L'ontologie grise de Descartes*, op. cit., p. 116.

de simplicidade é, como é óbvio, coisa muito distinta da simplicidade dita de um átomo, ou de formas ou elementos primários⁹⁵³. A simplicidade a que Descartes se refere, diz respeito à unidade e à autonomia da existência real <re vera> das naturezas simples⁹⁵⁴; elas são verdadeiramente «naturezas solitárias»⁹⁵⁵, cuja identidade repousa na sua «singularidade – o *tode ti*, que Descartes menciona como *illud... quid* e como *subjectum*»⁹⁵⁶. A simplicidade das naturezas simples encontra-se nas *Regulae* ordenada segundo a evidência e não segundo a essência <ousia>, dito de outra maneira, a simplicidade refere-se ao conhecimento claro e distinto das naturezas simples. Por aí renunciando definitivamente à «compreensão da *res* ela mesma *a parte rei*»⁹⁵⁷. A singularidade irreduzível das naturezas simples possui, assim, para Descartes um valor de verdade, elas certificam o conhecimento.

O reconhecimento das naturezas simples não requer esforço algum, pois é uma sua condição serem por si mesmas conhecidas <*quae ex simplicissimus naturis et per se cognitae*»⁹⁵⁸; *naturas illas simplices esse omnes per se notas*»⁹⁵⁹>. Dentro desta lógica, todo o esforço de conhecimento residirá antes na separação das naturezas simples entre si, para que, fixando a sua atenção, possa o sujeito possuir uma intuição distinta de cada uma delas isoladamente consideradas. É graças à sua singularidade <*tode ti*>⁹⁶⁰ – à sua evidência – que as naturezas simples se deixam facilmente intuir. Para Descartes, nenhum conhecimento deverá ser considerado mais obscuro que um qualquer outro, visto que todo o conhecimento possui a mesma natureza, concretamente, o conhecimento nada mais é que a resultante da simples composição de «coisas por elas mesmas conhecidas» – as naturezas simples⁹⁶¹. Nada para além das naturezas simples – e das composições que, por impulsão, conjectura ou dedução⁹⁶², elas formam entre si

⁹⁵³ Cf. Marion, «Cartesian metaphysics and the role of the simple natures», op. cit., p. 116.

⁹⁵⁴ AT, X, 418; cf. Marion, *Sur L'ontologie grise de Descartes*, op. cit., p. 131.

⁹⁵⁵ Cf. AT, X, 381.

⁹⁵⁶ Marion, *Sur L'ontologie grise de Descartes*, op. cit., p. 131.

⁹⁵⁷ *Ibidem*, p. 134.

⁹⁵⁸ AT, X, 399.

⁹⁵⁹ AT, X, 420.

⁹⁶⁰ Marion, *Sur L'ontologie grise de Descartes*, op. cit., p. 131.

⁹⁶¹ AT, X, 427-428.

⁹⁶² AT, X, 424.

– poderá ser realmente conhecido⁹⁶³. As naturezas simples distribuem-se segundo três tipos distintos, designados como se segue: (i) naturezas simples puramente intelectuais <*purè intellectuales*>; (ii) naturezas simples puramente materiais <*purè materiales*>; (iii) naturezas simples comuns <*communes illae notiones*>⁹⁶⁴. A precisa descrição de tais noções, encontramos-na na Regra XII⁹⁶⁵. Uma descrição que se revela assaz decisiva no que se refere ao apuramento do estatuto ontológico das naturezas simples. Dada a centralidade do conceito de naturezas simples na teoria cartesiana do conhecimento, e, concretamente, na análise giliana do *intuitus* das *Regulae*, valerá a pena aqui ensaiar, apoiados na Regra XII, uma breve caracterização da sua classificação.

As *naturezas simples puramente intelectuais*⁹⁶⁶ são naturezas cujo conhecimento se dá unicamente por meio de uma luz natural <*lumen ingenitum*⁹⁶⁷>, uma «luz *dada já*»⁹⁶⁸, excluindo o recurso à sensibilidade. São exemplos de naturezas simples puramente intelectuais: «o conhecimento, a dúvida, a ignorância, [e] a ação da vontade»⁹⁶⁹. Associado a este particular tipo de naturezas simples encontra-se a solicitação de qualquer coisa como uma forma de raciocínio “puramente intelectual”, no sentido de envolver uma «abstração do mundo dos sentidos». A representação que o entendimento possui daquilo em que consiste «o conhecimento, a dúvida, a ignorância, a ação da vontade, que podemos designar por volição, e outras coisas semelhantes»⁹⁷⁰ não é nunca dada por uma qualquer intuição assente em imagens das coisas materiais <*imagines rerum materialium intuite*⁹⁷¹>, mais fortemente, a nenhuma imagem corpórea <*imaginis corporae*⁹⁷²> é reconhecida a capacidade de representar tais conceitos. Tal pretende significar, em primeiro lugar, que a colaboração

⁹⁶³ AT, X, 422.

⁹⁶⁴ Cf. AT, X, 419.

⁹⁶⁵ Cf. AT, X, 419, 6 - 420, 13.

⁹⁶⁶ Cf. AT, X, 419, 13-15; 421, 19-23.

⁹⁶⁷ Cf. AT, X, 419.

⁹⁶⁸ Cf. ME, p. 149, sublinhado do autor. Convirá precisar que expressão “luz *dada já*” é por Fernando Gil utilizada no contexto da distinção entre as noções cartesianas de *lumen*, a “luz *dada já*”, e *lux*, a “luz apreendida na sua origem” (cf. ME, p. 149). Uma distinção que, segundo Fernando Gil (cf. ME, p. 149), remonta a Grosseteste, remetendo o autor para TE, pp. 169-170.

⁹⁶⁹ AT, X, 419.

⁹⁷⁰ AT, X, 419.

⁹⁷¹ AT, X, 420.

⁹⁷² AT, X, 419.

da razão <*nos rationis esse participes*>⁹⁷³ é suficiente para que tais naturezas se deixem facilmente “descobrir”⁹⁷⁴. Mas aponta igualmente para algo que é, por assim dizer, mais constitutivo: as naturezas simples puramente intelectuais são objetos de natureza metafísica⁹⁷⁵. Ao afirmar que as naturezas simples são somente suscetíveis de serem conhecidas pelo «intelecto puro» <*intellectu puro*>⁹⁷⁶, Descartes exclui a possibilidade de qualquer «auxílio corpóreo» <*corporae adjumento*>⁹⁷⁷, «[confiando] à “força cognitiva” a [tarefa] não apenas de conhecer, mas também de produzir os objetos a conhecer.»⁹⁷⁸ Num contexto assim delineado, o *intuitus* como que constrói – a expressão não é, bem entendido, por Descartes utilizada – os objetos do conhecimento. É Jean-Luc Marion quem o propõe: «o *intuitus* não conhece somente as coisas como seus objetos, mas produz igualmente os seus objectos como um mundo.»⁹⁷⁹ (Trata-se de um aspeto de importância assinalável para o presente estudo, porquanto fundamenta a leitura giliana das *Regulae*, que nelas identifica, além de uma significação «onto-epistemológica» (correspondente, de resto, àquela que é interpretação canónica do texto), uma significação fenomenológica. Esta última fazendo ressaltar a «atividade de compreensão»⁹⁸⁰, isto é, situando a transparência do conhecimento ao sujeito como resultado da «atividade construtiva que produz conteúdos de sentido»⁹⁸¹. A ação do sujeito como fator de inteligibilidade do conhecimento. Tal actividade está, assim o pretendemos aqui demonstrar, associada à apreensão de naturezas simples puramente intelectuais, ou, melhor dito, é por elas solicitada. Uma atividade que pertencendo ao *corpus* das *Regulae*, sustenta a hipótese giliana de tal texto poder em si conter qualquer coisa como uma doutrina da compreensão.⁹⁸²) As naturezas simples puramente intelectuais designam objetos que não podem ser apreendidos pelos sentidos, nem tampouco pela imaginação. O tipo de raciocínio por elas solicitado isso mesmo o deixa

⁹⁷³ AT, X, 419.

⁹⁷⁴ Cf. Marion, «Cartesian metaphysics and the role of the simple natures», art. cit., p. 116.

⁹⁷⁵ Cf. *Ibidem*, p. 118.

⁹⁷⁶ AT, X, 419.

⁹⁷⁷ AT, X, 419.

⁹⁷⁸ Marion, *Sur L'ontologie grise de Descartes*, op. cit., p. 137.

⁹⁷⁹ *Ibidem*, p. 137.

⁹⁸⁰ ME, p. 147.

⁹⁸¹ ME, p. 147.

⁹⁸² Cf. ME, p. 150.

sugerir: «um raciocínio dedicado a objetos teóricos que não podem ser percebidos pelos sentidos, e são no sentido estrito do termo, metafísicos.»⁹⁸³ E será mesmo possível encontrar na noção cartesiana de naturezas simples puramente intelectuais um acordo com aquilo que Aristóteles entendia como o suplemento de inteligibilidade <*parergon*> do conhecimento: «o conhecimento do conhecimento e as suas modalidades (negativas: dúvida, ignorância; positiva: afirmação)»⁹⁸⁴. Fernando Gil faz notar que «[a]s “naturezas simples puramente intelectuais” são no fim de contas as categorias primordiais da inteligibilidade»⁹⁸⁵.

As *naturezas simples puramente materiais*⁹⁸⁶ são aquilo que podemos considerar «as naturezas físicas propriamente ditas», aquelas naturezas cujo conhecimento se dá na intuição unicamente através da sensibilidade, como sejam: figura, extensão, movimento, instante, repouso, duração⁹⁸⁷. Elas pertencem ao domínio de conhecimento próprio à física e à matemática, um domínio distinto, portanto, da metafísica em que se inscrevem as naturezas simples puramente intelectuais. É apenas através do corpo que as naturezas simples puramente materiais se deixam conhecer <*quae non nisi in corporibus esse cognoscuntur*⁹⁸⁸>. Isto dito, uma simetria parece estabelecer-se entre as naturezas simples puramente materiais, apreendidas pela imaginação, e as naturezas simples puramente intelectuais, conhecidas unicamente pela via do intelecto puro <*purus intellectus*>⁹⁸⁹. Tais figuras, no entanto, como refere Fernando Gil, «não se situam num plano simplesmente simétrico»⁹⁹⁰. As naturezas simples puramente materiais possuem um estatuto semelhante ao dos sensíveis comuns por Aristóteles determinados (por exemplo, «o movimento, o repouso, o número, a figura, a grandeza»⁹⁹¹). As naturezas simples puramente materiais solicitam

⁹⁸³ Marion, «Cartesian metaphysics and the role of the simple natures», art. cit., p. 117.

⁹⁸⁴ Marion, *Sur L'ontologie grise de Descartes*, op. cit., p. 137.

⁹⁸⁵ *ME*, p. 150.

⁹⁸⁶ Cf. *AT*, X, 419, 18-20; 420, 7-8; 421, 8-11.

⁹⁸⁷ *AT*, X, 419, 420; cf. *ME*, 150; Marion, *Sur L'ontologie grise de Descartes*, op. cit., p. 137.

⁹⁸⁸ *AT*, X, 419.

⁹⁸⁹ *AT*, X, 419.

⁹⁹⁰ *ME*, p. 150.

⁹⁹¹ Aristóteles, *apud* Marion, *Sur L'ontologie grise de Descartes*, op. cit., p. 137. A aproximação entre as naturezas simples puramente materiais e os sensíveis comuns aristotélicos é proposta por Jean-Luc Marion no seu estudo *Sur l'Ontologie Grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotelicien dans les Regulae* (cf. Marion, *Sur L'ontologie grise de Descartes*, op. cit., p. 137). Um estudo, que pode ser

um tipo de inquérito muito diverso do das naturezas simples puramente intelectuais, mas o não fazem por uma sua oposição a estas últimas. A aproximação das naturezas simples materiais aos sensíveis comuns elucida este ponto de discussão. O conceito de sensíveis comuns implica, assim o entende Jean-Luc Marion, uma espécie de distanciamento por relação aos sensíveis próprios, dito de outra maneira, o conceito de sensíveis comuns não se obtém senão por um processo de abstração. Consistindo as naturezas simples puramente materiais em «naturezas físicas», cujo conhecimento envolve a colaboração da imaginação, elas não envolvem menos por isso um certo grau de abstração. Retomemos a leitura das *Regulae* de Jean-Luc Marion, concretamente, a aproximação que o autor propõe entre naturezas simples puramente materiais e a noção aristotélica de sensíveis comuns. A abstração dos sensíveis próprios na origem dos sensíveis comuns, mostra-nos que «o *ego* não conhece imediatamente e primordialmente do mundo físico senão aquilo que aparece secundariamente»⁹⁹², isto é, produto já de um certo distanciamento por relação às «coisas puramente materiais». Do mesmo modo, o *intuitus* não vê as «coisas puramente materiais» enquanto tais (sensíveis próprios), mas como sensíveis comuns⁹⁹³. Este parece ser o sentido segundo o qual Jean-Luc Marion pôde afirmar a partir da «compreensão das «coisas puramente materiais» fora delas mesmas»⁹⁹⁴ – em que consistem as naturezas simples puramente materiais – se confirma toda a abstração eidética que orienta as *Regulae*⁹⁹⁵.

As naturezas simples puramente intelectuais, e as naturezas simples puramente materiais são seguidas, segundo a ordem da Regra XII, das *naturezas comuns* <*communes notiones*>⁹⁹⁶. Caracteriza-as o facto de poderem ser conhecidas tanto pela via do intelecto puro, como por uma intuição assente na imagem das coisas materiais⁹⁹⁷

descrito como uma tentativa de comentário das *Regulae* à luz de Aristóteles, mais exatamente, o estudo assume como principal objetivo localizar no texto das *Regulae* os temas e conceitos aristotélicos [cf. Marion, *Sur L'ontologie grise de Descartes*, op. cit., nota introdutória ou advertência («Avertissement»)]. Dois postulados fundamentais organizam o estudo, a saber: (i) «as *Regulae*» são suscetíveis de serem isoladas do conjunto da obra de Descartes; (ii) Descartes pensa, no contexto da doutrina exposta nas *Regulae*, por uma «relação direta, quase semi-consciente» à «meditação de Aristóteles» (cf. *Ibidem*).

⁹⁹² Marion, *Sur L'ontologie grise de Descartes*, op. cit., p. 137.

⁹⁹³ Cf. *Ibidem*, pp. 137-138.

⁹⁹⁴ *Ibidem*, p. 138.

⁹⁹⁵ Cf. *Ibidem*.

⁹⁹⁶ Cf. AT, X, 419, 20; 420, 2.

⁹⁹⁷ Cf. AT, X, 419, 30-420, 31-32.

(com o auxílio da imaginação). As naturezas comuns ou «noções comuns» subdividem-se em dois tipos⁹⁹⁸. O primeiro tipo diz respeito àquelas noções relativamente às quais se concede a designação global de «real»⁹⁹⁹, e que são passíveis de serem indistintamente aplicadas às «coisas corpóreas» (sensíveis), como às «coisas espirituais» <*quae mòdo rebus corporeis, mòdo spiritibus sine discrimine tribuuntur*>¹⁰⁰⁰; «a existência, a unidade, a duração, e outras coisas semelhantes»¹⁰⁰¹ são exemplos desse mesmo tipo de naturezas comuns. Mas também se enquadram no conjunto destas naturezas as noções que correspondem a uma sua privação ou negação, como sejam: «o nada, o instante e o repouso»¹⁰⁰². Tais noções não devem, de modo algum, ser desconsideradas. Descartes afirma-o, de resto, muito claramente: «o conhecimento pelo qual eu possuo a intuição do que é o nada, o instante ou o repouso, é não menos verdadeiro que aquele que me faz compreender o que é a existência, a duração ou o movimento.»¹⁰⁰³ O segundo tipo de naturezas comuns refere-se às noções que por servirem como que de elos de ligação <*veluti vincula quaedam*>¹⁰⁰⁴ entre outras naturezas simples são identificáveis com o sentido das «noções comuns» aristotélicas¹⁰⁰⁵. Dois exemplos, «duas coisas iguais a uma terceira são iguais entre si; do mesmo modo, duas coisas que não podem ser remetidas da mesma maneira a uma terceira, possuem entre elas alguma diferença»¹⁰⁰⁶. E, sublinhe-se, sobre a evidência dos elos, ou ligações, estabelecidos pelas naturezas comuns repousa a inteligibilidade da conclusão de qualquer raciocínio¹⁰⁰⁷. Os exemplos por Descartes referidos situam muito concretamente o contributo das naturezas simples comuns «no domínio da quantidade (o primeiro) e da relação (o segundo), o mesmo será dizer de *ordo et mesura*»¹⁰⁰⁸. Em virtude desta sua particular função de ligação, as naturezas comuns desempenham um

⁹⁹⁸ Marion, «Cartesian metaphysics and the role of the simple natures», art. cit., p. 116.

⁹⁹⁹ Cf. Marion, *Sur L'ontologie grise de Descartes*, op. cit., pp. 138, 116.

¹⁰⁰⁰ AT, X, 419, 20-22.

¹⁰⁰¹ AT, X, 419, 22.

¹⁰⁰² AT, X, 420, 7-8.

¹⁰⁰³ AT, X, 420, 3-8.

¹⁰⁰⁴ René Descartes, *apud* Marion, «Cartesian metaphysics and the role of the simple natures», op. cit., p. 115; AT, X, p. 419, 24.

¹⁰⁰⁵ Cf. Marion, «Cartesian metaphysics and the role of the simple natures», art. cit., p. 116.

¹⁰⁰⁶ AT, X, 419, 26-29.

¹⁰⁰⁷ AT, X, 419, 25-26.

¹⁰⁰⁸ Marion, *Sur L'ontologie grise de Descartes*, op. cit., p. 139.

papel relevante na teoria do conhecimento desenvolvida nas *Regulae*, na medida em que especificam as condições do método necessário em direção à *methesis universalis* (Regra IV)¹⁰⁰⁹, estabelecendo a ordem e a medida como principais condições de todo o raciocínio¹⁰¹⁰.

É condição das naturezas simples existirem por si-mesmas. Mas é igualmente muito preciso compreender que, de acordo com a teoria cartesiana do conhecimento, a inteligibilidade das naturezas simples não decorre de uma sua consideração como *absoluta*¹⁰¹¹. Dizer que a inteligibilidade do conhecimento depende exclusivamente do reconhecimento das naturezas simples como elementos singulares, subsistindo por si mesmas enquanto indivíduos¹⁰¹², supõe igualmente o reconhecimento das ligações (necessárias ou contingentes¹⁰¹³) entre elas estabelecidas¹⁰¹⁴. Cada natureza simples encontra-se em relação com as restantes outras. É como correlato de outras naturezas simples, e não como termo isolado que cada natureza simples deverá ser entendida. A inteligibilidade das naturezas simples reside, sobretudo, no seu carácter relativo, o mesmo será dizer, na relação de cada natureza simples à ordem da série por elas composta. Indo um pouco mais longe, as naturezas simples existem na medida em que são consideradas pelo entendimento¹⁰¹⁵. Elas denotam a proximidade do sujeito ao conhecimento, ao invés da “coisa” considerada na sua essência. Como Fernando Gil faz notar, «a Regra VIII e a Regra XII insistem nisso, as naturezas simples apenas são consideradas «enquanto são percebidas pelo entendimento»: elas constituem determinações cognitivas, conceitos.»¹⁰¹⁶ Nas palavras de Jean-Luc Marion: «o centro de gravidade do saber passa da coisa ao *ego*.»¹⁰¹⁷ Por outras palavras, o conhecimento das naturezas simples resulta da submissão ao *ego* das relações que entre elas se estabelecem. A simplicidade encontra-se, assim, ordenada ao conhecimento, e não à

¹⁰⁰⁹ Cf. Marion, «Cartesian metaphysics and the role of the simple natures», art. cit., p. 117.

¹⁰¹⁰ Cf. *Ibidem*.

¹⁰¹¹ Cf. Marion, *Sur L'ontologie grise de Descartes*, op. cit., p. 136.

¹⁰¹² Cf. Hamelin, *Le Système de Descartes*, op. cit., p. 87.

¹⁰¹³ Cf. *AT*, X, 421.

¹⁰¹⁴ Cf. *AT*, X, 381, 419, 425.

¹⁰¹⁵ Cf. *ME*, p. 144; *AT*, X, 399, 5-6; 418, 1-3, 13-16.

¹⁰¹⁶ *C*, p. 71.

¹⁰¹⁷ Marion, *Sur L'ontologie grise de Descartes*, op. cit., p. 181.

essência <ousia>. As naturezas simples são, nesse sentido, produtos do nosso conhecimento.

2.7. A articulação entre fundação e fundamento: vertente onto-epistemológica; vertente fenomenológica

A teoria do conhecimento exposta nas *Regulae* demarca-se, efetivamente, da ontologia escolástica dominante; a simplicidade, a unidade e a autonomia das naturezas simples repousa sobre a sua evidência, sem recurso à essência <ousia>. Por outras palavras, é a evidência, e não a *physis*, que qualifica a natureza¹⁰¹⁸. Por natureza dever-se-á entender aquilo que se dá a conhecer perfeitamente ao nosso intelecto. Mas, como refere Fernando Gil, a «ontologia das naturezas simples será talvez uma ontologia *deflacionada* mas continua a ser uma ontologia.»¹⁰¹⁹ As naturezas simples «formam o pólo ontológico das *Regulae*»¹⁰²⁰, elas representam os componentes mais simples e indivisíveis da realidade. (Isto dito, importa perceber que as naturezas simples não se referem propriamente ao mundo objetivo, mas antes ao mundo fenomenal¹⁰²¹, não podendo elas, portanto, ser entendidas como *physei onta*. As *Regulae* fundam um modelo de inteligibilidade assente nas naturezas simples. Uma vez ainda, elas são os termos mais simples, no sentido de mais inteligíveis, que compõem e organizam a relação do sujeito ao conhecimento.)

O *intuitus* das *Regulae* cartesianas é, afinal, como, de resto, perfeitamente o assinalou Fernando Gil, um «conceito sob tensão»¹⁰²². «Ele recobre simultaneamente «intuição» e «crença».»¹⁰²³ A Regra XI é disso um ótimo exemplo. Nela são mencionadas duas condições do *intuitus mentis*, a partir das quais é possível, precisamente, configurar duas diferentes formas de inteligibilidade: (i) que a proposição a conhecer seja

¹⁰¹⁸ Cf. *Ibidem*, pp. 92-93.

¹⁰¹⁹ *ME*, p. 144, sublinhado do autor.

¹⁰²⁰ *ME*, p. 144.

¹⁰²¹ Cf. Marion, *Sur L'ontologie grise de Descartes*, op. cit., p. 136.

¹⁰²² *C*, p. 69.

¹⁰²³ *C*, p. 69.

entendida clara e distintamente¹⁰²⁴, e (ii) «em seguida, que esta proposição seja inteligida completamente e ao mesmo tempo (*tota simul*), não sucessivamente»¹⁰²⁵. A (i) intelecção clara e distinta visa o conhecimento do objeto intuído, tal consistindo na determinação dos «*traços constitutivos do objeto* na sua objetividade (a intelecção é um conhecimento)»¹⁰²⁶. Ela reenvia para o modo de pensar próprio ao fundamento – a apreensão das naturezas simples pelo *intuitus*, como providenciando um substrato que assegura «a validade de um corpo de saber»¹⁰²⁷ (a crença no fundamento). A (ii) intuição *tota simul* convoca «uma intelecção que é atividade», pondo particularmente em relevo a apresentação de um conteúdo de sentido ao espírito, mais exatamente, o modo como o objeto é apreendido pelo sujeito. O modo de doação – «a presença à consciência de um conteúdo de sentido»¹⁰²⁸ – descreve, sob um ponto de vista fenomenológico, uma intuição que se deixa descrever como «conceção»¹⁰²⁹, dito de outra maneira, uma intuição assente na atividade do sujeito. «A intuição é ao mesmo tempo o *processo* de construção e o *produto* da construção.»¹⁰³⁰ As duas condições que o *intuitus mentis* prescreve como que anunciam a tensão entre «conhecimento objetivo (o registo epistemológico da ciência) e cognição subjetiva (o saber epistémico enquanto posição face ao conhecimento)»¹⁰³¹. Tal tensão encontra-se na base da hipótese giliana, segundo qual as *Regulae* em si contêm diferentes significações da intuição que, por sua vez, correspondem a duas diferentes formas de inteligibilidade¹⁰³². Essa tensão e os seus diferentes aspetos encontram-se igualmente presentes na Regra XII, nomeadamente na formulação de um critério de distinção aplicável ao conhecimento em geral, e, correlativamente, nos diferentes significados do *intuitus* que um tal critério permite configurar.

¹⁰²⁴ Cf. AT, X, 407, 15-16.

¹⁰²⁵ René Descartes, *apud ME*, p. 145.

¹⁰²⁶ C, p. 145, sublinhado do autor.

¹⁰²⁷ C, p. 69.

¹⁰²⁸ C, p. 71.

¹⁰²⁹ Cf. ME, p. 145. Na caracterização da intuição como *conceptus*, Fernando Gil segue, nesta sua análise da intuição *tota simul* enquanto condição do *intuitus mentis*, a abordagem de Jean-Luc Marion.

¹⁰³⁰ ME, p. 147.

¹⁰³¹ C, p. 70.

¹⁰³² Cf. ME, p. 146.

A Regra XII é apresentada como uma espécie de conclusão geral ou, melhor dito, recapitulação de todos os desenvolvimentos que até então a haviam precedido¹⁰³³. A tematização da relação epistémica que permeava as Regras precedentes é retomada, sob a forma de uma enumeração dos seus elementos constitutivos¹⁰³⁴. Tal divisão faz ressaltar um critério de distinção do conhecimento: o conhecimento deverá ser considerado distintamente consoante «prov[en]ha] do sujeito (*nos*)», ou se «obt[en]ha] dos objetos (*ex parte rerum*)»¹⁰³⁵.

Através de um «enunciado dogmático»¹⁰³⁶, contrastante, de resto, com o «registo meramente epistemológico»¹⁰³⁷ que havia caracterizado as anteriores exposições, Descartes procede a uma enumeração dos elementos que compõem a relação epistémica. No que ao sujeito cognoscente <*nos scilicet qui cognoscimus*>¹⁰³⁸ diz respeito, dever-se-á ter presente que muito embora ao espírito seja dado possuir (a.) uma intuição direta de uma entidade (apreensão do individual e do simples) <*Solus intellectus equidem percipiendae veritatis est capax*>¹⁰³⁹, é igualmente muito preciso considerar (b.) que, do lado do sujeito, quatro faculdades concorrem para a determinação dos objectos, a saber: «o entendimento, a imaginação, os sentidos e a memória»¹⁰⁴⁰. A intuição pode, portanto, significar (a.) a apreensão não inferencial de um objeto (entidade individual), assim descrevendo um quadro de reduzida solicitação do espírito, por contraste, à atividade que pretende significar a (b.) determinação de um conteúdo de sentido, isto é, a construção – o termo não é, bem entendido, usado por Descartes – de um conteúdo de sentido. Refletindo sobre o outro termo da relação epistémica, os objetos que podem ser conhecidos <*res ipsae cognoscendae*>¹⁰⁴¹, Descartes enumera três aspetos que importa observar: a apresentação de um conteúdo de sentido ao espírito, «como se conhece uma coisa [entidade individual] a partir de

¹⁰³³ Cf. AT, X, 410, 24 – 411, 2.

¹⁰³⁴ Cf. AT, X, 411, 3-16.

¹⁰³⁵ C, p. 70.

¹⁰³⁶ Marion, *Sur L'ontologie grise de Descartes*, op. cit., p. 113.

¹⁰³⁷ *Ibidem*, p. 113.

¹⁰³⁸ AT, X, 411, 4.

¹⁰³⁹ AT, X, 411, 7-8.

¹⁰⁴⁰ AT, X, 411, 6-7.

¹⁰⁴¹ AT, X, 411, 4.

uma outra», e, por fim, «que deduções podemos fazer de cada coisa»¹⁰⁴². Parece, assim, claro que, no que ao objeto concerne, a intuição repousa (c.) no modo de «*doação do objeto* (conteúdo de sentido ou entidade)»¹⁰⁴³, e (d.) no «objeto concebido como uma entidade»¹⁰⁴⁴. Por outras palavras, do lado do objeto, a intuição pode significar (c.) a «apresentação ao espírito de um conteúdo de sentido»¹⁰⁴⁵, fazendo denotar como seu principal aspeto a doação de um conteúdo de sentido no modo da presencialidade, como também pode a intuição (d.) sublinhar – nas palavras de Fernando Gil, evocando a distinção carnapiana entre «modo formal de discurso» e «modo material de discurso»¹⁰⁴⁶ – o modo material de discurso, concretamente, pela conceção do objeto da intuição como «*entidade, maxime o existente individual*»¹⁰⁴⁷.

Vários significados do *intuitus* se encontram, deste modo, reunidos na Regra XII, que é – valerá talvez a pena voltar a referir – como que o culminar da teoria do conhecimento desenvolvida nas anteriores Regras. Tais significados da intuição representam, por assim dizer, diferentes aspetos do *intuitus* por Fernando Gil destacados, a saber: (a.) conhecimento; (b.) atividade cognitiva; (c.) presencialidade; (d.) conteúdo de sentido ou entidade¹⁰⁴⁸. Fica patente, ao longo da enumeração dos elementos que compõem a relação epistémica, a divisão – que é, como se sabe, a divisão da Regra XII – entre o sujeito que conhece e os objetos a conhecer <*res ipsae*

¹⁰⁴² AT, X, 411, 11-14.

¹⁰⁴³ ME, p. 142, sublinhado do autor.

¹⁰⁴⁴ C, p. 70.

¹⁰⁴⁵ C, p. 70.

¹⁰⁴⁶ Cf. ME, p. 142.

¹⁰⁴⁷ Cf. *Ibidem*.

¹⁰⁴⁸ Cf. *Ibidem*. A análise à abertura da Regra XII que neste estudo tem lugar tem, como aliás não poderia assim deixar de o ser, por principal finalidade a interpretação do sentido da análise giliana à referida Regra. A análise conduzida pelo presente estudo segue, portanto, de perto aquela desenvolvida por Fernando Gil. Todavia no que concerne aos diferentes significados da intuição por Fernando Gil extraídos da enumeração cartesiana dos elementos da relação epistémica, optamos por os reconhecer segundo a ordem de enumeração da Regra XII, em detrimento da ordem apresentada na tópica da intuição proposta por Fernando Gil. Para uma exata coincidência da nossa ordenação dos diferentes significados da intuição com a ordenação constante da tópica da intuição desenvolvida por Fernando Gil, faça-se corresponder: (a.) a (2.), (b.) a (1), (c.) a (4), (d.) a (3) (cf. *Ibidem*).

cognoscendae>¹⁰⁴⁹. A divisão da relação epistémica em «dois termos extremos»¹⁰⁵⁰ – o sujeito <*ex parte nostrum*> e o objecto <*ex parte rerum*>¹⁰⁵¹ – está na base do critério de distinção do conhecimento: «o que provém de *nós*, o que se dá *ex parte rerum*»¹⁰⁵². Fernando Gil reconhece em tal critério a possibilidade de organização dos diferentes significados associados à intuição, uma organização implícita, como tivemos oportunidade de constatar, à própria enumeração dos elementos da relação epistémica: o conhecimento que provém do sujeito <*ex parte nostrum*> situa o lugar da intuição no (a.) conhecimento, e na (b.) atividade cognitiva; o conhecimento que se obtém dos objetos <*ex parte rerum*> reúne como significados da intuição a (c.) presencialidade, e o (d.) conteúdo de sentido ou entidade. Fernando Gil propõe que os diferentes aspetos do *intuitus*, organizados segundo o critério de distinção do conhecimento avançado pela Regra XII, «*evidenciam duas vertentes do pensamento da intuição que tendem a opor-se*»¹⁰⁵³, nomeadamente: uma «vertente onto-epistemológica»¹⁰⁵⁴ e uma «vertente fenomenológica»¹⁰⁵⁵. Os aspetos (a.) conhecimento e (d.) conteúdo de sentido ou entidade designam uma ideia de intuição assente na «apreensão (que é antes um «registo») não inferencial de um objeto (conteúdo de sentido ou entidade individual)»¹⁰⁵⁶, que descreve uma vertente onto-epistemológica; os aspetos (b.) atividade cognitiva e (c.) presencialidade designam «uma ideia de intuição fundada nas *atividades de construção do sujeito* e na *presencialidade* dos conteúdos de sentido»¹⁰⁵⁷, apontando para uma vertente fenomenológica.

As vertentes onto-epistemológica e fenomenológica correspondem a duas diferentes aceções do *intuitus*, cada uma correspondendo a diferentes formas de

¹⁰⁴⁹ Cf. Marion, *Sur L'ontologie grise de Descartes*, op. cit., p. 113. Trata-se de uma divisão que se encontrava já anunciada na Regra VIII (cf. *Ibidem*). De acordo com a Regra VIII – que, no seu conjunto, esboça uma teoria sobre os limites da certificação do conhecimento (cf. *Ibidem*, p. 155) –, o questionamento das condições segundo as quais os objetos «se submetem ao exame do nosso espírito» (AT, X, 398, 16-17) deverá necessariamente passar pela consideração de dois aspetos fundamentais: «nós que somos capazes de conhecer» e as coisas a conhecer (AT, 398, 23-24).

¹⁰⁵⁰ Marion, *Sur L'ontologie grise de Descartes*, op. cit., p. 113.

¹⁰⁵¹ AT, X, 411, 10-11.

¹⁰⁵² ME, p. 142.

¹⁰⁵³ ME, p. 142, sublinhado do autor.

¹⁰⁵⁴ Cf. C, pp. 78-79.

¹⁰⁵⁵ Cf. C., pp. 75-77.

¹⁰⁵⁶ ME, p. 143.

¹⁰⁵⁷ ME, p. 143, sublinhado do autor.

inteligibilidade: a vertente onto-epistemológica releva do pensamento do fundamento, enquanto que a vertente fenomenológica está intrinsecamente associada ao pensamento da fundação. A tópica da intuição formulada originalmente em *Modos da Evidência*¹⁰⁵⁸, e recuperada, ulteriormente, nas investigações de *A Convicção*¹⁰⁵⁹ é, num certo sentido, problemática. Como Fernando Gil o reconhece, «Descartes recusar-se-ia decerto a admitir que, sob a mesma designação de *intuitus*, as *Regulae* contêm as duas aceções da intuição.»¹⁰⁶⁰ Os quatro aspetos da tópica da intuição – recorde-se: (a.) conhecimento, (b.) atividade cognitiva, (c.) presencialidade, (d.) conteúdo de sentido ou entidade – são, muito embora não se posicionem no mesmo plano, visados pelo *intuitus* cartesiano. Com efeito, na teoria do conhecimento exposta nas *Regulae* há uma espécie de *continuum* entre as noções «intuição», «apreensão imediata de naturezas simples», «conhecimento claro e distinto», e «evidência presente»¹⁰⁶¹. Por outras palavras, «o seu efeito conjunto respeita a um género único de conhecimento, e deste ponto de vista equivalem-se.»¹⁰⁶² Isto dito, um dos aspetos mais originais da análise de Fernando Gil ao *intuitus* das *Regulae* cartesianas consiste, precisamente, em demonstrar que os diferentes significados do *intuitus* são suscetíveis de se organizarem segundo dois pares conceptuais distintos: (a.) conhecimento/(d.) conteúdo de sentido ou entidade; (b.) atividade cognitiva/(c.) presencialidade. E – aspeto crucial da análise giliana – é possível aceitar o primeiro par conceptual sem necessariamente ter de subscrever o segundo, na exata medida em que tais pares representam duas distintas dimensões do *intuitus*, o mesmo será dizer duas diferentes orientações cognitivas. O par atividade/presencialidade («do nosso lado»¹⁰⁶³), associado à dimensão fenomenológica, configura a intuição como «um ato de construção»¹⁰⁶⁴, enquanto que o par conhecimento/entidade («do lado das coisas»¹⁰⁶⁵), relativo à dimensão onto-

¹⁰⁵⁸ Cf. *ME*, pp. 142-143.

¹⁰⁵⁹ Cf. *C*, pp. 70-71.

¹⁰⁶⁰ *ME*, p. 144.

¹⁰⁶¹ Cf. *C*, p. 144.

¹⁰⁶² *ME*, p. 144.

¹⁰⁶³ *Ibidem*, p. 143.

¹⁰⁶⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁶⁵ *Ibidem*.

epistemológica, concebe a intuição como «a doação de algo no modo da presencialidade»¹⁰⁶⁶.

A identificação das duas vertentes do *intuitus* cartesiano mostra como nele se deixam apresentar «os diferentes regimes do fundamento [vertente onto-epistemológica] e das operações fundacionais [vertente fenomenológica]»¹⁰⁶⁷. Algo apenas possível na medida em que intuição e crença se recobrem mutuamente. A par da diferenciação dos referidos regimes de inteligibilidade, procurou-se, portanto, demonstrar que os mesmos se recobrem conceptualmente, tal fundamentando a suposição de uma continuidade entre o plano epistémico e o plano epistemológico.

A vertente onto-epistemológica concebe a intuição como a apreensão imediata de naturezas simples conhecidas por si mesmas <*per se sunt satis notae*>¹⁰⁶⁸; a atividade cognitiva do sujeito resume-se, dentro de tal perspetiva, à discriminação, «aplicando a agudeza da mente (*defixa mentis acie*)»¹⁰⁶⁹, dos objetos da intuição (naturezas simples). Razão pela qual, a atividade do sujeito é – num quadro assim delineado – mínima. As naturezas simples – os elementos mais simples e indecomponíveis do pensamento – são conhecidas por si mesmas <*naturas illas simplices esse omnes per se notas*¹⁰⁷⁰>, consistindo a atividade do sujeito na simples apreensão de tais naturezas¹⁰⁷¹. A apreensão das naturezas simples pela intuição, por uma série de atos isolados, visa culminar na obtenção de um conhecimento claro e distinto. Um conhecimento que tipifica o registo epistemológico da ciência, dito de outra maneira, um conhecimento que é suscetível de satisfazer os requisitos do conhecimento objetivo. A teoria das naturezas simples (objeto da intuição) articula-se com o problema da explicação científica¹⁰⁷². O carácter indubitável da intuição repousa na facilidade de apreensão das naturezas simples. «*Intuitus* designa aqui um conhecimento que recalca a cognição, pretende ser o *fundamento* quase objetivo da explicação científica.»¹⁰⁷³ E Fernando Gil

¹⁰⁶⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁶⁷ C, p. 69.

¹⁰⁶⁸ AT, X, 425, 21-22.

¹⁰⁶⁹ Cf. ME, p. 145.

¹⁰⁷⁰ AT, X, 420.

¹⁰⁷¹ Cf. ME, p. 152.

¹⁰⁷² Cf. *Ibidem*.

¹⁰⁷³ C, p. 73, sublinhado do autor.

insiste neste ponto: as naturezas simples funcionariam, dentro desta lógica, como uma espécie de substrato que asseguraria a validade de um corpo de saber¹⁰⁷⁴. Tal parece ser o sentido em que Fernando Gil refere que «a teoria das naturezas simples apreendidas pelo *intuitus*, que formam a base do saber, releva do pensamento do fundamento.»¹⁰⁷⁵

A articulação onto-epistemológica corresponde àquela que permanece como a interpretação, por assim dizer, mais canónica do *intuitus*. É, sobretudo, a articulação fenomenológica que mais sublinha a originalidade da abordagem de Fernando Gil às *Regulae* cartesianas. A partir de tal articulação, Fernando Gil não apenas reflete sobre a centralidade do conceito de intuição, como mostra igualmente que a compreensão é, afinal, um tema profundamente cartesiano: as *Regulae* contêm em si elementos para uma doutrina da compreensão. Se, por um lado, as vertentes «fenomenológica» e «onto-epistemológica» sugerem uma assimetria entre «conhecimento objetivo (o registo epistemológico da ciência)» e «cognição subjetiva (o saber epistémico enquanto posição face ao conhecimento)»¹⁰⁷⁶, por outro lado, elas mostram-nos que o *intuitus* cartesiano recobre simultaneamente «intuição» e «crença»¹⁰⁷⁷, devendo ele culminar na compreensão. E este é talvez um dos passos mais originais da análise de Fernando Gil. Sugerindo a possibilidade de diferentes significações contidas no *intuitus* cartesiano, Fernando Gil demonstra que as *Regulae* revelam, simultaneamente, a compreensão como «um motivo eminentemente cartesiano.»¹⁰⁷⁸

A vertente fenomenológica descreve uma atividade intelectual de construção que mobiliza conceitos como «força cognitiva», «operação», «evidência atual», «apreensão *tota simul*». Tais conceitos descrevem a posse subjetiva do verdadeiro (compreensão), cujo sentimento é a convicção. A intuição das práticas de construção é condição da apropriação subjetiva do conhecimento, isto é, da compreensão. A compreensão – tese forte de *A Convicção* – desdobra-se em convicção. Todo o conhecimento é, antes do mais, uma prática, uma efetuação. A inteligibilidade resulta

¹⁰⁷⁴ Cf. C, pp. 69, 78.

¹⁰⁷⁵ *Ibidem*, p. 70.

¹⁰⁷⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷⁷ C, p. 69.

¹⁰⁷⁸ *Ibidem*, p. 72.

de uma reconstrução pessoal das operações de conhecimento (compreensão), tal devendo culminar num sentimento de satisfação do espírito designado *sentimento de inteligibilidade*. A inteligibilidade da compreensão diz respeito à «satisfação do espírito intrínseca à explicação»¹⁰⁷⁹. O sujeito pelas suas práticas (intuição) apropria-se da verdade. E, por isso, apenas quando a explicação é conduzida à intuição se gera a convicção¹⁰⁸⁰. A intuição proporciona uma espécie de contacto direto com o objeto por ela visado, do qual a convicção depende. «O ato de conhecer é obra de um sujeito, ele acompanha-se pela intuição do verdadeiro que constrói.»¹⁰⁸¹ É ao sujeito que a explicação se destina, e apenas quando esta se articula com a intuição se produz compreensão. A convicção é o conhecimento da verdade no modo do sujeito.

¹⁰⁷⁹ A, p. 108.

¹⁰⁸⁰ C, p. 14.

¹⁰⁸¹ *Ibidem*, p. 81.

Capítulo 3. A evidência do fundamento. Pensamento soberano, a crença no fundamento

As investigações de Fernando Gil em torno da problemática da inteligibilidade pretendem fundamentalmente demonstrar que a crença é parte integrante do conhecimento. Mais fortemente, tais investigações apontam para uma continuidade entre sentido e verdade¹⁰⁸², sem, no entanto, jamais esquecer os limites de tal continuidade. A crença envolve o conhecimento, ela «subjaz às práticas cognitivas.»¹⁰⁸³ Ponto comum às investigações do *Tratado da Evidência* e de *A Convicção* é precisamente a defesa da tese de que o conhecimento assenta sobre um estrato arcaico de crença que molda a relação do sujeito ao conhecimento¹⁰⁸⁴. A evidência funciona como o suporte da mente, ela remete para uma crença primordial na existência que, pelo seu fundo alucinatório, procede à designação da própria ideia de verdade¹⁰⁸⁵. «A crença no real não é uma ilusão mas é alucinatória.»¹⁰⁸⁶ O excesso alucinatório da evidência deixa ver o fundo pulsional e energético da crença de que ela se alimenta¹⁰⁸⁷. Tal fundo mantém-se na convicção sob a forma de uma adesão – um afeto intelectual – aos objetos de conhecimento¹⁰⁸⁸. A convicção constitui, num certo sentido, o alcance subjetivo da evidência¹⁰⁸⁹. A convicção nunca se desprende inteiramente da crença. Ainda que crença e convicção descrevam diferentes regimes de inteligibilidade – fundamento e fundação, respetivamente –, tais regimes imbricam-se na efetuação do conhecimento¹⁰⁹⁰. Mais. A ocultação da fundação pelo fundamento (ideologia) é um facto incontornável da realidade do conhecimento, e sobre o qual importa refletir. Tal é o que precisamente nos propomos fazer neste capítulo.

¹⁰⁸² Cf., por exemplo, *M*, pp. 287-301.

¹⁰⁸³ *C*, p. 16.

¹⁰⁸⁴ *A*, p. 80.

¹⁰⁸⁵ *A*, p. 91.

¹⁰⁸⁶ *C*, p. 95.

¹⁰⁸⁷ Cf. *C*, p. 95.

¹⁰⁸⁸ Cf. *A*, p. 82.

¹⁰⁸⁹ *OO*, p. 223.

¹⁰⁹⁰ *C*, p. 16.

Neste capítulo, procuraremos demonstrar que, no pensamento de Fernando Gil, a afirmação da ocultação da fundação pelo fundamento (ideologia) como um dado incontornável da realidade do conhecimento atua no sentido da sustentação da hipótese da natureza compulsiva – o fundo alucinatório – da crença. Um passo de investigação que fornecerá elementos decisivos ao apuramento da precedência ontológica da crença, e, correlativamente, das bases pré-linguísticas e pré-reflexivas do conceito giliano de inteligibilidade. A partir da defesa de um estrato arcaico de crença que molda a relação do sujeito ao conhecimento, elucidaremos o sentido em que para Fernando Gil «a crença contribui positivamente para a convicção e a intuição»¹⁰⁹¹, tal apontando para o primado ontológico e epistemológico do verdadeiro sobre o falso¹⁰⁹².

A análise da tematização da noção de ideologia (a crença no fundamento) em Fernando Gil terá como principal ponto de apoio as investigações de *A Convicção*. Tal incluirá uma reflexão sobre a diferente orientação da tematização da ideologia em *La Logique du Nom* por relação à fase final do pensamento de Fernando Gil e o significado que uma evolução assim pensada possui para o estatuto da crença. O estudo do pensamento do fundamento incidirá principalmente sobre as investigações de *A Convicção* em torno do pensamento soberano, concedendo-se aí especial atenção ao conceito de soberania política segundo Jean Bodin. Tal estudo deverá fazer ressaltar a afinidade entre a «operação-alucinação» da evidência e a operação constitutiva do pensamento soberano¹⁰⁹³. A relação, por Fernando Gil sugerida, entre a prova alucinatória da existência (S^{to}. Anselmo) e da unicidade (Bodin, Hobbes) aponta em direção ao carácter auto-suficiente da crença e à determinação do seu fundo alucinatório¹⁰⁹⁴. Será nossa a tarefa de elucidar a continuidade entre as investigações de *Tratado da Evidência* e *A Convicção*, deixando ver a coerência interna que caracteriza a obra de Fernando Gil. A análise da noção de ideologia (a crença no fundamento), tal como formulada por Fernando Gil, culminará na apresentação da crença como um dado indeclinável da inteligibilidade.

¹⁰⁹¹ C, p. 16.

¹⁰⁹² C, p. 63.

¹⁰⁹³ Cf. ME, p. 400; C, p. 18.

¹⁰⁹⁴ Cf. ME, p. 413.

3.1. Pensamento soberano, fundamento: a auto-designação da crença

Em *A Convicção*, a ideologia é tematizada a partir do pensamento soberano ou teoria do fundamento, entendido como a crença no fundamento. A soberania política segundo Jean Bodin, a prova da existência de Deus de S.^{to} Anselmo, e a teoria aristotélica dos princípios da ciência são por Fernando Gil apresentados como três momentos inaugurais do pensamento do fundamento¹⁰⁹⁵, os quais, possuindo uma estrutura formal comum, revelam «um vínculo entre fundamento e vontade.»¹⁰⁹⁶ A soberania «elabora o princípio de um poder referindo-se exclusivamente a si»¹⁰⁹⁷, uma vontade que se apresenta como um fundamento pondo-se por si, sendo, nessa medida, a teoria da soberania uma manifestação do pensamento soberano. A vontade soberana é uma vontade «que se põe a si como fundamento, não obstante ela própria ser sem fundamento.»¹⁰⁹⁸ Uma vontade que «permanece no horizonte da autoposição de Deus, [e] emerge em Aristóteles da natureza autárquica dos primeiros princípios e do carácter “dominador” da intuição que os apreende.»¹⁰⁹⁹ O pensamento soberano constitui-se por «uma autodesignação sem fundo que não se reconhece como tal e se alucina segundo o modo do fundamento.»¹¹⁰⁰ O fundamento revela-se como uma transformação da vontade e das práticas cognitivas num absoluto pondo-se *por si*, ilimitado e que não reconhece uma causa exterior à sua instituição. A ideologia que caracteriza o pensamento soberano revela-se exatamente nessa «passagem ao limite da vontade transformada em potência abstrata»¹¹⁰¹, que se processa segundo a ocultação dos atos de fundação e das práticas cognitivas na origem da instituição da vontade.

No pensamento do fundamento, de que o pensamento soberano é uma modalidade, a intuição e as práticas do sujeito são substituídas pela fixidez da crença no

¹⁰⁹⁵ C, p. 18.

¹⁰⁹⁶ C, p. 17.

¹⁰⁹⁷ C, p. 113.

¹⁰⁹⁸ D. P. Aurélio, «A soberania como “localização do infinito na existência individual”», *Cultura* [Online], 35 (2016), disponível online no dia 23 janeiro 2018, consultado a 5 maio 2019, 1-13, cf. p. 7

¹⁰⁹⁹ C, p. 18

¹¹⁰⁰ C, p. 18.

¹¹⁰¹ C, p. 116.

fundamento, que surge como incondicionada. Em causa está bem a hipótese da auto-suficiência da crença, que, de acordo com Fernando Gil, deixa ver a sua natureza compulsiva e o seu fundo alucinatório, que a demarcam da convicção. Um dos mais relevantes aspetos da abordagem de Fernando Gil ao pensamento soberano, consiste em demonstrar que o pensamento soberano possui um alcance epistemológico¹¹⁰². Dito de outra maneira, vontade, «poder e submissão» estão diretamente vinculados ao pensamento do fundamento, e tal vínculo informa-nos sobre como atuam os mecanismos da crença (por exemplo, o papel da imaginação). O alcance epistemológico do pensamento soberano mostra-nos como fundamento, imaginação realizante, e crença formam um grupo conceptualmente distinto de fundação, prática, e intuição¹¹⁰³.

3.1.1. Vontade, fundamento: a autonomização do político

Comecemos por refletir sobre o vínculo entre fundamento e vontade – uma espécie de «nervura» do pensamento do fundamento¹¹⁰⁴ – na base do pensamento soberano, procurando, a partir de tal vínculo, investigar os mecanismos de auto-designação da crença, na origem do pensamento do fundamento. Um vínculo que Fernando Gil nos mostra estar perfeitamente patente na doutrina clássica da soberania política, em particular, na formulação de Jean Bodin.

Na abertura do cap. VIII, do primeiro Livro da obra *Os Seis Livros da República* (1576)¹¹⁰⁵, Bodin avança aquela que constitui a primeira definição do conceito de

¹¹⁰² C, p. 18.

¹¹⁰³ C, p. 16.

¹¹⁰⁴ C, p. 95.

¹¹⁰⁵ J. Bodin, *Los Seis Libros de la República*, trad., seleção e estudo preliminar de Pedro Bravo Gala, Tecnos, Madrid 1992.

soberania¹¹⁰⁶: «[a] soberania é o poder *absoluto* e *perpétuo* de uma República»¹¹⁰⁷.

Antes de Bodin, a ideia de soberania confundia-se com um complexo de outros

¹¹⁰⁶ Convirá precisar que quando aqui atribuímos a originalidade da formulação do *conceito de soberania* a Jean Bodin, o fazemos no sentido de melhor sublinhar que em tal conceito radica a origem da conceção moderna de soberania, tendo ele operado uma rutura por «relação a todas as formas de equacionar a política que o antecederam» (cf. Aurélio, «A soberania como “localização do infinito na existência individual”», art. cit., p. 1). Dever-se-á, porém, igualmente acrescentar que a *ideia de soberania* situa a sua primeira formulação na Roma Antiga (cf. F. H. Hinsley, *Sovereignty*, C. A. Watts, Oxford 1966, p. 126), onde então surgiu como resposta à necessidade de fundamentar «o absolutismo teórico dos poderes do Imperador», e de assim consolidar uma forma de governo essencialmente despótica (cf. *Ibidem*). Outras variações do uso do conceito de soberania se poderiam igualmente referir. Pedro Bravo Gala refere, num seu muito relevante estudo sobre o pensamento de Jean Bodin (P. B. Gala, «Estudo preliminar», in Jean Bodin, *Los Seis Libros de la República*, trad., seleção e estudo preliminar de Pedro Bravo Gala, Editorial Tecnos, Madrid 1985, pp. IX-LXXX, cf. p. LVII), que se pode legitimamente reconhecer no uso que, a partir do séc. XII, no contexto das disputas entre a Igreja e o Império, se fizera de conceitos como *auctoritas* e *potestas*, a antecipação de algumas das noções mais tarde expressas no conceito de soberania.

¹¹⁰⁷ Bodin, *Los Seis Libros de la República*, op. cit., Livro I, cap. VIII, p. 47, sublinhados nossos. Cf. Gala, «Estudo preliminar», op. cit., p. LII. A circunstância histórica da vida de Bodin desempenhou um papel determinante na sua formulação do conceito de soberania, inseparável, de resto, do projeto dos *Seis Livros da República*. Bodin viveu em França, no séc. XVI, um período de elevada turbulência para a Europa, de um modo geral, e para a França, em particular. Referimo-nos, concretamente, ao período das “guerras religiosas” desencadeadas pela Reforma protestante que, na primeira metade do séc. XVI, representara uma ameaça à estabilidade da monarquia francesa (cf. Gala, «Estudo preliminar», op. cit., pp. XXXII-XXXIII). (Pense-se, por exemplo, no significado que tinham para o poder monárquico absolutista as doutrinas protestantes concernentes à tirania (M. Turchetti, «Jean Bodin», in E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* 1-61, (URL: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/bodin/>>), cf. 5). A monarquia francesa resistira, ao longo dos séculos, às tentativas de atomização do poder reclamada pelo feudalismo, isto é, à transferência do poder para os indivíduos ou grupos sociais. O feudalismo rejeitava a conceção de uma autoridade centrada na figura de um príncipe soberano. Em alternativa, substituí-a a figura da sucessão dinástica por uma visão, é certo, também ela personalista do poder, mas, por sua vez, assente em relações de dependência pessoal entre indivíduos e grupos sociais, uma forma de solidariedade afim à solidariedade familiar, culminando em conceções «pluralistas, localistas e descentralistas» da organização social (R. Nisbet, *The Social Philosophers. Community and Conflict in Western Thought*, op. cit., pp. 45, 131). Apesar de a monarquia francesa ter conseguido resistir, com algum sucesso, às forças do feudalismo, e ter estado, desde o reinado de Luís XI ao de Francisco I, consolidada, e, desde o princípio do séc. XVI, firmemente orientada no sentido da afirmação do absolutismo (cf. Gala, «Estudo preliminar», op. cit., pp. XXXIII, XXXIV), a propagação da Reforma protestante terminou por polarizar os interesses e dinásticos segundo fações religiosas, comprometendo a unidade nacional (cf. *Ibidem*, p. XXXVI). Certas forças sociais que, dada a particular natureza do absolutismo francês (um «absolutismo bem temperado» (cf. *Ibidem*, p. XXXV) haviam sido conservadas no seio do regime monárquico, identificaram o movimento da Reforma como uma oportunidade para se oporem abertamente ao monarca (cf. *Ibidem*, p. XXXVI). Numa fase inicial, Francisco I tentou levar a cabo uma «política contemporizadora» do movimento protestante, mas percebendo como a Igreja reformada enfraquecia a unidade do reino, reequacionou a sua política, resistindo aos interesses reformistas; a oposição à tendência reformista conheceria a sua versão mais radical com Henrique II, o qual, por forma a assegurar a paz, não hesitou em limitar as pretensões francesas em Itália, terminando por assinar o tratado Cateau-Cambrésis (cf. *Ibidem*, pp. XXXVI-XXXVII). A morte de Henrique II, as disputas pelo poder que se lhe seguiram (por exemplo, entre as casas reais de Guise e Bourbon), e a intervenção francesa nos Países-Baixos resultaram, contudo, na cisão do reino em três fações: de um lado o partido católico liderado pelos Guise, de outro os *huguenots*, apoiados pelos Bourbon, e entre estes dois extremos, afirmava-se uma terceira posição, que viria a dar origem ao

conceitos, como sejam, *potesta*, *potentia*, *majestas*, *gubernaculum*, *regnum*, *imperium*¹¹⁰⁸, sem possuir ela mesma o estatuto de conceito. Podemos mesmo afirmar que a Bodin se deve a invenção do conceito de soberania¹¹⁰⁹, pois como o próprio reclamara tal restava ainda por fazer tanto sob um ponto de vista jurídico, como filosófico¹¹¹⁰. Com Bodin, a soberania passa, pela primeira vez, a possuir o estatuto de conceito¹¹¹¹. A soberania é *causa sui*, «princípio de um poder referindo-se exclusivamente a si»¹¹¹², ela remete para uma causalidade interna, que, como assinala Fernando Gil, se encontrava já, sob um certo ponto de vista, anunciada na *dignitas* medieval¹¹¹³. A submissão e a obediência dos súbditos estão na origem da perpetuidade do poder soberano, que permanece, à semelhança do que sucedia com a realeza (a dignidade da coroa), «inalterável e inatingível»¹¹¹⁴. Resta que, de acordo com a

movimento que se auto-designou “les Politiques”, do qual Jean Bodin era um eminente membro (cf. Nisbet, *The Social Philosophers*, op. cit., p. 131). O grupo “les Politiques” era, sobretudo, constituído por intelectuais, empresários, e escritores; a designação do movimento visava sublinhar a ideia de que os tempos da supremacia universal da Igreja haviam há muito chegado ao fim (cf. *Ibidem.*, p. 131). Entre os membros do grupo “les Politiques” constavam, para além de Bodin, ilustres figuras tais como Marillac, du Four, Ferrier, Pasquier, Montaigne, du Haillan, La Noué (cf. Gala, «Estudo preliminar», op. cit., pp. XLVII). A difusão da Reforma mergulhou o reino, durante quarenta anos, em violentas guerras religiosas, as quais contribuíram, pelas fações que nela se confrontavam (luteranos, *huguenotes*, papistas), para a decomposição do poder real, comprometendo a monarquia. Ora, os “Politiques” defendiam precisamente que a cisão do reino, a crise de autoridade (cf. Gala, «Estudo preliminar», op. cit., p. XXXIII), e a instabilidade social que se haviam instalado, deveriam ser interpretadas como manifestações da destruição da *civitas* cristã que durante a Idade Média assegurara a autoridade política (cf. *Ibidem*, pp. XLV). Face à incapacidade do Cristianismo proporcionar o fundamento à unidade, estabilidade, e ordem necessárias à sociedade ocidental, Bodin defendia que apenas um Estado soberano, prefigurando uma nação política, seria capaz de restaurar a autoridade política. Importará, no entanto, fazer notar que, como refere P. B. Gala, não se tratava, no entanto, de pretender recuperar «a unidade estática da ordem medieval», mas de integrar numa nova ordem as diferentes associações corporativas da sociedade e de afirmar o poder do soberano face a uma qualquer outra potência exterior, secular ou eclesiástica (cf. *Ibidem*, pp. XLV-XLVI). «Igreja, Império, nobreza feudal surgiam assim, aos olhos de Bodin, como restos arcaicos de um mundo em transformação.» (cf. *Ibidem*, pp. XLV).

¹¹⁰⁸ J. Bartelson, *A Genealogy of Sovereignty*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, p. 263, nota n.º 5. Os «antecedentes conceptuais» de soberania, dotados de sentidos, por vezes, contrários, deixam refletir aquela que foi a evolução da função por tal noção desempenhada; entendida na Idade Média e na Renascença como «uma marca de superioridade e um sinal de origem divina», passou no Período Clássico, a estar associada a um modo de conhecimento (cf. Bartelson, *A Genealogy of Sovereignty*, op. cit., p. 135). Nas palavras de Bodin: a soberania constitui «o ponto principal e o mais necessário a ser entendido no tratado da República.» (Bodin, *Los Seis Libros de la República*, op. cit., Livro I, cap. VIII, p. 47).

¹¹⁰⁹ *C*, p. 115.

¹¹¹⁰ Bodin, *Los Seis Libros de la República*, op. cit., Livro, cap. VIII, p. 47.

¹¹¹¹ *C*, p. 115.

¹¹¹² *Ibidem*, p. 113.

¹¹¹³ *Ibidem*, pp. 113-115, 155.

¹¹¹⁴ *Ibidem*, p. 155.

formulação bodiniana, a soberania constitui um princípio de poder exclusivamente conceptual, dito de outra maneira, não está sujeito a quaisquer limitações de ordem temporal¹¹¹⁵. Não assim com outras formas de poder, como sejam as que assentavam na «continuidade dinástica», na «comunidade (“corporação”) encarnada pelo rei»¹¹¹⁶, as quais compreendiam naturalmente limitações de poder, responsabilidade e duração. A soberania funda-se no ato de transferência – que é uma renúncia – das vontades dos indivíduos e dos grupos sociais¹¹¹⁷. O poder soberano projeta as vontades que nele se fundem, e, porque absoluto e ilimitado, amplifica-as, convertendo-se a soberania no fundamento da República¹¹¹⁸. A soberania opera uma reconstrução das vontades empiricamente dadas, transformando-as num conceito abstrato, num fundamento que se põe a si mesmo e que não remete para nada de exterior a si. A soberania constitui, nessa medida, uma objetividade, estabelecendo-se como o fundamento do político¹¹¹⁹.

A formulação bodiniana do conceito de soberania representou uma verdadeira rutura com o modo como tal ideia havia sido concebida pelo discurso da tradição ocidental, desde logo ao afirmar que a soberania se deve deduzir do político¹¹²⁰. O conceito bodiniano de soberania encontra-se, com efeito, na origem da autonomização do político¹¹²¹. O alcance político do conceito bodiniano de soberania é bem ilustrado pela relação entre Estado e soberania. A ideia de Estado soberano romperá definitivamente com a «crença na ancoragem do poder em algum tipo de transcendência»¹¹²². Tal crença orientava a ideia de Império, uma forma de governo que havia persistido nas sociedades ocidentais ao longo da Idade Média. Bodin foi o primeiro a conceber o Estado enquanto unidade político-territorial¹¹²³ e a soberania enquanto

¹¹¹⁵ Cf. Bodin, *Los Seis Libros de la República*, op. cit., Livro I, cap. VIII, p. 49.

¹¹¹⁶ C, p. 115.

¹¹¹⁷ *Ibidem*, p. 115.

¹¹¹⁸ *Ibidem*, p. 155.

¹¹¹⁹ A, p. 91.

¹¹²⁰ Cf. *Ibidem*, p. 91.

¹¹²¹ Cf. *Ibidem*, p. 91; cf., também, Aurélio, «A soberania como “localização do infinito na existência individual”», art. cit., p. 3.

¹¹²² Cf. *Ibidem*, p. 91; cf., também, Aurélio, «A soberania como “localização do infinito na existência individual”», art. cit., p. 4.

¹¹²³ Como Robert Nisbet refere, tratava-se, na concepção bodiniana do Estado enquanto unidade político-territorial, de oferecer uma alternativa às diferentes associações corporativas feudais e religiosas que haviam regido o governo da Europa desde, sensivelmente, a queda do Império Romano. O contributo de Bodin é, desse modo, fundamental para se operar a transição no sentido de uma concepção moderna do

pilar do Estado¹¹²⁴. Como Diogo Pires Aurélio salienta, a ideia do Estado enquanto unidade político-territorial delimitada por fronteiras, por relação às quais o domínio do seu poder se circunscreve, contrasta marcadamente com a ideia de Império, cujo horizonte é o universo¹¹²⁵. O Império estende-se por sobre um espaço sem fronteiras, compreendendo uma diversidade de leis, normas e costumes¹¹²⁶ que são o reflexo dos diferentes poderes autónomos. À sobreposição de poderes autónomos dentro do Império, o Estado soberano contrapõe um poder ilimitado e incondicionado. «A ideia de Estado (...) pressupõe uma unidade de poder, superior e independente face a qualquer outra, seja esta religiosa ou civil.»¹¹²⁷ A soberania representa a supremacia do poder político sobre quaisquer outras formas de governo, e, nessa medida, apresenta-se como o fundamento unicamente capaz de conferir unidade a um dado agregado territorial. A «quase identidade» que a teoria bodiniana estabelece entre Estado e soberania – um aspeto que não consta de outras prévias teorizações do poder absoluto (por exemplo, Maquiavel, Wycliffe)¹¹²⁸ –, contribui decisivamente para que o Estado surja «pela primeira vez como um ente abstrato, unitário e originário.»¹¹²⁹ Soberania e Estado apresentam-se, na teoria bodiniana, em relação de mútua implicação, mais exatamente, a individualidade do Estado tem por fundamento a indivisibilidade lógica do conceito bodiniano de soberania, este apontando, desde logo, para a unicidade do soberano¹¹³⁰. O soberano é a personificação do corpo político, em cuja unicidade se deixam absorver as figuras do próprio soberano e do povo, que para o soberano transfere a sua vontade¹¹³¹.

O conceito bodiniano de soberania opera a transição para a época moderna¹¹³², especificamente, para uma conceção moderna de governo político. O pensamento

Estado, assente na natureza unitária deste. Cf. Nisbet, *The Social Philosophers. Community and Conflict in Western Thought*, op. cit., pp. 131-133.

¹¹²⁴ Cf. Aurélio, «A soberania como “localização do infinito na existência individual”», art. cit., p. 3.

¹¹²⁵ Cf. *Ibidem*, p.5.

¹¹²⁶ Cf. *Ibidem*, art. cit., 5.

¹¹²⁷ *Ibidem*, art. cit., 4.

¹¹²⁸ Cf. Nisbet, *The Social Philosophers. Community and Conflict in Western Thought*, op. cit., p. 133.

¹¹²⁹ Cf. Gala, «Estudo preliminar», op. cit., p. LII.

¹¹³⁰ Cf. Bartelson, *A Genealogy of Sovereignty*, op. cit., pp. 140-143.

¹¹³¹ Cf. Hinsley, *Sovereignty*, op. cit., p. 130.

¹¹³² Cf. P. Tunhas, «Soberania: Conceito e Atualidade», in A. Marques – P. Barcelos (eds.), *Direitos Fundamentais e Soberania na Europa. História e Atualidade*, IFLINOVA, Lisboa 2014, p. 71.

moderno concebe a soberania como uma forma de poder racional, o que implica, antes do mais, que «o poder soberano só faz sentido quando fundamentado num contrato»¹¹³³. Tal é o que, por exemplo, a teoria hobbesiana do contrato (“pacto social”), que regula a transferência da vontade para o soberano¹¹³⁴, irá propor. Através do contrato, os súbditos transferem a sua vontade para o soberano, a ele *voluntariamente* se submetendo. A «personalidade, os direitos de propriedade e a consciência» dos súbditos são absorvidos pela figura do soberano, uma espécie de Deus mortal¹¹³⁵. O soberano torna-se, por via do consentimento dos súbditos¹¹³⁶, o representante do Estado, ou corpo político <*Commonwealth*>¹¹³⁷ – o Leviatã¹¹³⁸. Na ausência de um estado civil, os indivíduos estão votados a viver no «estado de natureza», uma condição em que impera o direito de natureza <*jus naturale*>, tal conduzindo a uma situação de permanente guerra e disputa de todos contra todos¹¹³⁹.

¹¹³³ Cf. D. P. Aurélio, «A soberania como vontade e representação», in D. P. Aurélio, *Maquiavel & Herdeiros*, Círculo de Leitores e Temas e Debates, Lisboa 2012, p. 285.

¹¹³⁴ Dadas as formas de governo admitidas por Hobbes – monarquia, democracia, e aristocracia –, o soberano pode ser um homem, uma assembleia composta pela totalidade dos cidadãos, ou uma assembleia constituída por um grupo restrito de cidadãos, escolhidos para constituírem o soberano (cf. J. P. Monteiro, «Prefácio», in Thomas Hobbes, *Leviatã*, prefácio de João Paulo Monteiro, trad. de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa 1995, p. 9).

¹¹³⁵ Hinsley, *Sovereignty*, op. cit., p. 143.

¹¹³⁶ Cf. Th. Hobbes, *Leviatã*, prefácio de João Paulo Monteiro, trad. de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa 1995, cap. XVII.

¹¹³⁷ Cf. Hobbes, *Leviatã*, op. cit., p. 23, nota do tradutor.

¹¹³⁸ A comunidade política é uma construção artificial, melhor dito, um «homem artificial», o Leviatã, que, muito embora em tudo concebido à semelhança do «homem natural» divinamente criado, o ultrapassa em «estatura e força», assegurando-lhe «defesa e protecção» (Hobbes, *Leviatã*, op. cit., p. 23). A soberania é, recorrendo à metáfora mecanicista de Hobbes, a alma artificial que «dá vida e movimento ao corpo inteiro» (*Ibidem*, p. 23). E valerá a pena insistir no carácter artificial, isto é, construído, da comunidade política. Para Hobbes, diferentemente de Aristóteles, os estados resultam impreterivelmente de uma convenção (cf. A. Ryan, «Hobbes’s political philosophy», in T. Sorell (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, p. 216). A ideia de que a *polis* existe naturalmente, e que o homem foi feito para nela viver, é algo que aos olhos de Hobbes surge não apenas falso, como igualmente absurdo (cf. Ryan, «Hobbes’s political philosophy», art. cit., p. 216). Contestando a concepção do homem como um “animal político”, Hobbes defende que, no caso do Homem, tanto o gregarismo, como a sociabilidade sempre dependerão de um acordo, mais exatamente, do reconhecimento partilhado de princípios que determinem o que está certo e o que está errado, de tais princípios dependendo a justa regulação dos interesses individuais (cf. *Ibidem*, p. 216). Mais. A origem da sociabilidade deve ser procurada não numa benevolência recíproca entre os homens, ou em qualquer coisa como «uma natural atracção em direcção ao bem», mas no medo de uns em relação aos outros (*Ibidem*, p. 217; cf. também, Th. Hobbes, *Le citoyen ou les fondements de la politique*, trad. Samuel Sorbière, GF-Flammarion, Paris 1995, cap. I, p. 93). A explicação hobbesiana do político tem, de resto, por base a hipótese do estado de natureza.

¹¹³⁹ Cf. Hobbes, *Le citoyen ou les fondements de la politique*, op. cit., p. 99. No «estado de natureza», afirma Hobbes, numa célebre passagem do *Leviatã* (1651), «a vida do homem é solitária, pobre, sórdida,

Quanto ao que concretamente deve ser feito para se sair do estado de natureza, a resposta de Hobbes é muito clara¹¹⁴⁰. Para se sair do «estado de natureza» é necessário abandonar o direito de natureza. Por outras palavras, impõe-se como condição à segurança e à paz que cada homem renuncie voluntariamente à liberdade

selvagem e curta.» (Hobbes, *Leviatã*, op. cit., cap. XIII, p. 111). O estado de natureza é a condição em que os indivíduos vivem unicamente em conformidade ao direito de natureza, na ausência de uma qualquer forma de autoridade capaz de impor regras de conduta (cf. Hobbes, *Le citoyen ou les fondements de la politique*, op. cit., cap. I; cf. também, Hobbes, *Leviatã*, op. cit., cap. XIII). O direito de natureza consagra a igualdade de todos os homens: os homens são por natureza iguais «quanto às faculdades do corpo e do espírito» (cf. Hobbes, *Leviatã*, op. cit., cap. XIII, p. 109). E à igualdade quanto à capacidade, segue-se a igualdade quanto à esperança, a esperança que cada indivíduo tem de poder atingir os seus fins (cf. Hobbes, *Leviatã*, op. cit., cap. XIII, p. 110). A busca do lucro, a conservação da própria vida (auto-preservação), e a conquista da glória pessoal (vã glória) comandam, segundo Hobbes, as ações individuais. Sucede que «o estado de natureza é um estado de escassez» (cf. Ryan, «Hobbes's political philosophy», op. cit., p. 220), e, em tais circunstâncias, o outro torna-se uma ameaça e uma permanente fonte de desconfiança, pois, tenderá a recorrer à violência para atingir os mesmos objetivos (cf. Hobbes, *Leviatã*, op. cit., cap. XIII, p. 111). A igualdade consagrada pelo direito de natureza conduz, desse modo, a um estado de guerra (cf. Hobbes, *Le citoyen ou les fondements de la politique*, op. cit., cap. I, p. 100; Hobbes, *Leviatã*, op. cit., cap. XIII, p. 110). Assim escreve Hobbes no capítulo XIV de *Leviatã*, intitulado «Da primeira e segunda leis naturais, e dos contratos»: «a condição do homem [...] é uma condição de guerra de todos contra todos [...], segue-se daqui que numa tal condição todo o homem tem direito a todas as coisas, incluindo os corpos uns dos outros. Portanto, enquanto perdurar este direito de cada homem a todas as coisas, não poderá haver para nenhum homem (por mais forte e sábio que seja) a segurança de viver o tempo que geralmente a natureza permite aos homens viver.» (Hobbes, *Leviatã*, op. cit., cap. XIV, pp. 115-116). A insegurança que reina no «estado de natureza» traduz-se no medo, concretamente, no medo da morte violenta. O medo da morte é uma paixão determinante na explicação da passagem do estado de natureza ao estado social, e, no limite, da própria ideia do político em Hobbes. O medo da morte é responsável por orientar o homem no sentido da busca da paz. A razão, lembra Hobbes, também participa no processo de superação do estado natureza, e fá-lo através do estabelecimento de «normas de paz» (ou «leis da natureza») (cf. Hobbes, *Le citoyen ou les fondements de la politique*, op. cit., cap. II; Hobbes, *Leviatã*, op. cit., cap. XIV). Do ponto de vista do «direito de natureza» <jus naturale>, cada indivíduo possui a liberdade de dispor do seu próprio poder para preservar a sua vida; agir livremente, esclarece Hobbes, significa agir conforme o que o julgamento e a razão ditarem. A «lei de natureza» <lex naturalis> fundamental – que é um produto da razão – determina que «cada homem se deve esforçar pela paz, na medida em que tenha esperança de a conseguir, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra.» (Hobbes, *Leviatã*, op. cit., cap. XIV, p. 116, sublinhado do autor). Cada indivíduo tem, portanto, o direito natural e o dever natural de preservar a própria vida (cf. Ryan, «Hobbes's political philosophy», op. cit., p. 220). Para que o Homem possa eficazmente proteger a sua vida deve não apenas aspirar à paz (uma disposição que prevê a auto-defesa, o que se conclui da segunda parte da lei de natureza fundamental), como deverá, necessariamente, assim pelo menos o determina a segunda lei de natureza, «renunciar ao seu direito a todas as coisas» (Hobbes, *Leviatã*, op. cit., cap. XIV, p. 116, sublinhado do autor). Torna-se, assim, necessário a existência de um estado que observe as leis da natureza, e, desse modo, assegure a segurança particular. A situação de guerra, consequência das paixões naturais, e a ameaça constante à própria existência que delas decorre, impelirá os homens à procura da paz, concretamente, à procura de um poder comum capaz de regular as condutas individuais – restringindo a sua liberdade –, desse modo garantindo a segurança particular. O fim do Estado é a conservação da segurança dos seus cidadãos (cf. *Ibidem*, cap. XVII, p. 143). A procura de «uma vida mais satisfeita» está, portanto, na origem da geração e definição de um Estado (*Ibidem*, cap. XVII, p. 143).

¹¹⁴⁰ Cf. Hobbes, *Leviatã*, op. cit., cap. XIV, p. 116.

de usar, como bem entender, o seu próprio poder na preservação da sua vida¹¹⁴¹. A transferência do direito de natureza é feita tendo em vista a preservação da própria vida, a garantia da paz e da defesa comum, e deverá assumir a forma de um contrato – o pacto social. Através do contrato, cada indivíduo cede e transfere voluntariamente o direito de se governar a si mesmo a um homem, ou a uma assembleia de homens¹¹⁴², a quem fica, por meio de um tal vínculo, a dever obediência. O poder soberano, por sua vez, deverá, em resultado da transferência da vontade dos súbditos, garantir a segurança destes, conformemente ao que as leis da natureza o obrigam¹¹⁴³. A força do vínculo pelo pacto celebrado reside «no medo de alguma má consequência resulta[r] da rutura»¹¹⁴⁴.

Uma vez ainda, é o medo de retorno ao estado de natureza que está na origem da submissão a uma autoridade¹¹⁴⁵ através da transferência da vontade a um governo soberano. Àqueles que, tais como Locke, contestavam a racionalidade inerente à recusa do estado de natureza pela aceitação da submissão ao poder absoluto e arbitrário de um soberano, Hobbes sempre poderia recordar que o contrato celebra uma «mútua relação de proteção e obediência»¹¹⁴⁶. Trata-se de um aspeto relevante. O súbdito abdica do direito de se governar a si mesmo, e porque o contrato se trata de um ato voluntário de submissão, fica obrigado a não impedir que o soberano disponha do direito que pelo contrato lhe foi transferido¹¹⁴⁷. Mas, se o soberano se revelar incapaz de assegurar a integridade física dos súbditos, estes podem perfeitamente escolher um outro soberano¹¹⁴⁸. O pacto social, na origem da comunidade política, funda-se sobre a garantia de proteção, nela residem os limites da obrigação dos súbditos ao pacto.

¹¹⁴¹ Trata-se, é importante fazer notar, de *renunciar* e *transferir* o direito de natureza. Ao contrário da mera renúncia a um direito, em que não é relevante determinar quem beneficiará de tal ato, a transferência é sempre feita em benefício de uma ou mais pessoas (cf. Hobbes, *Leviatã*, op. cit., cap. XIV, p. 116). Por outras palavras, aquele que renuncia e transfere um direito, fá-lo «em consideração a outro direito que reciprocamente lhe foi transferido, ou a qualquer outro bem que daí espera.» (*Ibidem*, cap. XIV, p. 117).

¹¹⁴² Cf. Hobbes, *Leviatã*, op. cit., cap. XVII, p. 146.

¹¹⁴³ Cf. Ryan, «Hobbes's political philosophy», art. cit., p. 232.

¹¹⁴⁴ Cf. Hobbes, *Leviatã*, op. cit., cap. XIV, p. 117.

¹¹⁴⁵ Cf. Ryan, «Hobbes's political philosophy», art. cit., p. 232.

¹¹⁴⁶ Hobbes, *Leviatã*, op. cit., p. 524.

¹¹⁴⁷ Cf. *Ibidem*, cap. XIV, p. 116.

¹¹⁴⁸ Cf. Ryan, «Hobbes's political philosophy», art. cit., p. 230. Todavia, dever-se-á fazer notar que o cumprimento dos pactos celebrados («[q]ue os homens cumpram os pactos que celebram») é uma

Em *Leviatã* (1651) Thomas Hobbes procurará «estabelecer racionalmente os fundamentos do poder»¹¹⁴⁹, expondo aqueles que são os elementos essenciais da comunidade política. De acordo com Hobbes, apenas um estado civil assente numa soberania ilimitada, e numa correspondente obediência sem restrições dos súbditos ao soberano, é capaz de assegurar a ordem e a paz social. A autonomização do político é, sublinha Fernando Gil, um aspeto em que coincidem as teorias bodiniana e hobbesiana, e a partir do qual elas se demarcam definitivamente do fundamento medieval do poder político¹¹⁵⁰. Ainda que, sob certos aspetos, a modernidade do pensamento de Bodin seja por vezes considerada superficial¹¹⁵¹, tal pensamento não difere do de Hobbes no que concerne à conceção da legitimidade do poder político. Tanto para Bodin como para Hobbes, a vontade humana é o único tipo de legitimação admitido. A soberania é o fundamento do político, mais exatamente, ela é o princípio do poder político, um princípio inteiramente assente na vontade humana, e não na vontade de um Deus transcendente¹¹⁵². Tal parece ser o sentido em que Fernando Gil afirma que a «soberania realiza uma transcendência na imanência.»¹¹⁵³ A soberania, tal como formulada pela doutrina clássica, é um poder absoluto e ilimitado, que não remete para nada de exterior a si mesmo, e cujo fundamento é a vontade incondicionada (infinita) do soberano.

condição indispensável da soberania absoluta, a única que no entender de Hobbes garante a integridade física. Tal é o teor da terceira lei da natureza, enunciada no cap. XV de *Leviatã*. A observância dos pactos não é, portanto, uma questão secundária, ainda que, no quadro da dissolução do Estado, o direito individual à sobrevivência termine por prevalecer. Reproduzimos quase-integralmente nesta nota-de-rodapé um precioso esclarecimento que devemos ao Professor Doutor Diogo Pires Aurélio.

¹¹⁴⁹ D. P. Aurélio, «Política *More Geométrico*», in *A vontade de sistema. Estudos sobre filosofia política*, Edições Cosmos, Lisboa 1998, p. 69.

¹¹⁵⁰ *ME*, p. 91.

¹¹⁵¹ Exemplo da conservação de valores medievais no pensamento bodiniano é o modo como o autor admitia a existência de «uma profusão de *collegia* – mosteiros, universidades, e outros grupos sociais – desempenhando uma posição intermediária entre indivíduo e Estado (cf. Nisbet, *The Social Philosophers. Community and Conflict in Western Thought*, op. cit., p. 137). Mais. Diferentemente de Hobbes, Bodin concebia a família, e não o indivíduo, como a unidade jurídica básica, sob a qual deveria assentar a ordem política, mais exatamente, a família representava para Bodin a célula básica da sociedade política. Hobbes operou, como se sabe, uma atomização da sociedade, concebendo o indivíduo como a «unidade irreduzível da sociedade política» (cf. *Ibidem*, p. 135). O que antes os teorizadores do direito haviam feito aos poderes das ordens eclesiásticas, e das corporações económicas, Hobbes fê-lo relativamente à autoridade da família, isto é, «individualizou-a através da ficção do contracto perpétuo.» (Cf. *Ibidem*, p. 141).

¹¹⁵² *ME*, p. 91.

¹¹⁵³ *C*, p. 116.

Mais adiante, veremos que para Fernando Gil, diferentemente de alguém como, por exemplo, Carl Schmitt, a soberania não se reduz, de modo algum, à vontade. Pelo contrário. As investigações de Fernando Gil fazem exatamente ressaltar o valor cognitivo do conceito de soberania. Fernando Gil, apoiado na dedução bodiniana da soberania – uma operação que o autor demonstra recorrer ao mesmo operador da dedução anselmiana da existência de Deus (o operador *nada de maior*)¹¹⁵⁴ –, defende que a soberania se deduz por um conjunto de operações sobre a vontade¹¹⁵⁵. Mas, por enquanto, basta-nos-á ficar por aqui. Prosseguiremos, então, a nossa investigação focando-nos no papel desempenhado pela vontade na inteligibilidade do pensamento soberano.

3.1.2. Soberania: fundamento auto-suficiente, vontade incondicionada

Da discussão precedente podemos destacar o importante contributo da teoria clássica da soberania, nas versões de Bodin e de Hobbes, no sentido da transição para uma conceção moderna de governo político. Verificamos primeiramente que a definição bodiniana da soberania como conceito a dotou de uma objetividade, de que, até então, não beneficiara; ao determinar que o conceito de soberania deve ser deduzido exclusivamente do político, a dedução bodiniana da soberania renunciou a qualquer remissão para o transcendente¹¹⁵⁶. O conceito de soberania estabeleceu-se, assim, enquanto fundamento do político, estando-lhe subordinadas as esferas teológica, e jurídica¹¹⁵⁷. Foi igualmente possível constatar que a noção hobbesiana de “pacto social” consubstanciou a conceção da soberania enquanto forma de poder racional, extraíndo diretamente a legitimidade do governo soberano da vontade humana. O conceito de soberania, tal como formulado pela doutrina clássica da soberania, moldou a conceção moderna de governo, tendo estabelecido racionalmente os fundamentos do poder político.

¹¹⁵⁴ Cf. C, p. 131.

¹¹⁵⁵ Cf. *Ibidem*, p. 127.

¹¹⁵⁶ Cf. Aurélio, «A soberania como “localização do infinito na existência individual”», art. cit., p. 3.

¹¹⁵⁷ Cf. *Ibidem*, p. 3.

Todavia, como Fernando Gil assinala, se, por um lado, a doutrina clássica da soberania contribuiu para a autonomização do político, por outro lado, a sua teorização procede por uma hipostasiação do conceito de soberania (a soberania é *causa sui*)¹¹⁵⁸. Mas, é justamente uma tal contradição inerente à doutrina clássica da soberania que a torna tão interessante a Fernando Gil.

Uma vontade incondicionada (potência) e um sujeito privado de vontade (submissão) são os dois núcleos na origem do poder soberano. Dois excessos – «uma soberania sem limites» e uma obediência sem restrições – que a doutrina clássica da soberania visa atenuar¹¹⁵⁹. E fá-lo através de uma permanente tentativa de fundamentação, sendo ela própria sem fundamento. E é na ocultação da fundação que reside a ideologia. Absoluta e auto-referencial, a soberania põe-se a si mesma como fundamento do poder, ocultando a vontade na origem da sua instituição. A ilimitação é índice de uma crença (a crença no «bem-fundado»¹¹⁶⁰) que se põe como intuição.

A ilimitação é um «traço distintivo» da definição clássica da soberania¹¹⁶¹. Como H. L. A. Hart refere, à luz da doutrina clássica da soberania não se concebem verdadeiramente limites jurídicos ao poder de legislação do soberano¹¹⁶². E – aspeto a sublinhar – o hábito de obediência dos súbditos tem como complemento a ausência de um tal hábito por parte do soberano. O soberano legisla, regulando e impondo restrições aos súbditos, mas, na medida em que ele «é suposto ser juridicamente ilimitado e não susceptível de limites»¹¹⁶³, fá-lo a partir de uma posição exterior ao domínio de qualquer lei¹¹⁶⁴. A vontade é a raiz da inteligibilidade do pensamento do fundamento¹¹⁶⁵. A ilimitação (uma vontade infinita e incondicionada) está na base da sobre-eminência da soberania¹¹⁶⁶ e permite que o soberano conserve uma espécie de transcendência relativamente ao corpo político e à sociedade em geral.

¹¹⁵⁸ Cf. A, p. 92.

¹¹⁵⁹ C, p. 117.

¹¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 124.

¹¹⁶¹ *Ibidem*, p. 117.

¹¹⁶² Cf. H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, Oxford University Press, Oxford 1994, p. 66.

¹¹⁶³ H. L. A. Hart, *apud* C, p. 117, nota n.º 117.

¹¹⁶⁴ Cf. H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, op. cit., p. 66.

¹¹⁶⁵ Cf. C, p. 166.

¹¹⁶⁶ Cf. *Ibidem*, pp. 129-131.

Enquanto poder ilimitado, a soberania remete para uma vontade infinita, por que incondicionada. Segundo Bodin, o soberano é a pessoa ou o corpo de pessoas a quem a sociedade deve obediência e, ao mesmo tempo, é aquele que a ninguém deve obediência. «Pertence à definição da soberania ser suprema e absoluta.»¹¹⁶⁷ A perpetuidade e o poder de uma República têm por fundamento o poder absoluto do soberano. Diz-se absoluto o poder do soberano, desde logo, porque apenas ele possui o poder de legislar e de mandar¹¹⁶⁸. Bodin consagra o cap. X, do Livro I, da *República* à exposição do que entende por atributos, ou marcas, da soberania¹¹⁶⁹. A primeira marca é precisamente «o poder de dar leis a todos em geral e a cada um em particular»¹¹⁷⁰. Mas se, de alguma forma, o poder de legislar e o poder de mandar do soberano dependerem do consentimento de outrem, o estatuto do soberano fica, nessa condição, reduzido ao de súbdito. Diz Bodin: «quem tem um sócio, tem um proprietário»¹¹⁷¹. Assim, Bodin reconhece a necessidade de especificar a primeira marca da soberania. Não basta ao soberano o poder de fazer as leis e de as aplicar, é necessário que tal poder não seja concedido por um seu «superior, igual ou inferior»¹¹⁷², mas descenda unicamente de Deus¹¹⁷³.

¹¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 119.

¹¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 118.

¹¹⁶⁹ Ao todo são nove as marcas da soberania enunciadas por Bodin, podendo estas ser sumariamente apresentadas como se segue: a primeira marca consiste no «poder de dar leis a todos em geral e a cada um em particular [...] sem o consentimento de superior, igual ou inferior»; a segunda marca refere-se ao direito de «declarar guerra ou de negociar a paz»; a terceira marca da soberania «consiste em instituir os oficiais principais»; a quarta marca reporta-se ao «direito de última instância, o qual constitui e sempre tem constituído um dos principais direitos da soberania»; derivado do direito consagrado pela anterior marca, a quinta marca da soberania consiste «no poder de conceder absolvição aos condenados sobrepondo-se às sentenças e indo contra o rigor das leis, no que se refere à vida, aos bens, à honra, [e] à condenação ao desterro»; a sexta marca salvaguarda o respeito e a homenagem que são devidos ao príncipe soberano; a sétima marca consiste no direito de emitir moeda; a oitava marca acrescenta ao direito de emitir moeda, a medida e os pesos; por fim, a nona marca, que, deriva diretamente da primeira, consiste no direito de «[tributar] os súbditos com contribuições e impostos, ou de os eximir a alguns» (Bodin, *Los seis libros de la República*, *op. cit.*, Livro I, Cap. X, pp. 72-84).

¹¹⁷⁰ *Ibidem*, Livro I, Cap. X, p. 74.

¹¹⁷¹ *Ibidem*, Livro I, Cap. X, p. 76.

¹¹⁷² *Ibidem*, Livro I, Cap. X, p. 74.

¹¹⁷³ *Ibidem*, Livro I, Cap. X, p. 76.

À semelhança de Bodin, também para Hobbes a «ilimitação é intrínseca à soberania.»¹¹⁷⁴ O poder soberano é o maior poder que alguma vez foi concebido¹¹⁷⁵. Seja sob a forma de uma assembleia de homens («a assembleia soberana») ou de um homem («príncipe e soberano do Estado»)¹¹⁷⁶, adquirida ou instituída, a soberania representa uma forma de autoridade absoluta que não admite limites ao seu exercício¹¹⁷⁷. É próprio à lógica da definição da soberania ser ilimitada. No *De Cive* – texto para o qual Fernando Gil nos remete diretamente – Hobbes explicita como é próprio à lógica do poder soberano não admitir limites; obedecendo ao princípio lógico de que «aquele que prescreve limites é mais poderoso do que aquele a quem eles são prescritos», dever-se-á concluir que se porventura forem externamente impostos limites ao poder soberano, tal apenas sucederá na possibilidade de um poder superior¹¹⁷⁸. A vontade do soberano é infinita, porque incondicionada. O soberano é o único legislador do Estado, do qual é o representante. A unidade de vontade e poder em que consiste o Estado depende da autoridade do soberano, concretamente, da sua

¹¹⁷⁴ C, p. 118.

¹¹⁷⁵ «[O] poder soberano, quer resida num homem, como numa monarquia, quer numa assembleia, como nos Estados populares aristocráticos, é o maior que é possível imaginar que os homens possam criar.» (Hobbes, *Leviatã*, op. cit., cap. XX, p. 173).

¹¹⁷⁶ Hobbes, *Le citoyen ou les fondements de la politique*, op. cit., II, VI, XVIII, pp. 163-164.

¹¹⁷⁷ *Ibidem*, II, VI, XVIII, pp. 163.

¹¹⁷⁸ *Ibidem*, II, VI, XVIII, pp. 163. Fernando Gil identifica, a propósito do carácter incondicionado da soberania, a correspondência de posições entre o *De Cive* e o *Leviatã*, onde se pode ler: «E quem quer que considere demasiado grande o poder soberano procurará fazer que ele se torne menor, e para tal precisará submeter-se a um poder capaz de o limitar; quer dizer, a um poder ainda maior.» (Hobbes, *Leviatã*, op. cit., cap. XX, p. 173); cf. C, p. 119, nota n.º 25. Importa referir que há, em Hobbes, um motivo que explica como na sua doutrina o carácter incondicionado da soberania pode mesmo ser entendido como uma determinação do próprio conceito. Como refere, Michele Malherbe, apesar do princípio que preside às doutrinas da soberania de Bodin e de Hobbes ser formalmente idêntico, o princípio hobbesiano de soberania absoluta representa uma resposta «a uma necessidade direta do [seu] sistema.» (M. Mallherbe, *Thomas Hobbes ou l'oeuvre de la raison*, Vrin, Paris 1984, p. 185.) Se pensar a soberania como a maior potência não coloca formalmente obstáculos, sob um ponto de vista prático, trata-se, no entanto, de algo no qual se pode antecipar uma objeção. Como assegurar uma submissão sem falhas dos súbditos ao poder soberano, a uma autoridade absoluta? E, no mesmo sentido, como evitar que o poder soberano seja discutido, ou, melhor dito, que a submissão seja alvo de cálculo ou reconsideração pelos súbditos? Eis a objeção prática que o sistema hobbesiano deve poder solucionar (cf. Hobbes, *Leviatã*, op. cit., cap. XX, p. 173). Tal passa por apelar à finalidade última da submissão, e justificar o poder soberano como a única via capaz de a assegurar (cf. *Ibidem*, cap. XX, p. 173). A finalidade última da submissão, sob a forma do contrato, é assegurar a paz e a defesa comum, dito outra maneira, excluir o medo da morte violenta. «A razão que preside ao pacto é a razão que convida à submissão.» (Mallherbe, *Thomas Hobbes ou l'oeuvre de la raison*, op. cit., p. 186). Apenas um poder supremo é capaz conferir força vinculativa ao pacto.

sobre-eminência. Por esse motivo, as formas de condicionamento civil ou constitucional não são, em situação alguma, aplicáveis ao soberano. Compete ao Estado observar o cumprimento das leis, mas o soberano não está obrigado, como o estão os súbditos em geral, a respeitar as leis civis¹¹⁷⁹. Os súbditos estão limitados pela «obrigação natural da promessa e pela obrigação civil da lei.»¹¹⁸⁰ Apenas o soberano é livre. «Porque é livre quem pode ser livre quando quiser.»¹¹⁸¹ O soberano nem pelas próprias leis está limitado, pois, a par do poder de legislar, assiste-lhe igualmente o poder de revogar as próprias leis, se tal assim lhe aprouver¹¹⁸².

O princípio de ilimitação que preside às concepções clássicas da soberania reforça o vínculo entre fundamento e vontade, conferindo uma autoridade própria ao poder e ao fundamento. «A soberania é o princípio da autoridade política»¹¹⁸³. Na doutrina clássica da soberania, o princípio de ilimitação remete para uma vontade incondicionada, cuja máxima expressão será talvez o poder de infringir a ordem jurídica que ela mesma instituiu¹¹⁸⁴. A vontade soberana escapa, por definição à norma¹¹⁸⁵. Tal consideração conduz a investigação de Fernando Gil sobre o papel desempenhado pela vontade na inteligibilidade do pensamento soberano à discussão da teorização do conceito de soberania por Carl Schmitt. No início da *Teologia Política* (1922) pode ler-se: «É soberano aquele que decide acerca da situação excecional.»¹¹⁸⁶ Segundo Carl

¹¹⁷⁹ Cf. Hobbes, *Leviatã*, op. cit., cap. XXVI, p. 218.

¹¹⁸⁰ Mallherbe, *Thomas Hobbes ou l'oeuvre de la raison*, op. cit., p. 188.

¹¹⁸¹ Hobbes, *Leviatã*, op. cit., cap. XXVI, p. 218.

¹¹⁸² Sobre a não aplicabilidade das leis civis ao soberano cf. Hobbes, *Le citoyen ou les fondements de la politique*, op. cit., II, VI, XIV, pp. 158-159; cf. no mesmo sentido, Hobbes, *Leviatã*, op. cit., II, VI, XIV, pp. 158-159.

¹¹⁸³ C, p. 97.

¹¹⁸⁴ Cf. C, pp. 119, 120. Assinale-se a muito significativa convergência das posições de Bodin e de Hobbes quanto à determinação da impossibilidade de limitação da vontade soberana, cf. Bodin, *Los seis libros de la República*, op. cit., Livro I, cap. VIII, p. 154; Hobbes, *Leviatã*, op. cit., cap. XX.

¹¹⁸⁵ A, p. 92.

¹¹⁸⁶ Dada a já problemática determinação do sentido da frase de abertura da *Teologia Política*, testemunhada pela sua tradução da língua original alemã para a inglesa, decidimos não ensaiar uma tradução portuguesa, fazendo nossa a tradução de Fernando Gil. Cf. C, p. 119; C. Schmitt, *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. [*Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, 1922], trad. George Schwab, The University of Chicago Press, Chicago/London 2005 [1985], p. 5. Sobre as dificuldades intrínsecas à própria tarefa de tradução de certas noções schmittianas, e sobre o mérito da tradução de George Schwab, cf. T. B. Strong, «Foreword: The Sovereign and the Exception: Carl Schmitt, Politics, Theology, and Leadership», in Carl Schmitt, *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, op. cit., pp. xi-xiii.

Schmitt, a «soberania é o poder legítimo de transgredir o direito positivo e avalia-se relativamente ao caso de exceção.»¹¹⁸⁷ E – ponto capital – a decisão acerca do estado de exceção emana unicamente da vontade do soberano¹¹⁸⁸. Mas, significará isto que a soberania se reduz a um poder ilimitado de decisão? Será a vontade do soberano o único conteúdo da soberania? Tais questões acompanham continuamente a análise de Fernando Gil ao conceito schmittiano de soberania.

Carl Schmitt concebe o poder soberano como um poder efetivo de decidir, o qual é maximamente exercido numa situação de exceção. Para Schmitt, a exceção é um conceito geral da teoria do Estado e possui, nesse enquadramento, um poder explicativo próprio. O primeiro ponto de exposição de Schmitt consiste precisamente na apresentação da soberania como uma noção-limite¹¹⁸⁹, e da exceção como o conceito por relação ao qual ela se deixa definir. É a decisão acerca do estado de exceção que define o poder soberano.

A exceção reporta-se a uma situação crítica que não é suscetível de ser prevista ou factualmente circunscrita¹¹⁹⁰. Schmitt descreve, é certo, a situação de exceção como sendo um caso de extremo perigo, em que a existência do Estado está sob ameaça. Mas os contornos precisos da situação de exceção ficam, contudo, por determinar. Como nota Fernando Gil, a configuração do verdadeiro estado de exceção introduz uma indeterminação¹¹⁹¹. Num contexto de extrema emergência¹¹⁹², como o é o estado de exceção, a questão que se coloca é eminentemente prática. Trata-se de saber quem pode qualificar uma situação de excecional, e quem decide o que fazer em tal situação por forma a eliminá-la.

¹¹⁸⁷ C, p. 119.

¹¹⁸⁸ Cf. D. P. Aurélio, «A soberania como “localização do infinito na existência individual”», art. cit., p. 6.

¹¹⁸⁹ Cf. C. Schmitt, *Political Theology*, op. cit., p. 5; C, p. 119.

¹¹⁹⁰ O estado de exceção não deve, no entanto, ser confundido com a anarquia ou o caos. Em tais situações o sentido jurídico de ordem desaparece, e, conseqüentemente, nenhuma norma se lhes pode aplicar. O que sucede no estado de exceção é algo bem distinto. No estado de exceção não somos colocados perante a ausência de ordem, mas da suspensão da ordem existente (cf. Schmitt, *Political Theology*, op. cit., pp. 12-13).

¹¹⁹¹ Cf. C, p. 119.

¹¹⁹² Cf. Schmitt, *Political Theology*, op. cit., p. 7.

A exceção é o conceito que melhor revela a essência da autoridade do Estado¹¹⁹³. A questão da soberania é, para Schmitt, uma questão da decisão acerca do estado de exceção. «A exceção é mais interessante do que a regra.»¹¹⁹⁴ A exceção desafia a regra, e não pode nunca estar absolutamente contida na norma. Os “poderes extraordinários” (como sejam, a declaração do estado de sítio, o recolher obrigatório) previstos pelo Estado de direito moderno e democrático representam, como assinala Fernando Gil, uma tentativa de regulação da indeterminação que a possibilidade do estado de exceção introduz¹¹⁹⁵. Porque a exceção não pode nunca ser inteiramente derivada do conteúdo da norma¹¹⁹⁶, a qualificação de uma situação como excecional e a suspensão da ordem estabelecida exigem uma competência ilimitada, isto é, fora do âmbito de qualquer obrigação normativa. Schmitt conclui, dessa maneira, que apenas ao soberano compete decidir acerca do estado de exceção. A autoridade para transgredir o direito positivo é uma marca da soberania, e a decisão soberana a sua mais completa expressão.

A ilimitação do poder soberano é concebida por Carl Schmitt como um poder absoluto de decisão. A diferenciação entre um regime normal e um regime excecional de soberania, estabelecida no primeiro capítulo da *Teologia Política*, reforça isso mesmo. No normal exercício da soberania, a ordem estabelecida é conservada e a autonomia de decisão minimamente exercida¹¹⁹⁷, na situação de exceção, pelo contrário, a norma é anulada¹¹⁹⁸ por decisão do soberano. Uma vez ainda, para Schmitt, a «soberania é da ordem da *decisão*»¹¹⁹⁹. Trata-se, de resto, de uma consideração que se inscreve – pelo menos, assim o pretende Schmitt – numa linha de continuidade com a doutrina clássica da soberania. Schmitt refere que o mérito mais assinalável da teorização bodiniana não reside tanto na muito conhecida definição de soberania, mas

¹¹⁹³ Cf. *Ibidem*, p. 13.

¹¹⁹⁴ Cf. Schmitt, *Political Theology*, op. cit., p. 15. A maneira de pensar de Schmitt não poderia ser mais radicalmente oposta à do «puro normativismo» (cf. *Ibidem*, pp. 2-3). Segundo o autor, o normativismo possui uma visão distorcida do direito, concebendo-o apenas como um modo de operação do estado burocrático, assente num conjunto de regras impessoais; guiado unicamente pelo poder normativo do que é factual¹¹⁹⁴, o puro normativismo ignora aquilo em que consiste a «genuína decisão» (cf. *Ibidem*, p. 3).

¹¹⁹⁵ Cf. C, p. 119.

¹¹⁹⁶ Cf. Schmitt, *Political Theology*, op. cit., p. 6.

¹¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 12.

¹¹⁹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹⁹ C, p. 120, sublinhado do autor.

no facto de Bodin, ao associar a soberania à situação de exceção, ter incorporado a decisão no conceito de soberania¹²⁰⁰. O próprio do soberano é possuir um poder ilimitado. E, finalmente, um poder assim pensado não resulta, de modo algum, de um exercício de coerção, ou de dominação, mas da posse do «monopólio de decisão»¹²⁰¹. Aparentemente nada distinguiria, sob o ponto de vista da conceção da ilimitação e da autoridade da vontade soberana, a posição de Schmitt da de Hobbes (*autoritas, non veritas facit legem*), ou, mais significativamente, da de Bodin, alguém em quem o próprio texto de Schmitt se apoia¹²⁰². Fernando Gil irá exatamente contestar esta posição.

Fernando Gil defende que diferentemente do que sucede na teoria clássica da soberania, que tenta racionalizar a auto-posição soberana através do «jogo de vontades» e do «pacto de submissão», na teorização schmittiana, o princípio de ilimitação não consiste num poder abstrato, mas num poder efetivo de decidir¹²⁰³. A ilimitação do poder soberano reside exclusivamente no poder absoluto de decisão (a «decisão na sua absoluta pureza»¹²⁰⁴). Por outras palavras, na versão schmittiana e por contraste com a doutrina clássica, «a soberania [dá-se] como isenta de negatividade»¹²⁰⁵. Fernando Gil pensa a doutrina clássica da soberania à luz da sua própria contradição: uma vontade incondicionada que se põe como fundamento, não possuindo ela mesma fundamento. O que por assim dizer, atrai Fernando Gil nas conceções clássicas de soberania é o seu excesso – a sua natureza ideológica –, é a partir de tal excesso que ele as tenta capturar¹²⁰⁶. O princípio de ilimitação da soberania é a manifestação do excesso que constitui a sua auto-designação.

O contraste da posição de Fernando Gil com a de Carl Schmitt é determinante por forma a ressaltar a originalidade da análise giliana. Pensada, à maneira de Schmitt, como um poder de decisão, «a soberania seria apenas vontade, nada apresentaria de

¹²⁰⁰ Cf. Schmitt, *Political Theology*, op. cit., pp. 8-9.

¹²⁰¹ C, p. 120.

¹²⁰² Cf. *Ibidem*, p. 119, nota n.º 28.

¹²⁰³ Cf. A, p. 92.

¹²⁰⁴ Cf. Schmitt, *Political Theology*, op. cit., p. 13.

¹²⁰⁵ Aurélio, «A soberania como “localização do infinito na existência individual”», art. cit., p. 7.

¹²⁰⁶ Cf. Tunhas, «Soberania: Conceito e Actualidade», op. cit., 78.

cognitivo.»¹²⁰⁷ Para Fernando Gil, a ilimitação da soberania não se reduz ao monopólio da decisão, nem o conteúdo da soberania à vontade. O conceito de soberania, tal como formulado pela doutrina clássica da soberania, possui um valor cognitivo e um alcance epistemológico.

A análise de Fernando Gil da doutrina clássica da soberania mostra-nos, como aqui já o referimos, que ela vive de uma contradição fundamental: a soberania é deduzida da vontade humana, e, ao mesmo tempo, apresenta-se como um fundamento auto-suficiente (a soberania é *per se*), que oculta os processos que instituem a sua fundação. Segundo Fernando Gil, tal contradição reenvia-nos para a natureza ficcional da soberania (a soberania é um facto de crença). A soberania não remete para nenhum fundamento exterior a si, e na ausência de um fundamento real ela designa-se a si mesma como «fundamento, *arké*, princípio, razão de ser e causa suficiente de todos os actos normativos.»¹²⁰⁸ Trata-se, na teorização giliana da soberania, de compreender que na origem do princípio de ilimitação da soberania está a auto-designação do fundamento. Um excesso que releva do carácter compulsivo da ficção da ilimitação do poder soberano, este apontando para o fundo alucinatório da crença: tal é o culminar da teorização giliana da natureza ideológica do pensamento soberano que neste capítulo nos propomos elucidar.

Sem remeter para qualquer exterior ao seu próprio conteúdo de sentido, e não se deduzindo de nada, a soberania auto-designa-se como potência absoluta, e põe-se a si mesma como um fundamento ilimitado (infinito). Uma tal ilimitação dá a ver o modo de atuação da soberania. A soberania interessa a Fernando Gil enquanto modalidade do pensamento soberano, uma crença auto-justificada que é a expressão mais acabada do pensamento do fundamento. A soberania é um poder ilimitado, ela converte a vontade num poder absoluto que se põe a si mesmo. A ilimitação da soberania não possui, neste contexto, um conteúdo político particular, por outras palavras, não se deverá tentar nela ver uma forma de legitimação do absolutismo, e, menos ainda, da tirania¹²⁰⁹. A

¹²⁰⁷ C, p. 127.

¹²⁰⁸ Aurélio, «A soberania como “localização do infinito na existência individual”», art. cit., p. 7.

¹²⁰⁹ Sobre a necessidade de diferenciação da teoria bodiniana da soberania por relação a uma qualquer forma de legitimação de um «absolutismo real» cf. C, p. 118, nota nº 17; a propósito do esclarecimento do âmbito da doutrina clássica da soberania, cf. também C, p. 120.

soberania é uma «vontade ilimitada em ato»¹²¹⁰. Tal ilimitação (um fundamento incondicionado) não remete tanto para o exercício do poder, como para a auto-posição da soberania¹²¹¹: «é soberano aquele que se quis soberano»¹²¹². Eis o aspeto segundo o qual Fernando Gil pôde a partir da doutrina clássica da soberania investigar os mecanismos de auto-designação da crença, próprios ao pensamento do fundamento. A auto-designação da soberania – uma vontade incondicionada, e por isso ilimitada – é o modo a partir do qual ela visa ocultar a atividade permanente de fundação, o mesmo será dizer, a vontade na origem da sua instituição. A natureza ideológica do pensamento soberano, pensado a partir da soberania, consiste exatamente nisto: na obliteração da dependência da soberania relativamente à vontade real.

3.2. A vontade transcendente do soberano e a crença no fundamento

Se de acordo com Fernando Gil, em oposição a Schmitt, o conteúdo da soberania não é exclusivamente a vontade, nem a soberania se deixa reduzir ao mero «monopólio da decisão»¹²¹³, a vontade está, no entanto, para Fernando Gil, na raiz da inteligibilidade da soberania¹²¹⁴. A vontade é «fonte e instrumento direto da soberania política»¹²¹⁵. Trata-se nisto essencialmente de compreender que para Fernando Gil a soberania política é uma modalidade do pensamento soberano (crença no fundamento), e que a vontade intervém na crença. A relação entre vontade e fundamento é para Fernando Gil determinante na compreensão dos mecanismos da crença que atuam no pensamento soberano, e, em particular, na soberania política. «A vontade orienta o pensamento do fundamento.»¹²¹⁶ A vontade determina a crença no fundamento. A vontade soberana auto-designa-se como fundamento ilimitado e incondicionado, dito de outra maneira, a

¹²¹⁰ C, p. 120.

¹²¹¹ *Ibidem*, p. 123.

¹²¹² *Ibidem*, p. 124.

¹²¹³ Recorde-se que para Schmitt a soberania revelaria a verdade do político através da «decisão na sua absoluta pureza» (Tunhas, «Soberania: Conceito e Actualidade», op. cit., 75, nota n.º 40).

¹²¹⁴ C, p. 166.

¹²¹⁵ *Ibidem*, p. 18.

¹²¹⁶ *Ibidem*, p. 105.

vontade alucina-se na soberania. E a alucinação gera a crença. No caso particular da soberania política, «a crença na necessidade do vínculo social e da República.»¹²¹⁷ A auto-designação – a marca do fundamento – da vontade soberana como ilimitada e incondicionada (a alucinação do infinito ou do Uno) não apenas é inevitável como é constitutiva da própria ideia de soberania ¹²¹⁸, eis o que nos propõe Fernando Gil.

Este ponto de reflexão poderá melhor ser ilustrado com o diálogo que, em *Convicção*, Fernando Gil estabelece com as propostas de reformulação do problema da soberania desenvolvidas por H. L. A. Hart e Hans Kelsen. Em tais propostas – cada uma ilustrando o ponto de vista da filosofia analítica do direito, e do positivismo jurídico, respetivamente –, o conceito de vontade é considerado como uma espécie de «remanescência metafísica»¹²¹⁹, que não deve, portanto, ter lugar na discussão do fundamento da ordem jurídica. Algo que Fernando Gil contestará – diferenciando, naturalmente, Kelsen de H. L. A. Hart –, propondo que a soberania é, antes do mais, um facto de crença, e que na origem da sua instituição está uma auto-designação fundadora. E tanto «a instauração fundadora como a liberdade da instauração»¹²²⁰ na origem da soberania constituem, precisamente, os elementos que escapam à intenção de uma demonstração estritamente racional da soberania.

A doutrina clássica define a soberania pela sua ilimitação: a soberania é descrita como um poder infinito que nenhuma outra instância pode regular. «A vontade soberana tem a sua origem na vertigem de uma auto-designação próxima do sagrado.»¹²²¹ A vontade soberana põe-se a si mesma como fundamento incondicionado, nisto consiste o seu excesso de que o princípio de ilimitação é uma sua manifestação. O soberano é aquele cujo poder não depende de nada («a soberania não se deduz de nada»¹²²²); ilimitada e incondicionada, a vontade soberana reitera-se a si mesma¹²²³. O corpo social e político repousa na vontade ilimitada do soberano, a qual não está sujeita a qualquer fonte exterior de condicionamento ou regulação. A soberania remete

¹²¹⁷ *Ibidem*, p. 126.

¹²¹⁸ A, p. 92. Este tópico de discussão será retomado na secção 3.4. do presente trabalho.

¹²¹⁹ C, p. 124.

¹²²⁰ *Ibidem*, p. 123.

¹²²¹ *Ibidem*, p. 127.

¹²²² *Ibidem*, p. 124.

¹²²³ *Ibidem*, p. 118.

exclusivamente para si mesma, ela «põe-se sem se referir a um exterior.»¹²²⁴ O princípio de ilimitação que preside à soberania situa-a como transcendente ao corpo político. Entre outras coisas, tal significa, no contexto da doutrina clássica da soberania, que ao soberano é concedido o direito de transgredir as leis das quais o próprio é autor¹²²⁵. Não será nunca demais sublinhar que, no contexto da doutrina clássica da soberania, a ilimitação da vontade soberana não significa tanto uma mera ausência de deveres, como um poder legislativo ilimitado. Ora, a possibilidade de um poder legislativo soberano legalmente ilimitado e transcendente ao corpo político-jurídico constitui exatamente uma das teses que o positivismo jurídico pretende refutar¹²²⁶.

De acordo como positivismo jurídico, definir a soberania pela sua ilimitação, como o faz a teoria clássica da soberania, não apenas se revela manifestamente redundante¹²²⁷ e, por isso, insuficiente do ponto de vista do valor informativo, como obscurece o debate sobre as fontes reconhecidas do direito. A conclusão parece ser a de que o problema da soberania está originalmente mal formulado¹²²⁸. A boa formulação do problema deverá passar pela desvinculação da ordem jurídica da vontade transcendente do soberano¹²²⁹. A pressuposição da existência do direito, como assim a sua normatividade, não implicam, em situação alguma, o recurso a um princípio incondicionado (ilimitação) e transcendente ao corpo social e político. Tal é o que nos propõe concretamente H. L. A. Hart, cuja abordagem ao problema da soberania visa

¹²²⁴ *Ibidem*, p. 130.

¹²²⁵ Cf. H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, op. cit., pp. 66-71.

¹²²⁶ Cf. por exemplo, *Ibidem*, pp. 68, 106.

¹²²⁷ A natureza circular da teoria clássica da soberania é claramente apontada por Fernando Gil. Pode ler-se em *A Convicção*: «[o] círculo parece não ter saída: sendo infinito o termo a definir, ele não pode ser subsumido por um termo mais geral, em conformidade com as regras da definição.» (C, p. 121).

¹²²⁸ C, p. 121.

¹²²⁹ Em tal exigência está contida, assim nos parece, a recusa da passionalidade inerente à soberania. Referimo-nos aqui, é claro, às versões contemporâneas do positivismo jurídico, como sejam, por exemplo, aquelas desenvolvidas por H. Kelsen, H. L. A. Hart ou J. Raz. Tais versões contrastam, sob este aspeto, com a versão original de Jeremy Bentham, ou mesmo com aquela posteriormente desenvolvida por Austin, nas quais é bem patente a influência de autores como Hobbes e Hume (cf. L. Green – Th. Adams, «Legal Positivism», in Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* 1-33, (URL: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/legal-positivism/>>), cf. p. 2. A este propósito, convirá talvez a pena, a título ilustrativo, referir que, de acordo com a ciência kelseniana do direito, a conceção do Estado enquanto comunidade de vontades, isto é, com origem numa hipóstase da vontade comum, pertence ao domínio da especulação metafísica (cf. D. P. Aurélio, «Espinosa, Kelsen e a natureza da norma jurídica», in Diogo Pires Aurélio, *O Mais Natural dos Regimes. Espinosa e a Democracia*, Temas e Debates – Círculo de Leitores, Lisboa 2014, pp. 273-308, cf., p. 282).

remediar os erros que têm persistido nas suas prévias teorizações¹²³⁰. Hart entende a soberania como um ofício, e o direito como um sistema de regras válidas¹²³¹. Fernando Gil destaca os contributos de Hart em torno da problemática da soberania, interessando-lhe, sobretudo, a partir deles analisar aquelas que são as «objeções prejudiciais» ao princípio de ilimitação.

Hart, cujos trabalhos no domínio da filosofia analítica do direito se revelaram determinantes ao apuramento da metodologia do positivismo jurídico¹²³², defende que o conceito de direito possui dois traços definidores: «o critério de legalidade» e de «normatividade» do direito¹²³³. A organização de uma sociedade é naturalmente suscetível de contemplar um vasto conjunto de normas que, de alguma forma, expressam um certo tipo de orientação dirigida à conduta individual. Mas apenas algumas dessas normas são de ordem jurídica. Reconhecê-las, exige um critério de legalidade. De acordo com o positivismo jurídico¹²³⁴, o direito é um assunto que diz respeito a factos sociais, o que equivale a dizer que o direito depende de factos e não dos seus méritos¹²³⁵. Neste postulado, partilhado pela generalidade dos teorizadores do

¹²³⁰ Cf. H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, op. cit., p. 96; cap. VI, *passim*.

¹²³¹ Cf. Tunhas, «Soberania: Conceito e Actualidade», op. cit., 70, nota n.º 16.

¹²³² H. L. A. Hart pretendia estudar o direito a partir da análise dos diferentes usos que tal conceito assume no contexto das práticas sociais. Um método que o próprio caracterizava como uma espécie de «sociologia descritiva». A aplicação da análise conceptual, associada à linguística, à filosofia do direito permitiria, por exemplo, avaliar como se relacionam as atividades de natureza jurídica com aquelas que se inserem no campo da moralidade (cf. J. L. Coleman – B. Leiter, «Legal Positivism», in D. Paterson (ed.), *A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory*, Blackwell, Oxford 2003, pp. 241, 242).

¹²³³ Cf. Coleman – Leiter, «Legal Positivism», art. cit., pp. 241, 242.

¹²³⁴ O positivismo jurídico é, a par da teoria do direito natural, uma importante tradição da filosofia do direito, cujos antecedentes remontam à filosofia política antiga. No séc. XIX, com Jeremy Bentham (1748-1832), o positivismo conhece a sua formulação “moderna”, sendo, neste caso, as filosofias de Hobbes e de Hume pontos-chave de referência. De acordo com tal versão, posteriormente retomada e modificada por John Austin (1790-1859), o direito surge essencialmente como uma expressão do comando do soberano (*the command theory of law*), assegurado pela força coerciva. (cf. Green – Adams, «Legal Positivism», art. cit., p. 2; cf. também, Coleman – Leiter, «Legal Positivism», art. cit., p. 244).

¹²³⁵ Decorre da lógica do positivismo jurídico a rejeição da ideia uma necessária relação entre o direito e a moralidade, algo comumente designado por “tese da separabilidade” (cf. Coleman – Leiter, «Legal Positivism», art. cit., p. 241.) A montante da motivação do positivismo jurídico é também possível detetar o questionamento da possibilidade de qualquer coisa como uma fundamentação objetiva da moralidade. A questão do relativismo moral revelar-se-á particularmente saliente em H. Kelsen, cuja evolução da teorização em torno da normatividade do direito se foi progressivamente orientando no sentido de uma acentuação cada vez maior de aspetos humeanos, em detrimento de um ponto de vista estritamente fundado no racionalismo kantiano (cf. A. Marmor, «The Pure Theory of Law», in E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* 1-16, (URL: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/lawphil-theory/>>), cf. pp. 6-10.

positivismo jurídico, cabem, no entanto, concepções muito distintas de validade jurídica (legalidade), como igualmente de normatividade.

Joseph Austin defende, fazendo ecoar Hobbes, que o direito consiste essencialmente na expressão do comando do soberano (*the command theory of law*). O direito é um fenómeno próprio às sociedades que possuem um soberano¹²³⁶. A autoridade é pensada a partir do supremo e absoluto poder *de facto* do soberano para prescrever condutas e sancionar comportamentos. Afirmar que o direito é uma matéria de factos, e não dos seus méritos substantivos, significa, portanto, neste caso, que a validade jurídica de uma norma é determinada pelo facto de ela resultar do comando do soberano, e não de outra maneira. O critério para a identificação dos deveres dos súbditos (critério de legalidade) é a ordem do soberano. Note-se que Austin defende que o poder legislativo soberano é supremo, mas – diferentemente do que sucedia nas teorizações clássicas da soberania – legalmente limitado e dependente da validação e de tolerância dos súbditos¹²³⁷. Sendo reconhecidamente o direito uma matéria de facto e não de valor, a sua normatividade está, por assim dizer, ancorada na força coerciva do soberano. Por outras palavras, a capacidade de uma norma jurídica providenciar motivos para agir de uma determinada maneira, e de, correlativamente, incentivar determinadas condutas (normatividade) reside na sua fonte – o poder do soberano. Na ausência da ameaça de aplicação de sanções à não-observância das normas que emanam do soberano, as normas jurídicas não passariam de meros pedidos¹²³⁸. A fundação do sistema jurídico repousa, assim, segundo Austin, na obediência, melhor dito, no hábito de obediência da maioria dos indivíduos de um determinado grupo social à figura do soberano, o qual a ninguém deve obediência¹²³⁹. Uma situação assim descrita é, dentro desta perspetiva, condição necessária e suficiente à pressuposição da existência do direito¹²⁴⁰.

¹²³⁶ Green – Adams, «Legal Positivism», art. cit., p. 4.

¹²³⁷ *Ibidem*, pp. 4-5.

¹²³⁸ Cf. Coleman – Leiter, «Legal Positivism», art. cit., p. 241.

¹²³⁹ Cf. H.L.A. Hart, *The Concept of Law*, op. cit. p.100.

¹²⁴⁰ Cf. por exemplo, *Ibidem*, pp. 51, 100.

Em *The Concept of Law*, Hart irá contestar as condições da fundação do sistema jurídico descritas por Austin¹²⁴¹. As suas críticas incidem especialmente sobre dois aspetos: (i) a conceção da natureza das normas jurídicas como sendo primariamente prescritiva¹²⁴², apresentando, desse modo, uma única forma (*monismo*); (ii) a explicação da normatividade do direito unicamente a partir de noções como poder e obediência (*reducionismo*)¹²⁴³. A insistência em tais aspetos impede, por exemplo, uma diferenciação entre genuína obediência e mera observância das normas coincidente com a ordem do soberano¹²⁴⁴. Por outras palavras, insistir em ver as normas jurídicas como imposições de obrigações aos súbditos, e em reduzir a análise da autoridade a noções de poder (*power-based notions*) não permite conceber os indivíduos como agentes ativamente orientados à persecução de comportamentos dignos de aprovação, e o direito como origem de tal motivação¹²⁴⁵. A alternativa apresentada por Hart à proposta de Austin passa pela reformulação da sua conceção de soberania.

A ideia de que em qualquer sociedade onde há uma lei, há um soberano¹²⁴⁶ reduz as condições da fundação do sistema jurídico à simples relação entre os súbditos, prestando obediência, e a figura do soberano, situada acima da lei. Hart reconhece neste modo de conceber a soberania a partir da sua vertente relativamente passiva – a partir do hábito de obediência – a indiscutível vantagem de nos permitir pensar um fenómeno complexo, como o é a fundação do sistema jurídico, em termos realistas. Em todo caso, uma tal conceção – e este é, veremos mais adiante, o aspeto da análise de Hart que interessará particularmente a Fernando Gil – tal conceção termina por obscurecer a vertente relativamente ativa da soberania que se dá a ver, entre outras coisas, através do supremo poder legislativo do soberano, e da sua interpretação como critério de validade do direito¹²⁴⁷. A isto soma-se o facto de que a defesa do hábito de obediência do súbdito às ordens do soberano, sob a ameaça de sanções, como estando na base da fundação do sistema jurídico não dar conta de duas características salientes na maior

¹²⁴¹ Cf. *Ibidem*, Caps., II, III, e IV.

¹²⁴² Cf. *Ibidem*, Cap., VI.

¹²⁴³ Cf. Green – Adams, «Legal Positivism», art. cit., pp. 4-5.

¹²⁴⁴ Cf. H.L.A. Hart, *The Concept of Law*, op. cit., p. 51.

¹²⁴⁵ Cf. Green – Adams, «Legal Positivism», art. cit., p. 5.

¹²⁴⁶ Cf. H.L.A. Hart. *The Concept of Law*. Op. cit., p. 50.

¹²⁴⁷ Cf. *Ibidem*, p. 61.

parte dos sistemas jurídicos, nomeadamente: a *continuidade* e a *persistência*¹²⁴⁸. Se o soberano – a pessoa do soberano – é a fonte (*arkhê*) da lei, como, então, entender que o hábito e obediência seja o fundamento da continuidade da autoridade depois da morte do soberano? Como explicar que as leis perdurem mesmo depois da morte do soberano?

Hart, diferentemente de Austin, entende a soberania a partir do ofício e não da pessoa¹²⁴⁹. Uma sociedade sob o comando de uma pessoa que em si concentra todos os atributos da soberania, e cujas ordens constituem as normas jurídicas dessa mesma sociedade (por exemplo, *o mundo do Rei I*)¹²⁵⁰ corresponde, segundo Hart, a um sistema jurídico simples. Pouco conforme, portanto, a situações sociais mais complexas, como, por exemplo, aquela descrita pelo moderno sistema jurídico municipal *<modern municipal legal system>*. Em sociedades mais complexas, a autoridade encontra-se repartida por diversos órgãos administrativos e são múltiplas as fontes reconhecidas do direito¹²⁵¹. Tanto Austin como Hart subscrevem a ideia segundo a qual o direito concerne a factos sociais. Mas se, em ambos, a referida tese significa uma separação do campo do direito por relação ao da moralidade (por exemplo, a autoridade moral do legislador é, do ponto de vista da jurisprudência, irrelevante), em Austin, diferentemente de Hart, ela conduz-nos à radicação do critério de validade na fonte das normas (as ordens do soberano) e a normatividade no carácter sancionatório destas. Segundo Hart, a autoridade não repousa na pessoa do soberano, mas no ofício, quando, é claro, legitimamente exercido. O legislador é alguém que possui autoridade e competência para fazer leis, não alguém investido de um poder absoluto, e, de novo, a sua autoridade dificilmente poderá ser explicada por uma sua redução ao hábito de obediência¹²⁵².

Enquanto ofício, a soberania deve ser entendida como «uma instituição, e as instituições são criadas por regras.»¹²⁵³ Para Hart, a soberania, entendida a partir do

¹²⁴⁸ Cf. H.L.A. Hart, *The Concept of Law*, op. cit., pp. 50-51; cf. também C, pp. 116-117.

¹²⁴⁹ Cf. Coleman – Leiter, «Legal Positivism», op. cit., p. 245.

¹²⁵⁰ Cf. H.L.A. Hart, *The Concept of Law*, op. cit., Cap., IV, em especial, pp. 51-61.

¹²⁵¹ Cf. *Ibidem*, p. 101.

¹²⁵² Cf. Green – Adams, «Legal Positivism», art. cit., p. 5.

¹²⁵³ Coleman – Leiter, «Legal Positivism», art. cit., p. 245.

ofício, consiste num conjunto de regras válidas. As regras não possuem uma única forma, isto é, elas não representam apenas imposições de obrigações do soberano aos seus súbditos. O exercício da soberania faz-se segundo as regras que estão na origem da sua instituição. E as *regras* são coisas distintas de *ordens* acompanhadas pela ameaça de sanções. Ao contrário das ordens, o carácter das regras não é exclusivamente restritivo, atuando elas, frequentemente, no sentido da ampliação da liberdade. Por exemplo, no contexto do exercício da soberania, certas regras concedem poder ou autorização a pessoas públicas¹²⁵⁴. Em síntese: (i) as ordens do soberano não são o único critério para o reconhecimento da natureza jurídica das normas¹²⁵⁵ (validade); (ii) as sanções não são a única motivação para a observância das leis (normatividade).

Mas se as regras não são unicamente, como o são as ordens, imposições restringindo a liberdade e solicitando expressamente obediência sob a ameaça de sanções, como podem tais regras motivar os indivíduos à sua observância? Dito de outra maneira, como explicar a normatividade das regras na ausência de sanções? Responder a esta questão passa por compreender que no entendimento, à maneira de Hart, da soberania a partir do ofício se trata, antes do mais, de desvincular a validade e a normatividade do direito da vontade do soberano. Para Hart, a validade do direito como as fontes do direito são suscetíveis de serem elucidadas a partir das relações que entre as regras se estabelecem¹²⁵⁶. Concretamente, Hart defende que o direito consiste em dois distintos tipos de regras: regras primárias de obrigação e regras de reconhecimento¹²⁵⁷. Sucintamente: as regras primárias de obrigação expressam imposições; as regras de reconhecimento «enunciam os critérios de identificação das regras primárias, especificando as fontes reconhecidas do direito, que o distinguem das outras normas sociais.»¹²⁵⁸ As regras de reconhecimento estabelecem, assim, os

¹²⁵⁴ No domínio da esfera privada, as regras de um determinado sistema jurídico podem representar uma ampliação da liberdade individual, quando, por exemplo, conferem validade jurídica a certas escolhas pessoais, como sucede através do matrimónio (cf. Coleman – Leiter, «Legal Positivism», art. cit., p. 245).

¹²⁵⁵ Cf. H. L. A. Hart. *The Concept of Law*, op. cit., p. 101.

¹²⁵⁶ Cf. *Ibidem*, p. 99.

¹²⁵⁷ Sobre os diferentes tipos de regras (regras primárias de obrigação, regras secundárias de reconhecimento e regra última de reconhecimento), cf. H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, op. cit., pp. 100-110.

¹²⁵⁸ C, p. 121. Fernando Gil, seguindo de perto o texto de Hart (cf. H.L.A. Hart, *The Concept of Law*, op. cit., p. 101), elucida a distinção entre regras primárias de obrigação e regras de reconhecimento através do

critérios de validade do direito. Afirmar que uma dada regra é válida equivale a dizer que a referida regra satisfaz os critérios enunciados pela regra de reconhecimento e que, como tal, é legitimamente considerada uma regra do sistema. O direito é por Hart concebido como um sistema normativo. E a validade jurídica está diretamente articulada com a natureza sistemática do direito¹²⁵⁹.

A propósito da problemática que versa sobre a relação entre a validade e a “eficácia” do direito, Hart faz notar – não desinteressadamente, de resto – que se verifica a tendência para considerar que a partir da determinação da validade de uma regra é possível prever que essa mesma regra irá ser adotada¹²⁶⁰. A mesma relação encontrámo-la na conexão que correntemente se estabelece entre a afirmação interna <internal statement> de que um sistema é válido e a afirmação externa <external statement> de que o sistema é geralmente válido. Parece óbvio que tal tendência representa um erro. Hart, através da sua diferenciação entre o *ponto de vista interno* e o *ponto de vista externo* das regras de reconhecimento¹²⁶¹, irá desmontar tal argumentação. Mas esse não é o aspeto para o qual aqui gostaríamos de chamar a atenção. O ponto que Hart pretende fazer valer é o de que, tratando-se de um erro em ambos os casos, a justificação, porém, para prosseguir uma tal «teoria preditiva» (sobre a capacidade de predição da validade) tem por base a convicção de que «somente assim podem as interpretações metafísicas ser evitadas»¹²⁶². Afigura-se imprescindível afastar a ideia de que a determinação da validade de uma regra implica «alguma misteriosa

seguinte exemplo: «[o] princípio de que a legislação parlamentar tem valor de direito é uma [regra de reconhecimento]: declara que as regras primárias de obrigação que emanam do Parlamento – as leis – exigem obediência. Regras análogas fixam o alcance jurídico dos costumes, da jurisprudência, dos decretos, etc.» (C, p. 121). Uma nota ainda sobre a expressão «regra de reconhecimento»: embora em *A conviction*, Fernando Gil tenha optado por traduzir *rule of recognition* por «regra de reconhecimento», em consonância, de resto, com a opção «règles de recognition», adotada no texto original em língua francesa, (*La Conviction*), na presente tese decidimos, no entanto, traduzir *rule of recognition* por *regra de reconhecimento*; esta opção tem a vantagem de tornar o texto mais próximo com a tradução que pode ser encontrada na literatura jurídica em português. Devemos este último esclarecimento ao Professor Doutor Diogo Pires Aurélio.

¹²⁵⁹ Cf. Marmor, «The Pure Theory of Law», art. cit., p. 5.

¹²⁶⁰ Cf. H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, op. cit., p. 104.

¹²⁶¹ Cf. *Ibidem*, pp. 102-103. Remetemos também para a muito esclarecedora nota de Fernando Gil sobre uma necessária diferenciação entre «questões internas» e «questões externas», a partir do que parece ser uma correspondência por si identificada entre as posições de Carnap e de Hart sobre esta matéria, cf. C, p. 122, nota n.º 37. Retomaremos mais adiante este tópico de discussão.

¹²⁶² Cf. H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, op. cit., p. 104.

propriedade», isto é que não se funda em dados empíricos¹²⁶³ acessíveis à mente. Uma motivação que lhe parece, a Hart – e tal é o que vale a pena notar –, naturalmente legítima. É um traço persistente do positivismo jurídico, como aqui já o referimos, a recusa de qualquer vestígio de remanescência metafísica. As interpretações metafísicas são, de acordo com esta perspetiva, apanágio da doutrina clássica da soberania, e delas derivam os seus erros e distorções. O recurso a regras de reconhecimento na identificação de regras primárias de obrigação é de tal forma relevante que, com Hart, podemos afirmar tratar-se da própria fundação do sistema jurídico¹²⁶⁴. Ambos os tipos de regras pertencem, como refere Fernando Gil, ao direito positivo, sendo enquadradas por uma «regra última de reconhecimento». A regra última de reconhecimento goza de um estatuto semelhante ao da norma fundamental de Kelsen (a Constituição)¹²⁶⁵. Vejamos de seguida como Fernando Gil dá a ver que a introdução da regra última de reconhecimento é ainda uma maneira de Hart questionar o princípio de ilimitação da soberania, e assim expulsar a vontade do fundamento do direito¹²⁶⁶.

Em cada sistema jurídico há uma regra de reconhecimento que possui a qualidade de enunciar o critério a partir do qual a validade das outras regras é determinada. Uma regra *suprema* e *última*. Hart designa-a por *regra última de reconhecimento*¹²⁶⁷. Suprema, na medida em que é por relação a tal regra que as outras regras podem ser ditas fazerem parte do sistema. Explicitemos melhor o sentido desta afirmação. As regras cuja validade é determinada por referência à regra última de reconhecimento continuam a pertencer ao sistema mesmo se estiverem em conflito com regras identificadas por referência a outros critérios. Quando sucede às regras identificadas por referência a outros critérios, que não os da regra última de reconhecimento, estarem em conflito com a regra última de reconhecimento, segue-se necessariamente que tais regras não são reconhecidas como fazendo parte do sistema¹²⁶⁸. As regras de reconhecimento encontram-se, deste modo, subordinadas à

¹²⁶³ Cf. *Ibidem*.

¹²⁶⁴ Cf. *Ibidem*, p. 100.

¹²⁶⁵ Cf. *C*, p. 121.

¹²⁶⁶ Cf. *Ibidem*, pp. 121-124.

¹²⁶⁷ Cf. H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, op. cit., p. 106.

¹²⁶⁸ Cf. *Ibidem*.

regra última de reconhecimento – critério supremo. (Encontramos aqui de novo a relação entre a validade do direito e a sua natureza sistemática. Sob esta perspectiva, muito se aproxima Hart de Kelsen.) Além de suprema, a regra última de reconhecimento é também a última instância de validação. Numa cadeia de raciocínio jurídico que evolui segundo sucessivos estádios de validação, tal regra surge como que correspondendo a um último estádio. Sempre que nos questionamos se uma determinada regra é válida sob o ponto de vista do direito devemos recorrer a um critério de validade enunciado por uma outra regra de reconhecimento que fornecerá o respetivo critério de validade. O inquérito sobre a validade da referida regra pode assim contemplar sucessivos estádios de validação até, se for o caso, chegar à *regra última de reconhecimento*. A regra última de reconhecimento é uma regra que, tal como as outras regras que ocupam uma posição e um estatuto intermédios na ordem do sistema jurídico, enuncia os critérios necessários à determinação da validade de outras regras. Mas, diferentemente do que sucede com as restantes regras, não há em todo o sistema jurídico uma outra regra que enuncie os critérios para a determinação da validade da regra última de reconhecimento¹²⁶⁹.

Fernando Gil centra a sua análise da reformulação do conceito de soberania proposta por Hart no estatuto da regra última de reconhecimento. Fernando Gil sublinha aquela que era a preocupação expressamente formulada por Hart: desvincular a regra última da ideia de um «poder legislativo soberano legalmente ilimitado»¹²⁷⁰. Hart estava certo dos perigos inerentes ao recurso a atributos como «suprema» e «absoluta» para qualificar a regra última de reconhecimento. Os perigos residiam, sobretudo, no favorecimento da identificação da regra última de reconhecimento com um poder ilimitado e incondicionado, evocando o conceito de soberania tal como classicamente formulado. É comum a sistemas jurídicos mais simples, fundados num poder legislativo incondicionado, identificar esse mesmo poder como a única fonte reconhecida do direito. De tal modo que não parece estranho que a regra última de reconhecimento determine como critério supremo os atos de promulgação que

¹²⁶⁹ Cf. *Ibidem*, p. 107.

¹²⁷⁰ C, p. 121.

emanam do poder legislativo. Em tal situação, «supremo» e «ilimitado» deixam-se facilmente confundir¹²⁷¹. Impõe-se, assim, segundo Hart, esclarecer que a noção de um critério superior e supremo designa «muito simplesmente um lugar *relativo* no interior de uma escala»¹²⁷². Como assinala Fernando Gil, à luz desta conceção, a soberania seria como que «o topo da pirâmide das normas»¹²⁷³. Trata-se de sublinhar que a validade e a normatividade do direito não se fundam num princípio ilimitado e transcendente. «A regra última não indica uma transcendência, os defensores da soberania tornam obscuro um princípio que nada tem de misterioso.»¹²⁷⁴

A doutrina clássica da soberania recorre a princípios de inteligibilidade excessivos. A teorização giliana da soberania não deixa nunca, como sabemos, de o assinalar. A vontade incondicionada e ilimitada do soberano põe-se a si mesma como fundamento evidente da soberania – um poder absoluto que remete exclusivamente para si (*causa sui*). Mas, como refere Fernando Gil, se a doutrina clássica da soberania se deixa «armadilhar pelas ficções que ela própria fabrica», «o positivismo[, porém,] banaliza-a.»¹²⁷⁵ Em vez de transcendente, a soberania seria «imanente à ordem jurídica da qual constituiria apenas o princípio de funcionamento.»¹²⁷⁶

O positivismo jurídico pretende expulsar a vontade do fundamento da ordem jurídica e eliminar o princípio de ilimitação da soberania. Vimos que para Hart o direito consiste num sistema de regras válidas. Uma regra última de reconhecimento fornece os critérios que permitem julgar se as restantes regras satisfazem os critérios da legalidade, determinando, conseqüentemente, aquelas que assim fazem parte do sistema. A soberania é, recordemos, entendida por Hart como um ofício que regula o funcionamento do sistema jurídico. A Constituição serve de enquadramento às regras do sistema jurídico. A objeção prejudicial de Hart à doutrina clássica da soberania consiste no facto de esta fazer repousar a validade do direito na vontade do soberano, a qual, pela sua natureza ilimitada, permanece transcendente ao corpo jurídico-social.

¹²⁷¹ Cf. H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, op. cit., p. 106

¹²⁷² Cf. *Ibidem*, p. 106, sublinhado do autor; cf. também, C, p. 122.

¹²⁷³ C, p. 123.

¹²⁷⁴ *Ibidem*, p. 123.

¹²⁷⁵ Cf. C, p. 124.

¹²⁷⁶ C, p. 123.

Hart afirma que uma distinção deve necessariamente ser introduzida entre «uma autoridade legislativa legalmente ilimitada» e uma autoridade que «apesar de limitada, é suprema no sistema»¹²⁷⁷. De acordo com a sua proposta de reformulação da doutrina da soberania, a regra última de reconhecimento não representa um poder absoluto, nem o legislador possui uma autoridade incondicionada. Avaliar se um ato legislativo satisfaz os critérios de legalidade não nos reenvia à figura de um legislador “soberano”. Bastar-nos-á saber que tal ato resultou de um legislador qualificado para legislar em conformidade com uma regra válida e que esta não continha restrições algumas¹²⁷⁸. O legislador é alguém que possui a competência para legislar, e o seu poder está condicionado por um critério último e supremo: a Constituição. Limitada e interna, a soberania é para Hart, valerá a pena repetir, um ofício que se exerce segundo regras válidas. A soberania é imanente à ordem jurídica. A existência da regra última de reconhecimento não remete, de modo algum, para a ideia de um poder ilimitado. Hart escolhe como exemplo o sistema jurídico dos Estados Unidos da América¹²⁷⁹. Uma regra última de reconhecimento enuncia os critérios de validade do direito, de entre os quais um é supremo. A Constituição serve de enquadramento aos critérios de legalidade. Mais rigorosamente, o poder legislativo é condicionado pela Constituição, que «não possui poder de emenda <amending power> ou que formula cláusulas fora do escopo de tal poder.»¹²⁸⁰ Eis, segundo Hart, um exemplo de um sistema que não prevendo algum poder legislativo ilimitado, contém naturalmente uma regra última de reconhecimento e que encontra nas cláusulas da sua constituição um critério supremo de validade¹²⁸¹.

A regra última de reconhecimento apresenta-se como a proposta de solução para o «erro que[, segundo Hart,] consiste em definir a soberania pela sua ilimitação.»¹²⁸² Ora, é exatamente neste passo da análise à proposta de reformulação da soberania desenvolvida por Hart, que Fernando Gil demonstra que, afinal, a pretendida objetividade da regra última de reconhecimento apenas relativamente

¹²⁷⁷ Cf. H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, op. cit., pp. 70-71.

¹²⁷⁸ Cf. *Ibidem*, p. 70.

¹²⁷⁹ Cf. *Ibidem*, p. 106.

¹²⁸⁰ Cf. *Ibidem*.

¹²⁸¹ Cf. *Ibidem*.

¹²⁸² C, p. 123.

consegue expulsar a vontade da ordem jurídica. E fá-lo explorando a problemática da validade da regra última de reconhecimento. No quadro explicativo da teoria do direito de Hart, a validade das regras primárias de obrigação depende das regras de reconhecimento. Concretamente, as regras primárias de obrigação devem satisfazer os requisitos enunciados pelas regras de reconhecimento para que a sua legalidade possa ser reconhecida. Mas, interroga Fernando Gil, de onde provém a validade da regra reconhecimento? Em que termos deve ela ser entendida?

O máximo que conseguimos extrair como resposta da teoria do direito de Hart é a reclamação de ausência de alcance cognitivo para a questão da validade da regra de reconhecimento¹²⁸³. «Ela não pode ser válida nem não-válida, é simplesmente aceite como sendo apropriada para ser utilizada como é.»¹²⁸⁴ A regra de reconhecimento é um princípio constitucional¹²⁸⁵, e a Constituição que a enquadra foi «consagrada mediante uma ratificação pelo uso.»¹²⁸⁶ Por este motivo, estabelece-se que a regra de reconhecimento é naturalmente adequada¹²⁸⁷. Pressupô-la seria, no entender de Hart, obscurecer a natureza da regra de reconhecimento. Fernando Gil ilustra este argumento com uma passagem que nos remete para o texto de Hart:

*Dizer que a pressupomos [a validade da regra de reconhecimento] sem poder demonstrá-la equivaleria a afirmar que pressupomos, sem contudo podermos demonstrá-lo, que o metro-padrão, referência última de todas as medidas corretas em metros, é ele próprio correto.*¹²⁸⁸

A validade da regra de reconhecimento deve ser analisada a partir de um ponto de vista interno. Hart esclarece que o recurso à noção de «validade» é sempre feito no sentido de «responder a questões que surgem *dentro* do sistema de regras onde o

¹²⁸³ *Ibidem*, 122, nota n.º 37.

¹²⁸⁴ H. L. A. Hart, *apud*, C, p. 122.

¹²⁸⁵ Cf. C, p. 122.

¹²⁸⁶ *Ibidem*, p. 124.

¹²⁸⁷ Cf. H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, op. cit., p. 109.

¹²⁸⁸ C, p. 122.

estatuto da regra como membro do sistema depende da satisfação de determinados critérios providenciados pela regra de reconhecimento.»¹²⁸⁹ Pressupor a validade da regra última de reconhecimento corresponderia, dentro desta perspetiva, a passar de uma interpretação interna para uma interpretação externa das regras de reconhecimento¹²⁹⁰. As questões internas solicitam explicações sobre a existência de entidades no interior de um mesmo quadro de referência, neste caso, o sistema de regras válidas de que a soberania é o princípio de funcionamento. As questões externas revelam-se desadequadas quando incidem sobre o estatuto ontológico do próprio quadro de referência¹²⁹¹. A questão acerca da validade da regra última de reconhecimento que providencia os critérios de validade é, neste sentido, um exemplo de uma questão externa mal colocada, destituída de conteúdo¹²⁹². Respondê-la implicaria pressupor, sem o poder demonstrar, que a regra de reconhecimento *é válida*, coisa muito distinta, portando, de aceitar que ela *é apropriada* para ser usada dentro de um sistema de regras.

A regra última de reconhecimento possui o estatuto de uma convenção. Nada a obstar, não fosse o facto de, como observa Fernando Gil, as regras de reconhecimento não serem, na teoria do direito de Hart, «de índole a confortar um convencionalismo relativista.»¹²⁹³ Além disso, a solução encontrada por Hart de estabelecer a Constituição como a regra última de reconhecimento não é, como ele o pretende, pacífica. A referência à Constituição não é completamente bem sucedida em eliminar a vontade na origem da sua instituição. E por aqui Fernando Gil demonstra como a objeção principal de Hart se invalida. A Constituição é ratificada pelo uso, Fernando Gil não o contesta. Sabemos que para Hart a normatividade do direito é social. Especificamente, o direito consiste em regras, e regras de um tipo particular – regras sociais: «práticas normativas cujos conteúdo e força normativa dependem de um efetivo comportamento.»¹²⁹⁴ O critério supremo de validade é, desse modo, uma regra social e a sua normatividade

¹²⁸⁹ Cf. H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, op. cit., p. 109, sublinhado do autor.

¹²⁹⁰ C, p. 122.

¹²⁹¹ Sobre a diferenciação das questões internas por relação às questões externas, e o seu respetivo alcance cognitivo, cf. C, p. 122, nota n.º 37.

¹²⁹² Cf. C, p. 122, nota n.º 37.

¹²⁹³ C, p. 124.

¹²⁹⁴ Cf. Coleman – Leiter, «Legal Positivism», art. cit., p. 245

assenta no facto de ela ser que efetivamente praticada, por outras palavras, de ela ser aceite pela maioria dos indivíduos como guia da sua conduta¹²⁹⁵. O mesmo será dizer: a normatividade da regra última de reconhecimento decorre do facto de ela ser subscrita sob um ponto de vista *interno* pela maioria dos indivíduos¹²⁹⁶. Mas, ainda assim, afirmar que a Constituição foi ratificada pelo uso não elimina o facto de também a sua instituição ter sempre origem numa *decisão constituinte*. Conclui Fernando Gil: «a constituição não pode absorver a decisão constituinte e isso invalida a objeção prejudicial.»¹²⁹⁷ Hart defendia ser possível dotar de objetividade ideias como «validade do direito» e «fontes reconhecidas do direito», e reformular os erros contidos na doutrina da soberania à luz das regras de reconhecimento. A sua proposta de reformulação implicava ignorar os mitos teológico-políticos que se situam a montante da própria decisão constituinte¹²⁹⁸. Ignorá-los, implica não compreender que a crença – a crença determinada pela vontade – está na origem da instauração da ordem política. A aceitação do direito supõe um investimento ao nível da crença: «a crença no bem-fundado da regra última».¹²⁹⁹ A aceitação das regras sob um ponto de vista interno, como defendia Hart, não se faz sem a crença na justificação da regra última de reconhecimento. «A relação com cada tipo de regra faz-se acompanhar por uma modalidade de crença.»¹³⁰⁰ Os indivíduos aceitam observar as regras, deixando a sua conduta por elas se guiar, porque as *crêem* justificadas pela regra última.

A norma fundamental <*Grundnorm*> de Kelsen pode, um pouco à semelhança da regra última de reconhecimento de Hart, ser entendida como uma crítica ao princípio de ilimitação próprio à doutrina clássica da soberania. A teoria positiva do direito formulada por Kelsen faz depender a validade de todas as normas de uma última instância: a norma fundamental, ou, se se preferir, a norma básica. As normas que integram uma determinada ordem jurídica derivam da norma fundamental dessa mesma ordem. Tal é possível, na medida em que todas as normas particulares foram

¹²⁹⁵ Cf. Green – Adams, «Legal Positivism», art. cit., p. 8.

¹²⁹⁶ Cf. Coleman – Leiter, «Legal Positivism», art. cit., p. 246

¹²⁹⁷ C, p. 124.

¹²⁹⁸ C, p. 124.

¹²⁹⁹ *Ibidem*, p. 124.

¹³⁰⁰ *Ibidem*, p. 124.

criadas de acordo com a norma fundamental¹³⁰¹. O poder corresponde a uma «cadeia transitiva, horizontal e impessoal de atos de criação e de execução de leis»¹³⁰². Como nota Diogo Pires Aurélio, há na ciência do direito kelseniana lugar para o conceito de autoridade, nomeadamente a autoridade do legislador. Mas esta deve ser pensada no quadro de um formalismo que exclui uma sua legitimação pela figura do legislador («o eventual carisma do decisor»), ou pela «natureza substantiva» do ato legislativo¹³⁰³. A ideia de uma norma fundamental visa essencialmente desfazer a ilimitação da soberania¹³⁰⁴.

O projeto kelseniano de uma teoria geral do direito ambicionava uma, por assim dizer, depuração do direito de todo o tipo de influências subjetivas provenientes do campo da moralidade ou da ideologia política, bem como de «associações empíricas» provenientes do estudo da natureza. Ambas as influências representam, respetivamente, tendências de redução do direito ora à ideologia (moral ou política), ora às ciências naturais e sociais¹³⁰⁵. A convicção de que «a ordem jurídica é um sistema hierárquico de normas, cuja validade assenta numa hipotética norma fundamental»¹³⁰⁶ corresponde exatamente a uma tentativa de explicar a legalidade e a normatividade do direito sem ceder a qualquer tipo de reducionismo aplicado à ciência do direito¹³⁰⁷. Uma ciência deve primar pela descrição do seu objeto, e não se deixar sobre ele informar a

¹³⁰¹ Cf. H. Kelsen, *General Theory of Law & State* [*Philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und des Rechtspositivismus*, 1946], intr. A. Javier Treviño, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2007 [1949], p. 115. De acordo com Kelsen, o direito representa «um sistema indireto de orientação» (cf. Marmor, «The Pure Theory of Law», art. cit., p. 6). O direito assume, é certo, uma única forma: a norma fundamental. Mas estamos longe do monismo “simples” que caracterizara a doutrina da soberania (a vontade transcendente do soberano como única fonte reconhecida do direito). O positivismo jurídico de uma norma fundamental dirige, sobretudo, a nossa atenção para a natureza sistemática do direito. A legitimidade de uma norma é determinada pela sua pertença ao conjunto do sistema de normas que compõem o direito. E é condição à pertença da norma ao sistema, ser validada pela norma fundamental – a ordem jurídica da norma fundamental é sempre uma ordem condicional. O direito, cuja forma é a norma fundamental, instrui «os executores do direito <officials> sobre o que fazer sob determinadas condições». (cf. Marmor, «The Pure Theory of Law», art. cit., p. 6). É neste sentido que o direito deve ser entendido como um sistema indireto de orientação.

¹³⁰² D. P. Aurélio, «Espinosa, Kelsen e a natureza da norma jurídica», in Diogo Pires Aurélio, *O Mais Natural dos Regimes. Espinosa e a Democracia*, Temas e Debates – Círculo de Leitores, Lisboa 2014, p. 282.

¹³⁰³ Aurélio, «Espinosa, Kelsen e a natureza da norma jurídica», art. cit., p. 282.

¹³⁰⁴ C. p. 124.

¹³⁰⁵ Cf. A. J. Treviño, «Transaction Introduction», in Hans Kelsen, *General Theory of Law & State*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2007, pp. XXI-XXXIII, cf. p. XXIV.

¹³⁰⁶ Treviño, «Transaction Introduction», op. cit., p. XXIV.

¹³⁰⁷ Cf. Marmor, «The Pure Theory of Law», art. cit., pp. 1-2.

partir de um ponto de vista fundado em juízos de valor¹³⁰⁸. O conceito de “pureza” funciona no contexto da teoria pura do direito como um «princípio metodológico elementar»¹³⁰⁹. A recusa de uma justificação religiosa, moral ou política da ordem jurídica surge, assim, como uma necessária consequência do princípio metodológico a que obedece a ciência kelseniana do direito.

A ordem jurídica – um sistema de regras válidas – deriva da norma fundamental. Mas de onde retira a norma fundamental a sua validade? A questão da validade da norma fundamental não é uma questão puramente interna¹³¹⁰. Apesar das oscilações de Kelsen no que concerne ao estatuto da *Grundnorm* – que poderão, eventualmente, ser entendidas à luz do registo no seu pensamento de uma gradual mutação de uma perspectiva inicial neo-kantiana para uma versão humeana da justificação da validade da norma fundamental¹³¹¹ –, em *The General Theory of Law & State* a norma fundamental constitui o requisito transcendental do direito positivo. A norma fundamental não deve ser confundida com uma mera norma legal positiva, cuja validade é conferida por meio da sua criação por um ato de direito¹³¹². A norma fundamental «é válida porque é *pressuposta* ser válida»¹³¹³. Ela é a condição de possibilidade de todos os atos jurídicos respeitantes à criação de normas, deveres jurídicos, direitos jurídicos, entre outros¹³¹⁴. Por outras palavras, a norma fundamental é condição de possibilidade de atribuição de «significado jurídico <legal significance> a ações e acontecimentos»¹³¹⁵. Sem a pressuposição da validade da norma fundamental «nenhum ato humano, designadamente um ato criador de normas, poderia ser interpretado como um ato de direito»¹³¹⁶.

¹³⁰⁸ Cf. Kelsen, *General Theory of Law & State*, op. cit., p. XXVI.

¹³⁰⁹ Kelsen, *apud* Marmor, «The Pure Theory of Law», art. cit., p. 1.

¹³¹⁰ Por aí passou a solução de Hart para a justificação da validade da regra última de reconhecimento. O alcance de fazer assentar a validade da regra de reconhecimento num ponto de vista interno de justificação pode ser avaliado no contexto da recusa de Hart em subscrever o transcendentalismo que atribuía ao pensamento de Kelsen; a diferenciação entre «afirmações internas» e «afirmações externas» revelou-se crucial a esse seu propósito.

¹³¹¹ Cf. Marmor, «The Pure Theory of Law», art. cit., pp. 6-7.

¹³¹² Cf. Kelsen, *General Theory of Law & State*, op. cit., p. 116.

¹³¹³ *Ibidem*, sublinhado nosso.

¹³¹⁴ Cf. *Ibidem*, pp. 116-117.

¹³¹⁵ Cf. Marmor, «The Pure Theory of Law», art. cit., p. 6.

¹³¹⁶ Hans Kelsen, *apud* C, p. 125, nota n.º 40.

A norma fundamental é um postulado superior do direito positivo, aquele que confere validade à pluralidade das normas do sistema jurídico – a última fonte do direito¹³¹⁷. As normas devem o seu carácter positivo ao facto de estarem subordinadas à norma fundamental. No mesmo sentido, a Constituição representa a «mais elevada norma legal positiva» porque a norma fundamental a investiu do poder de criar normas¹³¹⁸. Desenvolvamos esta ideia. Afirmar que a norma fundamental é a última fonte do direito da qual deriva a ordem jurídica – recorde-se: o direito é um sistema de normas cuja unidade é conferida pela sua subordinação à norma fundamental – não impede imediatamente que se progrida no inquérito sobre a validade do direito para lá da norma fundamental¹³¹⁹. Por exemplo, «um ato pode criar ou modificar a lei se é criado de acordo com uma outra norma legal “superior” que autoriza a sua criação de uma certa maneira. E a norma legal “superior” é, por sua vez, legalmente válida se e apenas se ela tiver sido criada de acordo com uma outra norma ainda “superior” que autoriza a sua criação dessa certa maneira.»¹³²⁰ Se nos perguntarmos por que motivo é tal norma individual válida, obteremos como resposta que a sua validade repousa na pertença à ordem jurídica, a qual, por sua vez, recebe a sua validade da constituição que a enquadra. Se prosseguirmos o inquérito, questionando a validade de uma constituição, seremos remetidos para a autorização do seu poder de criar normas concedido por uma constituição mais antiga. E poderemos continuar a inquirir até, «no final, [chegarmos] a uma constituição que é historicamente a primeira e que foi estabelecida por um usurpador ou por uma assembleia qualquer.»¹³²¹ Mas por que devemos nós cumprir o que dita a primeira constituição? E, talvez ainda mais importante, de onde retira o primeiro legislador a sua autoridade? A pressuposição da validade da primeira constituição é a *última hipótese* do direito positivo¹³²², aquela cuja pressuposição é, sob um ponto de vista lógico, necessária à própria inteligibilidade do

¹³¹⁷ Cf. Treviño, «Transaction Introduction», op. cit., p. XXVIII.

¹³¹⁸ Cf. *Ibidem*, p. XXVIII.

¹³¹⁹ Cf. Kelsen, *General Theory of Law & State*, op. cit., p. 116,

¹³²⁰ Cf. Marmor, «The Pure Theory of Law», art. cit., p. 2.

¹³²¹ Hans Kelsen, *apud*, C, p. 125.

¹³²² Cf. Kelsen, *General Theory of Law & State*, op. cit., p. 116, sublinhado nosso.

direito¹³²³. E tal consideração conduz-nos ao que Kelsen identifica por função específica da norma fundamental: «atribuir o poder de criar normas ao ato do primeiro legislador e a todos os outros atos fundados nesse primeiro ato.»¹³²⁴ A norma fundamental consiste, finalmente, no conteúdo da pressuposição da validade da primeira constituição¹³²⁵ – o postulado final do positivismo jurídico¹³²⁶.

Kelsen refere no prefácio a *The General Theory of Law & State* que a designação de teoria pura do direito se justifica, desde logo pelo facto de ela ter, exclusivamente, por objetivo a cognição do direito, e não a sua formação¹³²⁷. Escolhe-se, deliberadamente, ignorar o papel dos mitos teológico-políticos a montante da instauração da Constituição. A norma fundamental de Kelsen aspira a «uma objetividade que expulsaria a vontade da ordem jurídica.»¹³²⁸ O postulado final do direito positivo dissolveria o logro em que consiste o princípio de ilimitação da soberania, tal como classicamente definida. E a principal implicação de tal projeto é por Fernando Gil claramente apontada: a inquirição sobre a soberania termina, desse modo, por se restringir às condições de validade da constituição¹³²⁹.

O direito positivo consiste num conjunto de normas devidamente inscritas numa ordem jurídica, porque em conformidade com a norma fundamental. O direito não é, portanto, um mero complexo de factos, mas um sistema normativo cuja validade é, no limite, assegurada pelo poder de criar normas do primeiro legislador (fonte de direito

¹³²³ Cf. Marmor, «The Pure Theory of Law», art. cit., p. 5. De acordo com Andrei Marmor, no termo da cadeia de validação jurídica podemos observar o compromisso de Kelsen com o argumento humeano segundo o qual «qualquer argumento prático que se conclui com alguma prescrição, uma afirmação do tipo que determina que se deve fazer isto ou aquilo, deverá ter que conter de entre as suas premissas pelo menos uma prescrição. Se todas as premissas de um argumento são descritivas (...), então nenhuma conclusão prescritiva se poderá logicamente seguir.» (cf. *Ibidem*, p. 3). Os atos de promulgação de uma lei inserem-se no domínio do “é”, enquanto que as normas legais positivas pertencem ao domínio do “deve”. Torna-se por isso necessário, para que de uma cadeia de premissas descritivas (“é”) se possa legitimamente extrair um significado normativo, atingir um ponto no topo da cadeia de validação em que nos deparamos com uma premissa significando “deve”. Mais exatamente, é necessário, por forma a pôr um termo à cadeia de validação, pressupor um “deve” – tal pressuposição é o conteúdo da norma fundamental (cf. *Ibidem*, p. 3).

¹³²⁴ Cf. Kelsen, *General Theory of Law & State*, op. cit., p. 116.

¹³²⁵ Cf. Marmor, «The Pure Theory of Law», art. cit., p. 3

¹³²⁶ Cf. Kelsen, *General Theory of Law & State*, op. cit., p. 115.

¹³²⁷ Cf. *Ibidem*, p. XXVI.

¹³²⁸ *C*, p. 124.

¹³²⁹ *Ibidem*, p. 124.

da validade da primeira Constituição). Uma autoridade e uma constituição que pressupomos válidas, tal é o conteúdo da norma fundamental. Estamos neste momento em condições de perceber o alcance da crítica de Fernando Gil a uma tal concepção de soberania. Kelsen elimina a remanescência metafísica que representa o princípio de ilimitação da soberania, e, dentro desta lógica, a vontade transcendente do soberano não pode simplesmente ser reconhecida como um objeto da ciência positiva do direito. «Mas[, conclui Fernando Gil,] também Kelsen não pode prescindir de um mito fundador («o primeiro legislador») que é o equivalente da auto-posição e da hipóstase da soberania»¹³³⁰. Fernando Gil pretende mostrar que a natureza ideológica do pensamento soberano é inescapável, e que se ela manifesta através de um princípio de inteligibilidade excessivo que se constitui pela alucinação do infinito no indivíduo. «Não se pode fugir ao logro alucinatório, a soberania é *esse logro e dele vive constitutivamente*.»¹³³¹ – o logro do infinito. Recusar o papel dos mitos na instauração da ordem jurídica corresponde a ignorar que na origem da *adesão* às prescrições da Constituição está a crença: a crença em si do legislador¹³³² (a liberdade da instauração) e «a crença no bem-fundado» da norma fundamental (a instauração fundadora)¹³³³.

3.3. Crença, uma estrutura transcendental da soberania

As investigações de Fernando Gil em torno da problemática da soberania mostram-nos que o positivismo jurídico ao pretender expulsar a vontade do fundamento da ordem jurídica fica irremediavelmente condenado a apreender a soberania apenas pelos seus efeitos. Tal corresponde a ignorar o papel da crença no fundamento (cujo conteúdo é a auto-designação da vontade ilimitada do soberano) na metamorfose da vontade (a transformação das vontades empiricamente dadas num conceito abstrato) que tem lugar na instituição da soberania. O positivismo jurídico

¹³³⁰ A, p. 93.

¹³³¹ A, p. 92, sublinhado do autor.

¹³³² Cf. C, p. 126.

¹³³³ *Ibidem*, p. 123, 124, 126.

ignora o *enigma da soberania*. A doutrina clássica da soberania, de que a análise de Fernando Gil tira as últimas consequências, é uma exemplar manifestação da natureza alucinatória da crença no fundamento: a posição de um existente prévia à sua determinação. O jogo das vontades – potência (vontade do soberano) e submissão (hábito de obediência) – não basta para explicar a *continuidade* e a *persistência* da soberania (crença no fundamento). É preciso inquirir sobre a auto-designação fundadora na origem da soberania. Fernando Gil defende que a instituição da soberania não é inteiramente motivada racionalmente. Todo o esforço da análise giliana converge, nos parece, no sentido de sublinhar a natureza ficcional da soberania política por forma a elucidar a crença como uma «estrutura transcendental»¹³³⁴ da soberania. Isso mesmo o atesta a insistência de Fernando Gil no carácter problemático do conceito de soberania, que a contradição interna ao seu princípio de ilimitação deixa refletir¹³³⁵.

Fernando Gil pretende fundamentalmente demonstrar que o que está em jogo no princípio de ilimitação da soberania é, antes do mais, um processo que nada tem a ver com as práticas de construção, mas antes com a apropriação das operações da fundação pelo fundamento¹³³⁶. É próprio à soberania estabelecer-se como um fundamento auto-suficiente, ocultando a vontade (os atos de fundação) na origem da sua instituição. A crença poupa-se à determinação do objeto e põe de forma incondicionada aquilo que apenas supõe. «O real suposto substitui a construção cognitiva do objeto.»¹³³⁷ Visa-se a persuasão e não a convicção – assim exhibe a soberania a natureza ideológica do pensamento do fundamento. A crença no fundamento (soberania) é uma crença auto-justificada que impõe uma confiança sem limites. As doutrinas do “pacto social” exibem explicitamente uma tal lógica: «[c]onfia-se, sem o justificar, e mesmo sem saber que se confia (crer é tudo isso)»¹³³⁸.

¹³³⁴ C, p. 117.

¹³³⁵ De novo: a soberania, tal como classicamente formulada (Bodin, Hobbes), apresenta-se como potência ilimitada que se auto-designa como fundamento legitimador, sem possuir ela mesmo um fundamento.

¹³³⁶ C, p. 170.

¹³³⁷ *Ibidem*, p. 91.

¹³³⁸ *Ibidem*, p. 170.

Potência («ilimitação do poder soberano») e submissão («obediência do súbdito») são os dois núcleos da soberania¹³³⁹. Dois excessos que, como refere Fernando Gil, a doutrina clássica da soberania se propõe remediar¹³⁴⁰. «O soberano é a fonte – a *arkhê* – da lei, a soberania acompanha-se pela submissão dos destinatários da lei.»¹³⁴¹ Fernando Gil observa que é exatamente de submissão, e não – sublinhe-se – de consenso, que se trata na evocação do hábito de obediência pela doutrina clássica da soberania¹³⁴². Fernando Gil remete-nos, a esse propósito, a uma passagem do *Leviatã* que sublinha claramente tal ideia. Recuperemo-la:

*«(...) Isso vai mais longe do que o consenso ou concórdia: trata-se de uma unidade real de todos numa única e mesma pessoa, unidade realizada por uma convenção (...) apresentada de tal maneira que é como se cada um dissesse (...): Cedo e transfiro o meu direito de me governar a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens», etc.*¹³⁴³

Se, ao contrário, o hábito de obediência correspondesse a um mero consenso, na transferência das vontades individuais para o soberano que tem lugar no contrato estaríamos perante qualquer coisa com uma simples passagem (do estado de natureza ao estado de sociedade). A insistência de Fernando Gil na afirmação da submissão ao soberano como um núcleo da soberania, visa, essencialmente, sublinhar a dimensão pulsional da soberania: «a soberania é objeto de conflitos de vontades.»¹³⁴⁴ Na ideia do “pacto social” joga-se bem um conflito entre transferência (obediência do súbdito) e inalienabilidade (ilimitação do poder soberano), em «articulação direta com a potência ativa e a potência passiva aristotélicas, a espontaneidade de agir e a capacidade de acolhimento.»¹³⁴⁵ Um conflito que a doutrina clássica da soberania pretende remediar,

¹³³⁹ *Ibidem*, pp. 116-117.

¹³⁴⁰ *Ibidem*, p. 117.

¹³⁴¹ *Ibidem*, p. 116.

¹³⁴² *Ibidem*, pp. 116-117.

¹³⁴³ Thomas Hobbes, *apud C*, p. 117, nota n. º 15.

¹³⁴⁴ *C*, p. 116.

¹³⁴⁵ *Ibidem*, p. 117.

precisamente, por via do *pactum submissionis*. Este ponto é crucial. Ele reenvia-nos para o alcance epistemológico do pensamento soberano, de que a soberania política é uma modalidade.

Poder e submissão estão na base do pensamento soberano. Apenas o “pacto social”, melhor dito, a ficção em que consiste o “pacto social”, é capaz de conciliar o absoluto da soberania («uma soberania sem limites») e a submissão ao soberano («um sujeito privado de vontade»)¹³⁴⁶. E – Fernando Gil insiste neste aspeto – a «ficção é objecto de crença.»¹³⁴⁷ O regime do pensamento soberano remete mais para a crença do que para a intuição. Trata-se no “pacto social” da aceitação de um fundamento auto-suficiente que se revela como «uma metamorfose da vontade»¹³⁴⁸. A vontade é transformada num conceito abstrato, num absoluto que se põe a si mesmo. O abismo da soberania reside num poder ilimitado, uma vontade incondicionada que Fernando Gil identifica como uma espécie de figura invertida da *akrasia*¹³⁴⁹. Ao transferir a sua vontade para o soberano, o súbdito «[confere] toda a sua força e poder a um homem ou uma assembleia de homens, que possa reduzir as suas diversas vontades (...) a uma só vontade.»¹³⁵⁰ A transferência da vontade do súbdito – agora, «um sujeito privado de vontade» – para o soberano está, como é óbvio, na base da ilimitação do poder soberano. Mas, ao mesmo tempo, como nota Fernando Gil, a «transferência das vontades pressupõe aquilo para o qual *tende*»¹³⁵¹. A submissão sem restrições do súbdito é anterior ao conhecimento da lei. Indo um pouco mais longe, a submissão não apenas é anterior ao seu conteúdo, como – ponto essencial – o antecipa. Aquilo que não existe, e para o qual tende a transferência das vontades é a unidade, absoluta, ilimitada

¹³⁴⁶ *Ibidem*. A expressão «um sujeito privado de vontade» não parece deixar fazer supor o carácter voluntário que acompanha a transferência da vontade para o soberano. Com efeito, o que está em causa na transferência da vontade para o soberano é, como salientado por Diogo Pires Aurélio, «uma vontade que interessadamente se nega a si mesma». Contudo, poder-se-á talvez especular que talvez Fernando Gil tenha recorrido propositadamente à expressão «um sujeito privado de vontade» com a intenção de mais enfaticamente sublinhar o «abismo da desmedida» entre o soberano e o súbdito, e assim dar a ver a natureza ficcional da soberania. Como o próprio Fernando Gil refere, apenas uma ficção é capaz de conciliar «os dois excessos» de que vive o absoluto da soberania: «transferência [a cedência voluntária da vontade ao soberano] e inaccessibilidade [«uma soberania sem limites»]» (cf. C, pp. 116-117).

¹³⁴⁷ *Ibidem*, p. 116.

¹³⁴⁸ *Ibidem*, p. 18.

¹³⁴⁹ Cf. *Ibidem*, p. 117.

¹³⁵⁰ Hobbes, *Leviatã*, op. cit., p. 146.

¹³⁵¹ C, p. 135, sublinhado do autor.

e incondicionada do soberano. E, finalmente, a unidade do soberano «só pode ser um facto de crença.»¹³⁵²

A figura do primeiro Legislador de Rousseau capta magnificamente o papel da crença no fundamento da ordem social e política. Bodin mostra-nos que a soberania se deve deduzir do político: a soberania é o fundamento do político. Com Rousseau, somos conduzidos à consideração de que «o político é estabelecido pela crença no político.»¹³⁵³ O primeiro Legislador antecipa a ordem política. A crença em si do Legislador (*o comando de si*) apresenta-se como a evidência primeira na origem do fundamento da sociedade. Ela atua na «forma[ção] e no reforç[o] [d]a crença na necessidade do vínculo social e da República»¹³⁵⁴ antes mesmo da sociedade política ser uma realidade. Ponto que, como nota Fernando Gil, assinala no pensamento de Rousseau uma diferença essencial entre o Legislador e o soberano¹³⁵⁵. O soberano surge por via do pacto social. Diferentemente do soberano cujo poder incondicionado supõe já um corpo social e político, por relação ao qual ele naturalmente permanece transcendente, o Legislador dirige-se à «natureza humana» e não à sociedade constituída¹³⁵⁶. A sua função é primeiramente a de conduzir o *povo nascente*¹³⁵⁷, através da persuasão, e não do uso da força, à fundação da nação soberana. As leis que edita devem estar orientadas para a obtenção daquela que for a mais favorável regulamentação de uma sociedade, inspirando, assim, a instituição de um povo¹³⁵⁸. No magistério do Legislador não se trata, portanto, de, recorrendo à racionalidade demonstrativa, convencer um povo das vantagens do estado de sociedade celebradas no contrato social. A existência do Legislador «participa do mistério», mais ostensivamente: «[a] grande alma do Legislador é o verdadeiro milagre que deve provar a sua missão»¹³⁵⁹. Pela «evidência própria à perfeição» do seu magistério, somente o Legislador é capaz de «transformar em crença

¹³⁵² *Ibidem*, p. 135.

¹³⁵³ *Ibidem*, p. 125.

¹³⁵⁴ *Ibidem*.

¹³⁵⁵ *Ibidem*.

¹³⁵⁶ *Ibidem*.

¹³⁵⁷ *Ibidem*, p. 126.

¹³⁵⁸ Cf. Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat Social. Précédé de Discours sur l'économie politique et de Du Contrat social* (première version) et suivi de *Fragments politiques*, texte établi, présenté et annoté Robert Derathé, Éditions Gallimard, Paris 2007, p. 134.

¹³⁵⁹ Rousseau, *apud C*, p. 126.

permanente a disposição para reconhecer a utilidade do pacto.»¹³⁶⁰ legislador-guia de Rousseau é a figura de mediação entre o estado de natureza e a sociedade política constituída. A certeza do bem-fundado do magistério do Legislador gera a crença «numa República ainda irreal»¹³⁶¹. E é pela crença numa tal República que o povo concederá trocar o estado de natureza pelo estado de sociedade. A ordem política está sempre já justificada, antes mesmo da sua instituição, pela crença no bem-fundado.

3.4. A soberania enquanto alucinação da vontade: o excesso da evidência

Na abertura do estudo intitulado *A soberania como alucinação do fundamento*, que integra a obra *Modos da Evidência*, Fernando Gil cita Rousseau, autor que considera ter sido aquele que, de certa forma, mais perfeitamente formulou o problema da soberania¹³⁶².

*Do mesmo modo que na constituição do homem a ação da alma sobre o corpo é o abismo da filosofia, também a ação da vontade geral sobre a força pública é o abismo da política na constituição do Estado. Foi aí que todos os legisladores se perderam.*¹³⁶³

A soberania é para Rousseau um «poder absoluto» que, nota Fernando Gil, se apresenta como uma «força universal e compulsiva»¹³⁶⁴. A soberania é o fundamento da República. A *simplicidade* e a *unidade* que a caracterizam¹³⁶⁵ têm a sua fonte na mobilização e condensação das vontades realizadas pelo ato de associação. A soberania supõe um investimento ao nível da crença. Desde logo, a crença na necessidade do

¹³⁶⁰ C, p. 126.

¹³⁶¹ *Ibidem*, p. 126.

¹³⁶² A, p. 91.

¹³⁶³ Rousseau, *apud ME*, p. 409.

¹³⁶⁴ Rousseau, *apud C*, p. 129.

¹³⁶⁵ Cf. C, p. 128.

vínculo social que está na origem do ato de associação das vontades individuais. Em Rousseau, a génese da soberania compreende (i) o ato de associação das vontades numa força pública e (ii) a transferência da comunidade das vontades para o soberano¹³⁶⁶. A *passagem da vontade à soberania* tem origem no contrato social.

O contrato social¹³⁶⁷ – um contrato que cada indivíduo celebra consigo mesmo e com o soberano – deve dissolver os poderes e interesses privados, e integrar as vontades individuais num todo social. O contrato social está ao serviço do ideal rousseauista de liberdade. Segundo Rousseau, a liberdade individual apenas é suscetível de ser plenamente alcançada num quadro de uma total subordinação do indivíduo ao Estado. O Estado deverá assegurar as condições necessárias à reparação da igualdade própria ao estado de natureza, e assim libertar o indivíduo dos perigos e da corrupção decorrentes da instauração do estado civil. A abdicação da vontade individual deve, portanto, sempre ser interpretada no contexto da tomada de consciência de um interesse coletivo¹³⁶⁸. A reconstrução das virtudes do homem natural no interior da sociedade passa, no contexto da doutrina política de Rousseau, por «promover a dissolução do indivíduo no todo da *vontade geral*»¹³⁶⁹. Pelo ato de associação a pluralidade das vontades individuais é transformada num corpo moral e coletivo dotado de um *eu*, de uma vida e de uma vontade comuns¹³⁷⁰. A força comum ou pública é, assinala Fernando Gil, a designação política da «soma das energias libertadas», «ela reelabora a força das vontades signatárias do contrato social.»¹³⁷¹ E é pela aplicação da vontade geral à força pública (comunidade de vontades) que se produz a unidade da soberania.

Também em Rousseau a soberania se institui por meio de um conjunto de operações sobre a vontade, sob este ponto de vista, muito se aproximando dos

¹³⁶⁶ Cf. *ME*, p. 411.

¹³⁶⁷ O contrato social visa promover a libertação do indivíduo da sociedade, não do Estado (cf. Nisbet, *The Social Philosophers. Community and Conflict in Western Thought*, op. cit., p. 148).

¹³⁶⁸ *C*, p. 129.

¹³⁶⁹ Tunhas, «Filosofia Moderna», in P. Tunhas – A. Abranches, *As Questões Que Se Repetem. Uma Breve História da Filosofia*, D. Quixote, Lisboa 2012, pp. 139-236, cf. pp. 216-217, sublinhado nosso.

¹³⁷⁰ *C*, p. 129.

¹³⁷¹ *Ibidem*, p. 129.

teorizadores clássicos da soberania¹³⁷². A passagem ao estado de sociedade – a instituição de um povo como nação soberana – corresponde a uma passagem ao limite da vontade (a generalização na origem da vontade geral) e à sua transformação em potência abstrata (a unidade da soberania como fundamento da República)¹³⁷³. A «vontade geral» funciona como operador do infinito que aplicado à vontade individual, mais exatamente, à força pública (a comunidade de vontades) produz a unicidade (identidade numérica) – o soberano é um só – e a existência abstrata (identidade concetual).¹³⁷⁴ As vontades individuais aglutinadas pela força pública são a instância da soberania, e a ação da vontade geral sobre a força pública, a sua origem.

Fernando Gil observa, no entanto, que a origem da vontade geral permanece por explicar. O contrato social não explica como se processa a generalização das vontades individuais, dito de outra maneira, não explica como se constitui a vontade geral. O reconhecimento da necessidade do vínculo social e a valorização do interesse coletivo não resultam imediatamente na «vontade geral desprovida de realidade empírica»¹³⁷⁵. O problema é, de resto, claramente formulado por Diogo Pires Aurélio: «como pode a soma [...] das vontades empíricas transubstanciar-se num princípio transcendental – a vontade geral –, princípio esse que, pela sua própria natureza, por um lado as antecede e por outro as excede»?¹³⁷⁶ Na transformação das vontades individuais numa vontade geral opera-se uma espécie de alquimia¹³⁷⁷. A ação da vontade geral sobre a força pública é o abismo que a soberania pretende recalcar¹³⁷⁸. Trata-se sempre da ocultação da dependência da soberania relativamente à vontade real, assim se exibindo a natureza ideológica do fundamento. «O abismo é fundamento e o *Grund* perde-se no *Abgrund*.»¹³⁷⁹ A posição da soberania como fundamento da República («poder

¹³⁷² *Ibidem*, p. 127.

¹³⁷³ Valerá talvez a pena fazer aqui notar o como a tematização giliana da *passagem da vontade à soberania* (a generalização na origem da vontade geral) em Rousseau convoca repetidamente conceitos como «energia», «força», «vontade», «ação», «vida», «unidade» (cf. *ME*, p. 409; *C*, pp. 126-130). Uma constelação de conceitos que fazem sistema, e nos remetem para o conceito de evidência, apontando para o fundo pulsional (energético) da crença no fundamento.

¹³⁷⁴ *ME*, p. 412.

¹³⁷⁵ *C*, p. 129.

¹³⁷⁶ Aurélio, «A soberania como “localização do infinito na existência individual”», art. cit., p. 10.

¹³⁷⁷ Cf. *Ibidem*, p. 9.

¹³⁷⁸ *ME*, p. 412.

¹³⁷⁹ *Ibidem*, p. 409.

absoluto», «força universal e compulsiva»¹³⁸⁰) visa ocultar o «*abismo da ação da vontade*»¹³⁸¹. «A soberania é um fundamento.»¹³⁸² A aglutinação das vontades individuais na origem da vontade geral (a passagem ao limite da vontade: a infinitização da vontade) e a ação da vontade geral sobre a força pública que converte a comunidade das vontades na unidade da soberania, fundamento da República (a passagem ao ato da vontade: a posição da soberania como potência abstrata e indivisível) descrevem as duas vertentes do que Fernando Gil designa por *enigma da soberania*¹³⁸³.

A soberania não é uma norma simplesmente válida¹³⁸⁴. Ela consiste numa vontade que se designa a si mesma – «uma auto-designação próxima do sagrado»¹³⁸⁵ – como fundamento. No caso da soberania política, a crença é inteiramente determinada pela vontade. A soberania converte a vontade num conceito abstrato, ela representa um poder ilimitado e indivisível que se põe a si mesmo como fundamento. Finalmente, Fernando Gil define a soberania como uma alucinação do fundamento, mais exatamente, define *a soberania como alucinação da vontade no fundamento*¹³⁸⁶. Interrogar o papel da vontade na inteligibilidade do pensamento soberano, e, em particular, na soberania política passa por investigar a alucinação da vontade no fundamento. Tal implica naturalmente analisar a soberania a partir do excesso que constitui o seu princípio de ilimitação. Impõe-se, assim, desenvolver um inquérito que visa «remontar a uma auto-designação fundadora que nenhuma outra instância pode regular.»¹³⁸⁷ Trata-se no pensamento Fernando Gil de levar a sério¹³⁸⁸ o «indecifrável da fundação»¹³⁸⁹, o *enigma da soberania*.

¹³⁸⁰ C, p. 129.

¹³⁸¹ ME, p. 414, sublinhado do autor.

¹³⁸² *Ibidem*, p. 413.

¹³⁸³ C, p. 129; ME, p. 409.

¹³⁸⁴ *Ibidem*, p. 127.

¹³⁸⁵ *Ibidem*.

¹³⁸⁶ Cf. ME, pp. 404, 409-414.

¹³⁸⁷ C, p. 123.

¹³⁸⁸ Defendemos neste capítulo uma continuidade entre as investigações de *A convicção* e do *Tratado da Evidência*. O recurso à expressão «levar a sério o enigma da soberania» é uma forma de aqui assinalarmos essa mesma continuidade. Tal expressão reenvia-nos para o estudo de Paulo Tunhas, intitulado «Tomar a evidência a sério», o qual analisa, entre outras coisas, o programa de investigação giliano que subjaz ao *Tratado de Evidência*, intitulado (ME, pp. 341-353).

¹³⁸⁹ C, p. 124.

A soberania representa um poder absoluto e incondicionado uma espécie de suplemento – uma *summitas addita*, como escreve Fernando Gil evocando Grócio – que se acrescenta ao exercício do poder político¹³⁹⁰. A mesma ideia atravessa quase uniformemente a doutrina clássica da soberania como a teoria política de Rousseau. A definição bodiniana surge-nos uma vez mais, sob este aspeto, como definitiva: «a soberania é a potência absoluta e perpétua da República.»¹³⁹¹ O princípio de ilimitação que preside ao conceito bodiniano de soberania é a marca de um poder que se designa a si mesmo em permanência, não remetendo para nada de exterior a si. O princípio da ilimitação da soberania reenvia-nos para auto-designação do fundamento, não se deixando tal princípio reduzir, como tivemos já oportunidade de aqui o explorar, à esfera do monopólio de decisão.

«A abordagem de Bodin», escreve Fernando Gil, «toca de perto o enigma da soberania.»¹³⁹² A unidade e a sobreeminência da soberania estão na origem da transcendência da vontade do soberano por relação ao corpo político, o mesmo será dizer, por relação às vontades empíricas na origem da sua instituição. A vontade transcendente do soberano depende da unidade da soberania¹³⁹³. Mas a passagem da vontade à soberania, por uma sua generalização sem falhas¹³⁹⁴ e consequente conversão numa potência una e indivisível, permanece por explicar. O plano das vontades particulares empiricamente dadas é distinto daquele em que se insere a natureza simples e una da soberania como fundamento da República. Mais. «[A] passagem de um plano para o outro é refratária a qualquer prova»¹³⁹⁵. A posição da soberania como fundamento não deixa transparecer como se processa a passagem de um plano ao outro. A originalidade da teorização giliana da soberania sobressai uma vez mais quando Fernando Gil defende que a passagem da vontade à soberania apenas é capturável por um desdobrar compulsivo da crença em fundamento¹³⁹⁶ – um «salto

¹³⁹⁰ ME, p. 403.

¹³⁹¹ Jean Bodin *apud* C, p. 115.

¹³⁹² C, 129.

¹³⁹³ C, p. 128.

¹³⁹⁴ Recorde-se: «a associação e o pacto devem ser *unânicos*» (ME, 412).

¹³⁹⁵ Aurélio, «A soberania como “localização do infinito na existência individual”», art. cit., p. 10.

¹³⁹⁶ A reflexão de Diogo Pires Aurélio aponta no mesmo sentido das investigações de Fernando Gil. Num seu importante estudo intitulado «A soberania como localização do infinito na existência individual»,

alucinatório». Fernando Gil serve-se da dedução bodiniana da soberania para pôr em relevo a natureza alucinatória do fundamento.

A dedução bodiniana parte da evidência do princípio de ilimitação da soberania¹³⁹⁷. A vontade transcendente do soberano depende da unidade da soberania. A unidade da soberania é o conteúdo da vontade transcendente do soberano que experimentamos *direta e imediatamente*¹³⁹⁸. Segundo Bodin, a soberania não se deduz de nada, nela age uma causalidade interna tal que a sua instituição não remete para nada de exterior a si mesma: a soberania é *causa sui*¹³⁹⁹. «[A] soberania é um poder tal que nenhum outro que lhe seja superior pode existir.»¹⁴⁰⁰ O soberano é aquele que não partilha o seu poder, nem reconhece alguma entidade acima de si¹⁴⁰¹ – o soberano é um só. A soberania é um poder infinito, ilimitado, que não reconhece nenhum outro superior a si. Dentro desta lógica, o soberano não poderá ter um seu semelhante, mais rigorosamente, só pode haver um único soberano¹⁴⁰². O «infinito é pensado como singularidade (como «único»).»¹⁴⁰³ Bodin estabelece – ao estilo do argumento ontológico – a unicidade do soberano a partir da ilimitação da soberania.

Fernando Gil formula a hipótese – assaz original – de que a dedução da unicidade do soberano – aspeto em que as teorias bodiniana e hobbesiana da soberania

Diogo Pires Aurélio analisa, a partir dos escritos de Fernando Gil, os paradoxos inerentes ao conceito de soberania, reflexo da sua irredutível ambiguidade. A soberania, tal como classicamente definida, afirma-se como um poder absoluto e incondicionado mas na sua formulação recusa qualquer recurso ao transcendente, fazendo depender a sua legitimação da vontade humana. A «soberania alberga em simultâneo duas dimensões conceptuais que são antagónicas e, no entanto, inalienáveis.» (Aurélio, «A soberania como “localização do infinito na existência individual”», art. cit., p. 13). A passagem da vontade à soberania expõe esse mesmo antagonismo. Ela processa-se segundo dois planos distintos: o plano da vontade empírica e o plano da soberania como conceito abstrato. A relação entre os dois planos está longe de ser transparente. A figura do contrato social não a explica. Recuperamos aqui integralmente a passagem em que apoiamos a nossa investigação: «[...] a passagem de um plano para o outro é refractária a qualquer prova, não sendo apreensível senão no domínio da crença. O contrato social deste ponto de vista releva da mitologia, que o mesmo é dizer, da necessidade compulsiva de colocar algo de prévio àquilo que, não menos compulsivamente, se dá como fundamento e, por conseguinte, como auto-instituído.» (*Ibidem*, p. 10).

¹³⁹⁷ A evidência da soberania é o ponto de partida da dedução bodiniana. Tal evidência é maximamente exibida pelas marcas ou atributos da soberania enunciados na República. Para uma apresentação das marcas da soberania, permitimo-nos reenviar para a nota n.º 87 do presente trabalho.

¹³⁹⁸ Cf. *ME*, 402, sublinhados nossos.

¹³⁹⁹ *C*, p. 124.

¹⁴⁰⁰ *ME*, p. 410; *C*, pp. 131, 137.

¹⁴⁰¹ *C*, p. 130.

¹⁴⁰² *Ibidem*, p. 119.

¹⁴⁰³ *A*, p. 92

praticamente se indistinguem¹⁴⁰⁴ – se faz com o recurso ao operador *nada de maior*, o mesmo operador que atua na prova anselmiana da existência de Deus no *Proslogion*¹⁴⁰⁵. «A partir do Uno – há um único Deus –, *nada de maior* prova o ser, a partir do Ser – a soberania é a *ratio essendi* da República – prova o Uno.»¹⁴⁰⁶ Na prova anselmiana da existência de Deus passa-se de uma existência *in intellectu* a uma existência *in re*¹⁴⁰⁷. O operador *nada de maior* é um operador de existência, e o efeito que produz é alucinatório. «A posição de Deus e do soberano releva da crença num infinito encarnado.»¹⁴⁰⁸ No caso da soberania, o operador *nada de maior* opera a *localização do infinito na existência*, singularizando o existente individual, e realizando a *passagem ao limite e ao ato* da vontade transformada num conceito abstrato: um poder incondicionado e indivisível¹⁴⁰⁹. A unicidade do soberano representa uma «infinetização da vontade»¹⁴¹⁰.

A transferência das vontades para o soberano é, finalmente, um facto de crença, de que a soberania constitui uma racionalização¹⁴¹¹. (A operação constitutiva, ou prova, da soberania põe em evidência a natureza ficcional da soberania¹⁴¹².) Ilimitado, o poder soberano exclui a possibilidade de um poder maior, e não admite condicionamento de espécie alguma. A vontade soberana transcende o corpo político e a ordem jurídica que ela própria instituiu. A soberania põe-se a si mesma como fundamento auto-suficiente, e a sua unidade repousa no princípio de ilimitação que a governa, cuja natureza é alucinatória. A unidade é o simples alucinatório da operação da soberania¹⁴¹³. A natureza alucinatória do princípio de ilimitação manifesta-se por um investimento do infinito no indivíduo, nas palavras de Fernando Gil a alucinação do «infinito ou do Uno»¹⁴¹⁴. A ilimitação da soberania (infinito) é projetada no soberano (existente)¹⁴¹⁵. «A

¹⁴⁰⁴ Cf. A, p. 91.

¹⁴⁰⁵ Cf. ME, p. 410; C, pp. 137-142.

¹⁴⁰⁶ C, p. 131.

¹⁴⁰⁷ Cf. Tunhas, «Soberania. Conceito e Actualidade», art. cit., p. 76.

¹⁴⁰⁸ C, p. 143.

¹⁴⁰⁹ *Ibidem*, p. 115; cf. ME, p. 410.

¹⁴¹⁰ A, p. 93.

¹⁴¹¹ C, p. 137.

¹⁴¹² *Ibidem*, p. 116.

¹⁴¹³ *Ibidem*, p. 134.

¹⁴¹⁴ A, p. 92.

¹⁴¹⁵ Cf. Tunhas, «Soberania. Conceito e Actualidade.», art. cit., p. 78.

vontade alucina-se na soberania.»¹⁴¹⁶ As vontades empiricamente dadas são transformadas numa unidade abstrata e incondicionada. A instauração fundadora da soberania (a associação e a transferência das vontades para o soberano) como a liberdade da instauração (a auto-designação da soberania como fundamento absoluto e incondicionado) pressupõem um investimento ao nível da crença¹⁴¹⁷, cujo material é a vontade. A operação constitutiva da soberania (alucinação do fundamento) é em tudo semelhante à operação da evidência (alucinação primitiva da felicidade; o preenchimento da expectativa)¹⁴¹⁸, mas ao invés de uma reelaboração – intensificação – da experiência sensível imediata, a soberania tem por material a vontade¹⁴¹⁹. O pensamento soberano é, ainda, uma forma exasperada da evidência, e o movimento auto-instituente (*per se*) da soberania, uma manifestação do excesso da evidência¹⁴²⁰: a crença na presentificação indiscutível de um fundamento (*index sui*) que se apresenta como verdadeiro (*index veri*).

3.5. Crença no fundamento: a ideologia como um elemento da realidade do conhecimento

Na dedução bodiniana, a passagem da vontade à soberania opera-se segundo dois momentos principais: a associação das vontades dos súbditos e a transferência das vontades para o soberano. Vimos anteriormente que segundo Fernando Gil a crença – a crença no fundamento – é operante tanto na fusão das vontades como na sua

¹⁴¹⁶ C, p. 127.

¹⁴¹⁷ Cf. A hipótese de que a «instauração da ideia de soberania pressupõe um investimento ao nível da crença» foi originalmente formulada por Rui Cunha Martins, numa entrevista por si conduzida a Fernando Gil, intitulada «Modos da verdade» e que integra a obra *Acentos*. Trata-se de uma entrevista que versa, globalmente, sobre os «modos de fundamentação», os «modos de inteligibilidade», e os «modos de temporalidade» relativos à temática da verdade; são aí particularmente visados conceitos fundamentais do pensamento giliano, tais como «evidência, convicção, crença, prova, duração» (Cf. A, pp.77-99, em especial, p. 90).

¹⁴¹⁸ Sobre a operação da evidência, permitimo-nos reenviar para o Capítulo 1 do presente trabalho, «A inteligibilidade da evidência: o efeito de verdade», em especial para a secção 1.6., «Alucinação, apoditicidade».

¹⁴¹⁹ Cf. ME, p. 400; C, pp. 18, 95-96.

¹⁴²⁰ Cf. A, p. 92.

transferência. A fusão da multitude das vontades numa unidade real (um único soberano) depende da crença na existência de um poder ilimitado que justifique uma submissão sem restrições. «A soberania é um fundamento.»¹⁴²¹ Mais exatamente, a soberania é, tal como classicamente definida, o fundamento do político. A soberania apresenta-se como fundamento <Grundlage> da República. O princípio de ilimitação da soberania tem por conteúdo a auto-designação da vontade soberana, uma vontade incondicionada que se põe a si mesma como fundamento legitimador.

Ilimitada (infinito) e incondicionada (*causa sui*), a soberania procura obliterar as operações na origem da sua instituição como fundamento¹⁴²². A soberania auto-designa-se como fundamento incondicionado, indivisível e ilimitado, sem possuir ela mesma fundamento. «O fundamento implica o sem-fundo.»¹⁴²³ O sem-fundo <Abgrund> da soberania é a sua natureza *simples* e *una* que se põe compulsivamente – isto é, previamente a qualquer ato que vise a sua determinação – como fundo <Grund>. O recalcado da operação da soberania é, precisamente, o investimento do infinito (a ilimitação da soberania) no individual (soberano). A «soberania é uma vontade ilimitada em acto, não uma norma fundamental.»¹⁴²⁴ A hipóstase da soberania – a sua conversão em conceito abstrato e fundamento auto-suficiente – visa ocultar a contingência das vontades individuais na origem da sua fundação. O investimento do infinito no individual, ocultando a dependência do poder soberano relativamente à vontade real é a marca da natureza ideológica do pensamento soberano. A ideologia consiste, segundo Fernando Gil, na ocultação da fundação pelo fundamento.

Na génese da soberania está uma auto-designação fundadora (fundamento), cuja instância é alucinatória. A ilimitação da soberania constitui-se como uma alucinação do fundamento. A auto-designação própria à soberania corresponde à posição de fundamento que se alucina como auto-suficiente, ocultando as operações na origem da sua instituição. A alucinação da operação da soberania corresponde a um desdobrar compulsivo, isto é, inescapável, da crença em fundamento: a posição de um

¹⁴²¹ ME, p. 413.

¹⁴²² Aurélio, «A soberania como “localização do infinito na existência individual”», art. cit., p. 8.

¹⁴²³ C, p. 99.

¹⁴²⁴ *Ibidem*, p. 120.

incondicionado. Mais. A alucinação do infinito não apenas é inescapável, como é constitutiva da própria ideia de soberania¹⁴²⁵. E, será importante fazer notar, a defesa de uma tal posição não legitima, de modo algum, um argumento cético a partir da «alucinação»¹⁴²⁶. Pelo contrário. Segundo Fernando Gil, prescindir da instância alucinatória do fundamento, operatória na soberania política, releva de um certo agnosticismo quanto ao fundamento, e, correlativamente, a perda da «exigência do fundamento» conduz-nos à perda da *intenção de verdade*¹⁴²⁷. A natureza alucinatória da crença no fundamento é uma «manifestação de uma compulsão a acreditar própria ao ser humano.»¹⁴²⁸ A ideologia (a alucinação do fundamento) faz parte da realidade do conhecimento. A contaminação da verdade (convicção) pela ideologia (crença) é um tema central à compreensão do conceito giliano de inteligibilidade, na medida em que se trata de uma problemática que se articula diretamente com o estatuto da crença, mais exatamente com «a função da crença na fabricação da inteligibilidade»¹⁴²⁹.

Pensar o modo como a ideologia afeta a conhecimento é ainda uma outra maneira de pensar as modalidades de contágio entre crença e convicção, entre evidência e verdade, as quais constituem interesses que marcaram, sobretudo, a fase final do trabalho de Fernando Gil. Trata-se em tudo isso de sublinhar «[a] irreduzibilidade da crença à racionalidade»¹⁴³⁰. (O último projeto editorial de Fernando Gil visava, entre outras coisas, determinar «a evidência da verdade».) Mas, possa embora a temática da ideologia inserir-se, por assim dizer, mais previsivelmente no conjunto de problemas que emergiram da «busca cada vez mais acentuada dos estratos mais arcaicos da mente», a par de «uma afirmação cada vez mais insistente do carácter ativo/formador da mente»¹⁴³¹, em que culminou o pensamento de Fernando Gil, a ideologia figurava já enquanto interesse de investigação – de maneira diferente, é certo – em *La Logique du Nom*.

¹⁴²⁵ A, p. 92.

¹⁴²⁶ Cf. *Ibidem*, p. 91.

¹⁴²⁷ Cf. *ME*, p. 405, sublinhados do autor.

¹⁴²⁸ Tunhas, *O essencial sobre Fernando Gil*, op. cit., p. 61.

¹⁴²⁹ C, p. 91.

¹⁴³⁰ *Ibidem*, p. 149.

¹⁴³¹ P. Tunhas, «Da afinidade à acção», *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy*, 6 (2017) 237-255, cf. p. 238.

Em *La Logique du Nom*, Fernando Gil desenvolve uma análise da teoria da relação de denominação e das suas relações com a ideologia¹⁴³². As principais referências são: Frege (o estudo da teoria fregeana da referência dos nomes nas línguas naturais, que classifica de intencionalista)¹⁴³³, Russell (a análise do conceito de denotação tal como formulado em *The Principles of Mathematics*, e – mais decisivamente – o estudo da teoria das descrições desenvolvida em *On Denoting*)¹⁴³⁴, e Wittgenstein (a reflexão sobre o estatuto da proposição de acordo com o *Tractatus*)¹⁴³⁵. Trata-se, fundamentalmente, de um inquérito em torno da prática de «denotação de entidades individuais por nomes ou expressões equivalentes»¹⁴³⁶, e de um problema fundamental: a pressuposição da referência¹⁴³⁷.

Fernando Gil, demarcando-se de propostas então dominantes, como aquelas que assentavam na «independência do signo em relação ao referente» (o «arbitrário do signo»)¹⁴³⁸, introduz a noção de «pressuposição de referência». A linguagem designa, através dos nomes próprios, indivíduos, dito de outra maneira, o nome próprio pressupõe um referente individual. E tal significa, antes do mais, que a «linguagem enquanto tal possui uma vocação denotativa»¹⁴³⁹, sendo mesmo legítimo falar-se em qualquer coisa como uma «semântica implícita» veiculada pela linguagem¹⁴⁴⁰. A pressuposição de referência «é a condição *necessária* para que a linguagem seja linguagem e eventualmente para toda a procura da verdade.»¹⁴⁴¹ A questão da ideologia coloca-se quando a pressuposição de referência implica uma pressuposição de existência, ou seja, quando se atribui à linguagem uma função ontológica¹⁴⁴². Dotada de um conteúdo ontológico, a pressuposição de referência passa a representar «a exigência de um ser verdadeiro na certeza da sua presença»¹⁴⁴³, à qual subjaz a ideia

¹⁴³² Cf. *LN*, pp. 9-15.

¹⁴³³ *Ibidem*, pp. 37-79.

¹⁴³⁴ *Ibidem*, pp. 83-182.

¹⁴³⁵ *Ibidem*, pp. 185-229.

¹⁴³⁶ *Ibidem*, p. 11.

¹⁴³⁷ Tunhas, *O essencial sobre Fernando Gil*, op. cit., p. 56.

¹⁴³⁸ *A*, p. 66.

¹⁴³⁹ *LN*, p. 68.

¹⁴⁴⁰ *Ibidem*, p. 68.

¹⁴⁴¹ *Ibidem*, p. 68, sublinhado do autor.

¹⁴⁴² *Ibidem*, p. 69.

¹⁴⁴³ *Ibidem*, p. 13.

complementar da verdade como adequação do juízo à realidade (uma «necessária correspondência entre termo e referente»¹⁴⁴⁴; uma correlação exata entre os «termos designantes e os seus denotados»¹⁴⁴⁵). Uma exigência comum às diferentes modalidades do que Fernando Gil designa por «logicismo», mais especificamente, ao «tratamento logicista da denominação do indivíduo»¹⁴⁴⁶.

A tematização da ideologia em *La Logique du Nom* como em *A Convicção* aponta para o fundo alucinatório da crença. Em *La Logique du Nom* a ideologia manifesta-se pela passagem da pressuposição da referência à posição da existência: uma «passagem direta do nome à existência da referência»¹⁴⁴⁷. Na posição ideológica da existência trata-se de «um ilegítimo mas quase compulsivo desdobrar da referência na existência»¹⁴⁴⁸: o «nome denota a existência individual (...) e a existência individual não pode deixar de ser «alucinada» pelo discurso»¹⁴⁴⁹. Mas, e tal é o que consideramos ser importante reter, diferentemente do que sucede em *La Logique du Nom*, em textos como *Tratado da Evidência* e *A Convicção*, a ideologia não constitui uma noção inteiramente revestida de “negatividade”, um «banal erro»¹⁴⁵⁰. Em *A Convicção*, a ideologia consiste na passagem «da atividade da fundação para a crença na fixidez do fundamento»¹⁴⁵¹. A problematização giliana da soberania faz-se a partir de uma reflexão sobre o alcance epistemológico de um tal investimento da crença. Segundo Fernando Gil, a soberania é uma modalidade do pensamento do fundamento, e o princípio de ilimitação (a auto-designação da vontade soberana) que a governa, uma manifestação da crença no fundamento. A ideologia passa a ser por Fernando Gil entendida como «um facto filosófico fundamental sobre o qual importa pensar.»¹⁴⁵²

O fundamento corresponde à posição de um objeto como uma realidade imediata¹⁴⁵³. O modo do fundamento assenta numa presentificação indiscutível do

¹⁴⁴⁴ *Ibidem*, p. 12.

¹⁴⁴⁵ *Ibidem*, p. 233.

¹⁴⁴⁶ *Ibidem*, p. 34.

¹⁴⁴⁷ *Ibidem*, p. 67.

¹⁴⁴⁸ Tunhas, *O essencial sobre Fernando Gil*, op. cit., p. 60.

¹⁴⁴⁹ *A*, p. 66.

¹⁴⁵⁰ Tunhas, *O essencial sobre Fernando Gil*, op. cit., p. 62.

¹⁴⁵¹ *Ibidem*, p. 61.

¹⁴⁵² *Ibidem*, p. 62.

¹⁴⁵³ Cf. Tunhas, «Soberania. Conceito e Actualidade», art. cit., p. 77.

objeto, sem que tal evidência resulte da condução e reconstrução das operações do espírito necessárias a uma sua efetiva determinação. As práticas construtivas do sujeito são como que cristalizadas¹⁴⁵⁴. Dito de outra maneira, um fundamento indiscutível é sobreposto às atividades fundadoras do sujeito. O pensamento soberano, de que a soberania política é uma modalidade, consiste na crença no fundamento. «O próprio da crença, sabemos-lo, é pôr a existência.»¹⁴⁵⁵ O pensamento soberano constitui-se pela auto-designação de um fundamento que se apresenta como ilimitado, auto-suficiente e incondicionado (*causa sui*). A instância do fundamento é alucinatória. A auto-designação do fundamento atua no sentido da ocultação das atividades fundacionais na origem da sua instituição. O fundamento surge como inteiramente autárquico, recalcando as atividades fundacionais na sua origem. É neste sentido que, segundo Fernando Gil, a passagem da fundação ao fundamento se faz por um «salto alucinatório», o qual consiste na posição de um fundamento como incondicionado e ilimitado. O pensamento soberano institui-se como uma alucinação do fundamento. Na origem da sua instituição está uma crença que alucina um objeto – põe um existente como uma realidade imediata. A posição da realidade do objeto é anterior à sua determinação, nisto consiste a alucinação do fundamento. Em causa está a alucinação do infinito no singular, melhor dito, a projeção de um infinito no existente, que se apresenta como auto-suficiente (*causa sui*)¹⁴⁵⁶.

Fundação e fundamento inscrevem-se no registo da evidência. Mas, enquanto a «fundação leva à evidência efetiva da convicção, o fundamento assenta numa evidência alucinatória.»¹⁴⁵⁷ Na fundação, as operações de construção surgem ao sujeito como transparentes no próprio ato da sua efetuação. O sujeito intui diretamente as suas construções no presente da sua atividade, apropriando-se do conteúdo de conhecimento que visa determinar. A inteligibilidade da compreensão é um produto das práticas do sujeito, mais precisamente, ela dá-se na imanência das operações de construção na origem da fundação. O modo da compreensão é a evidência da

¹⁴⁵⁴ Cf. C, p. 16.

¹⁴⁵⁵ *Ibidem*, p. 148.

¹⁴⁵⁶ Cf. Tunhas, «Soberania. Conceito e Actualidade», op. cit., p. 78.

¹⁴⁵⁷ C, p. 173.

convicção¹⁴⁵⁸. Para que se produza compreensão é necessário que a explicação seja reconduzida à intuição, forçando a convicção. A evidência da convicção resulta da inteligibilidade das operações de construção, das *atividades fundadoras* do espírito¹⁴⁵⁹. Ora, «[o] pensamento do fundamento cristaliza a atividade fundadora do sujeito, que é o outro nome das suas práticas construtivas e das intuições correspondentes.»¹⁴⁶⁰ Diferentemente da fundação, o fundamento consiste na posição de um objeto como auto-suficiente e incondicionado. A crença no fundamento é uma crença alucinatória. Um objeto é posto sem quaisquer mediações, e, ao mesmo tempo, é vivido no modo indiscutível da transparência. «[A] crença apresenta-se como se fosse uma intuição»¹⁴⁶¹.

A convicção liga-se à fundação e à verdade, a crença liga-se ao fundamento e à ideologia. A convicção dá-se na imanência da fundação, isto é, através de um conjunto de operações (construções) do espírito, que visam a determinação do objeto. «A crença não espera pela construção», ela salta imediatamente para a afirmação da realidade do objeto¹⁴⁶²: a posição transcendente do fundamento. A construção cognitiva do objeto é substituída pela certeza indemonstrável da crença no fundamento. A alucinação consiste na passagem da fundação ao fundamento. Dito de outra maneira, a operação alucinatória caracteriza-se pela transformação da construção em fundamento, recalcando a fundação. O fundamento visa ocultar as *atividades fundacionais* do espírito e a vontade na origem da sua instituição, um modo de ocultação – da fundação pelo fundamento – que Fernando Gil designa por ideologia¹⁴⁶³. A ideologia reside na auto-designação alucinatória do fundamento, uma crença auto-justificada que dispensa a prova. A ideologia decorre da «má evidência», ela manifesta-se quando a «efetividade transparente do agir»¹⁴⁶⁴ reveste as construções na origem do conhecimento de um suplemento de presença tal, que o sentido construído se apresenta como auto-suficiente. Mas – ponto para o qual converge a nossa investigação – «[s]e a crença

¹⁴⁵⁸ *Ibidem*, p. 15.

¹⁴⁵⁹ *ME*, p. 401.

¹⁴⁶⁰ *C*, p. 16.

¹⁴⁶¹ *Ibidem*, p. 18.

¹⁴⁶² *Ibidem*, p. 91.

¹⁴⁶³ P. Tunhas, «A Recusa da Ideologia», in M. F. Molder (ed.), *Paisagens dos confins*, Edições Vendaval, Lisboa 2009, pp. 191-198, cf. pp. 192-193.

¹⁴⁶⁴ *A*, p. 74.

desliza para a ideologia, [e] a convicção [se] prende com a verdade», «elas interpenetram-se também»¹⁴⁶⁵, e, nessa medida, a ideologia é um facto inescapável da realidade do conhecimento¹⁴⁶⁶.

¹⁴⁶⁵ C, p. 18.

¹⁴⁶⁶ Cf. Tunhas, «A Recusa da Ideologia», art. cit., p. 197.

Capítulo 4. A evidência da fundação. Convicção, o primado da atividade

A convicção deixa-se definir como sentimento do verdadeiro – um afeto da razão –, ela expressa uma satisfação com a clareza da explicação. A convicção possui uma relação com a verdade. «Verdade e convicção articulam-se, não há convicção sem verdade e não há verdade sem convicção.»¹⁴⁶⁷ A convicção resulta das práticas do sujeito e da intuição das suas construções na imanência desse mesmo agir. Diferentemente da crença, a convicção obedece aos constrangimentos da racionalidade, isto é, não se instala diretamente no regime da verdade¹⁴⁶⁸. Fernando Gil vincula a convicção ao saber objetivo. Mas faz igualmente notar que, à semelhança da crença, a convicção exprime uma aceitação (assentimento subjetivo), cuja natureza não é estritamente cognitiva. A solidariedade entre a crença e a convicção desempenha um papel decisivo no conceito giliano de inteligibilidade. A relevância que assume o conceito de convicção para o pensamento giliano – um pensamento que sempre procurou um compromisso entre a primeira e a terceira pessoas do conhecimento¹⁴⁶⁹ – passa exatamente pela possibilidade de identificação da convicção com uma *crença forte*, uma *crença estável e profunda*¹⁴⁷⁰.

Trata-se em tudo isto, assim o procurámos demonstrar, de algo bem distinto de propor a redução da convicção a uma atitude subjetiva, isto é, a um mero sentimento subjetivo de certeza. Na associação da convicção ao saber objetivo e na defesa da sua dimensão afetiva e volitiva, Fernando Gil visa, sobretudo, ressaltar que os critérios epistemológicos não podem dispensar uma avaliação subjetiva. No limite, aquilo que está em causa é o reconhecimento de que a realidade do conhecimento depende do sujeito que é o seu agente e, correlativamente, que «a crença subjaz às práticas cognitivas»¹⁴⁷¹. Crença e convicção, permanecendo dois regimes de inteligibilidade

¹⁴⁶⁷ C, p. 181.

¹⁴⁶⁸ *Ibidem*, p. 133.

¹⁴⁶⁹ Cf., por exemplo, *Ibidem*, p. 13.

¹⁴⁷⁰ A, p. 126, sublinhados do autor.

¹⁴⁷¹ C, p. 16.

irredutíveis, não podem ser, no entanto, no que concerne à inteligibilidade do conhecimento, separados de modo absoluto.

A tematização giliana da dupla natureza da convicção culmina, assim, numa interrogação sobre a *força da convicção* que fará ressaltar a natureza volitiva e afetiva que a convicção partilha com a crença. Ambas, crença e convicção, contêm uma adesão¹⁴⁷². Resta que na convicção o grau de adesão é máximo, na medida em que não se prescinde da justificação¹⁴⁷³. A convicção é um saber que se sabe verdadeiro. Uma vez ainda, a convicção é a certeza de conhecer epistemicamente o verdadeiro¹⁴⁷⁴. Enquanto sentimento do verdadeiro, a convicção exprime uma satisfação do espírito com a clareza da explicação que acompanha a compreensão. O sujeito intui claramente as operações (construções) que executou na determinação de um conteúdo de conhecimento. A atividade regressa a si (intuição) no modo da compreensão¹⁴⁷⁵.

A inteligibilidade resulta da atividade do sujeito. As práticas cognitivas estão na origem da fundação do conhecimento. A ação do sujeito (as operações de construção na determinação do objeto) e a intuição imanente desse agir (a reconstrução das operações) resultam no sentimento de inteligibilidade, que é índice de compreensão. Mas Fernando Gil faz notar que, se é certo que a inteligibilidade assenta nas construções do espírito, a inteligibilidade evidente de tais construções «não se explica a si mesma.»¹⁴⁷⁶ A intuição evidente das construções pressupõe a crença no Eu e no mundo. A inteligibilidade assenta em evidências epistémicas, mais exatamente, nas evidências internas do Eu. A atividade é o suporte das construções do espírito. A continuidade necessária à ação remete-nos para os dados da consciência, para a duração resultante da «crença na existência contínua do sujeito e na realidade do mundo»¹⁴⁷⁷. A crença na permanência do Eu – a crença numa abstração – é produto da imaginação. Fernando Gil, com Fichte, pretende demonstrar que «[n]ão há intuição em estado puro»¹⁴⁷⁸, mais

¹⁴⁷² A, p. 132.

¹⁴⁷³ *Ibidem*, p. 137.

¹⁴⁷⁴ Cf. C, p. 14.

¹⁴⁷⁵ Cf. *Ibidem*, pp. 214-215.

¹⁴⁷⁶ *Ibidem*, p. 82.

¹⁴⁷⁷ *Ibidem*, p. 17.

¹⁴⁷⁸ *Ibidem*, p. 16.

fortemente: a crença subjaz às práticas cognitivas e é um *agente* da convicção¹⁴⁷⁹. O conceito de convicção – tal como formulado por Fernando Gil – ilustra-o exemplarmente. A convicção – vale a pena repetir – articula-se diretamente com a verdade, e possui, nessa medida, um valor objetivo, mas o seu ponto de vista é epistémico.

A crença é um fator de inteligibilidade e um elemento da convicção. Ela fornece ao saber um suplemento de realidade que a convicção não pode dispensar: apenas a crença no verdadeiro força a convicção¹⁴⁸⁰. A convicção prende-se com a fundação e a verdade, mas não se desprende nunca verdadeiramente da crença. «Há o verdadeiro, e a maneira de discriminar a convicção da crença. Mas não há convicção definitivamente premunida contra o excesso de certeza.»¹⁴⁸¹ A tematização da relação entre crença e convicção no pensamento de Fernando Gil inscreve-se num movimento de recondução ao mais arcaico¹⁴⁸². Fernando Gil inicia no *Tratado da Evidência* uma arqueologia da evidência que se situa «a montante da evidência perceptiva»¹⁴⁸³ e visa remontar a uma *proto-proto-doxa*. Um questionamento da *certeza da crença*, de que o programa de investigação de *A Convicção* constitui o seu prolongamento¹⁴⁸⁴. Em *A Convicção*, porém, a crítica das ilusões transcendentais (a possibilidade de «um acesso imediato ao inteligível») remete-nos para o papel da imaginação na posição do objeto em geral¹⁴⁸⁵. Assiste-se, assim, a uma radicalização do papel da imaginação produtora¹⁴⁸⁶, e às evidências percetivas que guiam a abordagem fenomenológica husserliana, dominante no *Tratado da Evidência*, Fernando Gil contrapõe as «evidências internas do eu»¹⁴⁸⁷ que

¹⁴⁷⁹ *Ibidem*, p. 15.

¹⁴⁸⁰ *Ibidem*, p. 89.

¹⁴⁸¹ *Ibidem*, p. 190.

¹⁴⁸² P. Tunhas, «Da afinidade à acção», *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy*, 6 (2017) 237-255, cf. pp. 328, 251.

¹⁴⁸³ *Ibidem*, cf. 251.

¹⁴⁸⁴ Será importante fazer notar que – até porque reforça o sentimento de coerência interna que, apesar de algumas discontinuidades, a obra de Fernando Gil apresenta (cf. Tunhas, «Da afinidade à acção», art. cit., pp. 237-238) – não somente *A Convicção* corresponde a um prolongamento das investigações do *Tratado da Evidência*, e de *Modos da Evidência*, como antecipa a orientação futura dos trabalhos de Fernando Gil, os quais se orientavam no sentido da constituição de uma «metafísica do objeto», visando «[expor] a objetivação da evidência.» (C, Nota).

¹⁴⁸⁵ *OO*, p. 224.

¹⁴⁸⁶ Cf. Tunhas, «Da afinidade à acção», art. cit., p. 252.

¹⁴⁸⁷ *C*, p. 149.

se revelam estar na base da atividade do espírito. «A crença não se confina aos dados da percepção, vai para além deles.»¹⁴⁸⁸ Fichte – a doutrina fichtiana da imaginação e da crença – é a referência-chave de *A Convicção*¹⁴⁸⁹.

Investigar a origem da *certeza da crença* conduz Fernando Gil, em *A Convicção*, ao desenvolvimento de uma lógica epistémica na base das atitudes epistémicas¹⁴⁹⁰ (crer, duvidar, estar certo). Uma lógica que, ultrapassando os limites da sua formalização – «[e]la está em contacto com a experiência»¹⁴⁹¹ –, se ocupa dos gestos originários de fundação e da sua contrapartida dinâmica¹⁴⁹². «Como é que o acto de compreender se manifesta em força da convicção?»¹⁴⁹³ O conhecimento alimenta-se da estrutura da subjetividade, mais concretamente, sob o ponto de vista que nos interessa neste estudo explorar, a convicção procede a uma reconstrução da estrutura da subjetividade¹⁴⁹⁴. E – aspeto central – a subjetividade não se reduz aos dados do Eu empírico¹⁴⁹⁵. Há todo um registo pulsional (adesão) da apropriação do conhecimento que a convicção reelabora sob a forma de um sentimento de satisfação do espírito (um afeto intelectual)¹⁴⁹⁶. Eis como a compreensão culmina na *força da convicção*¹⁴⁹⁷. A convicção que acompanha a compreensão manifesta-se segundo uma adesão aos conteúdos de conhecimento. A adesão consiste numa aprovação, uma aceitação subjetiva da fundação do conhecimento¹⁴⁹⁸ cuja natureza não é cognitiva¹⁴⁹⁹. Uma adesão a si, que tem por base

¹⁴⁸⁸ *Ibidem*, p. 40.

¹⁴⁸⁹ A centralidade de Fichte em *A Convicção* é assinalada pelo próprio Fernando Gil no texto de apresentação (C, p. 16). Fernando Gil classifica a *Doutrina da ciência* como uma «filosofia de segundo grau» (*Ibidem*), algo como uma metafísica do conhecimento, visto esta ocupar-se das condições da compreensão subjetiva. Com efeito, as duas obras aproximam-se sob o comum propósito de interrogar o sentido do conhecimento para o sujeito, o «que é para o sujeito compreender o saber do qual é autor» (*Ibidem*).

¹⁴⁹⁰ Cf. C. Lobo, «Renforcement de l'évidence, modalisation de la croyance ou les stratégies de Fernando Gil», in E. Beauron; O. Capparos (eds.), *Logiques de la forme. Hommage à Fernando Gil*, Classiques Garnier, Paris 2019, pp. 319-343, cf. p. 331.

¹⁴⁹¹ C, p. 173.

¹⁴⁹² *Ibidem*, p. 14.

¹⁴⁹³ *Ibidem*, p. 189.

¹⁴⁹⁴ *Ibidem*, p. 17.

¹⁴⁹⁵ Cf. S. Miguens, «Subjectividade», in M. F. Molder (ed.), *Paisagens dos Confins – Fernando Gil*, Vendaval, Lisboa 2009, pp. 27-38, cf. pp. 30-31.

¹⁴⁹⁶ C, p. 15.

¹⁴⁹⁷ *Ibidem*, p. 189.

¹⁴⁹⁸ *Ibidem*, p. 85.

¹⁴⁹⁹ *Ibidem*, p. 87.

uma consciência de si não-discursiva, «permanece o reservatório de energia vital onde a convicção colhe a sua força»¹⁵⁰⁰. Ela remete a investigação da inteligibilidade para os dados da consciência. Não se deixando jamais confundir com a efetividade do saber, nem tampouco com a fundação do conhecimento, tais dados revelam-se, no entanto, fatores que contribuem para a compreensão¹⁵⁰¹.

No presente capítulo defenderemos que o questionamento da *certeza da crença* em Fernando Gil corresponde a uma acentuação do estatuto ontológico e epistémico do Eu patente, sobretudo, na fase mais tardia do pensamento do autor. Sem jamais abdicar de um acordo entre sujeito e objeto (validade objetiva) como requisito da objetividade, o pensamento giliano da inteligibilidade testemunhou de uma evolução em direção àquilo que pode ser descrito como um primado da atividade. Passa-se progressivamente de um quadro de uma solicitação recíproca entre sujeito e mundo¹⁵⁰², para uma cada vez maior acentuação da natureza ativa da mente¹⁵⁰³. Trata-se sempre, em tal evolução, de procurar o estrato originário da cumplicidade entre sujeito e mundo, da continuidade que assegura a objetividade que se revela fonte de adequação. Propomo-nos explorar as implicações que uma evolução assim descrita possui para o conceito giliano de inteligibilidade. Defenderemos que tal acentuação surge no contexto de uma investigação sobre «os estratos mais arcaicos do pensamento»¹⁵⁰⁴, culminando na afirmação do Eu como princípio de atividade. A fundação do objeto e da objetividade não se limita ao estudo das condições da explicação e da prova, nem a problemática da inteligibilidade se resume a uma questão epistemológica. Fernando Gil interessa-se pelos processos de constituição do objeto e da objetividade – «os quais são individuais (a cargo do sujeito), tanto quanto históricos e culturais»¹⁵⁰⁵ – enquadrando-se, desse

¹⁵⁰⁰ *Ibidem*, p. 82.

¹⁵⁰¹ *Ibidem*, p. 17.

¹⁵⁰² Cf. *MN*, p. 85.

¹⁵⁰³ Cf. Tunhas, «Da afinidade à acção», art. cit., p. 238. Importará, no entanto, notar, que Fernando Gil não concebeu nunca a objetividade não como uma relação exterior entre sujeito e objeto, mas como uma relação de cumplicidade entre cognição e mundo. E tal vale para períodos da sua obra como aquele que se refere às investigações de *Mimesis e Negação* (cf., por exemplo, *MN*, pp. 504-505), no qual a evidência perceptiva era ainda, de um certo modo, como salienta Paulo Tunhas, dominante (cf. Tunhas, «Da afinidade à acção», art. cit., p. 251).

¹⁵⁰⁴ Cf. Tunhas, «Da afinidade à acção», art. cit., p. 238.

¹⁵⁰⁵ *OO*, p. 224.

modo, a sua investigação no âmbito daquilo que podemos designar por *metafísica do conhecimento*. O papel atribuído à imaginação na posição do objeto exemplifica como, de acordo com o conceito giliano de inteligibilidade, a «actividade cognitiva fortalece as suas próprias construções com um suplemento de realidade.»¹⁵⁰⁶ Na lógica da convicção, desenvolvida em *A Convicção*, trata-se, sobretudo, de compreender quais são as operações de doação do conhecimento e o que estas «mobiliza[m] para que haja convicção.»¹⁵⁰⁷ Uma vez ainda, Fernando Gil interessa-se pela questão de saber «[c]omo é que o acto de compreender se manifesta como força da convicção».¹⁵⁰⁸ A força da convicção resulta da evidência da fundação: o efeito conjugado da crença, da prática e da intuição.

4.1. O *continuum* da convicção: a natureza epistémica da convicção

Começamos por abordar a natureza epistémica do conceito giliano de convicção, procurando apurar as implicações que tal determinação possui no que concerne à própria natureza da inteligibilidade. A análise de Fernando Gil às três noções epistémicas (opinião, saber e crença) reunidas na designação «ter-por-verdadeiro» <das *Fürwahrhalten*>, e à oposição kantiana entre persuasão <*Überredung*> e convicção <*Überzeugung*> permitir-nos-á identificar no pensamento de Fernando Gil aquilo que podemos designar por «*continuum* da convicção»¹⁵⁰⁹. Em *Provas*, Fernando Gil defende uma continuidade entre opinião, crença e saber¹⁵¹⁰ contestando a possibilidade de uma clara e definitiva separação entre persuasão e convicção¹⁵¹¹. Em ambos os casos, trata-se, assim nos propomos demonstrar, de sublinhar a contrapartida subjetiva do conhecimento. Indo um pouco mais longe: a aceitação subjetiva (adesão aos conteúdos

¹⁵⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁵⁰⁷ *C*, p. 15.

¹⁵⁰⁸ *Ibidem*, p. 189.

¹⁵⁰⁹ Cf. A expressão «*continuum* da convicção» foi originalmente formulada por Carlos Lobo. Carlos Lobo. «Renforcement de l'évidence, modalisation de la croyance ou les stratégies de Fernando Gil», art. cit., p. 332.

¹⁵¹⁰ Sob este aspeto muito se aproxima Fernando Gil de, por exemplo, Leibniz e de Peirce (cf. *P*, p. 110)

¹⁵¹¹ *P*, pp. 108-110, Nota II; cf. Tunhas, «Da afinidade à acção», art. cit., p. 245.

de conhecimento) é um elemento da efetividade do conhecimento, e a crença um agente da compreensão e um elemento da inteligibilidade. «[O]s critérios epistemológicos dependem também de avaliações subjectivas.»¹⁵¹² A «crença contribui positivamente para a convicção e a intuição.»¹⁵¹³ Mais fortemente, a crença subjaz às práticas cognitivas.

Fernando Gil restitui ao conceito de convicção o sentido espinosista e de um «saber da certeza»¹⁵¹⁴. Trata-se de fazer ressaltar a natureza epistémica do conceito de convicção. Tema forte de *A Convicção*, a relação entre crença e convicção encontrava-se já por Fernando Gil tematizada em *Provas*, nomeadamente a partir, por um lado, da contestação da oposição entre convicção e persuasão, tal como formulada por Kant, e, por outro, da tematização daquilo que se poderia designar por «*continuum* da convicção»¹⁵¹⁵, no contexto de uma elucidação da noção kantiana de «ter-por-verdadeiro» <*das Fürwahrhalten*>, que em si reúne três figuras epistémicas, nomeadamente: opinião, saber e crença¹⁵¹⁶. Figuras epistémicas essas que correspondem aos três degraus, ou etapas¹⁵¹⁷, da convicção¹⁵¹⁸. Concentremo-nos, primeiramente, na análise de Fernando Gil à oposição kantiana entre persuasão e convicção.

Na abertura da Terceira Secção do *Cânone da Razão pura*, Kant estabelece uma clara distinção entre convicção e persuasão usando como critério a «suficiência objectiva e subjectiva»¹⁵¹⁹. A distinção surge no quadro da elucidação das duas vertentes, objectiva e subjectiva, comportadas pela designação «o ter-por-verdadeiro» <*das Fürwahrhalten*>: «um facto do nosso entendimento que pode repousar sobre princípios objectivos, mas que também exige causas subjectivas no espírito daquele que

¹⁵¹² C, p. 180.

¹⁵¹³ *Ibidem*, p. 16.

¹⁵¹⁴ Cf. C, p. 14.

¹⁵¹⁵ Cf. Carlos Lobo. «Renforcement de l'évidence, modalisation de la croyance ou les stratégies de Fernando Gil», art. cit., p. 331

¹⁵¹⁶ A designação «ter-por-verdadeiro» introduz, aliás, o problema do crédito e da convicção (*ME*, p. 250). Considerar algo verdadeiro significa «reconhecer-lhe o estatuto de um saber, de uma opinião ou de uma crença.» (*Ibidem*, p. 50).

¹⁵¹⁷ Cf. Tunhas, «Da afinidade à acção», art. cit., p. 245.

¹⁵¹⁸ Cf. P, Nota II, pp. 108-110.

¹⁵¹⁹ *Ibidem*, Nota II, p. 109.

julga.»¹⁵²⁰ Esta dupla vertente do *Fürwahrhalten* permite melhor compreender o motivo pelo qual se encontram reunidas sob a mesma designação três noções epistémicas distintas entre si: opinião, saber (ciência) e crença (fé)¹⁵²¹. Quando «o ter-por-verdadeiro» é objetivamente suficiente designa-se convicção; a convicção é sempre válida para todos aqueles que são dotados de razão. A persuasão, por contraste, mais não é que uma mera aparência, na medida em que o sujeito atribui um valor objetivo a um princípio do juízo que possui unicamente um valor individual, isto é, que reside apenas no sujeito¹⁵²².

Segundo Kant, «os regimes da persuasão e da convicção distinguir-se-iam perfeitamente e sem ambiguidade»¹⁵²³. O valor objetivo do «ter-por-verdadeiro» tem por fundamento um acordo com o objeto. A possibilidade de comunicar o juízo pelo qual algo é representado como verdadeiro¹⁵²⁴ e de o «encontrar válido para a razão de todo o homem» é a pedra-de-toque da distinção entre convicção e persuasão. «[A] verdade repousa na concordância com o objecto.»¹⁵²⁵ A convicção apresenta sempre um valor objetivo. Como refere Kant, «apesar da diversidade dos sujeitos», a convicção é considerada válida para a razão de cada homem, sendo, desse modo, legítimo presumir que a concordância dos juízos repousa sobre um princípio comum: o objeto. É a relação ao objeto, mais precisamente, a concordância da diversidade dos sujeitos quanto ao objeto que atesta a verdade da convicção. Ora, no caso da persuasão, a capacidade de ser comunicada e aceite pelos juízos de todos os entendimentos está, desde logo, comprometida, em virtude do valor exclusivamente individual em que assenta o princípio do juízo. O juízo é tido pelo sujeito «simplesmente como um fenómeno do seu próprio espírito», e, por essa razão, não pode, segundo Kant, ser comunicado. Em

¹⁵²⁰ I. Kant, *Crítica da Razão Pura*, trad. M. Pinto dos Santos, introdução e notas A. Fradique Morujão, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2008, A820/ B848.

¹⁵²¹ Cf. P, Nota II, p. 108.

¹⁵²² Kant, *Crítica da Razão Pura*, op. cit., A820/ B848.

¹⁵²³ P, Nota II, p. 109.

¹⁵²⁴ Na *Lógica* Kant define o «ter-por-verdadeiro» como sendo subjetivamente «o juízo pelo qual algo é representado como verdadeiro» (P, Nota II, p. 108). A verdade é aí definida como «a propriedade objectiva do conhecimento» (*Ibidem*).

¹⁵²⁵ Kant, *Crítica da Razão Pura*, op. cit., A 820/B 848.

síntese: da oposição da convicção à persuasão ressalta que a convicção possui sempre um valor objetivo.

Ainda na mesma secção do *Cânone da Razão pura*, opinião, crença (fé) e saber (ciência) são apresentados como sendo «os três «degraus» (*Stufen*)»¹⁵²⁶ da convicção. A convicção «que, supostamente, apresenta sempre um valor objetivo»,¹⁵²⁷ contempla três noções epistémicas que variam em suficiência objetiva e subjetiva¹⁵²⁸. O foco da análise de Fernando Gil dirige-se para a comparação das três noções que Kant classifica segundo a respetiva “suficiência”. Fernando Gil nota que das três noções, apenas o saber é duplamente suficiente, isto é, objetiva e subjetivamente suficiente. Um marcado contraste entre opinião e saber é assinalado. A opinião, tal como, de resto, a crença, não possui «uma relação suficiente ao objecto»¹⁵²⁹ capaz de fundar a suficiência objetiva do juízo. E se a crença em geral é, pelo menos, subjetivamente suficiente, a opinião não o é. Contudo – sublinhe-se – apesar de opinião e crença serem objetivamente insuficientes, tais noções não se deixam jamais confundir com uma «mera aparência»¹⁵³⁰ (persuasão). O aspeto que Fernando Gil parece querer fazer ressaltar da apresentação da suficiência relativa das três noções epistémicas é a reiteração, por parte de Kant, de uma perfeita distinção entre convicção e persuasão, que daí deveria resultar.

Mas, interroga Fernando Gil, qual é exatamente o conteúdo cognitivo suscetível de fundar uma tal distinção? Segundo Fernando Gil, Kant não avança, para além de afirmações de princípio, «nenhuma indicação positiva sobre o que pode fundar a «convicção», mesmo parcial»¹⁵³¹. Apenas uma continuidade entre opinião e verdade asseguraria uma perfeita convicção (resultante da objetividade do juízo) inequivocamente oposta à persuasão. Interrogar uma tal continuidade em Kant: eis o que Fernando Gil nos propõe.

¹⁵²⁶ *P*, Nota II, p. 108.

¹⁵²⁷ *Ibidem*.

¹⁵²⁸ Na Nota II de *Provas*, Fernando Gil apresenta uma tábua de diferenciação da opinião, da crença (fé) e saber (ciência) segundo o critério da suficiência objetiva e subjetiva (cf. *Ibidem*, Nota II, p. 109).

¹⁵²⁹ *Ibidem*, Nota II, p. 109.

¹⁵³⁰ *Ibidem*.

¹⁵³¹ *Ibidem*. A comparação das três noções epistémicas conclui-se com a seguinte afirmação: «Não me deterei a explicar conceitos tão claros.» (Kant, *Crítica da Razão Pura*, op. cit., A822/ B850).

A opinião comporta, segundo Kant, uma ligação com a verdade, «a qual, sem ser completa, é algo mais do que ficção arbitrária.»¹⁵³² Haveria, assim, que considerar uma espécie de «opinião “autorizada”»¹⁵³³ ligada à «verdade objectiva por um “laço” (*Verknüpfung*) «incompleto» (*nicht vollständig*)»¹⁵³⁴. A lei de tal relação (da opinião à verdade) deve ser certa¹⁵³⁵. Kant revela, no entanto, segundo Fernando Gil, um certo «embaraço» por relação ao princípio que preside «aos critérios menos rigoristas do assentimento»¹⁵³⁶. Algo manifesto quando se tem presente, por exemplo, a doutrina kantiana da prova desenvolvida na *Disciplina da Razão Pura*, concretamente, a preferência pela prova ostensiva e a, consequente, rejeição da prova apagógica. As «provas apodícticas em matemática», as «provas empíricas» e as «provas filosóficas, discursivas» (destacando-se primeiramente as «provas transcendentais») devem, de acordo com Kant, ser ostensivas¹⁵³⁷. A prova apagógica é preterida em favor da prova ostensiva. Uma passagem de *Provas* ilustra particularmente bem o fundamento desta preferência. Citemo-la:

*Só a prova ostensiva ou directa alia «conjuntamente a convicção da verdade e a inteligência das fontes (Quellen) dessa verdade»; a prova apagógica «pode decerto produzir a certeza mas não a compreensão da verdade considerada do ponto de vista do encadeamento que a liga aos fundamentos da sua possibilidade» (A 789, B 817).*¹⁵³⁸

A «busca de um fundamento absoluto e de uma verdade apodíctica»¹⁵³⁹ que caracteriza o projeto criticista deixa-se também refletir na doutrina kantiana da prova. À prova ostensiva, ou direta, está associada uma inteligibilidade máxima em matéria de

¹⁵³² Kant, *Crítica da Razão Pura*, op. cit., A822/ B850.

¹⁵³³ *P*, p. 28.

¹⁵³⁴ *Ibidem*, Nota II, p. 109.

¹⁵³⁵ Cf. Kant, *Crítica da Razão Pura*, op. cit., A822/ B850.

¹⁵³⁶ *P*, pp. 27, 28.

¹⁵³⁷ *Ibidem*, p. 27.

¹⁵³⁸ *Ibidem*.

¹⁵³⁹ *M*, p. 303.

prova: «o recobrimento perfeito do subjectivo (a certeza, a convicção) pelo objectivo (a inteligibilidade plena da situação)».¹⁵⁴⁰ A prova ostensiva corresponde, todavia, a um modelo de prova demasiado forte¹⁵⁴¹. A indubitabilidade incontestável como critério dificulta a instituição de tal modelo, assim como limita a sua aplicabilidade. É neste contexto que Fernando Gil interpreta a possibilidade da “opinião autorizada” como o reconhecimento, por parte de Kant, da necessidade de admitir outros critérios de assentimento que não somente aqueles associados ao princípio de uma «prova cabal» capaz de gerar uma «convicção sem resto»¹⁵⁴². Contudo – e este é o ponto que nos interessa sublinhar – Kant não explicita os modos de articulação da opinião com a verdade. A esta constatação acresce, como observa Fernando Gil, o facto de Kant considerar que a opinião apenas se demarcaria da fé pela «consciência da sua própria insuficiência». Na ausência de uma relação suficiente ao objeto, a opinião termina por se aproximar mais de uma «“persuasão” subjectiva do que de uma “convicção” decorrente da objectividade do juízo»¹⁵⁴³. Face ao exposto, a questão que inevitavelmente se coloca é a seguinte: como sustentar uma inequívoca distinção entre persuasão e convicção na ausência de uma efetiva continuidade entre opinião e verdade? A tudo isto soma-se o facto de tanto na *Crítica do Juízo* como na *Lógica* a reabilitação da opinião se revelar «assaz relativa»¹⁵⁴⁴.

¹⁵⁴⁰ *P*, p. 27.

¹⁵⁴¹ *ME*, pp. 288-289. De acordo com Fernando Gil, a *Crítica da Razão Pura* permanece um regime demasiado forte «tendente a opor uma prova cabal e uma convicção perfeita a uma indeterminação não menos radical» (*P*, p. 28).

¹⁵⁴² *P*, pp. 27, 28.

¹⁵⁴³ *Ibidem*, p. 28.

¹⁵⁴⁴ *P*, Nota II, pp. 108-110; cf. tb. *Ibidem*, pp. 27-28. Fernando Gil encontra na *Crítica do Juízo* uma posição «mais matizada» do que aquela proporcionada pela classificação do *Cânone da Razão Pura*. Tomemos o exemplo da opinião verosímil. Segundo Fernando Gil, de §§ 90 e 91 «ressalta que opinião está directamente ligada ao verosímil e que «as matérias de opinião são objecto de um conhecimento experiencial pelo menos possível em si» (§ 91)» (*P*, p. 28). Mas, como refere mais adiante na Nota II de *Provas*, tais posições mais não traduzem que afirmações de princípio (*Ibidem*, Nota II, p. 109). «[A propósito da opinião verosímil (*wahrscheinliche Meinung*), diz-se que «um fundamento insuficiente deve poder ser completado» por outros da mesma espécie (*gleichartig*): mas é tudo. E quanto à verosimilhança, estabelece-se apenas que ela é «parte de uma certeza possível numa certa série de fundamentos» ([*Crítica do Juízo*], A446, B452).» (*Ibidem*). E quando na *Crítica do Juízo* se refere que as matérias de opinião são suscetíveis de serem objeto de um conhecimento experiencial pelo menos possível em si, é, uma vez mais, como assinala Fernando Gil, pela restrição que a opinião verosímil é abordada. Um tal conhecimento experiencial «é para nós impossível, em virtude do grau de faculdade (*Vermögen*) que possuímos» (Kant, *apud P*, Nota II, p. 109). Assim conclui Fernando Gil: «a opinião verosímil parece mais associada à modalidade do possível (aquilo que não é contraditório com as condições da experiência) do

Fernando Gil recupera em *A Convicção* a análise da oposição kantiana entre convicção e persuasão apresentada no *Cânone da Razão Pura* e acrescenta uma outra linha de análise¹⁵⁴⁵. Se a possibilidade de uma perfeita distinção entre convicção e persuasão em Kant havia sido, em *Provas*, posta em causa, em *A Convicção*, Fernando Gil, dando continuidade à posição anteriormente defendida, proporá adicionalmente que é possível identificar nas duas definições de convicção avançadas no *Cânone da Razão Pura* uma certa hesitação quanto à suficiência objetiva da convicção. Uma hesitação que acentua a natureza dupla da convicção¹⁵⁴⁶, deixando revelar, afinal, a imbricação entre crença e convicção. Exploreemos melhor este aspeto.

Fernando Gil começa por notar que Kant define convicção de duas maneiras distintas. A designação «ter-por-verdadeiro» introduz o problema do crédito e da convicção¹⁵⁴⁷. Considerar algo verdadeiro significa «reconhecer-lhe o estatuto de um saber, de uma opinião ou de uma crença.»¹⁵⁴⁸ A suficiência objetiva e subjetiva é, já aqui o referimos, o critério de tal classificação. Inicialmente, quando comparada com a persuasão, a convicção é classificada como objetivamente suficiente. A convicção corresponde aí a um «ter-por-verdadeiro» cujo princípio tem por fundamento uma relação suficiente ao objeto. Trata-se, portanto, de um juízo suscetível de ser por todos partilhado, o mesmo será dizer, válido para todos. «A comunicabilidade do crédito (*das Fürwahrhalten*) que se atribui a um juízo e a validade que este juízo apresenta «para a razão de cada homem» (ou seja a possibilidade de fazer partilhar esse crédito) representam uma pedra-de-toque («exterior») da verdade.»¹⁵⁴⁹ Uma segunda definição de convicção surge, porém, logo a seguir no quadro da classificação do «ter-por-

que à categoria epistémica do plausível» (*P*, Nota II, p. 109). Na *Lógica*, o papel da opinião na heurística da descoberta assegura-lhe alguma positividade. A opinião contribui positivamente para a heurística da descoberta através de qualquer coisa como uma capacidade de antecipação: «um «pressentimento obscuro da verdade» que «adivinhamos antes ainda de a conhecer com uma certeza determinada».» Uma «misteriosa *prolepsis*» que fica, na ausência de um princípio de continuidade entre opinião e verdade, por justificar. (*Ibidem*, p. 110). «Epistemicamente, a opinião permanecerá, irremediavelmente, mera opinião», «um ter-por-verdadeiro «incerto», porque ligado à «consciência do acaso ou à possibilidade do contrário ([*Lógica*], A 99)» (*Ibidem*).

¹⁵⁴⁵ Cf. *C*, pp. 84-85.

¹⁵⁴⁶ *Ibidem*, p. 85.

¹⁵⁴⁷ *ME*, p. 250.

¹⁵⁴⁸ *Ibidem*, p. 250.

¹⁵⁴⁹ *Ibidem*, p. 296, sublinhados nossos.

verdadeiro». As três noções epistémicas (opinião, crença e saber) são apresentadas consoante a variação da sua suficiência. No topo da classificação surge o saber: objetiva e subjetivamente suficiente. O saber refere-se a um conhecimento fundado no acordo com o objeto (verdade do juízo), e subjetivamente reconhecido como verdadeiro (convicção)¹⁵⁵⁰. Quando comparada com o saber, a convicção é, portanto, definida como uma «mera suficiência subjetiva (“para mim próprio”)¹⁵⁵¹. A suficiência objetiva passa a designar-se «“certeza” (“para cada um”)¹⁵⁵². Esta segunda definição comporta uma mudança assinalável no que se refere à pedra-de-toque da convicção: a convicção definida inicialmente a partir da sua relação suficiente ao objeto (comunicabilidade e da validade do juízo), «confunde-se, no final de contas, com a sua vertente subjetiva.»¹⁵⁵³. Fernando Gil identifica as duas diferentes definições de convicção com uma hesitação por parte de Kant quanto à suficiência objetiva da convicção. A análise de Fernando Gil culmina na defesa de que é a própria natureza da convicção que está na origem de uma tal hesitação em Kant.

A convicção possui uma «natureza dupla»¹⁵⁵⁴. Se, por um lado, a convicção está submetida aos constrangimentos da racionalidade¹⁵⁵⁵, na medida em que supõe um acordo com o objeto, por outro, ela «permanece uma crença subjetiva», uma vez que

¹⁵⁵⁰ *Ibidem*, pp. 250, 251.

¹⁵⁵¹ *C*, p. 85.

¹⁵⁵² *Ibidem*, p. 85.

¹⁵⁵³ *Ibidem*.

¹⁵⁵⁴ *Ibidem*.

¹⁵⁵⁵ A convicção, diferentemente de noções como plausibilidade e verosimilhança (cf. *P*, Nota I, pp. 105-108), não possui graus: a convicção é digital (cf. *A*, p. 89). Como nota Fernando Gil, é difícil conceber o que possa ser «uma meia convicção» (*Ibidem*, p. 89). Isto dito, importa sublinhar que a convicção obedece a constrangimentos de racionalidade. As investigações de *A Convicção* orientam-se no sentido do apuramento das *condições da convicção*. O *continuum* da convicção apresentado em *Provas*, no qual opinião, crença e saber surgem como etapas da convicção, remete-nos precisamente para a recusa da ideia de um conhecimento fundado numa certeza absoluta dotada de um valor de verdade: uma presentificação indiscutível do verdadeiro. Uma ideia presente, de resto, no *Tratado da Evidência*. A subscrição da tese husserliana da evidência enquanto «autodação em pessoa» visa, entre outras coisas, sublinhar que a evidência se «[obtem] por graus, num processo cujo fim é indeterminado.» (*TE*, § 9, p. 23) Patente ao *continuum* da convicção como ao *continuum* das intuições preenchedoras da evidência está a recusa da ilusão em que consiste a possibilidade de «uma inteligibilidade *uno e intuitu*, para além da indução e da prova.» (*TE*, §9, p. 23) Trata-se sempre de pôr em causa a pretensão de extrair a objetividade de uma intuição imediata (*ME*, p. 53). A correspondência entre o *continuum* da convicção e a crítica da ilusão transcendental das filosofias da evidência (a atribuição de um valor intrínseco de verdade à evidência) tematizada no *Tratado da Evidência* foi originalmente formulada por Carlos Lobo. Cf. Lobo, «Renforcement de l'évidence, modalisation de la croyance ou les stratégies de Fernando Gil», art. cit., p. 332.

se manifesta no modo de uma aceitação subjetiva do verdadeiro (adesão aos conteúdos de conhecimento)¹⁵⁵⁶. A vertente objetiva e a vertente subjetiva da convicção implicam-se mutuamente. A objeção de Fernando Gil à ideia de uma perfeita oposição entre convicção e persuasão em Kant assenta fundamentalmente no facto de, sob um ponto de vista epistémico, a persuasão, a crença e a convicção exibirem um vínculo comum, o qual consiste na sua identificação com uma aceitação subjetiva (“para mim próprio”). Diz Fernando Gil, «[s]e a suficiência objectiva está ausente na crença e na persuasão, a suficiência subjectiva é um traço comum à crença em geral, à persuasão, e à convicção própria do saber.»¹⁵⁵⁷ Aceitação interna explícita de uma fundação cognitiva, a convicção pertence a um sujeito e está, desse modo, inextricavelmente articulada com a crença¹⁵⁵⁸. «Só eu sei se estou ou não convencido, ninguém pode dizê-lo por mim, e não preciso de exteriorizar a minha convicção através de um comportamento público.»¹⁵⁵⁹ Fernando Gil, além de rebater a possibilidade de uma absoluta oposição entre convicção e persuasão, defende, fazendo ecoar Leibniz¹⁵⁶⁰, uma continuidade entre opinião, crença em geral e saber.

Um dos traços mais característicos da teorização da inteligibilidade em Fernando Gil consiste, precisamente, na associação da inteligibilidade à convicção¹⁵⁶¹. «[A] convicção e a crença dizem respeito ao sujeito.»¹⁵⁶² A convicção expressa uma aceitação subjetiva de um determinado conteúdo de conhecimento, uma adesão que é o seu modo de doação¹⁵⁶³. Fernando Gil estabelece uma clara distinção entre crença e convicção. Interrogar as condições da convicção passa, no entanto, pelo reconhecimento da mútua implicação desses dois distintos regimes de inteligibilidade na construção do conhecimento. «Basicamente incompatíveis entre si [crença e convicção], não logramos, contudo, isolá-los.»¹⁵⁶⁴ A diferenciação entre a dimensão

¹⁵⁵⁶ C, p. 85.

¹⁵⁵⁷ *Ibidem*.

¹⁵⁵⁸ *Ibidem*.

¹⁵⁵⁹ *Ibidem*.

¹⁵⁶⁰ P, Nota II, p. 110.

¹⁵⁶¹ C, p. 14.

¹⁵⁶² *Ibidem*, p. 85.

¹⁵⁶³ *Ibidem*.

¹⁵⁶⁴ *Ibidem*, p. 193. A «convicção compreende a crença», mas «a crença não implica a convicção.» (C, p. 179).

epistemológica («as condições da explicação e da prova») e a vertente epistémica do conhecimento («a relação do sujeito ao conhecimento») não é por aí posta em causa¹⁵⁶⁵. Trata-se de compreender que «o epistémico participa na construção do conhecimento e na sua compreensão.»¹⁵⁶⁶ Crença e convicção são noções epistémicas, mas não se deixam reduzir a «meras atitudes subjectivas»¹⁵⁶⁷. A convicção atesta a efetividade do conhecimento e da prova. A convicção é «o modo subjetivo do verdadeiro»¹⁵⁶⁸, dito de outra maneira, «a certeza de conhecer (*sciere*) epistemicamente a verdade»¹⁵⁶⁹.

4.2. Crença e intuição: os dois registos da convicção

A imbricação da crença e da convicção – um dos temas mais caracteristicamente gilianos – não nos conduz, será importante fazer notar, a espécie alguma de relativismo quanto ao valor objetivo do conhecimento, nem tampouco à identificação da convicção com uma mera atitude subjetiva. O epistémico e o epistemológico participam da realidade do conhecimento, mas «o epistémico remete para o epistemológico (isto é, para as regras que discriminam o verdadeiro, o falso e os graus do verosímil).»¹⁵⁷⁰ Uma tal reflexão revela-se verdadeiramente decisiva – assim o entendemos – na sustentação da natureza epistémica da convicção, ao mesmo tempo que faz ressaltar a articulação da convicção com a verdade¹⁵⁷¹. A convicção reúne em si crença, prática e intuição¹⁵⁷². Em *A Convicção*, Wittgenstein (*Notas sobre o fundamento da matemática; Da certeza*) figura como uma das referências centrais em que Fernando Gil se apoia na defesa da imbricação dos regimes da crença e da convicção e, simultaneamente, na fixação da inteligibilidade como o lugar da convicção¹⁵⁷³. Como nota expressamente Fernando Gil, «[o] interesse de Wittgenstein provém de que ele não distingue verdadeiramente estes

¹⁵⁶⁵ *Ibidem*, p. 14.

¹⁵⁶⁶ *Ibidem*.

¹⁵⁶⁷ *Ibidem*.

¹⁵⁶⁸ *Ibidem*.

¹⁵⁶⁹ *Ibidem*, p. 181.

¹⁵⁷⁰ *Ibidem*, p. 180.

¹⁵⁷¹ *Ibidem*, p. 181.

¹⁵⁷² *Ibidem*, p. 16.

¹⁵⁷³ *Ibidem*, p. 18.

dois componentes da inteligibilidade.»¹⁵⁷⁴ Wittgenstein defende, em *Da certeza*, que «a crença se liga originariamente ao verdadeiro e que a convicção constitui uma crença “inabalável”»¹⁵⁷⁵. Um dos aspetos que, desde logo, Fernando Gil salienta é a nada trivial relação entre a teoria wittgensteiniana da convicção e a ideia de fundamento¹⁵⁷⁶. A ideia de fundamento possui aí, como refere Fernando Gil, um alcance transcendental: a suposição de convicções incontestáveis é condição de possibilidade do saber. Como se pode ler na secção 670 de *Da certeza*, a convicção remete «para os princípios fundamentais da investigação humana»¹⁵⁷⁷. As práticas que fundam o conhecimento têm no seu começo princípios que não requerem verificação: convicções “incontestáveis”. As certezas que resultam da investigação assentam elas mesmas em certezas. As convicções incontestáveis funcionam como princípios que dispensam verificação¹⁵⁷⁸. A «convicção é uma forma particular de certeza»¹⁵⁷⁹.

«Estado mental que não se deixa reconduzir a nenhum outro, a certeza só pode ser *descrita*.»¹⁵⁸⁰ O estatuto epistemológico da certeza ilustra a maneira como Wittgenstein concebe a atividade filosófica. «O objectivo da filosofia é a clarificação lógica dos pensamentos.»¹⁵⁸¹ No *Tractatus* persiste a ideia segundo a qual todo o trabalho filosófico deve consistir na dissipação de pensamentos «turvos e vagos» através do esclarecimento das proposições e da delimitação rigorosa dos pensamentos¹⁵⁸². As “proposições filosóficas” devem, por meio de uma sua elucidação, ser substituídas. A atividade filosófica é entendida como «um empreendimento de clarificação»¹⁵⁸³. As *Investigações Filosóficas*, num contexto muito diferente, é certo, não contradirão, no entanto, esta concepção geral da atividade filosófica. A filosofia deve ambicionar à compreensão e não ao conhecimento, à explicação. A filosofia vive

¹⁵⁷⁴ *Ibidem*, p. 193.

¹⁵⁷⁵ *Ibidem*, p. 18.

¹⁵⁷⁶ *Ibidem*, p. 191.

¹⁵⁷⁷ L. Wittgenstein, *apud C*, p. 191.

¹⁵⁷⁸ *C*, p. 193.

¹⁵⁷⁹ *Ibidem*, p. 191.

¹⁵⁸⁰ *Ibidem*, p. 191, sublinhado nosso.

¹⁵⁸¹ L. Wittgenstein. *Tratado Lógico-Filosófico*, trad. M. S. Lourenço, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2011, 4.111.

¹⁵⁸² Wittgenstein, *Tratado Lógico-Filosófico*, op. cit., 4.112.

¹⁵⁸³ *C*, p. 202

permanentemente «fustigada por questões que a põem *a ela própria* em questão.»¹⁵⁸⁴ Wittgenstein denuncia o *pathos* filosófico e uma ilusão de profundidade decorrente de «uma má interpretação das formas linguísticas»¹⁵⁸⁵. A tarefa de clarificação conceptual deverá culminar no completo desaparecimento dos problemas filosóficos¹⁵⁸⁶. Somente assim será possível «pôr a filosofia em paz consigo própria»¹⁵⁸⁷. (É neste sentido que se pode falar da natureza terapêutica da filosofia, e dos seus métodos como formas de terapia¹⁵⁸⁸. A filosofia não tem um método mas diversos métodos, os quais são puramente descritivos.) Dever-se-á, portanto, renunciar à tentativa de encontrar *o bom começo*¹⁵⁸⁹, de recuar em direção à busca de um fundamento¹⁵⁹⁰. A procura de um fundamento último no termo da cadeia regressiva das condições de justificação está, segundo Wittgenstein, na origem da fabricação das más questões¹⁵⁹¹. Há um momento em que se abandona a explicação e se passa à descrição¹⁵⁹². «*Da certeza* consuma a transposição epistémica deste princípio geral do pensamento de Wittgenstein.»¹⁵⁹³

A confiança constitui um facto primordial. Certas proposições ou certos sistemas de proposições são «objeto de crenças fundamentais e inexpugnáveis»¹⁵⁹⁴, que excluem a dúvida¹⁵⁹⁵. «A convicção é uma crença que não exige ser provada.»¹⁵⁹⁶ O momento epistémico da descrição refere-se à fixação de uma certeza indestrutível na qual o sujeito confia incondicionalmente. Seria destituído de sentido abdicar de certas convicções incontestáveis (por exemplo, «a certeza de que as minhas mãos são objectos

¹⁵⁸⁴ L. Wittgenstein, *Investigações Filosóficas*, trad. M. S. Lourenço, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2011, 133, sublinhado do autor.

¹⁵⁸⁵ Wittgenstein, *Investigações Filosóficas*, op. cit., 111.

¹⁵⁸⁶ Cf. *Ibidem*, 133.

¹⁵⁸⁷ *Ibidem*, 133.

¹⁵⁸⁸ A. Biletzki – A. Matar, «Ludwig Wittgenstein», in Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* 1-33, (URL: [https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/wittgenstein/from the Spring 2020 Edition of the Stanford Encyclopedia of Philosophy](https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/wittgenstein/from_the_Spring_2020_Edition_of_the_Stanford_Encyclopedia_of_Philosophy)), cf. pp. 15-16, 22-23.

¹⁵⁸⁹ C, p. 203.

¹⁵⁹⁰ L. Wittgenstein, *De la certitude*, Gallimard, Paris 1976, 471.

¹⁵⁹¹ C, p. 203.

¹⁵⁹² Cf. Wittgenstein, *De la certitude*, op. cit., 189. No mesmo sentido, pode ler-se nas *Investigações Filosóficas*: «Toda a *explicação* tem que acabar e ser substituída apenas pela descrição.» (Wittgenstein, *Investigações Filosóficas*, op. cit., 109).

¹⁵⁹³ C, p. 191.

¹⁵⁹⁴ *Ibidem*, p. 193.

¹⁵⁹⁵ Fernando Gil cita o *Tractatus*: «O cepticismo não é refutável, mas é evidentemente desprovido de sentido, se lhe ocorre duvidar onde não há lugar para questões (*Tractatus*, 6.51).» (C, p. 203)

¹⁵⁹⁶ C, p. 173.

físicos»), as quais se revelam estar na base do próprio saber¹⁵⁹⁷. Há certezas que não chegam nunca a ser postas em causa, certezas relativamente às quais «não há um porquê.»¹⁵⁹⁸ O exemplo de Wittgenstein é esclarecedor: quando me levanto não me ocorre certificar-me que tenho dois pés; não o faço tão somente porque é assim que ajo¹⁵⁹⁹. Mais radicalmente, nota Fernando Gil, na secção 150 de *Da certeza* encontramos a defesa de que a confiança é intrínseca ao próprio ato de julgar; é preciso em algum momento começar a confiar, confiar que “esta é a minha mão esquerda e que a outra é a direita”, ou que “esta cor é azul”¹⁶⁰⁰. Confiar é anterior a duvidar. «“[C]onfiar” é simplesmente a condição nativa do espírito.»¹⁶⁰¹ O conhecimento é o resultado das práticas do sujeito. A validade do conhecimento pretende-se progressiva e obtém-se mediante a intuição das construções pelo sujeito encetadas¹⁶⁰². Mas a ação – «pregnância fundadora da inteligibilidade»¹⁶⁰³ – é inconcebível num quadro de ausência de confiança. A confiança «é um pressuposto da inteligibilidade»¹⁶⁰⁴. O conhecimento fundado tem na sua base crenças não fundadas. O saber não pode simplesmente prescindir de «um núcleo de crenças inabaláveis»¹⁶⁰⁵ (convicções¹⁶⁰⁶).

A lógica, recorda Fernando Gil, concebe a convicção como uma «certeza absolutamente certa»¹⁶⁰⁷. À semelhança da crença, a conceptualização da convicção faz-

¹⁵⁹⁷ *Ibidem*, p. 192.

¹⁵⁹⁸ Wittgenstein, *De la certitude*, op. cit., 148.

¹⁵⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁶⁰⁰ Cf. *Ibidem*, 150.

¹⁶⁰¹ *Ibidem*, p. 192.

¹⁶⁰² Cf. A, pp. 81-82; C, pp. 69, 81.

¹⁶⁰³ C, p. 19; cf. também, *Ibidem*, p. 224.

¹⁶⁰⁴ C, p. 41.

¹⁶⁰⁵ *Ibidem*, p. 192.

¹⁶⁰⁶ Implícita à consideração da convicção como uma “certeza inabalável” está a conservação da autonomia da convicção por relação à prova, o que, no limite, equivale a afirmar que a convicção se não reduz ao estrito domínio da racionalidade (cf. C, p. 196). «Se a prova se desdobra em certeza, em contrapartida, a convicção nem sempre requer prova» (*Ibidem*, p. 192). A educação, o instinto, e as práticas são fontes de convicção, e as condições da convicção – «evidência, práticas, ratificação social, acordo *a priori*» (C, p. 196) – não são necessariamente discursivas. A convicção é antes do mais, vale a pena sublinhar, um sentimento. O conhecimento contém um componente objetivo (relação ao objeto) e um componente subjetivo (relação do sujeito ao conhecimento). A convicção expressa um acordo subjetivo (no caso da demonstração matemática, uma aprovação <*Approbation*>) com a verdade (cf. *Ibidem*, p. 195). A defesa da imbricação da crença e da convicção (cf. C., p. 211), a afirmação da irredutibilidade da convicção à prova, e a associação da convicção à compreensão (crítica do psicologismo: a convicção não é um processo psicológico) (cf. *Ibidem*, p. 194) justificam o especial interesse por Fernando Gil concedido à teoria wittgensteiniana da convicção.

¹⁶⁰⁷ Cf. C., pp. 173-180.

se segundo os termos da *necessidade* (por oposição a *ter como possível*)¹⁶⁰⁸. A convicção não se deixa, importa sublinhar, reconduzir ao fundamento. A convicção caracteriza-se por uma relação com a verdade não se resumindo a uma mera garantia subjetiva, sem o que não se distinguiria da certeza¹⁶⁰⁹. Fernando Gil precisa, aliás, o sentido em que considera a convicção uma certeza. Trata-se, de facto, de uma certeza, mas uma certeza «emergente da actividade cognitiva, à qual retorna.»¹⁶¹⁰ Por outras palavras, a certeza da convicção é confirmada pelas práticas. A convicção decorre da atividade cognitiva, ela é em grande medida um «efeito epistémico das práticas cognitivas»¹⁶¹¹. A convicção é um sentimento que se reporta à *relação do sujeito com o seu saber* e exhibe uma *relação com a verdade*. É sob o ponto de vista da lógica epistémica que Fernando Gil desenvolve o seu inquérito sobre a convicção. A convicção é entendida como uma crença “forte”¹⁶¹². O estatuto epistémico da convicção («uma certeza absolutamente certa»¹⁶¹³) deixa exatamente perceber que a lógica da convicção ultrapassa os limites da sua formalização. Cognitivamente, a convicção exprime-se sob a forma do assentimento¹⁶¹⁴. Mas a convicção permanece – e Fernando Gil insiste particularmente neste aspeto – um sentimento. A convicção é o sentimento do verdadeiro, que se manifesta sob a forma de uma adesão aos conteúdos do conhecimento: uma «adesão ao conhecimento verdadeiro»¹⁶¹⁵. A convicção articula-se diretamente com a problemática do lugar do sujeito no conhecimento. Trata-se de um conceito que aponta para aquele que pode ser considerado um dos mais relevantes contributos da obra de Fernando Gil: a reintrodução do sujeito em epistemologia. A convicção resulta da apropriação subjetiva da verdade, pertencendo, nessa medida, à esfera da compreensão. A verdade é sentida pelo sujeito e manifesta-se sob a forma de uma adesão (aprovação) cuja natureza não é discursiva. A intuição das práticas cognitivas, mediante as quais o sujeito constrói a

¹⁶⁰⁸ *Ibidem*, p. 175.

¹⁶⁰⁹ Cf. *Ibidem*, p. 173.

¹⁶¹⁰ *Ibidem*, p. 191.

¹⁶¹¹ *Ibidem*, p. 193.

¹⁶¹² Cf. *Ibidem*, p. 18.

¹⁶¹³ *Ibidem*, p. 175.

¹⁶¹⁴ *Ibidem*, p. 180.

¹⁶¹⁵ *Ibidem*, p. 192.

verdade¹⁶¹⁶, funciona como operador da adesão pulsional que caracteriza tanto a convicção como a crença¹⁶¹⁷. A adesão corresponde ao «conteúdo afectivo da crença» e a convicção consiste na «crença no verdadeiro.»¹⁶¹⁸ O sujeito intui diretamente a verdade que constrói através das suas práticas. E não pode deixar de crer naquilo que ele mesmo constrói. «A confiança nas construções das quais somos agentes é um dado primitivo.»¹⁶¹⁹ A convicção corresponde a um desdobramento da compreensão, a qual, por sua vez, é imanente à intuição da própria atividade de construção¹⁶²⁰.

4.3. Teoria das catástrofes: uma teoria da inteligibilidade guiada pela filogénese

A compreensão «implica uma certa transparência que não é «racional» em sentido estrito, quer se trate de uma *demonstração* ou de uma *explicação*.»¹⁶²¹ «A compreensão tem graus, mas ela apresenta uma estrutura única.»¹⁶²² A estrutura da compreensão dá a ver uma intencionalidade arcaica e pré-reflexiva que percorre o sentimento de inteligibilidade. A compreensão é, finalmente, o preenchimento de uma expectativa. «O arquétipo do preenchimento é o encaixe sem espaço vazio, o engaste, a soldadura.»¹⁶²³ Mas o sentimento de inteligibilidade não é um formalismo. Quer isto dizer que a eficácia do sentimento de inteligibilidade – o suplemento de realidade que ele oferece às construções cognitivas – não é o resultado de uma combinatória. O acto de compreender assenta em evidências cognitivas e vividas.¹⁶²⁴

Isso mesmo o ilustra a base filogenética da *teoria das catástrofes* de René Thom. A *teoria das catástrofes* parece mesmo apontar – sobretudo no que concerne à dinâmica do par conceptual saliência/pregnância – para a natureza pré-conceptual e pré-

¹⁶¹⁶ Cf. A, p. 81.

¹⁶¹⁷ Cf. C, p. 182. Sobre a dimensão pulsional da convicção, cf. *Ibidem*, pp. 81-91.

¹⁶¹⁸ *Ibidem*, p. 90.

¹⁶¹⁹ *Ibidem*, p. 194.

¹⁶²⁰ *Ibidem*, p. 207.

¹⁶²¹ ME, p. 102.

¹⁶²² *Ibidem*, p. 101.

¹⁶²³ *Ibidem*, p. 73.

¹⁶²⁴ Cf. C, p. 110.

linguística da inteligibilidade, para os estratos mais fundos do conhecimento. René Thom desenvolveu um modelo matemático da dinâmica de propagação das formas, designado *teoria das catástrofes*, assente naquilo que podemos designar por geometrização do sentido¹⁶²⁵. Nele, todo o fenómeno é caracterizado enquanto forma, então entendida como forma espacial¹⁶²⁶. A teoria das catástrofes thomiana é uma teoria morfológica, ela tem em vista a descrição, bem como – e mais polemicamente¹⁶²⁷ – a explicação (determinação das causas; objetivação do sentido) de uma morfologia. A partir de noções gerais de topologia (por exemplo, abertura e interseção de substratos ou, se se preferir, conjuntos e sistemas vizinhos) e do par ponto regular/ponto catastrófico, o modelo thomiano procede à caracterização de uma morfologia segundo o reconhecimento topológico das suas descontinuidades qualitativas. A noção de substrato é, de resto, uma noção fundamental do modelo morfológico thomiano. Na entrevista que serve de introdução ao conjunto reunido em *Paraboles et Catastrophes*, René Thom começa por definir «substrato» como uma abertura de um espaço, ao estilo euclidiano, dotado de uma dimensão finita¹⁶²⁸. Ao modelo morfológico thomiano subjaz a ideia de que «[t]oda a ciência é antes do mais o estudo de uma morfologia.»¹⁶²⁹ Os fenómenos que constituem o objeto de uma determinada disciplina científica são, segundo, René Thom, formas, cuja particular disposição determina o que o autor designa por *espaço-substrato* <l'espace substrat>. A identificação do espaço-substrato que é próprio a cada disciplina resulta da identificação das formas e da sua conceptualização. A morfologia thomiana é o produto de uma atividade de reconhecimento e conceptualização, mas também de idealização. O espaço é um espaço-produto <l'espace-produit>¹⁶³⁰. «Compreender significa antes de tudo

¹⁶²⁵ R. Thom, *Paraboles et catastrophes. Entretiens sur les mathématiques, la science et la philosophie*, Flammarion, Paris 1983, *passim*.

¹⁶²⁶ Cf. Thom, *Paraboles et catastrophes. Entretiens sur les mathématiques, la science et la philosophie*, op. cit., p. 8.

¹⁶²⁷ Cf. *Ibidem*, p. 9.

¹⁶²⁸ Cf. *Ibidem*, p. 6, cf. também *Ibidem*, nota n.º 2, da autoria de Giulio Giorello et Simona Morini.

¹⁶²⁹ *Ibidem*, p. 5.

¹⁶³⁰ Cf. R. Thom, *Apologie du logos*, Hachette, Paris 1990, p. 336.

geometrizar. Mas recorrer à geometria, é igualmente recorrer a uma certa forma de abstração, de idealização...»¹⁶³¹

O modelo thomiano ocupa-se da variação do potencial de estabilidade de um determinado campo morfogenético. Isto significa que um modelo assim concebido não se satisfaz, à maneira das tradicionais teorias de sistemas, com o registo de contactos e de correspondências várias entre os pontos de um sistema¹⁶³². O modelo thomiano identifica, através do que designa por «morfologia empírica», ilhas de estabilidade num campo morfogenético, por outras palavras, ele interpreta dinamicamente essas correspondências: cada campo local é interpretado pela catástrofe que ele engendra¹⁶³³. O comportamento de propagação de pregnâncias, segundo o investimento de pregnâncias sobre saliências¹⁶³⁴, fornece um enquadramento biológico à *teoria das catástrofes*¹⁶³⁵, assim fazendo radicar o seu poder explicativo na causalidade do investimento da pregnância sobre a saliência. A *teoria das catástrofes* descreve a dinâmica entre as descontinuidades de qualidades observáveis (saliências) de um campo morfogenético e a variação contínua de uma quantidade inobservável (pregnâncias)¹⁶³⁶. A alteração qualitativa de um sistema de um campo morfogenético é sempre o resultado da ação de um fluxo contínuo emitido por uma saliência em direção a uma outra. Tal fluxo contínuo e imanente (entidade inobservável) designa-se pregnância. Uma pregnância investindo (por contacto ou por similitude) continuamente uma saliência desenha um «esquema causativo elementar», que constitui uma intuição basilar do pensamento científico¹⁶³⁷. A causalidade é o correlato conceptual da individuação da pregnância. (Por aí se esclarece o carácter genético (perspetiva onto-fenomenológica) e o poder explicativo da *teoria das catástrofes*.) O comportamento de propagação das pregnâncias reproduz, num certo sentido, as modalidades de interação presentes no

¹⁶³¹ Thom, *Paraboles et catastrophes. Entretiens sur les mathématiques, la science et la philosophie*, op. cit., p. 6.

¹⁶³² Thom, *Apologie du logos*, op. cit., p. 336.

¹⁶³³ Cf. *Ibidem*, pp. 335-337, 392, 393.

¹⁶³⁴ Sobre o conceito de saliência cf. *Ibidem*, pp. 455 e ss.

¹⁶³⁵ Cf. Thom, *Paraboles et catastrophes. Entretiens sur les mathématiques, la science et la philosophie*, op. cit., p. 158; Thom, *Apologie du logos*, op. cit., pp. 90, 455 e sgts; C, p. 106, nota n.º 36.

¹⁶³⁶ Cf. Thom, *Apologie du logos*, op. cit., p. 90.

¹⁶³⁷ C, p. 106.

psiquismo animal, patentes nos principais mecanismos biológicos de uma espécie (por exemplo, a alimentação)¹⁶³⁸. René Thom elege a imagem do comportamento predatório, a caça. As formas pregnantas das presas «transportam-se através de um meio para investir formas salientes – indivíduos – produzindo-se nelas transformações cinéticas ou morfológicas»¹⁶³⁹: os efeitos figurativos. O efeito figurativo¹⁶⁴⁰ resultante do contacto da pregnância de uma saliência com uma outra é um complemento estético da individuação da pregnância. «A inteligibilidade repercute evidências que começaram por ser vividas.»¹⁶⁴¹ Dentro desta lógica, a individuação de uma pregnância numa saliência é, de acordo com a morfologia thomiana, o modelo exemplar de inteligibilidade, especificamente, de uma particular forma de inteligibilidade – a inteligibilidade da compreensão.

Diz René Thom: «[este movimento] de transferência por contacto de uma pregnância de um corpo ativo (e individuado) em direção a um corpo passivo é por excelência o modelo da interação inteligível.» Mais. «Podemos facilmente considerar a evolução da racionalidade humana como um permanente esforço para assegurar uma cada vez mais perfeita adequação das pregnâncias subjetivas às pregnâncias objetivas»¹⁶⁴². Do trabalho de René Thom acerca da inteligibilidade das ontologias regionais resultou a identificação de dois modos globais de investimento das pregnâncias sobre as saliências: **a.** por contacto: contiguidade espaço-temporal (algo, de resto, facilmente reconhecível na atuação que caracteriza, por exemplo, a força «impulso», ou mesmo pela explicação mecânica através do choque, esta avançada em linha de sugestão e conservação das reservas relativamente à ação à distância (atração) newtoniana); **b.** por similitude; modalidades que, como observa René Thom, encontram variações no pensamento de Frazer (modos clássicos do pensamento primitivo-mágico) e no de Sausurre (cruzamento dos eixos paradigmático e sintagmático)¹⁶⁴³.

¹⁶³⁸ Thom, *Apologie du logos*, op. cit., p. 460.

¹⁶³⁹ C, p. 106

¹⁶⁴⁰ Cf. Thom, *Apologie du logos*, op. cit., pp. 459, 461; Thom, *Paraboles et catastrophes. Entretiens sur les mathématiques, la science et la philosophie*, op. cit., pp. 154-158.

¹⁶⁴¹ C, p. 110.

¹⁶⁴² Thom, *Apologie du logos*, op. cit., pp. 62-63.

¹⁶⁴³ Cf. *Ibidem*, pp. 455-467.

O modelo morfológico thomiano é, acima de tudo, um modelo de compreensão¹⁶⁴⁴. A *teoria das catástrofes* «não pode ser controlada pela experiência»¹⁶⁴⁵. Mas tal não significa um enfraquecimento do seu poder explicativo. Não se trata de uma cedência, mas da opção por um tipo de explicação que contrasta com aquele que é oferecido pelos modelos que são suscetíveis de controlo experimental, como o é o da mecânica¹⁶⁴⁶. O modelo catastrofista possui uma generatividade própria, cuja inteligibilidade resulta não tanto da validação, como, ao estilo das metafísicas revisionistas, da derivação interna dos conceitos que constrói¹⁶⁴⁷. E, no entanto, o modelo thomiano exprime-se matematicamente. O modelo de inteligibilidade catastrofista prefere a *descrição* à *predição*. A teoria das catástrofes é uma descrição de conflitos de tendências¹⁶⁴⁸. «[C]ada forma resulta de um conflito entre «atratores», «arquétipos», «actantes» que acabam por se organizar conformemente a uma «entidade algébrico-topológica»¹⁶⁴⁹. A realidade morfológica é conflitual. A descrição geométrica da *teoria das catástrofes* – que é um exercício de espacialização – interpreta dinamicamente a forma. O campo descritivo é visto como uma continuidade de regimes estáveis – as formas. A modalidade geométrica de descrição de que a teoria das catástrofes amplamente se serve, põe em relevo o sentido. A modalidade geométrica da descrição capta o sentido de uma forma engendrando uma outra, isto é, os processos portadores de significação¹⁶⁵⁰. «A geometrização desaloja a intuição semântica subjectiva»¹⁶⁵¹. E a topologia qualitativa assegura a sua objetivação. «[O] programa de geometrização da significação [propõe] redescobrir o sentido das formas no seio dos formalismos»¹⁶⁵². Uma tal proposta confirma a teoria das catástrofes como um modelo de compreensão. Sobre ele se estabelece o contraste das abordagens intuicionistas (L. Brouwer, R. Thom, H. Weyl), por relação às abordagens formalistas

¹⁶⁴⁴ Cf. *ME*, p. 129.

¹⁶⁴⁵ Thom, *apud ME*, p. 127.

¹⁶⁴⁶ Cf. *ME*, p. 129.

¹⁶⁴⁷ Cf. *Ibidem*, pp. 127-129.

¹⁶⁴⁸ Thom, *apud ME*, p. 128.

¹⁶⁴⁹ *ME*, p. 131.

¹⁶⁵⁰ Cf. Thom, *Paraboles et catastrophes. Entretiens sur les mathématiques, la science et la philosophie*, op. cit., pp. 151, 152.

¹⁶⁵¹ *M*, p. 290.

¹⁶⁵² *Ibidem*, p. 297.

(Hilbert). O que permanece ignorado pelos formalismos técnicos da verdade é, justamente, o que, por assim dizer, atrai a topologia qualitativa da *teoria das catástrofes*: o sentido e a sua apropriação¹⁶⁵³. «A compreensão é a compreensão do sentido»¹⁶⁵⁴. O tipo de inteligibilidade que a teoria das catástrofes proporciona – e que a torna absolutamente original – esteia-se na pregnância subjetiva da explicação¹⁶⁵⁵. A individuação da pregnância reenvia para um conhecimento que se faz no modo do sujeito. Trata-se nisto de entender que a compreensão se dá no sujeito: «a proposição *p* que *eu* sei, é ciência minha – é uma só»¹⁶⁵⁶.

A dinâmica do investimento «saliência-pregnância», em que se apoia a *teoria das catástrofes*, deixa-se perceber como uma dinâmica de investimento por contato (contiguidade espaço-temporal), por similaridade¹⁶⁵⁷. A *teoria das catástrofes* é «uma tentativa de classificar todos os tipos possíveis de situações análogas.»¹⁶⁵⁸ E «na raiz da analogia»¹⁶⁵⁹ está a singularidade. As singularidades topológicas do modelo thomiano são uma outra maneira de dizer o objeto da intuição que o ato de compreender deve poder fixar¹⁶⁶⁰. Singularidade e localidade, como condições da compreensão. A *teoria das catástrofes* elucida a estrutura natural do ato de compreender. A individuação da pregnância refere-se à objetivação da expectativa. Segue-se que a teoria thomiana pode ser interpretada como uma variação do par expectativa/preenchimento¹⁶⁶¹.

¹⁶⁵³ Cf. *Ibidem*, pp. 287, 288.

¹⁶⁵⁴ P. Tunhas, «La bonne interprétation», in E. Beauron – O. Capparos (eds.), *Logiques de la forme. Hommage à Fernando Gil*, Classiques Garnier, Paris 2019, pp. 99-129, cf. p. 114.

¹⁶⁵⁵ Cf. R. Thom, *Prédire n'est pas expliquer*, Flammarion, Paris 1999, pp. 78-81; cf. *M*, pp. 296-298.

¹⁶⁵⁶ *ME*, p. IX, sublinhados do autor.

¹⁶⁵⁷ Cf. Thom, *Apologie du logos*, op. cit., pp. 459-461.

¹⁶⁵⁸ *Ibidem*, p. 392.

¹⁶⁵⁹ Thom, *apud ME*, p. 132. Observa Fernando Gil: «A TC [teoria das catástrofes] apresenta-se como uma «teoria matemática da analogia» – e tal constitui uma «aquisição considerável», dado que, segundo René Thom, não houve uma nova teoria da analogia desde Aristóteles (*ME*, p. 131).

¹⁶⁶⁰ Thom, *Paraboles et catastrophes. Entretiens sur les mathématiques, la science et la philosophie*, op. cit., pp. 90-92.

¹⁶⁶¹ Cf. Thom, *Apologie du logos*, op. cit., p. 99.

4.4. Convicção, crença, adesão

A convicção é uma noção epistémica. «Grau máximo de intensidade da crença»¹⁶⁶², a convicção diz respeito à atitude do sujeito face ao conhecimento. Dito de outra maneira, a convicção reporta-se ao valor subjetivo do conhecimento. Podendo ser descrita como uma atitude epistémica, a convicção não se deixa confundir – já aqui o dissemos – com uma mera certeza subjetiva. A convicção é uma «crença forte»¹⁶⁶³, no sentido em que «qualifica as próprias crenças»¹⁶⁶⁴. Há na convicção uma pretensão à verdade. A convicção «pretende ser acertada, estar certa»¹⁶⁶⁵ e requer uma justificação¹⁶⁶⁶. Algo que, como nota Fernando Gil, a diferencia da crença em geral: a crença dispensa a justificação e «instala-se directamente na verdade»¹⁶⁶⁷. A convicção é, deste modo, entendida como «uma crença qualificada»¹⁶⁶⁸. Ao mesmo tempo, a aproximá-la da crença está a adesão¹⁶⁶⁹. Ambas – crença e convicção – exprimem um assentimento subjetivo, uma aceitação que nos reenvia à sua componente volitiva e afetiva. O que distingue, sob este aspeto, a crença da convicção é o *grau da adesão*¹⁶⁷⁰. Na convicção, o grau da adesão é máximo¹⁶⁷¹. Assim, uma questão se coloca: de onde provém a força da convicção (a força da adesão)? Fernando Gil avança a hipótese segundo a qual a força da convicção é um efeito da virtude realizante da crença, cujo operador é a imaginação¹⁶⁷². A carga da imaginação está a posição do objeto em geral¹⁶⁷³. A propensão para aderir (a predisposição a confiar) – para pôr algo como verdadeiro – é um efeito de uma confiança primordial assente na crença primitiva no Eu

¹⁶⁶² A, p. 125.

¹⁶⁶³ *Ibidem*, p. 126.

¹⁶⁶⁴ *Ibidem*, p. 125.

¹⁶⁶⁵ *Ibidem*, p. 132.

¹⁶⁶⁶ *Ibidem*, p. 133.

¹⁶⁶⁷ *Ibidem*.

¹⁶⁶⁸ *Ibidem*, p. 134.

¹⁶⁶⁹ *Ibidem*, p. 132.

¹⁶⁷⁰ *Ibidem*, p. 137.

¹⁶⁷¹ *Ibidem*, p. 137.

¹⁶⁷² *Ibidem*, p. 142.

¹⁶⁷³ *OO*, p. 224.

e no mundo¹⁶⁷⁴. Uma crença indemonstrável e absolutamente certa, cujos estratos são, no entanto, determináveis¹⁶⁷⁵. Tarefa a que Fernando Gil se propõe desde, pelo menos, o *Tratado da Evidência*. Em *A Convicção*, o método adotado por Fernando Gil conjuga a «abordagem filogenética com trabalhos de epistemologia naturalizada que propõem explicações causais da crença e de comportamentos epistémicos ou proto-epistémicos»¹⁶⁷⁶. Os trabalhos de Fred Dretske relativos à teoria semântica da informação, bem os seus contributos para o estudo da crença animal, (*Précis of Knowledge and Flow of Information; Explaining Behaviour*) assumem nesse contexto uma relevância determinante. A crença primitiva (proto-crença) e adesão da convicção possuem uma mesma filogénese que atesta a adequação essencial da crença. A história natural testemunha o sucesso da crença. O sucesso evolutivo da crença é pensado a partir da sua função biológica, isto é, a capacidade da crença promover comportamentos viáveis (satisfação das necessidades de sobrevivência) à luz de um ponto de vista evolutivo. Tais investigações enquadram a hipótese especulativa proposta por Fernando Gil para a explicação da força da convicção, cujo modo é a adesão. De acordo com Fernando Gil, a força da convicção decorre do efeito conjunto dos traços da crença, nomeadamente: estabilidade, profundidade e veracidade intrínseca da crença¹⁶⁷⁷.

O valor adaptativo da crença reside na sua adequação essencial (o realismo da crença). A crença em geral é adequada e, por esse motivo, foi conservada pelos processos de seleção natural. A função natural da crença explica a sua vantagem adaptativa. Parte integrante do património filogenético, a crença passa a constituir uma disposição permanente. A confiança gerada pelo sucesso da crença estaria assim na origem da adesão. Fernando Gil aponta de forma muito clara para a relevância que assume a correlação entre crença, confiança e adesão na investigação da força da convicção. Resumidamente: a adesão consistiria numa tendência para pôr algo como verdadeiro cujo fundamento repousaria, por sua vez, na confiança gerada pela

¹⁶⁷⁴ Cf. C, p. 211.

¹⁶⁷⁵ Cf. A, p. 136.

¹⁶⁷⁶ Cf. Lobo, «Renforcement de l'évidence, modalisation de la croyance ou les stratégies de Fernando Gil», art. cit., p. 338.

¹⁶⁷⁷ Cf. A, p. 142.

adequação da crença, esta compreendida à luz da sua função natural. Sucede que no contexto da problematização da adesão, Fernando Gil, de modo profundamente original, acrescenta às determinações naturais da crença, o jogo entre crença e imaginação. A imaginação funciona como operador da crença, revestindo-a de um coeficiente de realidade que permite explicar como pode a crença desligar-se do fenómeno, substituir-se à percepção e tornar-se uma causa independente do comportamento.

A crença primitiva ou “protocrença” e a adesão da convicção possuem uma mesma filogénese¹⁶⁷⁸ que corrobora o carácter intrinsecamente verdadeiro da crença em geral. A força da convicção decorre, finalmente, da profundidade, da estabilidade e da veracidade intrínseca da crença – o «sucesso da crença»¹⁶⁷⁹ que a história natural atesta.

4.4.1. Adesão: a vontade de acreditar

A convicção possui uma dimensão afetiva e uma dimensão cognitiva, mais rigorosamente, ela «relewa [...], em partes iguais, da cognição e do afecto.»¹⁶⁸⁰. Está nesta consideração bem patente a impossibilidade de uma absoluta separação dos regimes da crença e da convicção, aludida no presente capítulo a partir, por exemplo, da tematização do *continuum* da convicção. A convicção é uma crença – a crença no verdadeiro – e o seu conteúdo é uma adesão. A adesão mobiliza o afeto¹⁶⁸¹. A convicção manifesta-se sob a forma de um sentimento. O conhecimento é o produto de uma prática de construção a cargo do sujeito. Tal prática envolve a apropriação subjetiva de um conteúdo de conhecimento que culmina num sentimento de satisfação. A convicção exprime, assim, o investimento subjetivo que subjaz ao ato de conhecer. Efeito da compreensão, a convicção é o sentimento do verdadeiro. A vertente afetiva da convicção constitui uma das temáticas mais poderosamente sublinhadas por Fernando Gil, assumindo particular relevo no contexto da doutrina giliana da inteligibilidade. Para

¹⁶⁷⁸ Cf. *Ibidem*, p. 141.

¹⁶⁷⁹ *Ibidem*, p. 142, sublinhado do autor.

¹⁶⁸⁰ *Ibidem*, p. 133.

¹⁶⁸¹ *Ibidem*, p. 107.

Fernando Gil a natureza afetiva da convicção não se esgota na satisfação do espírito solicitada pela verdade, tal como esta fora teorizada pelos filósofos dos séculos XVII e XVIII¹⁶⁸². Nas palavras de Fernando Gil: «a ideia de satisfação é mais uma metáfora sugestiva do que a designação de uma dimensão da mente vera e própria.»¹⁶⁸³ Referindo-se, por exemplo, a Kant, Fernando Gil faz notar que se é certo que o engendramento da convicção requer, cumulativamente, uma suficiência objetiva («do ponto de vista da verdade objectiva») e uma suficiência subjetiva («do ponto de vista do sujeito»), tais noções – suficiência objetiva e suficiência subjetiva – «permanecem[, no entanto,] puramente cognitivas»¹⁶⁸⁴. De acordo com Fernando Gil é Fichte quem melhor capta o elemento afetivo da convicção, mais exatamente, o registo pulsional da convicção¹⁶⁸⁵. O tratamento desta temática por Fernando Gil revela-se particularmente importante para o nosso estudo, pois nos conduz à discussão do papel da crença na fabricação da certeza, e, correlativamente, à discussão das raízes pré-linguísticas e pré-intencionais da inteligibilidade.

A adesão «participa do fundo energético, tanto passivo como activo, da convicção»¹⁶⁸⁶. A dimensão afetiva, ou pulsional, da convicção – a adesão da convicção – representa a contrapartida dinâmica do ato de conhecer. A convicção dá-se no modo da evidência, mais exatamente, a convicção representa o alcance subjetivo da evidência. A adesão da convicção investe-se sobre o conhecimento racionalmente justificado, mas realiza igualmente um investimento – e é este aspeto que pretendemos sublinhar – «para além do conhecimento racionalmente justificado.»¹⁶⁸⁷ A adesão da convicção manifesta-se por uma propensão para acreditar. Antes de se converter num afeto intelectual, a convicção é já uma vontade de aderir (dimensão pulsional da convicção). A convicção possui uma natureza simultaneamente afetiva e cognitiva, e a força da convicção – a adesão – manifesta-se nas suas duas vertentes. No plano afetivo, uma

¹⁶⁸² *Ibidem*, p. 133.

¹⁶⁸³ *Ibidem*.

¹⁶⁸⁴ *Ibidem*.

¹⁶⁸⁵ Fernando Gil ressalva naturalmente que Fichte não se exprime exatamente segundo os termos «elemento, afectivo, ou pulsional, da convicção» (A, p. 133). Mas não deixa de sublinhar que «*Trieb*, pulsão é contudo um conceito fichtiano» (*Ibidem*, p. 133).

¹⁶⁸⁶ C, p. 211.

¹⁶⁸⁷ A, p. 134, sublinhado do autor.

*vontade de aderir*¹⁶⁸⁸ precipita a adesão a um conteúdo de conhecimento mesmo na ausência de uma justificação satisfatória. E tal deve ainda ser entendido como uma marca da operatividade da crença, da sua vocação performativa. Como Fernando Gil assinala em *A Convicção*: «nenhum intermediário se interpõe entre o objecto da crença e o acto de crer»¹⁶⁸⁹. Salta-se a justificação e passa-se imediatamente à adesão a um conhecimento que se se crê verdadeiro. Trata-se, sublinhe-se, de algo completamente distinto da aprovação solicitada pelo conhecimento racional. A instalação direta da crença no regime da verdade e a pressuposição da justificação caracterizam, como sabemos, a adesão ideológica¹⁶⁹⁰. Face a um tal «extravasamento da adesão para lá do conhecimento justificado»¹⁶⁹¹, a questão que importa colocar é, então, a de saber de onde provém a força da convicção na base da adesão?

Fernando Gil avança a hipótese especulativa segundo a qual «o transbordar da adesão deriva diretamente dos traços da crença no seu conjunto»¹⁶⁹². A explicação da força da convicção como do «carácter “invasor”» da adesão¹⁶⁹³ deve ser buscada na adequação e funcionalidade intrínsecas da crença. É para a *correlação entre crença, confiança e adesão* que Fernando Gil convoca a nossa atenção¹⁶⁹⁴. Uma adequação essencial caracteriza a crença em geral e tal adequação é fonte de confiança. Uma *crença* primitiva – inexplicável e à prova de dúvida – que exprime uma *confiança* primordial no real é o fundamento da *adesão* (e do extravasamento da adesão: vertente afetiva da convicção) e da pressuposição da adequação do saber (a pressuposição da adequação da ideia: vertente cognitiva da convicção) na base da certeza subjetiva¹⁶⁹⁵.

Na origem da adesão está uma «fé última e primacial»¹⁶⁹⁶ no real que, com Husserl, Fernando Gil designa por “protocrença”¹⁶⁹⁷, aquém de qualquer ato de juízo ou

¹⁶⁸⁸ *Ibidem*, sublinhado do autor.

¹⁶⁸⁹ *C*, p. 56

¹⁶⁹⁰ Sobre o tratamento da temática da adesão ideológica por Fernando Gil permitimo-nos remeter para o capítulo 3 da presente tese.

¹⁶⁹¹ *A*, p. 135.

¹⁶⁹² *Ibidem*, p. 142.

¹⁶⁹³ *Ibidem*, p. 136.

¹⁶⁹⁴ *Ibidem*, p. 141.

¹⁶⁹⁵ *Ibidem*, pp. 135-136.

¹⁶⁹⁶ *TE*, § 7.

¹⁶⁹⁷ *Cf. A*, p. 136.

predicação. O seu estatuto é quase-transcendental e o seu conteúdo uma posição pré-reflexiva do mundo. Fernando Gil esclarece o que se deve entender por estatuto quase-transcendental da protocrença. Não sendo a protocrença empírica, ela não é por isso uma ilusão mas consiste antes, e muito distintamente, na confiança «no real da realidade»¹⁶⁹⁸. Mais exatamente, a confiança primordial que define a protocrença corresponde a uma confiança na «enunciação justa da realidade» pela percepção e pela linguagem¹⁶⁹⁹. O transbordar da adesão para além do conhecimento racionalmente justificado é ainda a manifestação de uma «predisposição do espírito a admitir, ou seja, a pôr algo como verdadeiro, confiar.»¹⁷⁰⁰ Uma *vontade de aderir* que se converterá em amor do verdadeiro¹⁷⁰¹.

Antes de se converter num afeto determinado («satisfação do espírito», «amor do verdadeiro»), a adesão – a vontade de aderir – exprime uma predisposição para acreditar. Ora, o ponto que Fernando Gil pretende fazer valer é exatamente o enraizamento de uma tal predisposição numa «confiança primordial na realidade – no real da realidade»¹⁷⁰². Acreditar na verdade das aparências (na realidade dos fenómenos) é ontológica e epistemicamente anterior a duvidar. A força da convicção assenta numa crença primitiva, verdadeiramente arcaica, no sentido em que se situa a montante da determinação de um critério epistemológico do verdadeiro, e anterior, portanto, às restantes atitudes epistémicas¹⁷⁰³. Uma crença primitiva geradora de confiança, que possui estratos determináveis¹⁷⁰⁴. De acordo com Fernando Gil, crença, protocrença quase-transcendental e convicção possuem uma filogénese¹⁷⁰⁵ que testemunha a sua adequação congénita¹⁷⁰⁶. «Abordagem transcendental e história natural completam-se uma à outra.»¹⁷⁰⁷ As crenças desempenham um papel decisivo na promoção de comportamentos adequados, isto é, orientados no sentido da satisfação

¹⁶⁹⁸ *Ibidem*, p. 135.

¹⁶⁹⁹ *Ibidem*, p. 134.

¹⁷⁰⁰ *C*, p. 211.

¹⁷⁰¹ *Ibidem*, p. 86.

¹⁷⁰² *Ibidem*, p. 135.

¹⁷⁰³ *C*, p. 55.

¹⁷⁰⁴ Cf. *A*, p. 136.

¹⁷⁰⁵ Cf. *Ibidem*.

¹⁷⁰⁶ Cf. *Ibidem*, p. 141.

¹⁷⁰⁷ *C*, p. 56.

das necessidades de sobrevivência. As crenças apresentam um valor adaptativo que justifica, sob o ponto de vista da seleção natural, a sua conservação e inscrição «no património das espécies e na história natural no seu conjunto.»¹⁷⁰⁸ A seleção e conservação das crenças atesta a sua adequação fundamental. As crenças preservadas são crenças adequadas¹⁷⁰⁹. O valor evidente das crenças em termos de seleção natural é, finalmente, fonte da confiança necessária à ação. A força da convicção e, *a fortiori*, a adesão possuem «*a mesma sede biológica*»¹⁷¹⁰, ambas assentam no sucesso da crença.

4.4.2. A adequação essencial da crença

A estabilidade, a profundidade e a veracidade intrínseca da crença estão na origem do extravasamento da adesão para além de conteúdos racionalmente justificados: eis o que nos sugere a hipótese especulativa de Fernando Gil¹⁷¹¹ que aqui pretendemos explorar. A interrogação sobre a certeza da crença e, correlativamente, sobre a força da convicção é conduzida em *A Convicção* através de uma arqueologia ancorada na filogénese da espécie¹⁷¹², desse modo prolongando as investigações do *Tratado da Evidência*. Uma arqueologia que permitirá investigar «o realismo da crença, que a filosofia elucida por uma dedução conceptual.»¹⁷¹³ As teorias causais da crença, em particular, os contributos de Fred Dretske para o estudo da crença animal constituem, em *Acentos*¹⁷¹⁴ e em *A Convicção*¹⁷¹⁵, o principal ponto de apoio que Fernando Gil escolhe para abordar a profundidade, a estabilidade e a veracidade intrínseca da crença, fonte de convicção.

A crença é, de acordo com Fernando Gil, mais profunda do que o saber epistémico ou epistemológico e as suas raízes remontam ao psiquismo animal¹⁷¹⁶.

¹⁷⁰⁸ A, p. 141.

¹⁷⁰⁹ *Ibidem*.

¹⁷¹⁰ *Ibidem*, sublinhado do autor.

¹⁷¹¹ Cf. *Ibidem*, p. 142.

¹⁷¹² C, p. 54.

¹⁷¹³ *Ibidem*.

¹⁷¹⁴ A, pp. 136-140.

¹⁷¹⁵ C, pp. 57-63.

¹⁷¹⁶ Cf. *Ibidem*, p. 55.

«Verdade da crença e crença no real constituem uma só coisa.»¹⁷¹⁷ Acreditar é a condição nativa do espírito e tal condição é partilhada pelo animal¹⁷¹⁸. «[A]s crenças humanas prolongam a crença animal»¹⁷¹⁹ e esta é em princípio verdadeira. No animal as pregnancies associadas, por exemplo, à reprodução e à predação apresentam um valor evidente do ponto de vista adaptativo para o indivíduo como para a espécie porque imposto pelas necessidades de sobrevivência¹⁷²⁰. Mas, quando Fernando Gil se volta em direção à questão da adesão, o inquérito que desenvolve não é já tanto sobre «os conteúdos da crença e da realidade daquilo em que se crê, mas simplesmente do acto de crer, da sua estrutura de adesão.»¹⁷²¹ Mais exatamente, trata-se de interrogar como pode a crença pôr diretamente algo como verdadeiro.

Fernando Gil defende que a explicação do extravasamento da crença para além do fenómeno reside na confiança gerada pela sua adequação essencial. As teorias causais da crença assumem, deste modo, um papel crucial na sustentação da hipótese de Fernando Gil, concretamente, ao determinarem a veracidade intrínseca da crença. «As crenças são estruturalmente verdadeiras, veiculam uma informação adequada sobre os seus objetos.»¹⁷²² Elas veiculam uma informação adequada sobre as propriedades no mundo, informando o comportamento sobre as condições internas e externas das quais depende a satisfação das necessidades de sobrevivência. A filogénese corrobora a adequação essencial das crenças. De acordo com as teorias causais da crença, as crenças preservadas pelos processos de seleção natural e pela aprendizagem são fundamentalmente verdadeiras. Porque se revelaram benéficas para a espécie no decorrer da evolução, as crenças foram seleccionadas e conservadas pelos processos de seleção natural e de aprendizagem passando a integrar o património da espécie, assim se transformando numa disposição permanente. Os resultados deste passo da investigação serão retomados por Fernando Gil aquando da tematização do poder de fabricação do real pela imaginação. A imaginação inscreve-se na percepção que prolonga

¹⁷¹⁷ *Ibidem*, p. 54.

¹⁷¹⁸ «O animal é naturalmente crente, tal como a criança.» (C, p. 55).

¹⁷¹⁹ C, p. 17.

¹⁷²⁰ *Ibidem*, p. 65.

¹⁷²¹ *Ibidem*.

¹⁷²² *Ibidem*, p. 54.

sob a forma de crença¹⁷²³. Um dos momentos em que a originalidade do pensamento de Fernando Gil se torna particularmente manifesta é aquele em que o autor realça que o *real da crença*¹⁷²⁴ implica um coeficiente de imaginário, algo que escapou, como o próprio sublinhou, às teorias causais da crença. Mas antes de prosseguirmos a nossa análise em direção a tais desenvolvimentos, importa compreender exatamente como as teorias causais fundamentam a adequação essencial da crença.

Se o sucesso da crença na origem da adesão (e da força da convicção) é pensado como a indução de um comportamento com vantagem do ponto de vista adaptativo, é preciso, então, compreender primeiramente como pode a crença representar corretamente as propriedades no mundo. No mesmo sentido: de onde provêm os poderes representacionais da crença? E – algo talvez mais importante para o propósito da investigação de Fernando Gil – por que motivo é a crença suposta representar adequadamente alguma coisa? Responder a estas questões exigirá desenvolver em algum detalhe certos aspetos da teoria semântica da informação desenvolvida por Fred Dretske, como seja a intencionalidade da noção de conteúdo informacional. Uma reflexão sobre o externalismo acerca do conteúdo que caracteriza a teoria da mente proposta por Fred Dretske enquadrará a definição da crença como um estado mental intencional. Da elucidação de tais aspetos depende igualmente a compreensão do papel causal ou explicativo da crença, por outras palavras, a compreensão de como pode a crença ser uma causa do comportamento e dessa forma contribuir para explicar esse mesmo comportamento.

Fred Dretske define as crenças como «*estados internos* que adquirem funções de controlo em virtude do que *indicam* acerca das condições nas quais o *comportamento* se produz»¹⁷²⁵. As crenças são representações internas acerca do modo como uma alguma coisa é (por exemplo, a crença que um determinado objeto percebido *s é F*), consistindo, desse modo, numa atitude proposicional. Ao conceber a crença como uma forma de representação interna, Dretske não pretende, à semelhança do

¹⁷²³ *Ibidem*, p. 68.

¹⁷²⁴ Lobo, «Renforcement de l'évidence, modalisation de la croyance ou les stratégies de Fernando Gil», art. cit., p. 339.

¹⁷²⁵ F. Dretske, *apud* C, p. 57, sublinhados nossos.

funcionalismo, identificar propriedades mentais com propriedades funcionais¹⁷²⁶. É o propósito cumprido pelos estados mentais e não as propriedades funcionais em si mesmas que importa considerar. A crença não é meramente uma estrutura que providencia informação a um determinado sistema físico. Mas, um estado mental interno que *tem por função* fornecer informação¹⁷²⁷. A compreensão dos estados mentais requer qualquer coisa como «o funcionalismo com a função»¹⁷²⁸, ou seja, o *teleofuncionalismo*. Sob um ponto de vista teleofuncionalista «a função é aquilo para que um dispositivo foi desenhado»¹⁷²⁹. O *design* dos sistemas cognitivos resulta, segundo esta perspetiva, da seleção natural e da aprendizagem. Tais processos atuam no sentido do favorecimento de configurações que garantam o sucesso na coordenação do comportamento do sistema com as condições internas e externas. O teleofuncionalismo concebe a função do sistema a partir do ponto de vista da sua finalidade, ou seja, da adaptação do comportamento do sistema ao meio ambiente¹⁷³⁰. Dretske subscreve esta reintrodução da noção biológica de função em filosofia da mente, a qual deixa refletir uma posição naturalista quanto à natureza do conteúdo dos estados mentais.

O teleofuncionalismo é uma posição acerca do conteúdo mental segundo a qual o conteúdo das atitudes proposicionais é suscetível de ser melhor compreendido através da identificação da sua função biológica¹⁷³¹. É um princípio básico do teleofuncionalismo considerar que «*o significado dos estados mentais é uma função da função biológica*»¹⁷³². Segundo Dretske, a crença tem por função informar e orientar o

¹⁷²⁶ Cf. F. Dretske, «Dretske, Fred», in S. Guttenplan (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Blackwell Publishers, Oxford 1994, pp. 260-265, cf. p. 261-B.

¹⁷²⁷ Cf. Dretske, «Dretske, Fred», art. cit., p. 261-B.

¹⁷²⁸ Trata-se de uma referência a uma conhecida formulação de Sober: «putting the function back into Functionalism», cf. Dretske, «Dretske, Fred», art. cit., p. 261-B. Sobre a formulação de Sober: William G. Lycan, «Functionalism (1)», in Samuel Guttenplan (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Blackwell Publishers, Oxford 1994, pp. 317-322, cf. p. 319.

¹⁷²⁹ S. Miguens, «Teorias representacionais da consciência: F. Dretske versus D. Dennett», in H. Jales Ribeiro (coord.), *Encontro Nacional de Filosofia Analítica*, Faculdade de Letras, Coimbra 2003, pp. 289-301, cf. p. 291.

¹⁷³⁰ Cf. S. Miguens, *Uma Teoria Fisicalista do Conteúdo e da Consciência. D. Dennett e os debates da filosofia da mente*, Campo das Letras, Porto 2002, p. 202.

¹⁷³¹ Cf. S. Guttenplan, «Teleology», in Samuel Guttenplan (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*. Op. cit., p. 585.

¹⁷³² Miguens, *Uma Teoria Fisicalista do Conteúdo e da Consciência. D. Dennett e os debates da filosofia da mente*, op. cit., p. 225, sublinhado da autora.

comportamento no sentido da satisfação das necessidades que asseguram a sobrevivência¹⁷³³. A função da crença não consiste numa propriedade intrínseca, mas está diretamente relacionada com a sua história evolutiva. E se a crença visa informar e orientar o comportamento, «aquilo que determina ou fixa o conteúdo ou o significado (aquilo que é representado) não estará “dentro da cabeça” mas sim no mundo.»¹⁷³⁴ O comportamento é guiado pelo conteúdo dos estados mentais que consiste em informação acerca de factos ou objetos extrínsecos ao sistema cognitivo. A crença é um veículo de informação das propriedades no mundo, às quais está ligado em termos de covariação¹⁷³⁵.

Fernando Gil, evocando Frank Ramsey, afirma que «as crenças funcionam como mapas que [nos] ajudam a navegar na existência.»¹⁷³⁶ As crenças são mapas que guiam o comportamento, e tais mapas são construídos a partir da informação fornecida pela experiência¹⁷³⁷. Do ponto de vista da evolução (filogénese) como do ponto de vista da psicologia do desenvolvimento (ontogénese) é legítimo supor que a experiência aspira à veracidade e a crença ao conhecimento¹⁷³⁸. A experiência fornece informação que é codificada pela perceção e posteriormente utilizada pela crença. A organização da informação a cargo da crença visa coordenar e orientar o comportamento no sentido da satisfação das necessidades e desejos¹⁷³⁹. Quando experiência e a crença (estados mentais) assentam numa relação causal adequada com os factos e os objetos, elas convertem-se, respetivamente, em perceção e conhecimento. As experiências e as crenças são concebidas como representações internas¹⁷⁴⁰ de um sistema cuja função

¹⁷³³ C, p. 57.

¹⁷³⁴ Miguens, *Uma Teoria Fisicalista do Conteúdo e da Consciência*. D. Dennett e os debates da filosofia da mente, op. cit., p. 202.

¹⁷³⁵ Cf. Miguens, «Teorias representacionais da consciência: F. Dretske versus D. Dennett», art. cit., p. 291.

¹⁷³⁶ A, p. 137. Cf. também, Fred Dretske. «Dretske, Fred», art. cit., p. 264-A.

¹⁷³⁷ Cf. Dretske, «Dretske, Fred», art. cit., p. 264-B.

¹⁷³⁸ C, pp. 56-57.

¹⁷³⁹ Cf. Dretske, «Dretske, Fred», art. cit., p. 260-B.

¹⁷⁴⁰ Dretske defende que a experiência deve ser considerada, à semelhança da crença, uma forma de representação, ainda que o aspeto fenomenal da experiência («*a what-it-is-like quality*») que caracteriza igualmente as sensações e os sentimentos, desafie a possibilidade da sua naturalização (cf. F. Dretske, *Naturalizing the Mind*, MIT Press, Cambridge, MA 1995, p. xvi). Afirmar que a experiência e a crença são representações mentais (representações internas) é, como Dretske sublinha, algo bem distinto de pretender que ambas são representações conceptuais. «Todas as representações são representações acerca de um (suposto) facto, mas nem todas as representações são representações *conceptuais*.» (Dretske, *Naturalizing the Mind*, op. cit., p. 9, sublinhado do autor). A experiência é uma forma não-

consiste no fornecimento (experiência) e na mobilização (crença) de informação tendo em vista regular e o orientar o comportamento¹⁷⁴¹.

Estamos perante uma posição externalista do mental de acordo com a qual aquilo que fixa o conteúdo das crenças são as propriedades e os objetos no mundo¹⁷⁴². As crenças são representações internas de factos extrínsecos acerca do cérebro. Para Dretske a mente é «a face externa do cérebro»¹⁷⁴³, o que equivale a dizer, a mente é o componente biológico responsável pela atividade representacional do cérebro. O conteúdo das crenças é dotado de intencionalidade¹⁷⁴⁴. Segundo uma conceção externalista, as crenças são atitudes proposicionais cuja definição inclui necessariamente uma *referência* às propriedades e objetos no mundo¹⁷⁴⁵. As crenças indicam propriedades no mundo com as quais são supostas, em virtude do seu *design* (apurado pela seleção natural e pela aprendizagem), covariar. A relação entre a crença e os factos ou objetos é «externa ou extrínseca à totalidade do sistema de crenças, [podendo] ser relativamente desconhecida (ou mesmo não suscetível de ser conhecida) pelo sistema cognitivo <the knowing mind>»¹⁷⁴⁶. Informação é o termo que, segundo Dretske, descreve tal relação extrínseca¹⁷⁴⁷ (entre a crença e um facto ou um objeto) que liga um sistema cognitivo ao meio ambiente.

A informação, tal como Dretske a entende, constitui algo perfeitamente objetivo <an objective commodity>¹⁷⁴⁸. A informação pode ser «enviada para, processada por, e transmitida a partir de instrumentos, ponteiros, computadores, e neurónios», sem que

conceptual de representação (cf. *Ibidem*, p. 1). A evolução é, por meio dos sentidos, a fonte dos poderes representacionais da experiência (Dretske, «Dretske, art. cit., p. 264-B). Cumpre aos sentidos a função biológica de proporcionar informação, uma função que decorre da sua história evolutiva. A experiência é entendida como um veículo da informação fornecida pelos sentidos, terminando, dessa forma, por ser «uma representação dos objetos acerca dos quais transporta informação.» (Cf. Dretske, *Naturalizing the Mind*, op. cit., p. 7, nota n.º 4).

¹⁷⁴¹ Dretske, «Dretske, Fred», art. cit., p. 260-B.

¹⁷⁴² Cf. S. Guttenplan, «Content (2). Teleological Semantics», in S. Guttenplan (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Blackwell Publishers, Oxford 1994, pp. 227-229, cf. 227.

¹⁷⁴³ Dretske, «Dretske, Fred», art. cit., p. 260-B.

¹⁷⁴⁴ Cf. F. Dretske, «Précis of Knowledge and the Flow of Information», *The Behavioral and Brain Sciences*, 6 (1983) 55-90, cf. p. 58-A.

¹⁷⁴⁵ Cf. S. Guttenplann, «Externalism/internalism», in Samuel Guttenplan (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford 1994, pp. 289-290, cf. 289-A.

¹⁷⁴⁶ Cf. Dretske, «Dretske, Fred», art. cit., p. 259-B.

¹⁷⁴⁷ Cf. *Ibidem*, p. 260-A9.

¹⁷⁴⁸ Cf. Dretske, «Précis of Knowledge and the Flow of Information», art. cit., p. 55-A, sublinhado do autor.

tal dependa da sua apreciação ou interpretação por agentes cognitivos¹⁷⁴⁹. Esta conceção de informação deverá ser entendida à luz da teoria semântica da informação desenvolvida em *Knowledge and the Flow of Information*¹⁷⁵⁰, onde Dretske propõe um conceito semântico de informação a partir da teoria matemática da comunicação. A teoria matemática da comunicação é uma teoria puramente quantitativa, que se interessa pela medição da quantidade de informação que é transmitida de uma fonte para um recetor, mais exatamente, pelo cálculo da quantidade de informação gerada por um sinal num determinado canal de comunicação¹⁷⁵¹. A informação é, assim, concebida em termos de indicação e correlação entre acontecimentos¹⁷⁵² e neutra quanto ao conteúdo¹⁷⁵³.

Um dos principais problemas abordados pela teoria semântica da informação proposta por Dretske consiste em saber como se pode gerar significado a partir de informação. No limite: «[o] que faz de *alguns* processadores de informação (pessoas, mas não aparelhos de televisão) fontes de significado?»¹⁷⁵⁴ E no que concerne a esta sua preocupação, convirá ressaltar, que os interesses de Dretske apenas remotamente convergem com os da teoria matemática da comunicação. A teoria matemática da comunicação interessa-se pelas propriedades estatísticas do canal de comunicação (a quantidade estatística de informação transportada por um sinal) e não sobre acontecimentos particulares (determinados sinais ou acontecimentos)¹⁷⁵⁵. Aquilo que, sob o ponto de vista da semântica como das ciências cognitivas importa preservar é o sentido comum da noção de informação. A Dretske interessa investigar o tipo de

¹⁷⁴⁹ Ibid., p. 57-B.

¹⁷⁵⁰ F. Dretske, *Knowledge and the Flow of Information*, CSLI Publications, Stanford, California 1999. Tal obra tem como pano de fundo a proposta de uma teoria externalista do conhecimento assente numa teoria semântica da informação, desenvolvida a partir de algumas noções fundamentais da teoria matemática da comunicação, tais como: conteúdo informacional e canal de comunicação (cf. Dretske, «Dretske, Fred», art. cit., p. 260-A; cf. também Miguens, *Uma Teoria Fisicalista do Conteúdo e da Consciência. D. Dennett e os debates da filosofia da mente*, op. cit., p. 226, nota n.º 359). O uso da designação “teoria matemática da comunicação” por Dretske remete-nos para os trabalhos de Claude Shannon («The Mathematical Theory of Communication», *Bell System Technical Journal*, 1948).

¹⁷⁵¹ Cf. Dretske, «Précis of Knowledge and the Flow of Information», *The Behavioral and Brain Sciences*, art. cit., p. 62-A.

¹⁷⁵² Cf. Miguens, *Uma Teoria Fisicalista do Conteúdo e da Consciência. D. Dennett e os debates da filosofia da mente*, op. cit., p. 226.

¹⁷⁵³ Cf. *Ibidem*, p. 207.

¹⁷⁵⁴ Dretske, «Précis of Knowledge and the Flow of Information», art. cit., p. 55-A, sublinhado do autor.

¹⁷⁵⁵ Cf. *Ibidem*, p. 56-A.

informação que percorre um determinado canal de comunicação («*what information a signal carries*»¹⁷⁵⁶). Segundo Dretske, uma teoria da comunicação deve ocupar-se do *conteúdo* proposicional de um sinal, ou seja, aquilo que o sinal comunica. Haverá, então, que distinguir entre a aceção de informação segundo a teoria da comunicação e um conceito semântico de informação¹⁷⁵⁷ (o conteúdo de estados mentais conceptuais, tais como a crença e o pensamento). A informação semântica, diferentemente da noção da teoria formal da informação, não é nunca neutra quanto ao conteúdo.

As investigações da teoria matemática da comunicação revelam-se, no entanto, determinantes porque, ao sublinharem a objetividade das dependências nomológicas entre acontecimentos que definem a informação, nos mostram como a informação – e não apenas o significado – é algo relevante <*a relevant commodity*> do ponto de vista da semântica e das ciências cognitivas¹⁷⁵⁸. A informação semântica é concebida, em continuidade com a teoria matemática da comunicação, em termos de indicação e correlação entre acontecimentos¹⁷⁵⁹, e, apesar de constituir algo objetivo, possui uma propriedade semântica que ajuda a compreender as atitudes cognitivas que dependem da informação (crença, conhecimento): a intencionalidade. Dretske defende que o conteúdo informacional de um sinal (por exemplo, um estado neuronal, uma estrutura, um acontecimento) é uma noção intencional. Isto significa, muito genericamente, que o conteúdo informacional é uma função dependente das relações nomológicas entre a fonte e o recetor que compõem um determinado canal de comunicação; tais relações dependem, por sua vez, das propriedades intrínsecas desses dois pontos. A quantidade de informação que atravessa um canal de comunicação depende de uma correspondência entre as condições na fonte e as propriedades do sinal. E é em virtude das dependências nomológicas que definem a informação que uma estrutura (um estado neuronal, por exemplo) pode veicular a informação que *s é F* sem veicular a

¹⁷⁵⁶ *Ibidem*, p. 56-A, sublinhado do autor.

¹⁷⁵⁷ Cf. Miguens, *Uma Teoria Fisicalista do Conteúdo e da Consciência. D. Dennett e os debates da filosofia da mente*, op. cit., p. 207.

¹⁷⁵⁸ Cf. Dretske, «Précis of Knowledge and the Flow of Information», art. cit., p. 56-A.

¹⁷⁵⁹ Cf. Miguens, *Uma Teoria Fisicalista do Conteúdo e da Consciência. D. Dennett e os debates da filosofia da mente*, op. cit., p. 226.

informação que s é G , ainda que todos F sejam G ¹⁷⁶⁰. A intencionalidade do conteúdo proposicional é, assim, uma noção-chave para se compreender a intencionalidade dos estados mentais como a crença. As crenças são representações mentais internas cujo conteúdo semântico é dotado de intencionalidade (por exemplo, a crença que s é F). A informação, mais precisamente, o papel de transporte de informação é o que faz de estados físicos (estados neuronais) estados mentais intencionais (crença, pensamento)¹⁷⁶¹. Dretske faz remontar a intencionalidade dos estados mentais à intencionalidade do conteúdo informacional.

A intencionalidade do conteúdo informacional é um aspeto que se reveste de uma importância decisiva na sustentação da hipótese de Fernando Gil acerca adesão da convicção. O externalismo acerca do mental determina que o conteúdo das crenças consiste na informação sobre factos extrínsecos acerca da mente, mais exatamente, sobre as propriedades no mundo que causam as crenças. A informação semântica liga a mente às propriedades no mundo. A objetividade das relações nomológicas que definem a informação é condição da intencionalidade dos estados mentais, e é sobre elas que assenta o realismo acerca das estruturas internas proposto por Dretske¹⁷⁶². Este ponto particular interessa especialmente à hipótese de Fernando Gil, pois segundo o autor, a adesão – e o extravasamento da adesão – tem origem na adequação essencial da crença: o realismo da crença. O efeito conjunto da veracidade, da profundidade e da estabilidade que caracterizam a crença produz uma confiança que está na origem da propensão para acreditar.

¹⁷⁶⁰ «[U]ma estrutura (um estado neuronal, por exemplo) pode transportar a informação que s (um objeto distal) é F (esférico) sem transportar a informação que s é G (plástico), ainda que (suponhamos) todas as esferas (no domínio relevante) sejam plásticas.» (Dretske, «Précis of Knowledge and the Flow of Information», art. cit., p. 58-A).

¹⁷⁶¹ O externalismo acerca do conhecimento que Dretske pretende sustentar, em *Knowledge and the Flow of Information*, a partir de uma teoria semântica da informação, pertence ao conjunto dos problemas que se inserem mais diretamente no domínio da filosofia da mente. É o caso do problema que lida com a questão de saber o que faz de algo (estados neuronais, por exemplo) uma crença. «Assim como o externalismo em epistemologia afirma que aquilo que converte um estado mental – uma crença, por exemplo – em conhecimento está fora da mente, o externalismo em filosofia da mente afirma que o que converte um estado físico – numa crença está fora da mente» (Dretske, «Dretske, Fred», art. cit., p. 260-B).

¹⁷⁶² Cf. Miguens, *Uma Teoria Fisicalista do Conteúdo e da Consciência. D. Dennett e os debates da filosofia da mente*, op. cit., p. 230.

As crenças são estruturalmente adequadas porque se estabelecem sobre uma informação que é essencialmente verídica¹⁷⁶³. As crenças são portadoras de informação e possuem um poder explicativo sobre o comportamento do sistema no qual se inserem¹⁷⁶⁴. A sua função prende-se essencialmente, como vimos, com a informação e a orientação do comportamento¹⁷⁶⁵. O êxito do comportamento (a satisfação dos desejos e das necessidades) depende da informação sobre as condições internas e externas veiculada pela crença. Mais exatamente, a utilidade e o benefício do comportamento dependem do tipo de correspondência entre certos indicadores de informação («perceptivos ou proprioceptivos»¹⁷⁶⁶) veiculados pela crença e esse mesmo comportamento. «As crenças engastam um tipo de comportamento numa certa informação, determinando os termos da sua correspondência.»¹⁷⁶⁷ O êxito do comportamento confirma a veracidade da informação que se repercute na adequação da crença¹⁷⁶⁸. A utilidade e o benefício do comportamento causado pela crença dotam a crença de fiabilidade, uma característica que a seleção natural privilegiará. Fernando Gil subscreve a conjectura segundo a qual no decurso da história evolutiva opera um princípio de seleção e conservação das crenças adequadas. «A filogénese realça que a veracidade da informação se repercute sobre a crença que é, pois, em princípio verdadeira.»¹⁷⁶⁹ Do mesmo modo, no caso dos seres vivos capazes de aprender, a aquisição e transmissão das crenças que se revelaram benéficas atuará no sentido da sua conservação através das práticas de transmissão social¹⁷⁷⁰. Isto significa que «as correlações nomológicas habituais são conservadas pela seleção natural e pela aprendizagem»¹⁷⁷¹. O sucesso da crença, tanto de um ponto de vista ontogenético como

¹⁷⁶³ «[A] crença estabelece-se sobre uma informação cujo grau de probabilidade é igual a 1. Ou há informação ou não há. A informação é, na essência, verídica. “Nenhuma estrutura pode veicular a informação que *s* é *P*, se não for o caso que *s* é *P*. A informação falsa, a informação deturpada e a desinformação não são variedades de informação.” Assim, não se pode crer no que se crê ser falso.» (C, p. 56). Cf. também, Dretske, «Précis of Knowledge and the Flow of Information», art. cit., pp. 61-B- 62-A.

¹⁷⁶⁴ C, p. 57.

¹⁷⁶⁵ Dretske, «Dretske, Fred», art. cit., pp. 260-265, cf. p. 260.

¹⁷⁶⁶ C, p. 57.

¹⁷⁶⁷ *Ibidem*.

¹⁷⁶⁸ *Ibidem*, p. 56.

¹⁷⁶⁹ *Ibidem*.

¹⁷⁷⁰ *Ibidem*, p. 57.

¹⁷⁷¹ *Ibidem*, p. 61.

filogenético, culmina, segundo Fernando Gil, na sua transformação numa disposição permanente¹⁷⁷².

O êxito passado da crença – a satisfação das necessidades de sobrevivência – permite que esta se substitua à percepção e se torne numa causa independente do comportamento¹⁷⁷³. A crença é um estado puramente interno, como o sublinha Fernando Gil¹⁷⁷⁴. As crenças preservadas são crenças adequadas e por esse motivo podem ser «agenciadas por um processo de antecipação»¹⁷⁷⁵ determinando por si mesmas o comportamento. O que está em causa em tal processo de antecipação é o extravasamento da crença para além do fenómeno – uma manifestação da força da adesão – cuja sede é a adequação essencial da crença. A entrada no estado de crença não exige a percepção atual do seu referente. Adere-se diretamente ao conteúdo conceptual da crença que não se desliga nunca do referente. É o caso do animal que entra no estado de crença e foge mesmo na ausência do predador. «A crença mais fruste já é abstracta.»¹⁷⁷⁶ A funcionalidade intrínseca da crença e a adequação dos seus conteúdos («o senso comum próprio de cada espécie»¹⁷⁷⁷) são fonte de uma confiança primária, fundamento da *vontade de aderir* (a predisposição para acreditar) «que tende a não se conter em si mesma e a não se conter a si mesma.»¹⁷⁷⁸

4.5. Crença e imaginação: a propensão para acreditar

A convicção não se desvincula nunca totalmente da crença. E Fernando Gil reflete, uma vez mais, sobre a inseparabilidade desses dois distintos regimes de inteligibilidade (crença e convicção) e, correlativamente, sobre a crença como um *agente* da inteligibilidade¹⁷⁷⁹ a partir da dimensão afetiva ou pulsional da convicção: a

¹⁷⁷² *Ibidem*, p. 58.

¹⁷⁷³ *Ibidem*, p. 57.

¹⁷⁷⁴ Cf. *Ibidem*, p. 57.

¹⁷⁷⁵ *Ibidem*, p. 54.

¹⁷⁷⁶ *Ibidem*, p. 57.

¹⁷⁷⁷ Cf. *Ibidem*.

¹⁷⁷⁸ A, p. 142.

¹⁷⁷⁹ C, p. 15.

adesão. A convicção funda-se na intuição das construções (operações) e das práticas do sujeito. O sentimento de inteligibilidade que acompanha a convicção é o culminar da satisfação da compreensão com a explicação. Recorde-se uma tese forte de Fernando Gil: a explicação deve ser reconduzida à intuição para culminar na convicção¹⁷⁸⁰. A convicção é um saber que se sabe verdadeiro. A *convicção* exprime uma adesão ao conhecimento que dá a ver todo um registo pulsional que nos remete para a *crença*, mais exatamente, para a estrutura de adesão que a caracteriza. O pensamento giliano da inteligibilidade é, em grande medida, uma interrogação sobre “o que é compreender”, sobre o modo, os agentes e os fatores da compreensão. Antes de se converter num afeto intelectual determinado, a convicção caracteriza-se, já aqui o dissemos, por uma adesão («a uma proposição ou a uma doutrina»¹⁷⁸¹). Adesão, desejo e vontade («a energia do querer»¹⁷⁸²) contribuem para a compreensão, sendo, nessa medida, fatores de inteligibilidade. O registo pulsional da convicção exprime uma propensão para acreditar (uma «predisposição para o acordo»¹⁷⁸³), uma tendência para pôr algo como verdadeiro, sem esperar pela justificação¹⁷⁸⁴. Tal é o que está em causa quando Fernando Gil nos apresenta o problema da possibilidade do extravasamento da adesão para além dos conteúdos racionalmente justificados, como sucede no caso da adesão ideológica (a crença no fundamento)¹⁷⁸⁵. A temática do «carácter “invasor”, transbordante»¹⁷⁸⁶ da adesão permite investigar os mecanismos da crença e a sua estrutura de adesão que operam, ainda e invariavelmente, na convicção.

As teorias causais da crença, em particular, a teoria da crença animal que Fernando Gil expõe dando especial relevo aos contributos de Fred Dretske, são aqui fundamentais para se compreender como pode a «energia da crença [investir-se] directamente, sem reflexão, sobre o conteúdo»¹⁷⁸⁷ e, assim, «autonomizar-se e

¹⁷⁸⁰ Cf. C, p. 14; cf. P. Tunhas, «O Sujeito no Conhecimento. Sobre Fernando Gil», *Phainomenon*, 22/23 (2011) 275- 302, cf. p. 281.

¹⁷⁸¹ A, p. 133.

¹⁷⁸² C, p. 17.

¹⁷⁸³ *Ibidem*, p. 211.

¹⁷⁸⁴ Cf. *Ibidem*.

¹⁷⁸⁵ Cf. A, p. 141.

¹⁷⁸⁶ *Ibidem*, p. 136.

¹⁷⁸⁷ C, p. 57.

desprender-se do fenómeno que organiza»¹⁷⁸⁸. Trata-se do problema do erro ou da má-representação <*misrepresentation*>. A possibilidade de crenças falsas revela-se, deste modo, um campo privilegiado de discussão do carácter invasor ou transbordante da adesão. Vejamos, no que se segue, como de acordo com Fernando Gil a explicação do erro proposta pelas teorias causais da crença permite elucidar, pelo menos em parte, a estrutura de adesão da crença e o seu modo de atuação: o modo como a crença põe o objeto¹⁷⁸⁹.

4.5.1. A possibilidade de crenças falsas: uma explicação a partir das teorias causais da crença

As crenças adquiriram ao longo da história evolutiva a função (propósito biológico) de informar e orientar o comportamento tendo em vista a satisfação das necessidades de sobrevivência. As crenças foram preservadas e transmitidas no decurso do processo evolutivo porque se revelaram eficazes na determinação de comportamentos adequados, ou seja, comportamentos que representaram um benefício ou uma mais-valia adaptativa para os indivíduos de uma determinada espécie. Segundo a posição teleofuncionalista, o *design* dos sistemas físicos naturais resulta de um processo de seleção natural que, a par dos processos de aprendizagem, tende a favorecer a adequação de um determinado sistema cognitivo ao meio ambiente. De acordo com o seu *design*, os sistemas cognitivos «produzem determinadas representações internas quando em presença de determinadas condições no mundo.»¹⁷⁹⁰ As representações internas produzidas pelos sistemas cognitivos deverão, em virtude do seu *design*, fornecer e organizar a informação necessária à coordenação do comportamento com o meio ambiente no sentido da obtenção de resultados mais vantajosos do ponto de vista adaptativo. A seleção e a conservação das crenças ao longo da história evolutiva é justificada pela sua utilidade que, segundo Fernando Gil, se refere

¹⁷⁸⁸ Cf. *Ibidem*, p. 60.

¹⁷⁸⁹ *Ibidem*, p. 65.

¹⁷⁹⁰ Miguens, *Uma Teoria Fisicalista do Conteúdo e da Consciência. D. Dennett e os debates da filosofia da mente*, op. cit., p. 202.

à sua adequação essencial¹⁷⁹¹. Como conceber, face a uma tal adequação essencial, a possibilidade de crenças falsas (logros, más-representações) «que não parecem contribuir para a sobrevivência da espécie?»¹⁷⁹² As teorias causais da crença oferecem um princípio de resposta para este problema que assenta naquilo que Fernando Gil designa por *primado do verdadeiro sobre o falso*¹⁷⁹³. As crenças falsas constituem-se a partir de modelos adequados¹⁷⁹⁴. Tal como a ideologia, em que a ocultação da fundação pelo fundamento nunca é completa, o erro nunca é totalmente falso¹⁷⁹⁵, no sentido em que «também se apoia em coisas importantes e verdadeiras.»¹⁷⁹⁶

As crenças são representações internas cujo conteúdo informacional é dotado de intencionalidade. Elas indicam as condições no mundo que causam a crença. Explicar como podem sistemas físicos, que partem de indicadores naturais, “representar mal” o meio que os rodeia constitui um desafio para uma teoria teleofuncionalista como a de Dretske («uma teoria totalmente naturalista do conteúdo das representações»¹⁷⁹⁷). A possibilidade de erro regista-se, como Fernando Gil ressalta, mesmo nos estratos mais baixos da escala animal. É o caso, por exemplo, dos detetores neuronais das rãs que se deixam enganar por sombras que simulam a presença de um certo tipo de percevejos que elas apreciam¹⁷⁹⁸. O sistema de preferências das rãs reage à estimulação sensorial, ativando um “estado interno” que causa um movimento. O objeto perceptível ativou um estado interno cujo conteúdo *significava* a presença de percevejos; em consequência desse estado interno o comportamento foi desencadeado. «A rã possui o equivalente de uma crença verdadeira, uma representação correta»¹⁷⁹⁹. Contudo, a presença de percevejos não se verificou e foram, afinal, as sombras (objeto perceptível) que causaram a crença: «as sombras estão “des-representadas” em percevejos.»¹⁸⁰⁰ Nesse caso,

¹⁷⁹¹ Cf. C, p. 17.

¹⁷⁹² *Ibidem*.

¹⁷⁹³ Cf. *Ibidem*, pp. 17, 60-63.

¹⁷⁹⁴ Cf. A, p. 140.

¹⁷⁹⁵ A este respeito diz Fernando Gil: «o logro da crença animal é a *célula germinal da ideologia*.» (A, p. 141).

¹⁷⁹⁶ A, p. 141.

¹⁷⁹⁷ Miguens, *Uma Teoria Fisicalista do Conteúdo e da Consciência*. D. Dennett e os debates da filosofia da mente, op. cit., p. 203.

¹⁷⁹⁸ Trata-se de um exemplo de Dretske destacado por Fernando Gil (cf. C, p. 60).

¹⁷⁹⁹ C, p. 60.

¹⁸⁰⁰ *Ibidem*.

portanto, não se pode falar nem de saber nem de representação fiável¹⁸⁰¹ mas tão-só de logro ou *má-representação*.

Fernando Gil observa que nos organismos inferiores (fracamente diferenciados) o logro é, apesar de tudo, difícil de conceber. Em tais organismos o esquema causal «informação→crença→comportamento» é dificilmente perturbado, exceto, naturalmente, no caso de alterações do meio ambiente (modificação das condições externas ou perturbações funcionais)¹⁸⁰². A estereotipia que caracteriza o comportamento dos organismos inferiores deixa ver «um estrato arcaico, comum a todos os graus da escala da vida.»¹⁸⁰³ O caso das plantas insectívoras que semicerram certas folhas na sequência da presença de insetos exemplifica-o¹⁸⁰⁴. A crença (isto é, um «“estado interno”, precursor da crença»)¹⁸⁰⁵ fixa a informação sensorial veiculada por certos indicadores percetivos que sinalizam a presença de insetos nas suas folhas, e desencadeia quase automaticamente um movimento: as folhas semicerram-se e comprimem o inseto¹⁸⁰⁶. A *informação* é fixada pela *crença* que determina uma *resposta* automática. As crenças limitam-se a fixar a informação assegurando a univocidade do seu conteúdo. Em tais circunstâncias, o logro é mais dificilmente concebível¹⁸⁰⁷. Fernando Gil conclui que «a possibilidade de erro nasce quando o semântico começa a estruturar os comportamentos»¹⁸⁰⁸, algo particularmente manifesto nos «organismos orgânica e funcionalmente diferenciados e capazes de aprender.»¹⁸⁰⁹ Vejamos como.

De acordo com Dretske, a aprendizagem constitui a principal fonte do conteúdo mental e, como tal, dos poderes representacionais da crença. A aprendizagem é o processo através do qual estruturas físicas internas (conceitos necessários à formação de crenças¹⁸¹⁰) adquirem a função específica de transporte de informação, mais

¹⁸⁰¹ Cf. *Ibidem*.

¹⁸⁰² Cf. *Ibidem*, p. 61.

¹⁸⁰³ *Ibidem*, p. 58.

¹⁸⁰⁴ Cf. *Ibidem*, p. 58. Fernando Gil segue um exemplo de Frederick Adams, cf. F. Adams, «Causal Contents», in B. Mc Laughlin (ed.), *Dretske and His Critics*, Basil Blackwell, Oxford 1991, p. 138.

¹⁸⁰⁵ *Ibidem*, p. 58.

¹⁸⁰⁶ Cf. *Ibidem*.

¹⁸⁰⁷ Cf. *Ibidem*, p. 61.

¹⁸⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁸⁰⁹ *Ibidem*.

¹⁸¹⁰ Cf. Dretske, «Dretske, Fred», in S. Guttenplan (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, op. cit., pp. 260-B, 262-B.

exatamente, a aprendizagem converte estados físicos (estados neuronais) que transportam informação em estruturas com a função de providenciar uma informação específica¹⁸¹¹. Com efeito, apesar de as estruturas que transportam informação possuírem um conteúdo informacional dotado de intencionalidade, tal não basta para que estas sejam consideradas crenças. A intencionalidade do conteúdo informacional é apenas, por assim dizer, o “primeiro nível da intencionalidade” <*the first order of intentionality*>¹⁸¹², que é inferior em grau à intencionalidade exibida pelo conteúdo das crenças. Uma estrutura que transporta informação transporta todo o tipo de informação¹⁸¹³. Não assim as crenças. Se, por exemplo, *F* e *G* são propriedades que estão nomologicamente relacionadas da maneira certa, nenhum sinal ou estrutura pode possuir como conteúdo informacional que *s* é *F*, sem possuir igualmente o conteúdo informacional que *s* é *G*. Porém, como Dretske faz notar, «podemos seguramente acreditar que *s* é *F* sem acreditar que *s* é *G*, apesar da relação nomológica entre *F* e *G*»¹⁸¹⁴.

Não é a informação pensada em termos de indicação e correlação que dá conteúdo aos estados mentais intencionais. Dito de outra maneira, não é a informação (correlações entre acontecimentos) considerada por si mesma que causa a crença, mas determinados eventos físicos que transportam informação¹⁸¹⁵. A informação (a objetividade das relações nomológicas) desempenha, sem dúvida, um papel importante; sem a objetividade das relações nomológicas não se poderia propriamente falar em estados mentais intencionais. Mas «[a]quilo que dá conteúdo às representações mentais são relações causais-nomológicas com aquilo que elas indicam.»¹⁸¹⁶ Nas palavras de Dretske, a informação tem, por assim dizer, um trabalho a fazer¹⁸¹⁷, e a aprendizagem é o contexto favorável para tal. A aprendizagem é o lugar

¹⁸¹¹ Cf. *Ibidem*, p. 261-A.

¹⁸¹² Cf. Dretske, «Précis of Knowledge and the Flow of Information». *The Behavioral and Brain Sciences*, art. cit., p. 61-B.

¹⁸¹³ Cf. Dretske, «Dretske, Fred», art. cit., p. 261-A.

¹⁸¹⁴ Cf. Dretske, «Précis of Knowledge and the Flow of Information». *The Behavioral and Brain Sciences*, art. cit., p. 62-A, sublinhado nosso.

¹⁸¹⁵ Cf. Dretske, «Dretske, Fred», art. cit., p. 263-B.

¹⁸¹⁶ Miguens, *Uma Teoria Fisicalista do Conteúdo e da Consciência. D. Dennett e os debates da filosofia da mente*, op. cit., p. 226.

¹⁸¹⁷ Dretske, «Dretske, Fred», art. cit., p. 263-B.

onde as relações nomológicas se tornam causas estruturantes <structuring causes>¹⁸¹⁸ do comportamento.

As estruturas físicas internas adquirem, no processo de aprendizagem, uma função comunicativa <a communicative function>¹⁸¹⁹ própria, isto é, uma função específica de transporte de informação (por exemplo, que s é F)¹⁸²⁰. A aprendizagem converte estados físicos (estados neuronais) que transportam informação em estados mentais intencionais com a função de transporte de uma determinada informação fundamental¹⁸²¹. Trata-se, importa sublinhar, de um processo seletivo. Apenas uma informação específica é escolhida para tratamento especial, passando a constituir o conteúdo semântico de uma estrutura física interna e, subsequentemente, dos espécimes <tokens> desse tipo <type> de estrutura¹⁸²². Espécimes que quando causados por determinados estímulos “dizem” aquilo que o seu *tipo* de estruturas tem a função (adquirida durante a aprendizagem) de significar¹⁸²³. E é, precisamente, por aí que, de acordo com Dretske, o erro ou a má-representação podem ser concebidos: os espécimes de um tipo de estrutura possuem um conteúdo semântico tal que é suscetível de ser verdadeiro ou falso, isto é, de constituir uma crença verdadeira ou falsa¹⁸²⁴.

O erro ou má-representação é, assim, uma possibilidade inerente à própria capacidade de representação da crença. As crenças são representações internas cujo conteúdo é dotado de intencionalidade. E é em virtude da própria capacidade de representar um estado de coisas que as crenças podem, em certos casos, representar mal <misrepresent>¹⁸²⁵ as propriedades no mundo. Por vezes, espécimes de um certo tipo de estruturas não desempenham corretamente a função adquirida durante o processo de aprendizagem terminando por dar origem a representações falsas. Dretske formula o erro do seguinte modo:

¹⁸¹⁸ *Ibidem*, p. 264-A.

¹⁸¹⁹ Cf. Dretske, «Précis of Knowledge and the Flow of Information», art. cit., p. 62-A.

¹⁸²⁰ Cf. Miguens, *Uma Teoria Fisicalista do Conteúdo e da Consciência. D. Dennett e os debates da filosofia da mente*, op. cit., p. 228.

¹⁸²¹ Cf. Dretske, «Dretske, Fred», art. cit., p. 261-A.

¹⁸²² Cf. *Ibidem*, p. 261-A.

¹⁸²³ Cf. *Ibidem*; cf. também, Miguens, *Uma Teoria Fisicalista do Conteúdo e da Consciência. D. Dennett e os debates da filosofia da mente*, op. cit., p. 228.

¹⁸²⁴ Dretske, «Dretske, Fred», art. cit., p. 261-B.

¹⁸²⁵ Cf. Dretske, «Précis of Knowledge and the Flow of Information», art. cit., p. 61-B.

*Se durante a aprendizagem, um estado adquire a função de indicar que um dado objeto percetual é F, então posteriores espécimes <instances> desse estado, causados por um qualquer objeto percetual X, são crenças (representações), possivelmente falsas crenças (más-representações), que X era F.*¹⁸²⁶

A situação descrita apenas é concebível, note-se, evocando o papel da aprendizagem no desenvolvimento do conteúdo semântico, melhor dito, na aquisição de conceitos (estruturas físicas internas) necessários à formação de crenças. Os espécimes significam o que significam porque são espécimes de um tipo de estrutura que é *suposto* significar algo específico (por exemplo, que um dado objeto percetual é F), um conteúdo que, por sua vez, é determinado pela função natural adquirida no processo de aprendizagem¹⁸²⁷.

4.5.2. O problema da disjunção e o primado do verdadeiro sobre o falso

Segundo a explicação avançada pelas teorias causais da crença, a possibilidade de crenças falsas deve-se ao facto de estruturas físicas adquirirem durante o processo de aprendizagem uma função específica de transporte de informação¹⁸²⁸. A este respeito, Fernando Gil nota que se é certo que pela evocação da aprendizagem as teorias causais da crença explicam a possibilidade de crenças falsas, no que se refere, porém, às condições de verdade da crença, estas não são determinadas com suficiente precisão¹⁸²⁹. Uma das ideias nucleares do teleofuncionalismo é que o conteúdo dos estados mentais é determinado pela sua função. A função da crença consiste – sabêmo-

¹⁸²⁶ *Ibidem*, p. 62-A.

¹⁸²⁷ Cf. *Ibidem*.

¹⁸²⁸ Cf. Miguens, *Uma Teoria Fisicalista do Conteúdo e da Consciência. D. Dennett e os debates da filosofia da mente*, op. cit., p. 229.

¹⁸²⁹ C, p. 62.

lo pela reintrodução da noção biológica de função – na informação e regulação do comportamento de sistemas físicos no sentido de favorecer a sua adequação às condições externas. Aquilo que fixa o conteúdo das crenças são, assim, as condições externas com as quais ela é suposta – em virtude da função que adquiriu durante o processo de aprendizagem – co-variá-las. Dentro desta lógica, dever-se-á considerar como causa tudo aquilo que é suscetível de causar a crença. Por outras palavras, todas as causas possíveis devem ser contempladas como parte da condição disjuntiva de verdade¹⁸³⁰. Estamos perante o principal problema com que se depara a explicação do erro proposta pelas teorias causais da crença: o *problema da disjunção*. Fernando Gil ilustra assim o problema:

*Se a crença na presença do predador é indicada pela percepção visual, por um som, um odor, uma árvore, etc., e se um animal, um holograma ou um modelo em matéria plástica denotam o mesmo cavalo, as crenças cessam então de se referir particularmente a fera ou o cavalo e referem-se a uma disjunção: visão-ou-odor-ou-ruído-ou-árvore, cavalo-ou-plástico-ou-holograma, etc.*¹⁸³¹

Se são múltiplas as causas capazes de induzir o estado de crença, como pretender que uma crença foi causada por uma causa em particular e não por todas as suas possíveis causas? Face a esta objeção principal, as teorias causais da crença poderiam argumentar que a razão por que um estado mental possui um conteúdo particular, por exemplo, “o conteúdo P”, e não um outro qualquer, “o conteúdo P ou Q”, se deve ao facto de durante o processo de aprendizagem estruturas de transporte de informação terem adquirido uma função específica, e não outra qualquer¹⁸³². Mas é, precisamente, o papel privilegiado concedido à aprendizagem que está no centro das principais críticas dirigidas às teorias causais da crença. Jerry Fodor, por exemplo, crítica

¹⁸³⁰ *Ibidem*.

¹⁸³¹ *Ibidem*.

¹⁸³² Dretske, «Dretske, Fred», art. cit., p. 262-B.

Dretske por «tornar possível as falsas crenças unicamente por uma estipulação “não regulamentada” <“*unprincipled*”> do que é relevante numa situação de aprendizagem.»¹⁸³³ Apenas por uma restrição artificial das circunstâncias¹⁸³⁴ se pode separar situações de aprendizagem de outros «enfrentamentos do ambiente pelo sistema»¹⁸³⁵ capazes de engendrar a mesma crença. Seguindo esta leitura, as situações de aprendizagem não seriam as únicas situações em que as estruturas físicas de transporte de informação seriam suscetíveis de adquirir uma função determinada. Com efeito, «a crença não age sozinha.»¹⁸³⁶ A crença insere-se numa rede de funções e o seu conteúdo conceptual pode mudar, possuindo a crença, portanto, condições disjuntivas de verdade. Dentro desta lógica, conclui Fernando Gil, com a perda da univocidade da crença, anula-se o seu alcance explicativo.

O problema da disjunção confronta as teorias causais da crença com um cenário em que a “eficácia deslocada”¹⁸³⁷ da crença pode não encontrar limite. Fernando Gil explora tal cenário a partir de uma situação de reflexo condicionado sugerida em *Misrepresentation*, concretamente, o reflexo condicionado de fuga de um antílope. Convoquemo-lo para a nossa discussão. Num antílope, «[a] elevação ao sentido (“perigo!”) e às relações nomológicas (predador=perigo, perigo→fuga) institui um tipo onde antes havia apenas exemplificações desemparelhadas.»¹⁸³⁸ O significado da crença estrutura o comportamento. A “crença no perigo” configura um *tipo* de estrutura cuja função natural é significar que na perceção do predador é para o animal vantajoso fugir. Suponhamos – seguimos Fernando Gil – que pela necessidade de adaptação ao meio ambiente se tornou conveniente para o antílope fugir quando o *habitat* do leão é avistado de longe. O animal aprendeu a associar um certo *habitat* à presença do leão; o avistamento à distância do *habitat* passa a induzir o comportamento de fuga (reflexo condicionado de fuga). E mais importante para a nossa discussão é salientar o facto de

¹⁸³³ *Ibidem*.

¹⁸³⁴ *Ibidem*.

¹⁸³⁵ Miguens, *Uma Teoria Fisicalista do Conteúdo e da Consciência*. D. Dennett e os debates da filosofia da mente, op. cit., p. 229.

¹⁸³⁶ C, p. 62.

¹⁸³⁷ Cf. Dretske, *apud* C, p. 57.

¹⁸³⁸ C, p. 61.

o avistamento desse particular *habitat* pelo antílope desempenhar uma função análoga à percepção visual do leão. Como Fernando Gil ressalta, em tal situação não apenas mudou o sistema de sinalização da crença como também a sua semântica foi alterada. A «“crença no perigo” deixa de significar *se o leão está perto, é vantajoso fugir*. Ela diz agora que, *se um certo habitat é avistado de longe, é vantajoso fugir*.»¹⁸³⁹ A eficácia do primeiro estímulo (percepção visual do leão) que causou a crença transfere-se para um novo estímulo (o avistamento do *habitat* do leão: estímulo condicionado). A crença perde de tal modo a sua univocidade que a detecção de um certo odor ou a identificação de uma árvore em especial são passíveis de engendrar a mesma crença, a crença no perigo. Mais. Se a identificação do *habitat* do leão for indicada por aquela árvore em especial, há ainda, nota Fernando Gil, a possibilidade de encaixe de um segundo condicionamento no primeiro: a identificação do *habitat* passa a ser sinalizada por aquela única árvore. Fernando Gil, seguindo Dretske, conclui que não há virtualmente limite para os *stimuli* de substituição¹⁸⁴⁰. A eficácia deslocada do *stimulus* inicial promove uma rede de funções, assim multiplicando a possibilidade de erro. «[E]m muitas ocasiões, o *habitat* em questão não abrigará o leão [...]. A identificação faz-se no vazio, a crença assinala o leão na sua ausência. O antílope foge “sem razão”.»¹⁸⁴¹

De acordo com a objeção levantada pelo problema da disjunção, todos os estímulos, mesmo os que se traduzem em comportamentos não apropriados, estão situados no mesmo plano, na medida em que são todos eles capazes de engendrar a mesma crença no perigo e determinar o comportamento de fuga¹⁸⁴². No caso da percepção visual do predador, como no caso do avistamento de um certo *habitat*, da detecção de um odor, ou ainda da identificação de uma árvore, as relações causais são as mesmas, a causação gera representação, e as conexões semânticas deverão ser, portanto, as mesmas. Todos os referidos estímulos são causas da crença no perigo, e não se distinguem verdadeiramente quanto à eficácia na indução da fuga. Ora, tal é o que Fernando Gil contesta. Pretender que todas as possíveis causas da crença se situam

¹⁸³⁹ *Ibidem*, p. 61, sublinhados do autor.

¹⁸⁴⁰ *Ibidem*.

¹⁸⁴¹ *Ibidem*.

¹⁸⁴² *Ibidem*, p. 62.

no mesmo plano apenas é sustentável se se ignorar a capacidade de distinguir por entre os estímulos aqueles que são mais pregnantes. Somente os seres muito pouco diferenciados são destituídos de tal capacidade podendo, assim, confundir completamente os estímulos¹⁸⁴³. A informação que está na origem da crença é mais pregnante do que aquela contida pelos estímulos de substituição. A isto acresce o facto de que «há circunstâncias optimais (Fodor) para a formação de crenças, e outras que o não são.»¹⁸⁴⁴

A *força da crença* gerada pela primeira informação é superior à da crença gerada pelos estímulos substitutivos. A crença no perigo sinalizada pela percepção atual do leão traduz-se sempre num comportamento de fuga adequado, enquanto que as crenças geradas pela nova informação nem sempre representam adequadamente as condições externas terminando por promover comportamentos não apropriados (o leão nem sempre está presente no seu *habitat* habitual; a árvore que indica o *habitat* pode afinal ser uma sombra...). Em virtude da sua novidade e ambiguidade, as crenças formadas a partir das causas substitutivas revelam-se mais hesitantes. E mais importante para Fernando Gil é sublinhar que a «crença na primeira informação permanece preponderante, [e que] os *stimuli* que a substituem pressupõe-na.»¹⁸⁴⁵ Se o antílope foge perante uma árvore que indica a presença do leão, tal deve-se ao sucesso comprovado da crença no perigo indicada pela percepção visual do leão. Dito de outra maneira, a causa substitutiva constitui-se a partir da causa adequada¹⁸⁴⁶. A inversa não se verifica: a percepção atual do leão não depende da indicação da identificação do *habitat* habitual do leão. «Só a primeira [informação] fixa a crença com vista a uma teleologia»¹⁸⁴⁷.

A causa adequada e as causas substitutivas não se situam no mesmo plano. Este ponto permite recentrar a nossa análise no problema do extravasamento da adesão que ocupa Fernando Gil. A preponderância da causa adequada por relação às causas

¹⁸⁴³ *Ibidem*.

¹⁸⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁸⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁸⁴⁶ *Ibidem*, p. 63.

¹⁸⁴⁷ *Ibidem*, p. 62.

substitutivas aponta para a existência de uma *assimetria entre o verdadeiro e o falso*¹⁸⁴⁸. Consideremos ainda o caso da crença animal. Segundo Fernando Gil, o exemplo do antílope faz ressaltar o caráter fundamentalmente verdadeiro da crença animal¹⁸⁴⁹. Mas, adverte o autor, ainda que fundamentalmente verdadeira a crença animal contém também um princípio de erro. O erro significa em tais circunstâncias «entrar no estado de crença no perigo na ausência de qualquer perigo.»¹⁸⁵⁰ Um comportamento inadequado que pode perfeitamente ser induzido, por exemplo, pela crença causada pela localização do *habitat* habitual do predador. Tendo presente a diferente pregnância dos estímulos acima discutida, podemos conceber que a localização do predador pelo *habitat* pode revelar-se ilusória e causar uma crença falsa (má-representação) que conduzirá a um comportamento sem vantagem do ponto de vista adaptativo. Uma questão se coloca: se a causa substitutiva é, dada a sua novidade e ambiguidade, mais hesitante do que a crença no perigo causada pela percepção atual do predador, por que motivo não deixa ela de induzir, à semelhança da causa adequada, a fuga? Fernando Gil identifica na crença animal um *primado do verdadeiro sobre o falso* que explica a possibilidade da eficácia deslocada da crença, e, mais globalmente, a possibilidade do logro. O antílope adere à crença no perigo indicada pelo avistamento do *habitat* em virtude da confiança gerada pelo sucesso e pela estabilidade da crença no perigo – pela força da crença – causada pela percepção atual do predador. O erro insere-se, assim, num processo originariamente adequado¹⁸⁵¹. «Em linguagem biológica isto significa que os comportamentos inadequados se constroem sobre o modelo dos comportamentos adequados mas não vice-versa.» Em linguagem metafísica, continua Fernando Gil, «dir-se-á que há um primado do verdadeiro sobre o falso: o falso pressupõe o verdadeiro mas o verdadeiro não pressupõe o falso.»¹⁸⁵² A crença causada pela percepção do predador (a crença verdadeira) exemplificaria causalmente a crença no perigo mesmo na ausência da crença substitutiva que se revelou ilusória (a crença falsa). A veracidade

¹⁸⁴⁸ *Ibidem*, p. 63, sublinhado do autor.

¹⁸⁴⁹ *A*, p. 140.

¹⁸⁵⁰ *C*, p. 61.

¹⁸⁵¹ *A*, p. 140.

¹⁸⁵² *Ibidem*, p. 140.

da crença explica a tendência para acreditar, a tendência da crença para não se conter em si mesma.

4.5.3. O jogo entre crença e imaginação

As teorias causais da crença dão a ver uma espécie de «teleologia oculta»¹⁸⁵³ que explica a operatividade da crença e os diferentes modos de confiança. Confiança na funcionalidade intrínseca da crença (cumprimento da função natural da crença) e confiança no conteúdo da própria crença¹⁸⁵⁴. Tais modos de confiança estão na base da adesão. «A correlação entre adequação, confiança e adesão tem [...] os seus pródromos na crença animal.»¹⁸⁵⁵ A partir da teoria da crença animal, Fernando Gil pretende mostrar-nos que a adequação essencial da crença é fonte de adesão. «Crer no falso é uma contradição nos termos, crê-se tão-só naquilo que se julga ser verdadeiro.»¹⁸⁵⁶ A propensão para acreditar é motivada pela confiança gerada pela crença, cujo conteúdo é, em princípio, adequado.

As teorias causais mostram-nos que a finalidade das crenças é biológica. Trata-se, com efeito, de uma ideia-chave do teleofuncionalismo. Sintetizando os desenvolvimentos das secções precedentes: ao longo da história evolutiva, as crenças adquiriram a função de estruturar o comportamento em virtude daquilo que indicam sobre as condições em que se produz o comportamento¹⁸⁵⁷. A aprendizagem é a principal fonte de conteúdo mental, o lugar onde as estruturas físicas internas que transportam informação adquirem uma função específica de significação. O conteúdo semântico da crença funciona como razão do comportamento, explicando-o. A seleção natural, em conjunto com a aprendizagem, atua no sentido da seleção e conservação das crenças adequadas. Inscritas no património filogenético – nas palavras de Fernando Gil: «entesouradas pela memória genética»¹⁸⁵⁸ – as crenças são acionadas por um

¹⁸⁵³ C, p. 68.

¹⁸⁵⁴ Cf. A, p. 141.

¹⁸⁵⁵ *Ibidem*, p. 141.

¹⁸⁵⁶ C, p. 91.

¹⁸⁵⁷ Cf. *Ibidem*, p. 57.

¹⁸⁵⁸ *Ibidem*, p. 54.

processo de antecipação. A capacidade da crença (estado mental interno) determinar por si mesma um comportamento, substituindo-se à percepção, remete-nos para a questão da adesão ao conteúdo da crença. No esquema causal «informação→crença→comportamento» é a própria estrutura de adesão da crença que é posta em relevo.

As crenças humanas estruturam-se a partir da crença animal¹⁸⁵⁹. Uma das principais conjecturas que emerge da análise giliana à teoria da crença animal é que a adequação essencial da crença é a sede da adesão¹⁸⁶⁰, da vontade de crer. Crê-se na realidade das aparências em virtude do sucesso da crença. A confiança primária gerada pelo sucesso evolutivo da crença motiva a adesão ao seu conteúdo. Como assinala Fernando Gil:

*[C]rê-se naquilo que se observa, ou se julga observar, ou se julga poder inferir do observável; e crê-se ainda na crença daquilo que se observa, por força de uma confiança primordial.*¹⁸⁶¹

O recurso à explicação filogenética pelas teorias causais da crença faz radicar a realidade das aparências – a sua pregnância – nas necessidades de sobrevivência, assim colmatando as lacunas da filosofia¹⁸⁶². As determinações naturais (estabilidade e veracidade intrínseca) fundam o realismo da crença. A capacidade de representar adequadamente as propriedades no mundo explica a conservação e transmissão genética e social da crença. O sucesso evolutivo da crença contribui para que esta se transforme numa disposição permanente. A crença é um estado mental que em virtude da sua função natural (resultante dos processos de seleção natural e da aprendizagem) é suposto significar algo em particular, razão por que passa a constituir uma causa independente do comportamento. Por exemplo, a crença no perigo que representa o predador é suficiente para desencadear a fuga, mesmo na ausência do predador. Porque

¹⁸⁵⁹ Cf. *Ibidem*, p. 17.

¹⁸⁶⁰ Cf. A, p. 141.

¹⁸⁶¹ *Ibidem*, p. 136.

¹⁸⁶² C, p. 65.

contém informação adequada sobre o predador, a crença no perigo pode substituir-se à percepção atual e desencadear a fuga. Porém, nota Fernando Gil, as teorias causais explicam apenas parcialmente a estrutura de adesão da crença e o seu mecanismo. Concretamente, fica por explicar o modo pelo qual a crença pode por si mesma desencadear o comportamento «saltando por cima do acto de perceber»¹⁸⁶³. Em linguagem fichtiana poder-se-ia dizer que «[a]s teorias causais explicam uma parte do “como” da crença. Elas não deduzem o seu “quê” e o modo segundo o qual o *como* se desdobra em *quê*.»¹⁸⁶⁴ As teorias causais não prevêm o jogo entre crença e imaginação que Fernando Gil propõe ser já operante na crença animal.

A não contemplação do papel da imaginação pelas teorias causais é tanto mais surpreendente quanto tal relação está, segundo Fernando Gil, implícita na própria explicação filogenética¹⁸⁶⁵. A tendência para acreditar (adesão) tem, como o afirmamos anteriormente, a sua sede biológica na confiança primária gerada pelo sucesso evolutivo da crença. As crenças inscritas na memória filogenética «são agenciadas por um processo de antecipação»¹⁸⁶⁶ e induzem por si mesmas um comportamento. Ora, segundo Fernando Gil, aquilo para o qual um tal processo de antecipação nos remete é, precisamente, o «mecanismo que põe o próprio algo, a transformação da inferência em objetividade e em ser.»¹⁸⁶⁷ A crença animal já se sustenta na imaginação. A hipótese de Fernando Gil pode ser formulada nos seguintes termos: o extravasamento da adesão deriva não apenas da confiança gerada pela estabilidade, adequação e veracidade intrínseca da crença (determinações naturais) como também desse «imaginário que se aloja já na crença animal»¹⁸⁶⁸ e que tende para a objetivação.

Fernando Gil defende que mesmo no caso de organismos inferiores a execução de um comportamento na sequência da mera fixação de informação envolve uma objetivação, que é, num certo sentido, efeito de uma «imaginação embrionária»¹⁸⁶⁹. A objetivação corresponde à criação de uma forma cognitiva em que a crença, por meio

¹⁸⁶³ *Ibidem*, p. 47.

¹⁸⁶⁴ *Ibidem*, p. 65, sublinhados do autor.

¹⁸⁶⁵ *Ibidem*, p. 56.

¹⁸⁶⁶ *Ibidem*, p. 54.

¹⁸⁶⁷ *Ibidem*, p. 65.

¹⁸⁶⁸ *A*, p. 142.

¹⁸⁶⁹ *C*, p. 59.

do poder de antecipação da imaginação, afirma de tal modo a realidade do objeto que exclui a dúvida¹⁸⁷⁰. Este efeito de realidade do objeto da crença é obra da imaginação. A crença opera no quadro de uma antecipação e processa-se segundo uma «generalização objetivante»¹⁸⁷¹ somente tornada possível graças ao poder da imaginação. Por generalização objetivante entende-se o processo envolvido na reconstrução das fontes externas de informação pela crença, o qual tende no sentido da posição de uma objetividade na experiência (por exemplo, a satisfação de um comportamento desejado). Um exemplo de Fernando Gil permite ilustrar o modo como a crença, mediante um processo de generalização objetivante, exercido no contexto de uma antecipação a cargo da imaginação, se torna causa de um comportamento:

*Uma chávena cheia de água sobre o lavatório, numa cozinha que dá para o corredor, está permanentemente à disposição do gato da casa. O seu dono G atravessa muitas vezes esse corredor e ganhou o hábito de acariciar o gato quando o vê inclinado sobre o lavatório, em vias de beber. O gato é levado a crer que será acariciado se G atravessar o corredor (informação), e salta assim para o lavatório (comportamento) logo que ouve os seus passos.*¹⁸⁷²

Deste exemplo ressaltam três pontos que nos parecem fundamentais para a compreensão da operatividade da crença, isto é, o modo como a crença se substitui à percepção (extravasamento da adesão) e se torna uma causa independente do comportamento. Tais pontos podem ser enunciados como se segue: (i) a dependência de uma generalização por parte da crença; (ii) o fundo imagético da crença; (iii) a imaginação como operador da crença.

Relativamente ao primeiro ponto a considerar, é possível constatar a partir do referido exemplo que a crença versa sobre um certo tipo de informação, mais

¹⁸⁷⁰ Cf. *Ibidem*, p. 59.

¹⁸⁷¹ *Ibidem*, p. 59.

¹⁸⁷² *Ibidem*, p. 59.

exatamente, ela incide sobre relações nomológicas entre um tipo de comportamento (saltar para o lavatório) e uma certa informação (a passagem de G pelo corredor). As crenças possuem um conteúdo semântico particular e uma função comunicativa específica. Este é, com efeito, um dos aspetos da intencionalidade que caracteriza estes estados mentais. As crenças são, antes do mais, estados mentais conceptuais, o que significa (i) que elas dependem de uma generalização¹⁸⁷³. A crença reconstrói as fontes externas de informação. A função de identificação de um tipo institui-se a partir de exemplificações desemparelhadas (as vezes que G atravessa o corredor) e institui a função de identificação de um tipo¹⁸⁷⁴.

A partir do exemplo acima citado é igualmente possível constatar que a crença de que é vantajoso saltar para o lavatório perante o avistamento de G se estabilizou e se transformou numa disposição permanente, uma vez que aos primeiros passos de G no corredor («logo que ouve os seus passos»¹⁸⁷⁵) o gato salta para o lavatório. Esta observação conduz-nos ao segundo ponto em consideração (ii) o fundo imagético da crença. A crença é conceptual¹⁸⁷⁶, ela nunca se desvincula do seu objeto: a indução do estado de crença decorre da percepção atual ou imaginária do seu objeto. Contudo, como bem nota Fernando Gil, o fundo da crença permanece imagético¹⁸⁷⁷. O gato antecipa a carícia proporcionada por G. O comportamento desejado é como que reconduzido ao presente. A objetividade “carícia” é posta no presente (objetivação) e o animal crê, tal crença tornando-se causa do comportamento. Essa «imagem compósita», ainda concreta, mas que envolve já uma distanciação relativamente à informação sensorial (abstração) é, conclui Fernando Gil, «a primeira figura da virtude realizante da

¹⁸⁷³ Cf. *Ibidem*, p. 59.

¹⁸⁷⁴ Cf. *Ibidem*, p. 63.

¹⁸⁷⁵ *Ibidem*, p. 59.

¹⁸⁷⁶ Fernando Gil subscreve a posição segundo a qual a crença possui uma natureza conceptual. O abstrato, escreve Fernando Gil, «surge muito cedo.» (C, pp. 63-65). O comportamento animal ilustra-o. A discriminação de um certo conjunto de traços num dado animal e a reunião desse mesmo conjunto através da instituição de um certo *tipo* identificável como perigoso envolve uma série de operações lógicas, como sejam «conjunção, inferência de um género, implicações, quantificações universais e existenciais» (*Ibidem*, p. 64). As necessidades de sobrevivência favorecem o desenvolvimento de operações lógicas que se estabilizam sob a forma de hábitos mentais que, por sua vez, «incluem as estruturas das quais as generalizações relevam» (cf. *Ibidem*, p. 64).

¹⁸⁷⁷ Cf. *Ibidem*, p. 59.

imaginação.»¹⁸⁷⁸ A informação fixada pela crença é reelaborada e transforma-se num poder que está na base da objetivação¹⁸⁷⁹ – a invenção, que é uma outra designação da imaginação.

Tudo isto nos conduz à consideração segundo a qual (iii) a imaginação é o operador da crença. A objetivação que a crença animal comporta corresponde em sentido estrito à produção de uma realidade (por exemplo, a antecipação do comportamento desejado). A adesão – a confiança no *real da crença* – desemboca numa atividade¹⁸⁸⁰. Conhecimento e atividade estão, nota Fernando Gil, profundamente unidos desde a crença animal¹⁸⁸¹. A crença reveste o dado imediato de um suplemento de realidade¹⁸⁸², desse modo excluindo a dúvida¹⁸⁸³ e motivando uma adesão sem reservas ao seu conteúdo. Tal efeito de realidade da crença é uma manifestação de uma espécie de «imaginação embrionária»¹⁸⁸⁴ que, mesmo a um nível de organização muito modesto¹⁸⁸⁵ como este visado pelo referido exemplo, nos permite refletir sobre a virtude realizante da imaginação.

A crença afirma a realidade do objeto que a imaginação põe. «A imaginação não se separa da crença nem a crença da imaginação. A imaginação é crente, a crença imagina.»¹⁸⁸⁶ A crença animal exerce-se sobre um fundo imagético em que o comportamento desejado é antecipado, tornando-se a crença, por essa via, na causa de um comportamento. Como no-lo mostra o exemplo de Fernando Gil, a crença produz um efeito de realidade semelhante à própria carícia, substituindo-se desse modo à percepção. O presente antecipa o futuro e «pressupõe-se que o futuro reproduzirá o passado»¹⁸⁸⁷. O efeito de realidade da crença deixa revelar o poder criador da imaginação. A imaginação, cujo modelo permanece a percepção, reconstrói os dados da experiência. À capacidade de fixação e antecipação da crença, dever-se-á acrescentar a

¹⁸⁷⁸ C, p. 59.

¹⁸⁷⁹ Cf. *Ibidem*, p. 59.

¹⁸⁸⁰ *Ibidem*, p. 206; A, p. 106.

¹⁸⁸¹ A, p. 138

¹⁸⁸² Cf. C, p. 16.

¹⁸⁸³ «A crença dá-se no presente e exclui a dúvida e a conjectura.» (*Ibidem*, p. 59). Cf. *Ibidem*, pp. 56-57.

¹⁸⁸⁴ *Ibidem*, p. 59.

¹⁸⁸⁵ Cf. *Ibidem*, pp. 58-59.

¹⁸⁸⁶ *Ibidem*, p. 65.

¹⁸⁸⁷ *Ibidem*, p. 59.

capacidade de *transposição*. A imaginação acrescenta algo à crença: a duração. A produção de uma continuidade unindo opostos – passado e presente – decorre do poder de invenção da imaginação. Mais adiante, na apresentação do seu exemplo, Fernando Gil acrescenta:

*Na casa de Verão de G, onde não há corredor nem lavatório, o gato salta frequentemente para cima de uma cadeira alta assim que G se aproxima, à espera da sua carícia.*¹⁸⁸⁸

Uma analogia entre a situação de origem e um novo contexto faz surgir uma nova crença¹⁸⁸⁹. A distanciação relativamente à informação sensorial, por um lado, e a capacidade de ligação de fenómenos, por outro, enquadram-se num processo de abstração inventiva próprio da imaginação na base da virtude realizante da crença. Tanto na situação de origem como no novo contexto, a simulação da carícia (comportamento desejado) pela crença¹⁸⁹⁰ (objetivação) é, finalmente, uma ficção a cargo do poder de invenção em que consiste a imaginação. «A imaginação põe o conceito entre parêntesis para se dirigir ao desejo – por aí mesmo, vai longe demais: entra-se na ficção.»¹⁸⁹¹ Esta consideração convoca a nossa atenção para um ponto central na análise de Fernando Gil: o poder de inventar em que consiste a imaginação autoriza que a crença se desligue do fenómeno que organiza, podendo ela desse modo resultar num logro ou má-representação. Quer dizer, é como se o objeto pudesse soltar-se da percepção e existir por si mesmo. A partir do exemplo do autor podemos ensaiar a seguinte situação: o gato salta para o lavatório assim que ouve os passos no corredor, mas não é acariciado porque, afinal, não era G quem atravessava o corredor naquele momento; poder-se-á, então, dizer que o gato saltou sem razão. É neste sentido que, refletindo sobre este poder que a imaginação tem de se desligar do fenómeno,

¹⁸⁸⁸ *Ibidem*, p. 59.

¹⁸⁸⁹ Cf. *Ibidem*, p. 59.

¹⁸⁹⁰ Cf. *Ibidem*, p. 49.

¹⁸⁹¹ *Ibidem*, p. 65.

Fernando Gil afirma que a imaginação pode ser entendida como o fundamento transcendental do erro¹⁸⁹². Ainda que a um nível de organização pouco complexo como este descrito pelo exemplo, a crença não se confina aos dados da percepção, a adesão não se contém em si e vai para além do fenómeno.

A imaginação possui, segundo Fernando Gil, um coeficiente alucinatório que «“injecta” uma realidade que o percepto não contém.»¹⁸⁹³ Contudo, do poder de invenção da imaginação não se segue que a imaginação realizante na base da crença constitui uma mera ilusão. Este foi, dever-se-á acrescentar, um dos pontos insistentemente sublinhados por Fernando Gil. A imaginação funciona, sublinhe-se, como um operador da crença¹⁸⁹⁴. A imaginação reconstrói, no modo da intuição, as fontes de informação, as quais adquirem, por essa via, uma nova expressão. Um operador é exatamente um algoritmo capaz de gerar novas expressões *a partir daquilo que é já dado*¹⁸⁹⁵. Nesta mesma performatividade reside o coeficiente alucinatório da imaginação. A alucinação não consiste – pelo menos na aceção giliana de tal conceito¹⁸⁹⁶ – numa perturbação da percepção, mas numa intensificação da experiência sensorial imediata, especificamente, na reconstrução do dado sensível em inteligibilidade. A alucinação constitui um modo de apresentação¹⁸⁹⁷. A abstração inventiva da imaginação exerce-se, neste sentido, segundo um modo alucinatório. Através da imaginação opera-se a sugestão de uma realidade que não está ao alcance da percepção por si mesma realizar¹⁸⁹⁸. É o poder de sugestão da imaginação¹⁸⁹⁹, e não a simples percepção¹⁹⁰⁰, que conduz a crença à afirmação de uma realidade. A objetivação que a crença realizante comporta decorre do trabalho da imaginação, isto é, da abstração (generalização) inventiva. Por sobre um fundo de antecipação proporcionado pela imaginação, a crença,

¹⁸⁹² Cf. *Ibidem*, p. 60.

¹⁸⁹³ A, p. 110.

¹⁸⁹⁴ «A imaginação é o operador oculto da existência.» (C, p. 69).

¹⁸⁹⁵ «Um operador é um algoritmo susceptível de construir uma expressão nova a partir de expressões já formadas.» (TE, §141, p. 220).

¹⁸⁹⁶ Sobre a centralidade do conceito de alucinação nas investigações de Fernando Gil permitimo-nos reenviar para os Capítulos 2 (*passim*) e 4 (em especial, a secção 4.5.) do presente estudo.

¹⁸⁹⁷ Cf. TE, §142, p. 223.

¹⁸⁹⁸ Cf. C, p. 49.

¹⁸⁹⁹ Cf. ME, p. 17.

¹⁹⁰⁰ Cf. Tunhas, «O Sujeito no Conhecimento. Sobre Fernando Gil», art. cit. 295.

nota Fernando Gil, fixa a informação e a causa de um comportamento¹⁹⁰¹. A antecipação faz-se segundo uma *projeção* do percebido. «Saltando por cima do acto de perceber, a imaginação instala-se directamente no percebido»¹⁹⁰². O coeficiente alucinatório da imaginação visa, finalmente, colmatar o hiato entre a projeção e o projetado¹⁹⁰³.

A operação da crença consiste na afirmação da realidade do objeto posto pela imaginação. Ora, o que Fernando Gil pretende mostrar é que esta distanciação objetivante por relação à informação sensorial não apenas não se deixa confundir com uma ilusão, como está na própria raiz da objetividade¹⁹⁰⁴. A crença fixa o objeto posto pela imaginação e é, nessa medida, plenamente objetiva. Esta espécie de imaginação embrionária que se aloja na crença animal é, dissemo-lo, a primeira figura da virtude realizante da imaginação¹⁹⁰⁵. A capacidade inventiva da imaginação funciona como que o suporte da operação da crença. A antecipação da imaginação induz o estado de crença e contribui, segundo Fernando Gil, para explicar como pode um estado mental interno tornar-se uma causa independente do comportamento¹⁹⁰⁶. A generalização objetivante da crença depende da capacidade inventiva da imaginação. Contudo, dever-se-á notar que o realismo da crença não é por aí posto em causa¹⁹⁰⁷. «A imaginação envolve a crença num real porque esta última se revelou benéfica, para citar Fichte, no curso da história natural.»¹⁹⁰⁸ Nesta consideração de Fernando Gil, somos reconduzidos à função biológica da crença, concretamente, ao seu sucesso evolutivo. O poder de fabricação de um real que Fernando Gil concede à imaginação provém da adequação essencial da crença. Fernando Gil concebe o sucesso da crença, à luz da sua função biológica tematizada pelas teorias causais. O sucesso evolutivo da crença enquadra-se na promoção da adaptação de um determinado sistema cognitivo ao meio ambiente. Há, portanto, segundo Fernando Gil, «todas as razões para pensar, de um ponto de vista

¹⁹⁰¹ «A crença reelabora uma informação e, contra o pano de fundo de uma antecipação, torna-se a causa de um comportamento.» (C, p. 59).

¹⁹⁰² *Ibidem*, p. 46.

¹⁹⁰³ Cf. *ME*, pp. 23-25.

¹⁹⁰⁴ Cf. *C*, p. 60.

¹⁹⁰⁵ Cf. *Ibidem*, p. 59.

¹⁹⁰⁶ *C*, p. 59.

¹⁹⁰⁷ Cf. *Ibidem*, p. 49.

¹⁹⁰⁸ *Ibidem*, p. 54.

evolutivo, que as crenças têm uma vocação de verdade»¹⁹⁰⁹. No mesmo sentido, parece ser legítimo supor que as crenças conservadas são adequadas¹⁹¹⁰. A imaginação parte da informação que fixou a crença¹⁹¹¹. Dito de outra maneira, é sobre tal informação que a atividade inventiva da imaginação se exerce. O coeficiente alucinatório da imaginação investe-se sobre uma crença que se transformou – pela sua comprovada adequação – em disposição permanente¹⁹¹². A imaginação manifesta assim uma vontade de crer que se dá no modo da alucinação. A realidade que a alucinação pretende fazer crer que se está a reproduzir no presente é uma realidade que se mostrou, de alguma forma, benéfica para o indivíduo, razão pela qual Fernando Gil pôde supor o valor adaptativo da operação de generalização. Central para Fernando Gil é a consideração de que a imaginação na base da crença realizante não se deixa reduzir a uma mera ilusão, mais exatamente, como o próprio refere, citando Fichte a propósito do poder criador da imaginação, se de ilusão se trata, a ilusão é benéfica¹⁹¹³.

A crença animal põe em jogo uma generalização objetivante tornada possível graças a uma espécie de *imaginário*¹⁹¹⁴ que pode ser identificado como a primeira figura da virtude realizante da imaginação¹⁹¹⁵ na base da crença. De acordo com Fernando Gil, a relação entre crença e imaginação patente na crença animal constitui como que o «prelúdio psicobiológico»¹⁹¹⁶ da objetivação (determinação da realidade) que se encontra na raiz da objetividade e do pensamento. A crença fixa uma informação e a partir de uma antecipação¹⁹¹⁷, a cargo da imaginação, possui a capacidade de se distanciar da informação sensorial, assim se tornando numa causa independente do comportamento. «A crença não releva de um realismo ingénuo, muito pelo contrário, põe-no em causa.»¹⁹¹⁸ A crença reelabora a informação sensorial e esta transforma-se

¹⁹⁰⁹ A, p. 106.

¹⁹¹⁰ Cf. *Ibidem*, p. 141.

¹⁹¹¹ «Desde os seus pródromos, a imaginação é poder de inventar, e a invenção alimenta-se da coisa imaginada.» (C, p. 59).

¹⁹¹² *Ibidem*, p. 58.

¹⁹¹³ Cf. *Ibidem*, p. 51.

¹⁹¹⁴ A, p. 142.

¹⁹¹⁵ Cf. C, p. 59.

¹⁹¹⁶ *Ibidem*, p. 60.

¹⁹¹⁷ *Ibidem*, p. 59.

¹⁹¹⁸ *Ibidem*, p. 49.

«num poder novo que tende para a objetivação»¹⁹¹⁹, isto é, para a produção de uma realidade. O poder em causa, como tivemos oportunidade de observar, é o poder de invenção em que consiste a imaginação. A imaginação investe a crença de um coeficiente de realidade que permite explicar por que pode a crença substituir-se à percepção e tornar-se uma causa independente do comportamento. O coeficiente de realidade com que a crença se reveste exclui a dúvida. A crença é inobservável e indecomponível¹⁹²⁰. A «crença não se decompõe em factores»¹⁹²¹. Mas, como refere Carlos Lobo, se há um simples da crença ele deve ser buscado na imaginação¹⁹²². A crença é, na verdade, um complexo que conjuga «um certo coeficiente de imaginário àquilo que constitui o *real da crença*.»¹⁹²³ Fernando Gil defende que a adesão e o extravasamento da adesão – a tendência para pôr algo como verdadeiro sem esperar pela justificação – têm como fundamento a confiança gerada pela adequação da crença, esta compreendida a partir da sua função natural, como também, a acrescentar às determinações naturais da crença (estabilidade, profundidade e veracidade intrínseca)¹⁹²⁴, pelo coeficiente alucinatório desse imaginário que se aloja na crença¹⁹²⁵.

4.6. A força da convicção: *uma projeção imaginária na evidência*¹⁹²⁶

A convicção corresponde a um sentimento intelectual, mas o seu conteúdo permanece uma adesão. Uma adesão aos objetos de conhecimento que se diferencia da satisfação do espírito (assentimento subjetivo) solicitado pela verdade, na medida em que a sua natureza não é estritamente cognitiva¹⁹²⁷. A vertente cognitiva da

¹⁹¹⁹ *Ibidem*, p. 59.

¹⁹²⁰ Lobo, «Renforcement de l'évidence, modalisation de la croyance ou les stratégies de Fernando Gil», art. cit., p. 338.

¹⁹²¹ *C*, p. 56.

¹⁹²² Lobo, «Renforcement de l'évidence, modalisation de la croyance ou les stratégies de Fernando Gil», art. cit., p. 339.

¹⁹²³ *Ibidem*, p. 339.

¹⁹²⁴ Cf. *A*, pp. 141-142.

¹⁹²⁵ Cf. *A*, pp. 110, 142; *C*, p. 17.

¹⁹²⁶ *A*, p. 80.

¹⁹²⁷ Cf. *Ibidem*, p. 133.

convicção convive com uma vertente afetiva, que se manifesta segundo o modo de uma *vontade de aderir*¹⁹²⁸ a um conteúdo de conhecimento *que o sujeito crê ser verdadeiro*. À dimensão cognitiva da convicção dever-se-á, portanto, acrescentar, segundo Fernando Gil, uma dimensão afetiva e pulsional. O ponto crucial da reflexão de Fernando Gil reside precisamente, assim se nos parece, em mostrar que antes de se converter em satisfação do espírito resultante da aprovação de um determinado conteúdo de conhecimento racionalmente justificado, a adesão – que é, recordemos, o modo da convicção – se manifesta sob a forma de uma tendência para o acordo ou, mais fortemente, uma «compulsão a acreditar própria ao ser humano»¹⁹²⁹. Assim, a par da questão de saber de onde provém a força da convicção¹⁹³⁰, emerge deste domínio do pensamento de Fernando Gil a seguinte questão: «Como é que a adesão se sublima em força da convicção, em amor do verdadeiro?»¹⁹³¹

O jogo entre crença e imaginação patente na crença animal, do qual nos ocupámos na secção precedente, permitiu lançar uma nova luz sobre problemática giliana da convicção que atravessa o presente capítulo. A correlação entre crença, confiança e adesão foi poderosamente sublinhada por Fernando Gil. O coeficiente alucinatório da imaginação e a confiança solicitada pela crença permitiram explicar, pelo menos em parte, o mecanismo da adesão (a tendência para acreditar)¹⁹³². Na hipótese de Fernando Gil, a imaginação surge como o operador da crença: a imaginação põe o objeto que a crença afirma¹⁹³³, dotando-o de um suplemento de realidade. A ação da imaginação sobre a percepção está na base do efeito de realidade da crença que determina a ação¹⁹³⁴. O poder de invenção em que consiste a imaginação promove uma distanciação objetivante por relação à informação sensorial que a crença organiza. A abstração inventiva (distanciação objetivante) da crença deixa sugerir o coeficiente alucinatório da imaginação, que consiste em investir o percepto de uma realidade que

¹⁹²⁸ *Ibidem*, p. 134, sublinhado do autor.

¹⁹²⁹ P. Tunhas, «A Recusa da Ideologia», in M. F. Molder (ed.), *Paisagens dos confins*, op. cit., p. 197.

¹⁹³⁰ Cf. C, p. 86; A, p. 126; cf. também, a secção 4.4. da presente tese.

¹⁹³¹ Cf. C, p. 86; cf. também, Lobo, «Renforcement de l'évidence, modalisation de la croyance ou les stratégies de Fernando Gil», art. cit., p. 338.

¹⁹³² Cf. C, p. 65.

¹⁹³³ *Ibidem*, p. 44.

¹⁹³⁴ Cf. C, pp. 65-68; A, p. 110.

este não possui¹⁹³⁵. O recurso de Fernando Gil às teorias causais da crença permitiu fundamentar a defesa do realismo da crença, dessa forma promovendo a formulação da conjectura de uma *sede biológica*¹⁹³⁶ da adesão da convicção, segundo «o princípio da seleção e da conservação das crenças adequadas»¹⁹³⁷. A esta luz, a generalização objetivante da imaginação, de que o imaginário patente na crença animal representa o prelúdio psicobiológico, não constitui uma ilusão, mas um efeito da seleção natural¹⁹³⁸. A crença veicula uma informação essencialmente adequada, razão pela qual é conservada e transmitida. O poder de fabricação de um real pela imaginação¹⁹³⁹ repousaria, assim, sobre os modos de confiança da crença, isto é, a confiança no conteúdo da crença e no cumprimento da sua função natural (a promoção da sobrevivência e adaptação da espécie)¹⁹⁴⁰. Por outras palavras, a imaginação envolve a crença num real porque esta última possui um comprovado valor do ponto de vista evolutivo¹⁹⁴¹. O coeficiente alucinatório da imaginação permite, assim, conceber como pode a crença desligar-se do fenómeno, substituir-se à percepção e tornar-se causa independente do comportamento. A crença exclui a dúvida e solicita uma adesão sem reservas ao seu conteúdo, desse modo determinando um comportamento.

O recurso de Fernando Gil a uma metodologia que conjuga a abordagem filogenética com trabalhos de epistemologia naturalizada¹⁹⁴² revelou-se decisivo para a elucidação do mecanismo da adesão. Com efeito, a sede biológica da adesão da convicção explica os modos de confiança que estão na base da generalização objetivante operante na crença animal, que é, por assim dizer, a figura primitiva da virtude realizante da imaginação¹⁹⁴³. Resta que, no caso da adesão da convicção, a virtude realizante da

¹⁹³⁵ Cf. A, p. 110.

¹⁹³⁶ *Ibidem*, p. 141.

¹⁹³⁷ *Ibidem*.

¹⁹³⁸ Cf. C, p. 64.

¹⁹³⁹ Cf. *Ibidem*, p. 54.

¹⁹⁴⁰ Cf. A, p. 141.

¹⁹⁴¹ Cf. C, pp. 64-65.

¹⁹⁴² A caracterização da metodologia por Fernando Gil adotada em *A Convicção* (recurso ao ponto de vista filogenético e aos trabalhos de epistemologia naturalizada e a sua combinação com uma abordagem transcendental) encontra-se originalmente formulada num texto de Carlos Lobo intitulado *Renforcement de l'évidence, modalisation de la croyance ou les stratégies de Fernando Gil* (cf. Lobo, «Renforcement de l'évidence, modalisation de la croyance ou les stratégies de Fernando Gil», art. cit., p. 338).

¹⁹⁴² Cf. A, p. 132.

¹⁹⁴³ Cf. C, pp. 64-65.

imaginação se faz acompanhar por uma *vontade de crer* que não se deixa completamente elucidar pelo conteúdo da crença. Por explicar fica, portanto, a origem da adesão¹⁹⁴⁴, bem como a dimensão pulsional propriamente dita da convicção¹⁹⁴⁵. Enfim, fica por explicar «o modo segundo o qual o *como* se desdobra em *quê*»¹⁹⁴⁶, o que equivale a dizer, o desdobramento das produções objetivadas da imaginação na crença compulsiva na sua realidade. A interrogação giliana sobre a força da convicção não é tanto uma investigação sobre as condições do assentimento, como uma investigação sobre a crença e a sua estrutura de adesão¹⁹⁴⁷.

A convicção representa como que o culminar do processo de compreensão, que consiste, antes do mais, numa apropriação subjetiva do conhecimento, melhor dito, na reconstrução pessoal das operações pelo sujeito desencadeadas no sentido da determinação do objeto. O objeto da convicção é, desse modo, um objeto construído¹⁹⁴⁸. Resta que, «o pensamento não se limita a construir o objeto ao qual assegura a presencialidade da intuição cartesiana [...], mas outorga-lhe espontaneamente um suplemento de ser.»¹⁹⁴⁹ Num momento em que a vertente especulativa do pensamento giliano se revela, porventura, mais acentuada, Fernando Gil propõe que o desdobramento da tendência para a objetivação do percebido «na crença compulsiva na sua realidade»¹⁹⁵⁰ constitui uma alucinação natural¹⁹⁵¹. E – ponto central da nossa discussão – a posição de realidade que acompanha a determinação do percebido não representa um erro ou uma ilusão. Há uma espécie de *projeção imaginária na evidência*¹⁹⁵² própria ao pensamento, cuja forma é uma «compulsão a acreditar»¹⁹⁵³, que a Fernando Gil muito importa interrogar¹⁹⁵⁴. Esta discussão põe em relevo aquela que consideramos ser a tese central que subjaz à problematização giliana

¹⁹⁴⁴ Cf. *Ibidem*, p. 86.

¹⁹⁴⁵ Cf. *Ibidem*, p. 65.

¹⁹⁴⁶ *Ibidem*.

¹⁹⁴⁷ Cf. *Ibidem*.

¹⁹⁴⁸ «O objecto ao qual ela [a convicção] se refere é um objeto construído.» (P. Tunhas, *O essencial sobre Fernando Gil*, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa 2007, p. 10).

¹⁹⁴⁹ *C*, p. 52.

¹⁹⁵⁰ Cf. *Ibidem*.

¹⁹⁵¹ Cf. *A*, p. 81.

¹⁹⁵² *Ibidem*, p. 80.

¹⁹⁵³ Tunhas, *O essencial sobre Fernando Gil*, op. cit., p. 61.

¹⁹⁵⁴ Cf. Tunhas, «A Recusa da Ideologia», art. cit., pp. 197.

da noção de inteligibilidade, a saber: a originariedade da evidência¹⁹⁵⁵. A ideia central é a de que «o conhecimento se estabelece sobre um fundo de evidência, o qual afecta, ou, melhor dito, transborda para o modo de apreensão desse mesmo conhecimento.»¹⁹⁵⁶ Mais do que afirmar que as práticas cognitivas se estabelecem sobre «um estrato arcaico de crença»¹⁹⁵⁷, Fernando Gil propõe que a evidência molda a relação do sujeito com a verdade, e tal não somente no sentido de aquela possuir um valor regulador por relação a este¹⁹⁵⁸.

A estratégia de Fernando Gil para responder a estas questões passa por fazer remontar a sua investigação a montante da evidência percetiva – uma ambição comum, note-se, ao *Tratado da Evidência* e a *A Convicção*, e que ecoará ainda no projeto editorial *Objecto e Objectividade* –, recuando até ao registo inconsciente da atividade¹⁹⁵⁹. Fichte surge nesse contexto como alguém extremamente relevante para Fernando Gil, não apenas pelo facto de a doutrina fichtiana propor, como veremos mais adiante, uma teoria da inteligibilidade ordenada a uma compreensão na primeira pessoa, mas por ter sido Fichte quem, segundo Fernando Gil, primeiro tematizou o elemento pulsional da convicção¹⁹⁶⁰. É em tal contexto que surgirá, a par de uma radicalização do papel da imaginação¹⁹⁶¹, a proposta de uma pulsão originária para a ação (tendência) e de uma consciência não-tética do objeto (sentimento) como estando na origem dos processos que constituem o objeto e a objetividade¹⁹⁶². Concretamente, Fernando Gil, seguindo Fichte, defende que a origem da adesão deverá ser buscada na «esfera pré-intencional da actividade do sujeito»¹⁹⁶³, nos registos pré-intencionais da crença: sentimento e tendência. Os procedimentos cognitivos intencionais que partem do sujeito para investir os objetos de conhecimento visando a sua determinação, resultam de uma transposição da atividade pré-intencional inconsciente que subjaz ao ato de conhecer¹⁹⁶⁴. A

¹⁹⁵⁵ A, p. 80.

¹⁹⁵⁶ *Ibidem*.

¹⁹⁵⁷ Cf. C, p. 16.

¹⁹⁵⁸ A, pp. 71, 80.

¹⁹⁵⁹ Cf. C, pp. 81-91.

¹⁹⁶⁰ A, p. 133.

¹⁹⁶¹ Cf. Tunhas. «Da afinidade à acção», art. cit., pp. 251-252.

¹⁹⁶² Cf. A, p.133; OO, p. 149.

¹⁹⁶³ A, p. 133; cf. também C, p. 82.

¹⁹⁶⁴ Cf. C, p. 84.

compreensão depende de um «sujeito de desejo e de vontade»¹⁹⁶⁵, e nessa «energia activa do querer, assenta também a fonte última da convicção»¹⁹⁶⁶. *A convicção procede a uma reconstrução da estrutura da subjectividade*¹⁹⁶⁷. A aproximação a Fichte tornará, de resto, cada vez mais acentuada esta ligação do epistémico ao epistemológico¹⁹⁶⁸. Segundo Fichte, a inteligibilidade assenta sobre um estrato inconsciente de atividade, designado «pura actividade ou “acção originária” (*im Anfang war die Tat*)»¹⁹⁶⁹. Um estrato que se deixa descrever por uma tendência para a ação e para a reflexão, ambas originárias¹⁹⁷⁰. A atividade originária representa, pelo menos no plano fenomenológico¹⁹⁷¹, «a expressão da liberdade do querer»¹⁹⁷² que permanece no ato intencional de conhecimento como força da convicção. *A força da convicção, uma força que faz aderir ao objeto de conhecimento, resulta, finalmente, da sublimação da atividade originária, que está na origem da adesão*¹⁹⁷³.

4.6.1. Convicção: um regime particular de atividade

A convicção diz respeito ao posicionamento do sujeito face ao conhecimento. Todavia, se bem que a adesão seja suscetível de ser analisada de um ponto de vista epistémico, isto é, como correspondendo a um assentimento subjetivo a um conteúdo de conhecimento, é, sobretudo, sobre o seu registo pulsional que, para os propósitos da presente tese, mais importa refletir. Porquanto o registo pulsional da adesão além de dar conta do primado da atividade, põe em relevo o papel da crença e da intuição como agentes da compreensão¹⁹⁷⁴. Mais, as investigações de Fernando Gil em torno da

¹⁹⁶⁵ *Ibidem*, p. 23.

¹⁹⁶⁶ *C*, 27.

¹⁹⁶⁷ Leia-se integralmente em *A Convicção*: «Pensamento soberano, crença, intuição, práticas de conhecimento, convicção procedem a reconstruções da estrutura da subjectividade da qual se alimentam.» (*C*, p. 17).

¹⁹⁶⁸ Cf. Tunhas. «O Sujeito no Conhecimento. Sobre Fernando Gil», art. cit., p. 281.

¹⁹⁶⁹ *C*, p. 81.

¹⁹⁷⁰ Cf. *Ibidem*, p. 220.

¹⁹⁷¹ Cf. *Ibidem*, p. 83.

¹⁹⁷² *Ibidem*, p. 81.

¹⁹⁷³ Cf. *A*, p. 134; cf. também *C*, p. 88.

¹⁹⁷⁴ *C*, p. 15.

temática da força da convicção fazem ressaltar o registo pulsional da convicção como um fator de compreensão¹⁹⁷⁵. A convicção solicita um grau máximo de adesão¹⁹⁷⁶. A satisfação própria à convicção em que culmina a atividade de compreensão não resulta unicamente da determinação racional do conhecimento. A *Convicção* pretende reabilitar o conceito de convicção, «restitui[ndo-lhe] o sentido espinosista de um “saber da certeza”»¹⁹⁷⁷. A convicção é um saber que se sabe certo, uma certeza de segundo grau. «[A] certeza da convicção quer-se fundada.»¹⁹⁷⁸ A convicção não se deixa reduzir a uma mera certeza subjetiva e – Fernando Gil insiste neste aspeto – não se opõe ao saber objetivo. Ela supõe um acordo com o objeto, e possui, nessa medida, uma vertente objetiva. Mas, sem intuição da atividade não há convicção. E a natureza da aprovação que a convicção convoca não é estritamente cognitiva. Muito exatamente, para se produzir convicção é necessário que o ato de determinação do objeto se faça acompanhar da intuição, isto é, «um acesso directo e imediato ao objeto»¹⁹⁷⁹. Por outras palavras, «um conhecimento sem intuição correspondente [equivale a] um saber sem convicção.»¹⁹⁸⁰ Ora, Fernando Gil identifica a adesão com essa mesma intuição¹⁹⁸¹, «ela própria metamorfose da atividade originária e sem objecto do espírito.»¹⁹⁸²

As investigações de Fernando Gil em torno da problemática da convicção permitem estabelecer uma distinção entre crença, prática e intuição¹⁹⁸³, mas mostram-nos igualmente como tais dimensões se encontram inextricavelmente ligadas na efetuação do conhecimento. Tal assim é, ao ponto de, segundo Fernando Gil, podermos afirmar que «não há intuição em estado puro»¹⁹⁸⁴. A crença é um *agente* da convicção

¹⁹⁷⁵ Cf. *Ibidem*, p. 15.

¹⁹⁷⁶ Cf. A, p. 89.

¹⁹⁷⁷ C, p. 14.

¹⁹⁷⁸ *Ibidem*, p. 85.

¹⁹⁷⁹ Cf. *Ibidem*, p. 88.

¹⁹⁸⁰ Cf. *Ibidem*.

¹⁹⁸¹ Cf. *Ibidem*, p. 88. A este propósito, leia-se ainda Fernando Gil: «A compreensão revela-se como um composto de conhecimento e intuição, conhecimento intuitivo ou intuição do conhecimento. Não é permitido ir mais longe. Assim como o conceito de actividade do qual é uma modalização, a convicção não se deixa explicar nem deduzir.» (*Ibidem*).

¹⁹⁸² C, p. 88.

¹⁹⁸³ O par fundação/ fundamento determinante no pensamento giliano refere-se exatamente à articulação entre os regimes de inteligibilidade da crença e da convicção. Permitimo-nos a esse propósito remeter para o capítulo 2 da presente tese.

¹⁹⁸⁴ C, p. 16.

e um elemento da inteligibilidade: «a crença subjaz às práticas cognitivas»¹⁹⁸⁵ e contribui para a efetuação do conhecimento. Fernando Gil pretende acima de tudo sublinhar que a convicção não se desprende nunca verdadeiramente da crença¹⁹⁸⁶ e do coeficiente alucinatório da imaginação que está na base da crença realizante. A evidência da convicção (o carácter evidente das construções) corresponde a um «misto de imaginário alucinatório e de fundação»¹⁹⁸⁷. O regime de inteligibilidade associado à convicção é, sabemo-lo¹⁹⁸⁸, a fundação, por contraste com o fundamento, o qual se deixa definir pela ocultação da atividade do espírito¹⁹⁸⁹. A intuição das construções (operações) do espírito engendra a convicção, mas também a crença é um agente da convicção¹⁹⁹⁰. A crença é um elemento da convicção, que a compreensão subjetiva do saber não pode dispensar.

A convicção versa sobre um «regime particular de atividade do espírito»¹⁹⁹¹, assente na crença, nas práticas e na intuição, que a *Doutrina da ciência*¹⁹⁹² permite abordar¹⁹⁹³. Esta pode ser entendida, segundo Fernando Gil, como uma teoria da

¹⁹⁸⁵ *Ibidem*.

¹⁹⁸⁶ «Há um elemento alucinatório também na crença, de que a convicção se procura desembaraçar sem completamente o conseguir.» (A, p. 82).

¹⁹⁸⁷ *Ibidem*, p. 94.

¹⁹⁸⁸ Sobre o par fundação/fundamento, tal como tematizado por Fernando Gil, permitimo-nos reenviar para o capítulo 2 da presente tese.

¹⁹⁸⁹ Cf. Tunhas, «A Recusa da Ideologia», op. cit., p. 192.

¹⁹⁹⁰ C, p. 15.

¹⁹⁹¹ *Ibidem*, p. 81.

¹⁹⁹² Convirá talvez fazer notar que *A Doutrina da ciência (Wissenschaftslehre)* não consiste numa obra específica, sendo, porventura, mais acertado descrevê-la como um sistema filosófico que foi sendo sucessivamente revisto e desenvolvido por Fichte até praticamente o final da sua vida (cf. D. Breazeale, «Johann Gottlieb Fichte», in Edward N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), URL: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/Johann-fichte/>>, 1-43, cf. p. 9; D. Breazeale, «The *Wissenschaftslehre* of 1796-99 (*nova methodo*)», in David James - Günter Zöller (eds.), *The Cambridge Companion to Fichte*, Cambridge University Press, Cambridge 2016, pp. 93-138, cf. pp. 93-97). Desde 1794, ano da célebre recensão de Fichte a *Aenesidemus* de G. E. Schulze e da publicação do manifesto intitulado *Sobre o conceito de Doutrina da ciência (Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre)*, Fichte não cessou de desenvolver a sua singular versão do idealismo transcendental (cf. Dan Breazeale, «Johann Gottlieb Fichte», art. cit., p. 4). De acordo com Daniel Breazeale, desde a primeira versão da *Doutrina da Ciência (Grundlage der Wissenschaftslehre)*, publicada entre 1794 e 1795, na qual Fichte estabelece a fundação do seu sistema filosófico, poder-se-ão contar mais de doze versões da *Doutrina da ciência*, algo que bem testemunha do constante esforço de revisão e da ambição de sistematicidade filosófica que caracteriza o pensamento fichtiano (cf. *Ibidem*, p. 9); Günter Zöller, por sua vez, faz referência a um conjunto de dezassete versões da *Doutrina da ciência* por Fichte desenvolvidas e apresentadas publicamente (G. Zöller, «Introduction», in David James - Günter Zöller (eds.), *The Cambridge Companion to Fichte*, Cambridge University Press, Cambridge 2016, pp. 3-6, cf. p. 3).

¹⁹⁹³ C, p. 81.

compreensão, «uma filosofia de segundo grau»¹⁹⁹⁴. Por uma mesma central questão – a questão de saber «“como é”, para mim, conhecer?»¹⁹⁹⁵ – se encontram os projetos filosóficos fichtiano e giliano ligados¹⁹⁹⁶, e, de uma certa maneira, ambos se ocupam das condições da convicção. A raiz da nossa convicção na realidade do mundo – a força da convicção – reside para Fichte no livre agir do sujeito, e na reflexão sobre esse agir. Para Fernando Gil, por sua vez, a inteligibilidade da apropriação do conhecimento – a qual não contesta de modo algum a inteligibilidade epistemológica própria a cada disciplina¹⁹⁹⁷ – resulta de «um composto de conhecimento e intuição, conhecimento intuitivo ou intuição do conhecimento.»¹⁹⁹⁸ A intuição, as práticas e a crença constituem os agentes da compreensão¹⁹⁹⁹. A satisfação própria à compreensão em que culmina a convicção depende da intuição. Para ambos autores a inteligibilidade depende de «um trabalho subjetivo de unificação»²⁰⁰⁰ determinado por «um impulso permanente para procurar a continuidade»²⁰⁰¹ que um certo dogmatismo materialista julgara poder dispensar²⁰⁰². Fichte descreve tal efeito como um «acordo e uma harmonia» que, um pouco à semelhança do que sucede com a música não reside nos instrumentos, mas no «espírito do ouvinte»²⁰⁰³. A subjetividade deixa-se configurar como princípio de inteligibilidade, a tal princípio correspondendo um primado da atividade e uma acentuação do registo operatório da inteligibilidade. O objeto da convicção é como já referimos, num certo sentido, um objeto construído²⁰⁰⁴. A articulação decisiva entre as práticas do sujeito e a fundação da objetividade afigura-se, por certo, como sendo um dos aspetos do projeto fichtiano mais caros a Fernando Gil, e sobre o qual este

¹⁹⁹⁴ *Ibidem*, p. 16.

¹⁹⁹⁵ *Ibidem*, p. 27.

¹⁹⁹⁶ *Ibidem*, p. 27.

¹⁹⁹⁷ Cf. *ME*, p. IX.

¹⁹⁹⁸ *C*, p. 88.

¹⁹⁹⁹ Cf. *Ibidem*, p. 15.

²⁰⁰⁰ Cf. *Ibidem*, p. 88.

²⁰⁰¹ *Ibidem*, p. 40.

²⁰⁰² J. G. Fichte, «Première Introduction à la Doctrine de la science», in *Œuvres choisies de philosophie première. Doctrine de la science* (1794-1797), trad. Alexis Philonenko, Vrin, Paris 1999 [1972], pp. 241-264, cf. pp. 254-257.

²⁰⁰³ Fichte, «Première Introduction à la Doctrine de la science», op. cit., p. 255.

²⁰⁰⁴ «O objecto ao qual ela [a convicção] se refere é um objecto construído.» (P. Tunhas, *O essencial sobre Fernando Gil*, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa 2007, p. 10).

especialmente insistiu na sua interpretação²⁰⁰⁵. Com efeito, a reabilitação da convicção passa por entender que esta se não reduz a um mero sentimento subjetivo de certeza, a convicção não abdica da justificação e pode, nesse sentido, ser considerada uma crença qualificada²⁰⁰⁶. «A convicção é crença no verdadeiro.»²⁰⁰⁷ O ponto decisivo do conceito giliano de convicção e, *a fortiori*, de inteligibilidade, no qual a referência fichtiana se revela assaz elucidativa, reside em compreender que a objetividade assenta nas estruturas do espírito.

No que se segue, defenderemos que uma concepção não-essencialista de subjetividade partilhada por Fernando Gil e Fichte se revela decisiva na cada vez mais acentuada ligação do epistémico ao epistemológico que o pensamento giliano de inteligibilidade, em geral, e o conceito de convicção, em particular, testemunham²⁰⁰⁸. De acordo com o singular transcendentalismo fichtiano a natureza da subjetividade (o puro Eu) reenvia para uma atividade auto-constitutiva e auto-referencial em que o sujeito é “por si mesmo” e “para si mesmo” (a natureza incondicionada do Eu), cujo corolário é a estrutura dinâmica da consciência onde, por sua vez, a imaginação opera uma síntese da natureza simultaneamente finita e infinita do Eu (o conhecimento)²⁰⁰⁹. A intuição resulta da flutuação entre o carácter indeterminado (ou incondicionado) e determinado do Eu operada pela imaginação²⁰¹⁰; a intuição torna-se, por essa via, determinável, mais exatamente, uma experimentação (uma experiência imaginária) a partir da qual é possível investigar o modo como a mente produz o seu conhecimento empírico²⁰¹¹. Um tal dinamismo permitir-nos-á compreender por que

²⁰⁰⁵ Cf. C, pp. 220-222.

²⁰⁰⁶ A, p. 82.

²⁰⁰⁷ C, p. 90.

²⁰⁰⁸ Uma investigação sobre os fatores, os agentes e o modo da convicção deixa-se organizar em *A Convicção* segundo uma metafísica do conhecimento. Paulo Tunhas refere, num seu muito relevante estudo sobre *A Convicção*, que se uma tal abordagem é afim de uma reflexão transcendental sobre as condições de possibilidade do conhecimento, sendo por essa via reconhecidamente de inspiração kantiana, ela denota, porém, uma «inflexão fichtiana» (Tunhas, «O sujeito no conhecimento. Sobre Fernando Gil», art. cit., p. 281). A sustentar uma tal consideração está, assim se nos parece, a prioridade epistémica concedida ao Eu no conceito giliano de inteligibilidade.

²⁰⁰⁹ Cf. Ch. Klotz, «Fichte’s Explanation of the Dynamic Structure of Consciousness in the 1794-95 *Wissenschaftslehre*», in David James - Günter Zöller (eds.), *The Cambridge Companion to Fichte*, Cambridge University Press, Cambridge 2016, pp. 65-92, cf. p. 66.

²⁰¹⁰ Cf. Klotz, «Fichte’s Explanation of the Dynamic Structure of Consciousness in the 1794-95 *Wissenschaftslehre*», op. cit., pp. 73, 78-79.

²⁰¹¹ Cf. *Ibidem*, p. 80.

motivo para Fernando Gil, à semelhança de Fichte, o problema da objetividade (a relação de oposição entre sujeito e objeto) deve ser reconduzido às evidências internas da consciência, o que implica desafiar a ideia da evidência perceptiva como ponto de partida da construção da objetividade²⁰¹². Nesta fase do presente estudo, o nosso principal intuito será mostrar como para Fernando Gil a adesão ao conhecimento, a força da convicção, resulta, em parte, de «uma espécie de projeção da originária adesão a si do sujeito»²⁰¹³. A nossa investigação deverá, por fim, demonstrar como a acentuação do estatuto ontológico e epistemológico do Eu supõe a teoria giliana da evidência, em particular, a tese da originariedade da evidência: a evidência enquanto forma primordial de intencionalidade.

4.6.2. Uma teoria da compreensão: a subjetividade como princípio de inteligibilidade

A *Doutrina da Ciência* assenta num sistema de evidências epistémicas, as quais «se revelam ser os modos da inteligibilidade (intuição intelectual, crença, espacialidade, temporalidade, etc.)»²⁰¹⁴, e que, como veremos mais adiante, nos «remetem para os dados da consciência (percepção, sentimento, querer, etc.)»²⁰¹⁵. A *Doutrina da ciência* não visa, de modo algum, como no-lo sublinha repetidamente Fernando Gil, qualquer coisa como «uma dedução subjetiva do saber científico.»²⁰¹⁶ Fichte assume uma importância decisiva para os propósitos de Fernando Gil porque a sua filosofia propõe uma conceção de inteligibilidade fundada num saber na primeira pessoa. Quer dizer, Fichte conduz uma reflexão num quadro transcendental sobre a experiência subjetiva de apropriação do conhecimento. A *Doutrina da ciência* visa uma dedução, de acordo com uma génese «simultaneamente mental e transcendental»²⁰¹⁷, dos *modos de agir*

²⁰¹² Cf. C, p. 222; Tunhas, «O sujeito no conhecimento. Sobre Fernando Gil», art. cit., p. 295.

²⁰¹³ Tunhas, «O sujeito no conhecimento. Sobre Fernando Gil», art. cit., p. 295.

²⁰¹⁴ C, p. 39, nota n.º 1.

²⁰¹⁵ *Ibidem*.

²⁰¹⁶ C, p. 216.

²⁰¹⁷ *Ibidem*, p. 217.

*originários do espírito humano*²⁰¹⁸. E é, sobretudo, através desse ponto que se pode constatar a relevância de Fichte para um estudo sobre o pensamento giliano da inteligibilidade. «A inteligibilidade decorre das práticas, a acção de construção é a pregnância fundadora da inteligibilidade.»²⁰¹⁹ A inteligibilidade é um produto da atividade do espírito (construções, operações), mais exatamente, da tomada de consciência pelo sujeito da sua própria atividade.

A *Doutrina da ciência* visa diretamente a questão de saber «qual é o fundamento do sistema de representações acompanhadas de um sentimento de necessidade»²⁰²⁰ e do sentimento de necessidade ele mesmo»²⁰²¹. A tarefa da filosofia consiste, de acordo

²⁰¹⁸ *Ibidem*, p. 213.

²⁰¹⁹ *Ibidem*, p. 19.

²⁰²⁰ Cf. J.G. Fichte, «Première Introduction à la Doctrine de la science», in Fichte, *Œuvres Choies de Philosophie Première. Doctrine de la science (1794-1797)*, op. cit., cf. I^{re} Section, p. 245 ; cf. também Breazeale, «The *Wissenschaftslehre* of 1796-99 (*nova methodo*)», art. cit., p. 98.

²⁰²¹ Cf. Fichte, «Première Introduction à la Doctrine de la science» in Fichte, *Œuvres Choies de Philosophie Première. Œuvres Choies de Philosophie Première. Doctrine de la science (1794-1797)*, op. cit., cf. I^{re} Section, p. 245; Fichte, «Seconde Introduction à la Doctrine de la science», in Fichte, *Œuvres Choies de Philosophie Première. Doctrine de la science (1794-1797)*, op. cit., II^e Section, p. 267. Na *Primeira Introdução à Doutrina da ciência* (1797), destinada sobretudo àqueles que ainda não possuíam um sistema filosófico, Fichte sugere a cada um conduzir a experiência de prestar atenção a si mesmo e a abstrair-se de tudo quanto diz respeito ao real exterior (cf. Fichte, «Première Introduction à la Doctrine de la science», in Fichte, *Œuvres Choies de Philosophie Première. Doctrine de la science (1794-1797)*, op. cit., pp. 241-264). Desse modo, dois tipos contrastantes de representações se tornam reconhecíveis: certas representações surgem ao sujeito como sendo meramente subjetivas, no sentido de parecerem depender exclusivamente da sua vontade e da sua imaginação (cf. Fichte, *Œuvres Choies de Philosophie Première. Doctrine de la science (1794-1797)*, op. cit., p. 245; cf. também Breazeale, «The *Wissenschaftslehre* of 1796-99 (*nova methodo*)», art. cit., p. 98); outras, porém, parecem estar presentes na consciência de modo necessário, no sentido de remeterem para um objeto cuja existência surge como sendo independente da vontade do sujeito. Estas últimas, em virtude da sua adequação ao objeto, fazem-se acompanhar por um sentimento de necessidade. E a partir de um tal sentimento torna-se legítimo supor a objetividade da experiência. Ambos tipos de representação dizem respeito «ao modo como a consciência lida com os objetos representando-os» (Klotz, «The Dynamic Structure of Consciousness», op. cit., p. 67), mais precisamente, as representações “subjetivas” são entendidas como o aspeto prático da consciência, e as representações “objetivas” reportam-se ao aspeto teórico da consciência (cf. *Ibidem*). A objetividade da experiência é um dado da consciência empírica, e algo apenas pressuposto do ponto de vista transcendental. A distinção entre as *representações* livremente produzidas, a cargo do sujeito, e as representações ditas necessárias, cuja existência não depende da vontade deste, é um traço característico do realismo do senso comum (cf. *Ibidem*, p. 98). Para Fichte não há – sublinhe-se esta tese – incompatibilidade alguma entre a *Doutrina da ciência* e o realismo do senso comum, pelo contrário, este último determina a tarefa da filosofia que consiste em compatibilizar a natureza incondicionada da subjetividade com finitude do sujeito tanto sob um ponto de vista prático como teórico (cf. Fichte, «Seconde Introduction à la Doctrine de la science» in Johann Gottlieb Fichte, *Œuvres Choies de Philosophie Première. Doctrine de la science (1794-1797)*, op. cit., I^{re} Section, p. 266, note nº 1). Caberá ao ponto de vista transcendental, aquele adotado pelo filósofo, demonstrar a necessidade do ponto de vista da consciência empírica (cf. Breazeale, «Johann Gottlieb Fichte», art. cit., p. 12), isto é, explicar a pressuposição de um mundo externo objetivo. Algo só passível de ser alcançado mediante um ato de

com Fichte, em explicar por que motivo pressupomos a objetividade do mundo, dito de outra maneira, por que motivo, sob o ponto de vista comum, o mundo exterior se nos aparece como dado²⁰²². O objetivo da *Doutrina da ciência*, que, de resto, para Fichte não se distingue da própria tarefa da filosofia, reside na descoberta da fundação transcendental da consciência comum. E, ponto decisivo, a busca pela fundação do solo transcendental do ponto de vista comum faz-se no quadro da estrutura *a priori* da consciência²⁰²³. Como Daniel Breazeale ressalta num seu estudo sobre o método da nova exposição da *Doutrina da ciência* (*Wissenschaftslehre nova methodo* 1796-99), o que está em causa não é, dever-se-á notar, provar a existência do mundo exterior, mas explicar porque pressupomos a existência objetiva de um sistema de objetos fora de nós²⁰²⁴ (o sistema de representações acompanhado por um sentimento de necessidade). Trata-se, finalmente, de interrogar qual a raiz da nossa convicção na realidade do mundo. A tarefa da *Doutrina da ciência* consiste na dedução da objetividade (a consciência comum na qual sujeito e objeto são dados), algo que no caso do sistema fichtiano coincide com uma reflexão no quadro transcendental sobre a natureza da subjetividade (o puro Eu).

A *Doutrina da ciência* propõe-nos uma teoria da inteligibilidade assente no «poder de construir»²⁰²⁵, e a interpretação giliana representa um esforço continuado para nos mostrar como assim pode ser. Isto é, a leitura giliana da *Doutrina da ciência* deixa-se guiar pela ideia segundo a qual objetividade se funda na pregnância da construção, melhor dito, na inteligibilidade evidente das construções, a qual, por sua vez, encontra na ação da crença e da imaginação um princípio de explicação. «Factos de

reflexão livremente iniciado pelo sujeito (cf. Fichte, «Seconde Introduction à la Doctrine de la science» in Johann Gottlieb Fichte. *Œuvres Choisies de Philosophie Première. Doctrine de la science (1794-1797)*, op. cit., p. 266, nota n.º 1; cf. Breazeale, «The *Wissenschaftslehre* of 1796-99 (*nova methodo*)», art. cit., p. 98), no qual se suspendem todas as assunções acerca das relações entre as representações e os objetos exteriores.

²⁰²² Cf. C, p. 221; cf. Breazeale, «The *Wissenschaftslehre* of 1796-99 (*nova methodo*)», art. cit., p. 98.

²⁰²³ Cite-se Daniel Breazeale: «[...] it is the task of philosophy to discover, within the *a priori* structure or character of consciousness itself, the transcendental *ground* or *foundation* of the ordinary standpoint and to establish this claim by actually “deriving” the former from the latter.» (Breazeale, «The *Wissenschaftslehre* of 1796-99 (*nova methodo*)», art. cit., p. 98).

²⁰²⁴ Cf. Breazeale, «The *Wissenschaftslehre* of 1796-99 (*nova methodo*)», art. cit., p. 98.

²⁰²⁵ C, p. 81.

crença, o eu e o mundo nada têm, contudo, de uma ilusão.»²⁰²⁶ A tarefa da filosofia consiste em mostrar a necessidade do ponto de vista da consciência empírica²⁰²⁷, algo que Fichte reclama apenas ser possível mediante um esforço de abstração, próprio ao ponto de vista especulativo, aquele do filósofo²⁰²⁸. O carácter artificial da reflexão filosófica põe em relevo o facto de o ponto de vista da consciência transcendental, diferentemente do que sucede no caso do ponto de vista da consciência empírica, não se impor nunca ao sujeito, e de se tratar de um ponto de vista ao qual se acede unicamente mediante uma reflexão livremente iniciada. São pressupostos da consciência comum a liberdade individual e a relação entre as representações necessárias e os objetos externos (os objetos do mundo exterior existem realmente e são ditos causarem as representações objetivas: as nossas representações referem-se à realidade). Se o ponto de vista transcendental partilha com a consciência empírica o pressuposto da liberdade individual, não assim a relação entre as representações necessárias e os objetos do mundo externo²⁰²⁹. Esta deve caber precisamente ao ponto de vista especulativo explicar²⁰³⁰.

O sistema fichtiano assenta na certeza subjetiva da nossa liberdade. A certeza prática da liberdade individual é um pressuposto da *Doutrina da ciência* e sobre a qual assenta todo edifício filosófico fichtiano, tal assim é nos textos que concernem mais estritamente à filosofia da ciência, mas algo que permanece igualmente válido para os seus outros restantes ramos, nomeadamente os escritos de filosofia prática (ética), filosofia do direito e filosofia da religião²⁰³¹. Nas palavras de Émile Bréhier, a «filosofia de Fichte é, no seu conjunto, uma demonstração “científica” da liberdade»²⁰³². Com efeito, aquela que é talvez a principal motivação que guia a *Doutrina da ciência* reside em explicar como pode a consciência das representações acompanhadas por um sentimento de necessidade estar presente num sujeito livre e auto-determinado, e

²⁰²⁶ *Ibidem*, p. 40.

²⁰²⁷ Cf. Breazeale, «Johann Gottlieb Fichte», art. cit., p. 12.

²⁰²⁸ Cf. Breazeale, «The *Wissenschaftslehre* of 1796-99 (*nova methodo*)», art. cit., p. 98.

²⁰²⁹ Cf. *Ibidem*, pp. 99, 102.

²⁰³⁰ Cf. *Ibidem*.

²⁰³¹ Seguimos a divisão do sistema fichtiano apresentada por Daniel Breazeale (cf. Breazeale, «Johann Gottlieb Fichte», art. cit., *passim*).

²⁰³² E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Presses Universitaires de France/ Humensis, Paris 2023, p. 1324.

desse modo demonstrar como a crença na liberdade individual é compatível com a crença num mundo de «objetos materiais interagindo causalmente»²⁰³³. Uma motivação que faz ecoar o conflito de que trata a Terceira Antinomia da Razão Pura («Terceiro conflito das ideias transcendentais»)²⁰³⁴, designadamente o conflito entre a liberdade e a natureza. Poder-se-á mesmo afirmar com certa justeza que Fichte encontrou na filosofia transcendental kantiana a possibilidade de compatibilizar «o compromisso prático com o progresso moral da humanidade» e o «compromisso teórico com o “fatalismo inteligível”»²⁰³⁵, por outras palavras, um compromisso entre liberdade e necessidade. A oposição inconciliável entre uma causalidade pela liberdade e uma causalidade necessária conforme as leis da natureza que excluiria a possibilidade da liberdade revela-se, afinal, à luz da filosofia crítica de Kant, apenas aparente. A dupla proposta contida no idealismo transcendental, nomeadamente, a distinção entre fenómeno e númeno, e o valor regulador (o papel heurístico) das ideias transcendentais, permite conceber a liberdade como uma realidade numénica, mais fortemente, como uma ideia transcendental²⁰³⁶ a atestar a natureza dialéctica da metafísica²⁰³⁷. Tal

²⁰³³ Cf. Breazeale, «The *Wissenschaftslehre* of 1796-99 (*nova methodo*)», art. cit., p. 102.

²⁰³⁴ Cf. W. M. Martin, «From Kant to Fichte», in D. James – Günter Zöller (eds.), *The Cambridge Companion to Fichte*, Cambridge University Press, Cambridge 2016, pp. 7-37, cf. p. 27. Cf. Kant. *Crítica da Razão Pura*. Op. cit., A444/ B472 - A451/ B479. Neste caso, a antinomia emerge da categoria da causalidade (cf. A. W. Wood, «The Antinomies of Pure Reason», in Paul Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 245-265, cf. p. 255), e expõe a pretensa incompatibilidade da causalidade pela liberdade e a causalidade conforme com as leis da natureza.

²⁰³⁵ Breazeale, «Johann Gottlieb Fichte», art. cit., p. 2; optamos por traduzir «the moral improvement» por «o progresso moral», uma vez que tal se nos parece mais consonante com o ideal de liberdade e autodeterminação do sujeito característico do idealismo fichtiano.

²⁰³⁶ Cf. S. Miguens, *Uma leitura da filosofia contemporânea. Figuras e movimentos*, Edições 70, Lisboa 2019, pp. 48-52; cf. Martin, «From Kant to Fichte», art. cit., p. 27.

²⁰³⁷ Cf. Apêndice. Na *Dialéctica Transcendental*, Kant analisa os raciocínios dialéticos e transcendentais das disciplinas da metafísica tradicional. Uma análise que se insere globalmente na crítica kantiana ao realismo transcendental da metafísica tradicional (Cf. M. Grier, «Kant's Critique of Metaphysics» in Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* 1-22, (URL: [https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/kant-metaphysics/from the Fall 2022 Edition of the Stanford Encyclopedia of Philosophy](https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/kant-metaphysics/from%20the%20Fall%202022%20Edition%20of%20the%20Stanford%20Encyclopedia%20of%20Philosophy)), cf. p. 4). Kant irá aí demonstrar a impossibilidade dos juízos sintéticos *a priori* em metafísica e assim deitar por terra as pretensões desta ao estatuto de ciência. Segundo Kant a metafísica é intrinsecamente dialéctica (cf. Apêndice). A metafísica pretende obter um conhecimento puramente conceptual de objetos transcendentais, por outras palavras, defende a possibilidade do puro uso da razão teórica como instrumento de conhecimento de objetos tal como estes são em si mesmos, isto é, independentemente da experiência. As pretensões dogmáticas da metafísica de um conhecimento sintético mediante a razão pura assentam, segundo Kant, numa ilusão transcendental, cujo fundamento nos remete, por sua vez, para a própria natureza da razão. A ilusão

possibilidade oferecida pela filosofia crítica de Kant de admitir a causalidade pela liberdade ter-se-ia revelado um elemento decisivo para Fichte subscrever a filosofia kantiana e abandonar a posição determinista da qual partira.

Fichte não ficara, no entanto, inteiramente satisfeito com a solução kantiana para a Terceira Antinomia²⁰³⁸. A razão de isso ser assim reside no facto de que de acordo com tal solução os domínios da natureza (razão teórica) e da liberdade (razão prática),

consiste, como no-lo resume Michelle Grier, em pressupor que o incondicionado está já dado (cf. Grier, «Kant's Critique of Metaphysics», op. cit., p. 7). Kant identifica a ilusão da razão pura com o princípio transcendental, segundo o qual «dado o condicionado, é também dada (isto é, contida no objeto e na sua ligação) toda a série das condições subordinadas, série que é, portanto, incondicionada.» (Kant, *Crítica da Razão Pura*, op. cit., A308/B364). A razão converte o que constitui um princípio subjetivo de procura de unidade sistemática, próprio ao uso lógico da razão, num princípio transcendental. Passa-se de uma prescrição subjetiva que visa conferir unidade e completude ao conhecimento, e que serve de orientação ao próprio inquérito científico, para «uma necessidade objectiva da determinação das coisas em si.» (*Ibidem*, A297/B354). Trata-se de uma ilusão, refere Kant, natural e inevitável (*Ibidem*, A298/B355) e, num certo sentido, necessária (*Ibidem*, A645/B673). A força epistémica do princípio lógico de unidade sistemática depende da pressuposição da validade objetiva desse mesmo princípio. Embora o princípio de unidade sistemática expresse somente a função da razão no seu uso lógico (a razão definida enquanto faculdade de princípios) e vise, portanto, conferir unidade aos conhecimentos do entendimento, a razão, por forma a levar a cabo tal exigência, deverá pressupor a validade objetiva desse mesmo princípio (cf. M. Grier, *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, pp. 121, 138). Uma vez ainda, a ilusão transcendental dá-se quando «a necessidade subjetiva de uma certa ligação dos nossos conceitos, em favor do entendimento, [passa] por uma necessidade objetiva da determinação das coisas em si» (Kant, *Crítica da Razão Pura*, op. cit., A297/B354). No quadro da ilusão transcendental, «a exigência de unidade do pensamento é transformada na pressuposição da unidade (objetiva) dos objetos em si mesmos.» (Grier, *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, op. cit., p. 138). Como a unidade sintética incondicionada das condições do condicionado (a unidade incondicionada) não pode nunca ser dada na experiência possível, em virtude de não representar um estado de coisas objetivo e determinável, a razão termina por pôr ideias que pretensamente assegurariam o conhecimento de objetos suscetíveis de serem conhecidos por meio do uso da razão especulativa. As ideias resultam de um esforço por conhecer objetos unicamente por meio da razão especulativa, um esforço invariavelmente estéril por que não possuem uma realidade objetiva que se lhes corresponda, isto é, as ideias transcendentais não se referem a um objeto dado na experiência possível do qual possamos ter uma intuição empírica (Grier, «Kant's Critique of Metaphysics», op. cit., p. 8). Muito contrastando com os conceitos do entendimento, as ideias não são conceitos de objetos empíricos (cf. Grier, *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, op. cit., p. 131); daqui resulta que tais objetos podem ser pensados, contudo, segundo Kant, jamais poderão ser conhecidos, pelos menos tal assim é sob o ponto de vista da razão teórica. Estamos em condições de compreender o sentido em que a ilusão transcendental pode ser dita predispor e servir de fundamento à metafísica especulativa, bem como o motivo pelo qual esta se revela intrinsecamente dialéctica. A ilusão transcendental comporta uma aplicação ilegítima das categorias do entendimento, na medida em que a – ainda que inevitável – transição «do “condicionado” para o “incondicionado” das ideias» corresponde a uma transposição dos limites da experiência possível no sentido de obter conhecimento *a priori* de objetos transcendentais que são, afinal, “pseudo-objetos” (Grier, *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, op. cit., p. 139). Ora, um tal uso ilegítimo das categorias do entendimento manifesta-se, sustenta Michelle Grier, sob a forma de inferências dialécticas que podem ser encontradas nos argumentos das disciplinas da metafísica tradicional, nomeadamente, a psicologia racional, a cosmologia racional e a teologia racional (Cf. *Ibidem*); tais disciplinas pretendem conhecer, respetivamente, alma, o mundo e Deus.

²⁰³⁸ Martin, «From Kant to Fichte», art. cit., pp. 27-28.

apesar de conciliáveis, permanecerem apartados. Muito resumidamente, a solução kantiana passava, por um lado, pela limitação das pretensões da razão especulativa, postulando-se a causalidade pela liberdade como uma realidade que concerne apenas ao domínio da razão prática e que não pode nunca servir de explicação para o encadeamento necessário dos fenómenos, e, por outro lado, pela restrição do princípio da razão suficiente²⁰³⁹ ao campo fenoménico²⁰⁴⁰. Dever-se-á notar que Kant não defende que a liberdade seja algo suscetível de ser provado sob um ponto de vista teórico²⁰⁴¹, tal equivaleria a admitir – contra o que advertira na *Analítica Transcendental* – a possibilidade da intuição de um objeto de uma ideia da razão. Trata-se antes de conceber a liberdade como uma ideia transcendental, e da qual depende a própria possibilidade de um ponto de vista moral. A solução para o problema da liberdade, tal como formulado na Terceira Antinomia, repousava, portanto, sobre um acentuado dualismo entre liberdade suprassensível, ou numenal, e a sensibilidade²⁰⁴², em linguagem fichtiana, entre “o puro Eu” e as “coisas”. O método sintético fichtiano irá apelar a uma harmonia pré-determinada, como coisa distinta da harmonia pré-estabelecida leibniziana, entre natureza e liberdade sem a qual a noção de sujeito permanece irremediavelmente dividida²⁰⁴³. Da conciliação entre a «liberdade suprassensível» e a «natureza sensível»²⁰⁴⁴, estaria dependente, segundo Fichte, uma teoria unitária da subjetividade, capaz de reunir os seus aspetos teórico e prático. A relativa insatisfação de Fichte dará assim o mote à síntese especulativa que o seu sistema procurará edificar.

A ambição que presidia à revisão do idealismo transcendental, e que culminou na *Doutrina a ciência* – apesar da professa fidelidade de Fichte se não à letra pelo menos

²⁰³⁹ Cf. Kant, *Crítica da Razão Pura*, op. cit., B246.

²⁰⁴⁰ É neste sentido que «A antinomia da razão pura» pode ser dita funcionar como uma prova indireta do idealismo transcendental (cf. Wood, «The Antinomies of Pure Reason», art. cit., pp. 246, 257, 258.), pois, no caso que aqui nos importa discutir – o problema da liberdade evocado pela Terceira Antinomia –, será graças à distinção entre fenómeno (o domínio das aparências) e númeno (o domínio das coisas-em-si) que se torna possível compatibilizar a causalidade mecanicista operante na natureza e um poder causal inteligível (a espontaneidade de uma primeira causa incondicionada).

²⁰⁴¹ Cf. *Ibidem*, p. 263.

²⁰⁴² Cf. Martin, «From Kant to Fichte», art. cit., p. 28.

²⁰⁴³ Cf. *Ibidem*, pp. 28-30.

²⁰⁴⁴ Cf. *Ibidem*, pp. 28-30.

ao espírito do projeto kantiano²⁰⁴⁵ – consistia em dar conta da nossa dupla finitude enquanto «sujeito[s] cognoscente[s] (a doutrina da apercepção transcendental)» e enquanto «agente[s] mora[is] (a doutrina do imperativo categórico)»²⁰⁴⁶. A filosofia fichtiana é, com efeito, fortemente marcada por um esforço em direção a uma unidade entre o infinito (o primado prático) e o finito (a necessidade da via especulativa). Fichte visava – no que entendia constituir um aperfeiçoamento do sistema kantiano²⁰⁴⁷ – dotar de unidade a noção de sujeito, propondo-se para tal demonstrar que a razão teórica e a razão prática possuem uma comum raiz, o que é uma outra maneira de dizer que estamos, na verdade, perante uma única faculdade²⁰⁴⁸. A busca por uma «teoria unitária da subjetividade»²⁰⁴⁹ confunde-se com a busca por um princípio fundacional evidente e absolutamente certo, a partir do qual seja possível deduzir a estrutura *a priori* da experiência empírica, isto é, capaz de dar conta da natureza simultaneamente teórica e prática da subjetividade²⁰⁵⁰. Poder-se-á mesmo dizer que o projeto fichtiano assume contornos de uma verdadeira sistematização dedutiva, assente num princípio fundacional indubitável. A testemunhar esse seu esforço em direção àquilo que Martial Guérout caracterizou por uma «sistematização genética»²⁰⁵¹ está a eleição da subjetividade (o puro Eu, a pura atividade) como o único princípio capaz de conciliar o sentimento de necessidade que acompanha certas representações (razão teórica) e a certeza subjetiva da nossa liberdade (razão prática). Fichte parte da liberdade incondicionada do Eu para desse modo proceder à dedução das condições transcendentais necessárias à fundação da consciência comum²⁰⁵².

²⁰⁴⁵ Cf. Breazeale, «Johann Gottlieb Fichte», art. cit., p. 11.

²⁰⁴⁶ *Ibidem*, p. 13.

²⁰⁴⁷ Cf. R.-P. Horstmann, «The Critique in German Idealism», in Paul Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 329-345, cf. pp. 334-337.

²⁰⁴⁸ Cf. F. Neuhouser, *Fichte's theory of subjectivity*, Cambridge, Cambridge University Press 1990, p. 6.

²⁰⁴⁹ *Ibidem*.

²⁰⁵⁰ Importará notar que segundo o pensamento fichtiano a unidade da subjetividade se deixa configurar como uma tarefa, mais exatamente, a unidade é apenas alcançável mediante um incessante esforço do sujeito em direção à sua auto-determinação, um esforço que Fichte identifica com o imperativo categórico (cf. Klotz, «Fichte's Explanation of the Dynamic Structure of Consciousness in the 1794-95 *Wissenschaftslehre*», art. cit., p. 83).

²⁰⁵¹ Cf. M. Guérout, *L'Évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, Tome 1, Les Belles Lettres, Paris 1930, pp. 68-153.

²⁰⁵² Cf. Breazeale, «The *Wissenschaftslehre* of 1796-99 (*nova methodo*)», art. cit., p. 107.

A *Doutrina da ciência* pode ser legitimamente considerada uma teoria da inteligibilidade ordenada a uma compreensão na primeira pessoa. O sistema fichtiano assenta inteiramente na subjetividade (o puro Eu) e funda, desse modo, a inteligibilidade num saber na primeira pessoa. Tal, é, sem dúvida, um dos pontos de acordo entre Fichte e Fernando Gil, para quem a conservação do ponto de vista da primeira pessoa sempre constituiu um requisito de inteligibilidade. A experiência subjetiva «não é o simples reverso subjectivo do conhecimento»²⁰⁵³, nem a objetividade decorre da destituição do sujeito em epistemologia²⁰⁵⁴. Retomando uma ideia anteriormente desenvolvida, podemos afirmar que os estudos de Fernando Gil sobre a convicção são, num certo sentido, uma reflexão sobre o lugar do sujeito na construção da objetividade, no que está implícito a conceção da inteligibilidade como resultando de uma apropriação subjetiva do conhecimento²⁰⁵⁵. A compreensão reporta-se também a essa «experiência subjetiva [que] põe o eu na origem das minhas acções, e [me] define como um sujeito de desejo e de vontade.»²⁰⁵⁶ A aproximação que aqui propomos dos projetos giliano e fichtiano assenta em grande medida na prioridade epistémica do Eu que pode ser encontrada em ambos os projetos filosóficos.

Fernando Gil e Fichte convergem decisivamente na tematização da dimensão afetiva do conhecimento, mais exatamente, na associação da convicção à experiência vivida do conhecimento. Movemo-nos no quadro da solidariedade entre o pensar e o sentir, um tema caro à filosofia giliana da evidência²⁰⁵⁷. Ao defender que a convicção resulta da apropriação subjetiva de um conteúdo cognitivo, Fernando Gil «fixa o lugar da convicção na inteligibilidade»²⁰⁵⁸. A subjetividade é, por sua vez, a pedra-de-toque da *Doutrina da ciência*, a qual constitui essencialmente, segundo interpretação de Fernando Gil, uma teoria da compreensão²⁰⁵⁹. O aspeto que mais nos importa sublinhar

²⁰⁵³ ME, p. 53.

²⁰⁵⁴ Segundo Fernando Gil, a teorização da subjetividade segundo a destituição do sujeito ou a simples recusa de «qualquer pertinência epistemológica» representou uma tendência comum a certas correntes cognitivistas dominantes, tais como: o behaviourismo, o materialismo ou o funcionalismo (cf. ME, pp. 51-52).

²⁰⁵⁵ Cf. ME, p. 51.

²⁰⁵⁶ C, p. 23.

²⁰⁵⁷ Cf. Tunhas, «Da afinidade à acção», art. cit. 250.

²⁰⁵⁸ C, p. 18.

²⁰⁵⁹ *Ibidem*, p. 16.

é o facto de para ambos os casos a investigação sobre a inteligibilidade remeter para o conceito de subjetividade, ou, mais decisivamente, a subjetividade constituir um princípio de inteligibilidade sem que tal implique sucumbir a uma posição essencialista²⁰⁶⁰.

Fernando Gil concebe o Eu como um princípio de atividade em declarado contraste com a ideia de «um eu estável e fixo»²⁰⁶¹, sem prejuízo de, ao mesmo tempo, legitimamente propor que o Eu permanece a sede e o portador da experiência subjetiva²⁰⁶² que em si encerra o «*quale* do conhecimento»²⁰⁶³. O conceito giliano de subjetividade assenta sobre a consciência fenomenológica de si capaz de apreender «a subjetividade no seu plano mais elementar: que *eu* é este que eu sou, o que é o *si*?»²⁰⁶⁴. Sob o ponto de vista de uma fenomenologia cognitiva do Eu – privilegiando, portanto, os dados da consciência empírica –, Fernando Gil procede a uma reconstrução do sentimento da unidade do Eu. A unidade do Eu deixa-se, desse modo, descrever segundo modalizações de conteúdo variável, nomeadamente, uma consciência não reflexiva que se reporta ao apercebimento de si mesmo na qualidade de sujeito (*consciência de si*), o apercebimento da separação da experiência de si por relação a uma dada exterioridade (*consciência da interioridade*), bem como o sentimento de pertença da própria experiência (*experiência subjetiva*)²⁰⁶⁵. Trata-se de experiências autênticas do Eu, experiências vividas da consciência, que apontam para um «princípio de unidade subjetiva»²⁰⁶⁶. Elas descrevem «um aprofundamento sucessivo do Eu»²⁰⁶⁷ sem que, no entanto, a defesa da subjetividade resvale na proposta da substancialidade do Eu. Fernando Gil afirma-o claramente, defendendo que estamos perante manifestações da unidade do Eu que não são, em nenhum dos casos, «da ordem da

²⁰⁶⁰ Cf. C, p. 39.

²⁰⁶¹ C, p. 39.

²⁰⁶² Cf. ME, p. 64.

²⁰⁶³ C, p. 27.

²⁰⁶⁴ *Ibidem*, p. 23, sublinhados do autor.

²⁰⁶⁵ Cf. *Ibidem*, pp. 23-27.

²⁰⁶⁶ *Ibidem*, p. 39.

²⁰⁶⁷ *Ibidem*, p. 25.

representação e da linguagem», mais enfaticamente, «não são representações e não se desdobram necessariamente numa representação»²⁰⁶⁸.

A indisputabilidade da consciência fenomenológica de si não contesta, de modo algum, a crítica epistemológica do *cogito*. Fernando Gil insiste na diferença entre descrever o Eu como princípio de inteligibilidade e a defesa da substancialidade do Eu. Valerá talvez a pena recordar, a este propósito, que a, por assim dizer, desconstrução kantiana do *cogito* (o “eu penso” enquanto ponto de vista dessubstancializado), via uma atenta análise *Dos paralogismos da razão pura*, é um dos pontos de apoio da teoria giliana da evidência, segundo a qual a «posição de si como *res*»²⁰⁶⁹ corresponde a uma «alucinação do «eu penso» e do ponto de vista.»²⁰⁷⁰ Aquilo que nos parece ser importante bem compreender é o facto de o conceito giliano de subjetividade apelar à possibilidade de um correlato transcendental dos dados empíricos da consciência de si apurados segundo uma fenomenologia cognitiva²⁰⁷¹. Esta posição metafísica salvaguarda, bem entendido, como premissa maior que o «transcendental não se decalca (...) da consciência empírica»²⁰⁷². Trata-se tão-somente de propor que dados empíricos como a consciência da própria atividade (a consciência de si), a «inerência a si»²⁰⁷³ (o sentimento da interioridade) e a «posse de si» (experiência subjetiva) descrevem a estrutura primária do Eu, e são, além disso, suscetíveis de serem reconstruídos «segundo o modo *a priori*»²⁰⁷⁴, tal reconstrução apontando para uma conceção do Eu como um princípio de unidade subjetiva. A consciência fenomenológica de si reporta-se a uma pura atividade do espírito «desligado dos seus objectos»²⁰⁷⁵ e a experiência de si deixa-se descrever pela passividade da inerência a si, dito de outra maneira, pelo sentimento de «*ser portador da experiência própria*»²⁰⁷⁶. Fernando Gil defende, pois, que a unidade do Eu resulta «do agir e do padecer»²⁰⁷⁷, isto é, da

²⁰⁶⁸ *Ibidem*, p. 27.

²⁰⁶⁹ Cf. Tunhas, «Da afinidade à acção», art. cit., p. 250.

²⁰⁷⁰ Cf. *TE*, §§ 161-162.

²⁰⁷¹ Cf. *C*, pp. 27, 215.

²⁰⁷² *Ibidem*, p. 38.

²⁰⁷³ *Ibidem*, p. 25.

²⁰⁷⁴ *Ibidem*, p. 27.

²⁰⁷⁵ *Ibidem*, p. 25.

²⁰⁷⁶ *Ibidem*, p. 26, sublinhados do autor.

²⁰⁷⁷ *Ibidem*, p. 27.

atividade e da passividade que são os estratos que compõem a estrutura primária da subjetividade. Ora, também para Fichte o *cogito* «torna-se uma modalidade entre outras da actividade do espírito.»²⁰⁷⁸

A *Doutrina da ciência* pode ser concebida como uma filosofia experimental «certificada por uma série de evidências que cada um pode gerar em si próprio.»²⁰⁷⁹ Fernando Gil propõe que as evidências subjetivas contribuem fortemente para o alcance explicativo da *Doutrina da ciência*²⁰⁸⁰. Com efeito, «o sistema das evidências intelectuais em que a [*Doutrina da ciência*] assenta reproduz as evidências vividas da consciência, e isso desde a intuição intelectual»²⁰⁸¹. Estamos, na verdade, perante uma filosofia de segundo grau, em que as operações da consciência são postas ao serviço do filósofo²⁰⁸². O sistema fichtiano assenta inteiramente na subjetividade (o puro Eu ou o Eu absoluto), cuja natureza consiste em pôr-se a si mesmo e opor-se a um não-Eu. O Eu é, na sua essência, uma atividade auto-constitutiva <*Tathandlung*>²⁰⁸³. A auto-posição da intuição intelectual surge como a experiência fundadora da inteligibilidade, e modelo de compreensão. Uma experiência a partir da qual Fichte se propõe derivar a consciência comum, em que o Eu e o mundo se opõem e limitam mutuamente. A busca pela fundação do solo transcendental do ponto de vista comum faz-se no quadro da estrutura *a priori* da consciência²⁰⁸⁴.

A *Doutrina da ciência* versa, como acima o referimos, sobre este «regime particular da actividade do espírito»²⁰⁸⁵ em que intuição, prática e crença constituem a fundação transcendental da convicção. Fernando Gil classifica a *Doutrina da ciência* como «um relato hipotético do processo de compreensão», uma espécie de «*ficção* “gnosiológica”»²⁰⁸⁶ sobre a fundação da realidade, cujos únicos pressupostos são a auto-

²⁰⁷⁸ *Ibidem*, p. 25.

²⁰⁷⁹ *Ibidem*, p. 220.

²⁰⁸⁰ *Ibidem*, p. 220.

²⁰⁸¹ *Ibidem*, p. 218.

²⁰⁸² Cf. *Ibidem*, p. 218.

²⁰⁸³ Cf. Fichte, *Œuvres Choies de Philosophie Première. Doctrine de la science (1794-1797)*, op. cit., pp. 17, pp. 274-276.

²⁰⁸⁴ Cf. Breazeale, «The *Wissenschaftslehre* of 1796-99 (*nova methodo*)», in David James and Günter Zöller (eds.), *The Cambridge Companion to Fichte*, Cambridge University Press, Cambridge 2016, pp. 93-138, cf., p. 98.

²⁰⁸⁵ *C*, p. 81.

²⁰⁸⁶ *Ibidem*, p. 219, sublinhado do autor.

posição do Eu e a oposição do Eu ao Não-Eu²⁰⁸⁷. Fichte parte da afirmação do carácter evidente da espontaneidade e da liberdade incondicionadas do Eu, que se põe a si mesmo, para a dedução da nossa convicção na realidade do mundo. A «autoposição decorre da evidência.»²⁰⁸⁸ O mundo, o Não-Eu, é entendido como uma projeção da liberdade do Eu²⁰⁸⁹.

A prioridade epistémica do Eu concedida tanto por Fernando Gil como por Fichte assenta sobre uma «versão fraca da consciência»²⁰⁹⁰, a partir da qual se apuram, porém, as categorias da inteligibilidade. O *cogito*, a consciência reflexiva de si, não é instituído por uma inspeção do espírito, mas pela intuição imanente da própria atividade do Eu. É pela reflexão, num quadro transcendental, sobre o poder prático do Eu que o Eu se reconhece a si mesmo como uma unidade e se opõe a um Não-Eu. De novo, dever-se-á fazer ressaltar que a consciência de si como uma unidade não se deixa confundir com uma representação, sob esse aspeto muito se distinguindo da noção kantiana de unidade transcendental da aperceção²⁰⁹¹. O *cogito* fichtiano é, nas palavras de Fernando Gil, um *cogito* prático²⁰⁹². «[A] unidade do eu não resulta do “eu penso” cartesiano ou kantiano, mas de um *eu faço* e de um *eu sinto*.»²⁰⁹³ A intuição intelectual acontece por intermédio de uma experiência imaginária que o filósofo decide realizar²⁰⁹⁴, na qual este observa idealmente o agir efetivo do Eu (atividade real)²⁰⁹⁵. Uma experiência que se conduz a partir do ponto de vista artificial da reflexão filosófica (atividade ideal), e não a partir do ponto de vista da consciência empírica. A intuição intelectual decorre da livre decisão de abstração de todos os conteúdos empíricos da consciência, em tudo distinta da aperceção empírica ou de uma mera introspeção psicológica²⁰⁹⁶. O Eu reflete sobre

²⁰⁸⁷ Cf. *Ibidem*, p. 216.

²⁰⁸⁸ *Ibidem*, p. 225.

²⁰⁸⁹ Cf. Guérout, *L'Évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, op. cit., p. 152.

²⁰⁹⁰ *C*, p. 27.

²⁰⁹¹ Cf. *Ibidem*, p. 27.

²⁰⁹² Cf. *Ibidem*, pp. 213 e ss.

²⁰⁹³ *Ibidem*, p. 27, sublinhados do autor.

²⁰⁹⁴ *Ibidem*, p. 214.

²⁰⁹⁵ *Ibidem*, p. 214-215.

²⁰⁹⁶ Cf. Breazeale, «The *Wissenschaftslehre* of 1796-99 (*nova methodo*)», art. cit., p. 106.

si mesmo, e é somente por intermédio deste ato que a intuição intelectual se institui²⁰⁹⁷. A reflexão é um ato, uma reprodução da atividade real.

«[A] realidade é a que existe *para nós*.»²⁰⁹⁸ O Eu não está consciente que o mundo é uma sua construção, mais exatamente, um produto da atividade inconsciente da imaginação²⁰⁹⁹. Do ponto de vista da consciência comum, o Eu e o mundo encontram-se numa relação de oposição. Com efeito, «[d]o ponto de vista transcendental, o mundo é feito, do ponto de vista comum, ele é dado»²¹⁰⁰. É unicamente por intermédio da intuição intelectual – consciência reflexiva de si – que o sujeito reflete (atividade ideal) sobre a espontaneidade do poder de produção do Eu (atividade real) e se torna consciente dos gestos necessários à fundação da consciência comum. A reflexão que aí tem lugar é, na verdade, uma reprodução da atividade real. Este retorno da atividade sobre si mesma, em que o agir efetivo do Eu se identifica com o objeto de reflexão, constitui uma «sujeito-objectividade <Subjekt-Objectivität>» oposta à «pura objectividade»²¹⁰¹. A inteligibilidade resulta do retorno da atividade sobre si mesma, isto é, da sua intuição imanente.

Segundo Fichte, o Eu e o mundo são factos de crença, cuja inteligibilidade imediata é um efeito da imaginação²¹⁰². A objetividade assenta nas estruturas do espírito. Sob um ponto de vista transcendental, o mundo resulta de uma construção do espírito, em linguagem fichtiana: o Não-Eu (mundo, objeto) é um produto do Eu (sujeito, atividade). Mais exatamente, o mundo «corresponde originalmente a uma *projeção* do nosso espírito»²¹⁰³ por meio do poder da imaginação. A realidade é produzida pela imaginação²¹⁰⁴. A crença não se limita aos dados da percepção²¹⁰⁵. As produções

²⁰⁹⁷ Cf. Fichte, *Œuvres Choies de Philosophie Première. Doctrine de la science (1794-1797)*, op. cit., p. 269.

²⁰⁹⁸ C, p. 40.

²⁰⁹⁹ Cf. *Ibidem*, p. 46.

²¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 221.

²¹⁰¹ *Ibidem*, p. 215.

²¹⁰² Cf. *Ibidem*, pp. 44-51.

²¹⁰³ Cf. Paulo Tunhas – Alexandra Abranches, *As Questões Que Se Repetem. Uma Breve História da Filosofia*, D. Quixote, Lisboa 2012, p. 240, sublinhado nosso.

²¹⁰⁴ Cf. C, p. 51, nota n.º 50; cf. também, Johann Gottlieb Fichte. «Fondation du Savoir Théorique», in Fichte, *Œuvres Choies de Philosophie Première. Doctrine de la science (1794-1797)*, trad. Alexis Philonenko, op. cit., §4, p. 108.

²¹⁰⁵ Cf. C, p. 40.

objetivadas da imaginação são construções do espírito que se cristalizam na forma de uma objetividade. No plano da idealidade, das construções intelectuais, o pensamento caracteriza-se por uma tendência para a objetivação do percebido em direção à crença compulsiva na sua realidade²¹⁰⁶. Ora, não se pode não crer no ser das objetividades do pensamento, na realidade das construções – elas são um produto da atividade do sujeito e a sua inteligibilidade é imediata. «O espírito é constrangido a crer nessa concreção racional da imaginação. Trata-se bem de evidência. Uma vez acabada, a construção torna-se *index sui et veri*, ser e verdade implicam-se mutuamente.»²¹⁰⁷ *A convicção resulta da objetivação da evidência*, eis a tese de Fernando Gil que procuraremos explorar.

A produção de objetividades por meio da imaginação consiste no «processo mesmo da construção da inteligibilidade.»²¹⁰⁸ Fernando Gil fixa – recordemos esta tese – o lugar da convicção na inteligibilidade²¹⁰⁹. A inteligibilidade resulta da tomada de consciência pelo sujeito da sua própria atividade, o sentimento de inteligibilidade é o culminar da compreensão. A convicção, o sentimento de certeza que acompanha a nossa crença na realidade em geral (tanto a realidade do Eu como do Não-Eu) decorre, portanto, do facto de nos sabermos agentes da sua construção. A ligação do epistémico ao epistemológico é como se pode constar patente no conceito fichtiano de subjetividade e permite explicar a sua centralidade para Fernando Gil. Fernando Gil pretende mostrar-nos, a partir da referência fichtiana, que a constituição do objeto e da objetividade remete para atividades de construção (objetivação) do sujeito, interessando-lhe, sobretudo, nesse contexto interrogar a posição de realidade que aí tem lugar. Dito de outro modo, a Fernando Gil interessa investigar, como já o referimos, «de que modo a actividade cognitiva fortalece as suas próprias construções com um suplemento de realidade.»²¹¹⁰ No limite, trata-se em tudo isto de compreender que a objetividade não resulta de uma relação exterior entre sujeito e objeto²¹¹¹. Desde «a

²¹⁰⁶ Cf. C, p. 52.

²¹⁰⁷ C, p. 54.

²¹⁰⁸ Paulo Tunhas, «Da afinidade à acção», art. cit., p. 252.

²¹⁰⁹ C, p. 18.

²¹¹⁰ OO, p. 224.

²¹¹¹ Cf. C, p. 221.

solicitação recíproca e simultânea do sujeito e do mundo»²¹¹² de *Mímesis e Negação*, passando pela defesa da «importação do saber epistémico» pela doutrina da prova²¹¹³, indo até à primazia concedida ao registo energético da evidência, o pensamento de Fernando Gil declina de diferentes maneiras a mesma «co-implicação do sujeito e dos objetos de conhecimento»²¹¹⁴. Em *A Convicção*, por sua vez, o sentimento de inteligibilidade que acompanha a convicção releva da prática de construção do saber, melhor dito, da reconstrução das práticas pelo sujeito. Posicionando-se do lado intuicionista²¹¹⁵, Fernando Gil defende que um inquérito sobre a inteligibilidade não pode prescindir das evidências intuitivas, pois «toda a prática é antes de mais uma efectuação.»²¹¹⁶ O acesso ao saber faz-se segundo uma intuição imanente das práticas de efetuação do conhecimento, sendo a convicção engendrada pela reconstrução desse mesmo saber. A «convicção é uma forma particular de certeza emergente da actividade cognitiva, à qual retorna.»²¹¹⁷

4.6.3. A dimensão pulsional do conhecimento: sentimento e adesão a si

A teoria da compreensão que podemos encontrar na *Doutrina da ciência* resulta de uma «experimentação»²¹¹⁸: a intuição intelectual. Uma experimentação que tem como ponto de partida o gesto fundacional da auto-posição do Eu. A «inteligibilidade funda-se na subjectividade»²¹¹⁹. Um tal ponto de partida não autoriza, no entanto, concluir que a filosofia fichtiana representa, como comumente se lhe atribui, uma forma de idealismo absoluto *tout court*²¹²⁰. Fernando Gil fá-lo notar perfeitamente quando refere que o «idealismo de Fichte não é metafísico, é metodológico.»²¹²¹ Fichte

²¹¹² *MN*, p. 496, sublinhados do autor.

²¹¹³ Cf. *A*, pp. 27-29.

²¹¹⁴ Cf. *A*, p. 17.

²¹¹⁵ Cf. *A*, p. 27.

²¹¹⁶ *A*, p. 29.

²¹¹⁷ *C*, p. 191.

²¹¹⁸ *Ibidem*, p. 214.

²¹¹⁹ *Ibidem*, p. 214.

²¹²⁰ Cf. Martin, «From Kant to Fichte», art. cit., pp. 9, 11, 31.

²¹²¹ *C*, pp. 16, 213. Paul Franks num estudo sobre os debates contemporâneos da filosofia fichtiana, sobretudo na intersecção desta com as problemáticas da filosofia mente, dirá curiosamente algo muito

recusa, é verdade, o apelo à noção de coisa-em-si para explicar a nossa experiência dos objetos. Para Fichte a causa das nossas representações acompanhadas por um sentimento de necessidade não está fora de nós, mas tal não equivale, importa notar, a defender a possibilidade de conhecer as coisas como elas são em si mesmas. Afinal, a subjetividade ou o puro Eu é o princípio evidente a partir do qual Fichte se propõe deduzir a consciência da nossa finitude, tanto sob um ponto de vista teórico como prático. A subjetividade surge como a comum raiz da razão teórica e da razão prática.

Sucedem, porém, que, como refere Wayne M. Martin, a ideia da auto-posição de um Eu absoluto que põe para si mesmo e por si mesmo o mundo pode sugerir que a síntese especulativa da *Doutrina da ciência* espousa um discurso com contornos de uma verdadeira teologia²¹²². No mesmo sentido, Wayne M. Martin salienta que expressões como “Eu Absoluto” e “Espírito Absoluto”, que modelaram poderosamente a filosofia alemã pós-kantiana, parecem funcionar como uma espécie de «realidade quase-divina»²¹²³. De uma certa maneira, tais expressões parecem encorajar a interpretação de que a *Doutrina da ciência* prescindira definitivamente, ao procurar o que poderia ser uma forma de idealismo mais consistente, do enquadramento epistemológico do idealismo transcendental (o carácter irreduzível da sensibilidade e do entendimento)²¹²⁴. A recusa da incognoscibilidade da coisa-em-si implicaria fundamentalmente deixar cair a tese de que há efetivamente uma dimensão passiva da cognição²¹²⁵, o que redundaria num, por assim dizer, exacerbamento da espontaneidade do Eu (imaginação, crença). Ora, uma tal interpretação do idealismo fichtiano como uma forma de idealismo absoluto representa, segundo Wayne M. Martin, uma distorção da ambição do projeto fichtiano²¹²⁶, o qual pode, no seu entender, legitimamente reclamar estar inscrito na tradição kantiana²¹²⁷.

afim de Fernando Gil: «Fichte’s rejection of things in themselves is a methodological thesis disguised as a metaphysical truism.» (P. Franks, «Fichte’s Position: Anti-Subjectivism, Self-Awareness and Self-Location in the Space of Reasons», in David James and Günter Zöller (eds.), *The Cambridge Companion to Fichte*, Cambridge University Press, Cambridge 2016, pp. 374-404., cf. p. 396.

²¹²² Cf. Martin, «From Kant to Fichte», art. cit., p. 11.

²¹²³ *Ibidem*, p. 31.

²¹²⁴ Cf. *Ibidem*, p. 10.

²¹²⁵ Cf. *Ibidem*, p. 11.

²¹²⁶ Cf. *Ibidem*, pp. 9, 11, 27.

²¹²⁷ Cf. *Ibidem*, p. 31.

Importa, assim, ter presente que ainda que se tenha demarcado do método de kantiano²¹²⁸, adotando um espírito genético que visava essencialmente ultrapassar a antinomia entre a coisa-em-si e o fenómeno²¹²⁹, o programa filosófico da *Doutrina da ciência* orientava-se, apesar de tudo, no sentido de uma teoria acerca da estrutura *a priori* da experiência²¹³⁰. Os atos de posição do Eu (Eu absoluto) e do Não-Eu (objeto absoluto) são téticos e absolutamente incondicionados, isto é, a posição do Eu e a oposição ao Não-Eu é originária²¹³¹. O mundo é «uma contingência ontológica»²¹³². A egologia fichtiana tem por desígnio principal «fundar a objetividade do conhecimento, fundar a realidade do mundo»²¹³³. A estratégia fichtiana consiste na dedução genética e transcendental das condições necessárias à intuição intelectual, dito de outra maneira, a estratégia passa por determinar quais são os gestos transcendentais necessários para que o Eu se ponha a si mesmo e se oponha ao Não-Eu²¹³⁴. Uma vez ainda, tais gestos originários fundam a possibilidade da consciência²¹³⁵ e revelam-se ser as categorias da inteligibilidade²¹³⁶. Fichte transformou uma investigação transcendental acerca das condições de possibilidade da experiência numa investigação sobre requisitos transcendentais para a auto-posição da liberdade, a qual, permanecendo um postulado da razão prática, constitui, acima de tudo, uma tarefa a cumprir – a harmonia entre o “puro Eu” e os “objetos”, entre a razão prática e a razão teórica²¹³⁷.

Fichte considera, apesar de tudo, que o idealismo é o único sistema filosófico potencialmente capaz de dar conta do sentimento de necessidade que acompanha certas representações, as quais nos conduzem à posição de um mundo fora de nós²¹³⁸.

²¹²⁸ Cf. Fichte, «Première Introduction à la Doctrine de la science», op. cit., p. 242.

²¹²⁹ Cf. Guérout, *L'Évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, Tome 1, op. cit., p. 181.

²¹³⁰ Cf. Martin, «From Kant to Fichte», art. cit., p. 23.

²¹³¹ Cf. C, p. 215.

²¹³² Cf. C, p. 47.

²¹³³ Guérout, *apud* C, p. 45, nota n.º 16.

²¹³⁴ Cf. C, p. 216, nota n.º 12.

²¹³⁵ Fichte, *Œuvres choisies de philosophie première. Doctrine de la science* (1794-1797), op. cit., pp. 102, 238-237.

²¹³⁶ Cf. C, pp. 213-214.

²¹³⁷ Martin, «From Kant to Fichte», art. cit., pp. 28-31.

²¹³⁸ Cf. Breazeale, «The *Wissenschaftslehre* of 1796-99 (*nova methodo*)», art. cit., p. 99. Fichte considera inclusivamente que o idealismo é a única verdadeira filosofia, não passa de uma redundância, pois repete, sem dar razões, o apelo à ação da coisa-em-si para justificar a determinabilidade do Eu. (cf. Fichte, «Première Introduction à la Doctrine de la science», op. cit., pp. 253, 256).

A superioridade que Fichte atribui ao idealismo por relação à posição dogmática²¹³⁹, decorre de uma vantagem relativa daquele tanto sob o ponto de vista especulativo como sob o ponto de vista prático²¹⁴⁰. Diferentemente do dogmatismo que elege como princípio fundacional a ação da coisa-em-si sobre a mente, o idealismo parte da pura atividade do Eu o que lhe assegura a indisputável vantagem de poder reconhecer na consciência a dupla série das “coisas” e das “representações”²¹⁴¹. O princípio de causalidade que sustenta o dogmatismo é exterior à série das representações “objetivas” que pretende explicar, algo que, segundo Fichte, compromete desde o começo a dedução do diverso da consciência²¹⁴². O dogmatismo opera uma passagem

²¹³⁹ De acordo com Fichte, se um sistema filosófico dogmático for consistente deverá invariavelmente ser fatalista e materialista (cf. Fichte, «Première Introduction à la Doctrine de la science», op. cit., p. 251). A *Doutrina da ciência* admite apenas dois pontos de partida possíveis para a escolha de um princípio explicativo para a questão de saber qual o fundamento das representações acompanhadas por um sentimento de necessidade: “o puro Eu”, que é «posto por meio da abstração da ligação com os objetos exteriores» ou o “puro não-Eu” (coisa-em-si), cuja posição resulta da «abstração da referência à consciência» (Breazeale, «The *Wissenschaftslehre* of 1796-99 (*nova methodo*)», art. cit., p. 99). Será de notar que tanto a consciência como os objetos compõem a configuração do ponto de vista da experiência empírica que a *Doutrina da ciência* se propõe deduzir. O dogmatismo explica as representações “objetivas” – aquelas que se apresentam como necessárias à consciência por que independentes da vontade do sujeito – a partir da ação da coisa-em-si. A postulação de um domínio de entidades independentes e exteriores ao sujeito (o domínio das coisas-em-si) constitui o ponto de partida dogmático para a explicação da realidade (cf. Breazeale, «The *Wissenschaftslehre* of 1796-99 (*nova methodo*)», art. cit., pp. 99). Seria exclusivamente graças à ação da coisa-em-si sobre a mente que se produziriam involuntariamente na consciência as representações que conduziram à posição de um sistema de objetos exteriores interagindo causalmente no espaço e no tempo (cf. *Ibidem*, pp. 99, 102). As representações intencionais deveriam ser, à luz deste quadro, explicadas a partir de uma condição exterior à atividade do Eu (cf. Klotz, «Fichte’s Explanation of the Dynamic Structure of Consciousness in the 1794-95 *Wissenschaftslehre*», art. cit., p. 77). Mas se a condição evocada pelo dogmatismo é exterior à própria atividade do sujeito, como explicar que este possa alguma vez chegar a atribuir realidade ao não-Eu? O problema que aqui aflora é o da comunicabilidade da série real (a série do ser, da essência) e da série ideal (a série da apercepção, da inteligência) (cf. Fichte, «Première Introduction à la Doctrine de la science», op. cit., p. 255). O princípio de causalidade do qual se serve o dogmatismo inscreve-se exclusivamente na série real de “coisas” interagindo causalmente» (cf. Breazeale, «The *Wissenschaftslehre* of 1796-99 (*nova methodo*)», art. cit., pp. 100), algo que, segundo Fichte se revela intrinsecamente problemático, uma vez que o dogmatismo se propõe explicar «[o ato] de representação que é inteiramente oposto ao ser.» (*Ibidem*, p. 255). Tal é globalmente o motivo por que o dogmatismo sob o ponto de vista estritamente especulativo nunca poderá ser, nos termos da *Doutrina da ciência*, bem-sucedido na tarefa de dar conta do sentimento de necessidade que acompanha as representações “objetivas”. A passagem da série real para a série ideal fica por explicar, comprometendo a investigação sobre a estrutura representacional da consciência.

²¹⁴⁰ Cf. Breazeale, «The *Wissenschaftslehre* of 1796-99 (*nova methodo*)», art. cit., pp. 100-101. Pode ler-se na *Doutrina da ciência*: «La seule philosophie possible qui demeure est l’idéalisme.» (cf. Fichte, «Première Introduction à la Doctrine de la science», op. cit., p. 256).

²¹⁴¹ Cf. Breazeale, «The *Wissenschaftslehre* of 1796-99 (*nova methodo*)», art. cit., p. 100.

²¹⁴² Cf. Fichte, «Première Introduction à la Doctrine de la science», op. cit., p. 256.

tácita²¹⁴³ do domínio das “coisas” (série real) para o das “representações” (série ideal)²¹⁴⁴. Em aberto contraste com o realismo ontológico do dogmatismo, que identifica o fundamento da experiência possível com o ser, o idealismo tem por princípio o puro Eu, cujo «ser (a essência) consiste simplesmente em que ele se põe a si mesmo como existente.»²¹⁴⁵ As determinações da consciência são explicadas a partir da atividade do espírito, mais exatamente, a partir da atividade absolutamente incondicionada do Eu que é o princípio supremo do idealismo. O Eu não se põe condicionalmente mas absolutamente, e esta indeterminabilidade originária significa que o Eu é «ao mesmo tempo ação e o produto da ação»²¹⁴⁶. Diz-nos assim Fichte: «as determinações não se dão em mim, senão na medida em que eu as apercebo: ser e aperceção (*Zusehen*) estão indissoluvelmente ligados.»²¹⁴⁷ A imediatidade da auto-posição do Eu resulta numa vantagem sob um ponto de vista especulativo, pois a graças à natureza originariamente sintética do ato fundacional de auto-posição, há como que um fusionamento do ser (série real, coisas) e da aperceção (série ideal, meras representações)²¹⁴⁸. Graças a esta «*síntese de idealidade e realidade*» o idealismo está mais bem posicionado para explicar a complexa estrutura representacional da consciência, a qual compreende uma distinção entre «a consciência dos objetos (coisas) e a consciência do próprio apercebimento dos objetos (meras representações).»²¹⁴⁹

A decidibilidade da questão de saber qual o fundamento de toda a experiência não repousa, no entanto, em termos estritamente especulativos, mas nos diferentes interesses que sob o ponto de vista prático distinguem o idealismo e o dogmatismo. Numa célebre frase de Fichte: «a filosofia que escolhemos depende do tipo de pessoa

²¹⁴³ Cf. Klotz, «Fichte's Explanation of the Dynamic Structure of Consciousness in the 1794-95 *Wissenschaftslehre*», art. cit., p. 77.

²¹⁴⁴ Cf. Breazeale, «The *Wissenschaftslehre* of 1796-99 (*nova methodo*)», art. cit., pp. 100. O dogmatismo dá como que «um salto espetacular para um mundo totalmente desconhecido ao [seu] princípio», permanecendo por explicar a atribuição de realidade ao não-Eu pela consciência. Pode ler-se assim na *Primeira Introdução à Doutrina da ciência*: «Vous faites un saut fantastique dans un monde totalement étranger à votre principe.» (Fichte, «Première Introduction à la Doctrine de la science», op. cit., p. 255).

²¹⁴⁵ Fichte, *Œuvres Choisies de Philosophie Première. Doctrine de la science (1794-1797)*, op. cit., p. 21.

²¹⁴⁶ Cf. Guérout, *L'Évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, Tome 1, op. cit., p. 187.

²¹⁴⁷ Fichte, «Première Introduction à la Doctrine de la science», op. cit., p. 254.

²¹⁴⁸ Cf. Breazeale, «The *Wissenschaftslehre* of 1796-99 (*nova methodo*)», art. cit., p. 100.

²¹⁴⁹ *Ibidem*.

que somos.»²¹⁵⁰ O postulado da liberdade de que parte o idealismo é o fator decisivo para a escolha do sistema idealista. A certeza subjetiva e – nos termos da *Doutrina da ciência* – indisputável da liberdade individual conduz inevitavelmente à escolha do puro Eu como ponto de partida para a dedução do diverso da experiência. A questão crucial consiste em saber aquilo que cada um dos sistemas deve, em virtude dos seus compromissos morais, sacrificar. A íntima união entre a razão teórica e a razão prática faz o fundo da busca pelo princípio fundacional, uma busca que dá, por assim dizer, o mote à *Doutrina da ciência*. Para o dogmatismo, a liberdade e a ideia de responsabilidade moral não passam de uma mera ilusão, uma disposição que, a ser consequente, «nega a distinção originária entre representações “livremente produzidas” e “necessárias”». ²¹⁵¹ O dogmatismo sacrifica a independência do Eu em favor da independência da coisa-em-si. A superioridade do poder explicativo do idealismo resulta do facto de este conter em si – em virtude, afinal, de uma necessidade prática – a possibilidade de conciliar a indeterminabilidade originária do Eu com o dever moral de afirmar a liberdade individual e o postulado da auto-determinação²¹⁵².

Se a precedência que o ponto de vista prático que exhibe o sistema fichtiano determina o puro Eu como o único ponto de partida para a construção de uma filosofia capaz de reconciliar liberdade e necessidade, uma tal convergência de interesses não é suficiente, em todo o caso, para que Fichte opte sem mais pelo idealismo tal como convencionalmente entendido (idealismo transcendente). Como Christian Klotz faz notar, evocando o parágrafo inaugural da *Doutrina da ciência*, para Fichte a natureza do Eu confunde-se com a espontaneidade da sua própria atividade de auto-posição e é nessa medida infinito²¹⁵³. Mas atribuir, como o faz o idealismo transcendente, a determinabilidade da atividade do Eu a um ato fundacional arbitrário e absoluto que permanece desconhecido e fora do alcance do sujeito não poderia estar mais distante das motivações que orientam a *Doutrina da ciência*²¹⁵⁴. «Um tal idealismo fica por

²¹⁵⁰ «Ce que l'on choisit comme philosophie dépend ainsi de l'homme que l'on est» (Fichte, «Première Introduction à la Doctrine de la science», op. cit., p. 253).

²¹⁵¹ Breazeale, «The *Wissenschaftslehre* of 1796-99 (*nova methodo*)», art. cit., p. 101.

²¹⁵² Cf. *Ibidem*, p. 101.

²¹⁵³ Klotz, «Fichte's Explanation of the Dynamic Structure of Consciousness in the 1794-95 *Wissenschaftslehre*», art. cit., p. 77.

²¹⁵⁴ Cf. Fichte, «Première Introduction à la Doctrine de la science», op. cit., p. 258.

demonstrar e é indemonstrável.»²¹⁵⁵ Em resultado da ideia de reconduzir exclusivamente a determinabilidade da atividade do Eu à sua auto-determinação sem leis, a atribuição de realidade ao Não-Eu permaneceria inteiramente problemática. Sem outro elemento que uma reiteração da liberdade incondicionada do Eu, o idealismo terminaria por ficar vulnerável aos ataques céticos. Como pretender explicar a comunicabilidade da série ideal e da série real da representação, e até deduzir a segunda a partir da primeira, se o princípio fundacional é indemonstrável e se assemelha a uma petição de princípio?²¹⁵⁶ Tais são globalmente as principais objeções que estão na base da recusa de uma forma de idealismo absoluto por Fichte. O idealismo que a *Doutrina da ciência* propõe é um idealismo crítico.

Na singular natureza do idealismo de Fichte reside talvez a chave-de-interpretação da centralidade da referência fichtiana no pensamento da inteligibilidade em Fernando Gil. O idealismo fichtiano é um idealismo crítico que parte, é verdade, do postulado da liberdade incondicionada do Eu, mas que recusa a arbitrariedade de tal ato fundacional. O eu põe-se a si mesmo, mas põe-se *de uma certa maneira*²¹⁵⁷. Explicar como pode a consciência das representações acompanhadas por um sentimento de necessidade estar presente num sujeito livre e auto-determinado deverá passar, segundo Fichte, pelo reconhecimento da necessidade transcendental de certos modos de agir do Eu²¹⁵⁸. Dito de outra maneira, para que o Eu se possa pôr a si mesmo deverá agir segundo as leis da razão²¹⁵⁹, motivo pelo qual Fichte concebe o seu idealismo como sendo um “idealismo crítico”, uma posição mediadora entre o idealismo e o realismo²¹⁶⁰. E por aí se deixa, desde logo, reconhecer uma linha de continuidade com os interesses de Fernando Gil, cujo realismo metafísico sempre se revelou ser a contrapartida do primado da atividade que caracteriza as suas investigações em torno da

²¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 260.

²¹⁵⁶ Cf. Breazeale, «The *Wissenschaftslehre* of 1796-99 (*nova methodo*)», art. cit., p. 100.

²¹⁵⁷ Cf. *Ibidem*, p. 103.

²¹⁵⁸ Cf. Fichte, «Première Introduction à la Doctrine de la science», op. cit., pp. 258-259, 261, 263.

²¹⁵⁹ Cf. Breazeale, «The *Wissenschaftslehre* of 1796-99 (*nova methodo*)», art. cit., p. 103.

²¹⁶⁰ Klotz, «Fichte's Explanation of the Dynamic Structure of Consciousness in the 1794-95 *Wissenschaftslehre*», art. cit., p. 78.

inteligibilidade²¹⁶¹. A limitação recíproca do Eu e do não-Eu gera o dinamismo da consciência que torna inteligível a “divisibilidade” da realidade²¹⁶². Com o projeto de uma egologia fundadora Fichte pretendia dar a ver o carácter ilusório da coisa em si, e não de um Não-Eu para o Eu²¹⁶³.

Na estratégia dedutiva da *Doutrina da ciência*, o sentimento de uma exterioridade surge como condição da própria intuição intelectual. Para que a dedução do sistema de ações do espírito tenha lugar é necessário que o Eu se ponha dividido consigo mesmo, isto é, como limitado pelo Não-Eu. Algo que não é suscetível de ser pensado apenas nos termos da própria passividade do Eu, o que equivale a dizer, o Eu existe enquanto sujeito teórico na medida em que é afetado pelo Não-Eu²¹⁶⁴. Este ponto é porventura o mais decisivo na convergência dos projetos filosóficos fichtiano e giliano, pois remete para a natureza pulsional da convicção e para o imbricamento dos regimes de inteligibilidade da fundação e do fundamento. A limitação originária do Eu é a condição para que o Eu tome consciência da sua própria atividade também ela limitada (finitude), «de tal maneira que essa mesma consciência é o solo da atribuição de causalidade e logo de realidade ao não-Eu»²¹⁶⁵. A pressuposição de uma duração, que

²¹⁶¹ A ilustrar o que dizemos sobre o particular realismo de Fernando Gil estão posições como o «realismo da interpretação» em *Mímesis e Negação*, a defesa da percepção direta com recurso aos dados da neurofisiologia da percepção no contexto da teoria da evidência, ou, em *A Convicção*, a tematização do primado do verdadeiro a partir das teorias causais da crença. Em todas as configurações que tal realismo assume, a inteligibilidade depende sempre de um sujeito ordenador da experiência, cuja atividade (crença, intuição, imaginação) está, não obstante, condicionada tanto sob o ponto de vista de um fundo filogenético, cujos mecanismos de seleção natural atuam na promoção e conservação das crenças mais adequadas, como do ponto de vista transcendental segundo o princípio regulador da afinidade, afinidade que Fernando Gil descreve como se tratando de uma *força fundamental* (MN, p. 497) «que se encontra tanto nos fenómenos como na alma humana» (Tunhas, «Da afinidade à acção», art. cit., p. 239). Tudo isto culminando em *Objeto e a Objectividade*, o projeto editorial que deveria ter sucedido a *A Convicção*, onde Fernando Gil se propunha prolongar num plano declaradamente metafísico o debate sobre a prática e a temporalidade, aí sendo a sua intenção mostrar que a constituição da objetividade resulta, por um lado, de processos instituídos histórica e socialmente (a contingência e a historicidade do saber), e, por outro, de processos individuais (linguagem, juízo, práticas de espacialização e temporalização) sem que «a evidência apareça como frágil, e a convicção como um motivo de suspeita.» (OO, p. 223).

²¹⁶² Cf. Guérout, *L'Évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, Tome 1, op. cit., pp. 217-238.

²¹⁶³ Cf. *Ibidem*, p. 258. Citemos integralmente Martial Guérout: «Ce que la *Doctrine de la Science* qualifie d'illusoire, c'est l'existence d'un monde *en soi*, non l'existence d'un monde pour le Moi.» (*Ibidem*, p. 258, sublinhados do autor).

²¹⁶⁴ Klotz, «Fichte's Explanation of the Dynamic Structure of Consciousness in the 1794-95 *Wissenschaftslehre*», art. cit., pp. 74-75.

²¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 75.

pertence propriamente à ordem do fundamento, apresenta-se como a condição à atividade de objetivação (fundação). A intuição intelectual, a experiência fundadora da inteligibilidade e modelo de compreensão, a partir da qual se desencadeia o sistema de ações do espírito que dá curso à dedução do diverso da experiência, solicita os dois regimes de inteligibilidade. Como se pode constatar, não estamos longe dos elementos por Fernando Gil apurados na descrição fenomenal do Eu²¹⁶⁶. Fernando Gil mostrou que a par de uma fenomenologia cognitiva do Eu, incidindo sobre a pura atividade do espírito desligada dos objetos (fundação, intuição), a descrição fenomenológica do Eu inclui também uma *adesão a si* que se refere à crença na permanência do Eu ao longo do tempo, ou seja, à identidade pessoal (fundamento, crença). A ação é a pregnância fundadora da inteligibilidade de que a intuição intelectual é o modelo, e é originariamente oposta à «crença opaca»²¹⁶⁷ na duração que é da ordem da alucinação do fundamento. Fernando Gil propõe que esta questão – o regime de inteligibilidade da compreensão tipificado pela intuição intelectual – ganha em ser abordada a partir da temporalidade da ação.

O ponto de vista da convicção é epistémico. Fernando Gil fixa o lugar da convicção na inteligibilidade. A convicção resulta da posse subjetiva do verdadeiro²¹⁶⁸. «A acção de construção é a pregnância fundadora da inteligibilidade.»²¹⁶⁹ O conhecimento é um produto da atividade construtiva (operações, construções)²¹⁷⁰ que incide sobre objetos intuitivamente representados visando a sua determinação²¹⁷¹. Seguindo de perto autores como Hermann Weyl e Jean Largeault, Fernando Gil subscreve a «concepção de uma intuição articulada com a actividade cognitiva.»²¹⁷² A atividade do sujeito é o suporte das construções²¹⁷³, e a intuição «é, simultaneamente,

²¹⁶⁶ Cf. *C*, p. 215.

²¹⁶⁷ Cf. *Ibidem*, p. 19.

²¹⁶⁸ Cf. Tunhas. «Espinosa, o conhecimento e a política». *Santa Barbara Portuguese Studies. Digital Studies* [Online] 2 1-14, cf. p. 4.

²¹⁶⁹ *C*, p. 19.

²¹⁷⁰ «Uma construção é um procedimento que «nos põe sob os olhos, em experiências de pensamento incidindo sobre objetos intuitivamente representados, o raciocínio diretamente contentual (*direkt inhaltlich*) em vias de efetuação (*sich vollziehende*), livre de pressuposições axiomáticas, na sua aplicação e no seu exercício (*Handhabung*)»» (Hilbert; Bernays, *apud ME*, p. 53, nota n.º 1).

²¹⁷¹ Cf. *ME*, p. 102.

²¹⁷² *C*, p. 15.

²¹⁷³ *ME*, p. 54, nota n.º 1.

o processo e a própria construção.»²¹⁷⁴ As práticas finitas (o agir do sujeito) e a sua intuição estão na origem da convicção, índice de compreensão. A convicção – sentimento do verdadeiro – expressa uma satisfação com a clareza da explicação. Para se produzir convicção o sujeito deve ser capaz de intuir claramente as operações de conhecimento por si desencadeadas e de as reconstruir no seu espírito. A convicção que acompanha a compreensão é o culminar de um tal processo de reconstrução. A inteligibilidade das construções é o conteúdo da evidência da convicção – o modo da compreensão²¹⁷⁵. «A convicção é uma forma de evidência»²¹⁷⁶, que, num certo sentido, se pode designar por *boa evidência*²¹⁷⁷. A boa evidência resulta da intuição das operações no curso da sua própria efetuação. No *Tratado da Evidência*, Fernando Gil sublinhou não somente a centralidade da temporalidade para a evidência, como a relação privilegiada desta com a experiência em curso (o *progressivo aspectual*). A evidência é «uma experiência *em curso, hic et nunc* e *directa*, no oposto do conhecimento perfectivo, do passado e do futuro, do hipotético, do contrafactual.»²¹⁷⁸ A inteligibilidade das construções refere-se à «experiência em curso das operações do conhecimento»²¹⁷⁹ que surgem ao sujeito como que transparentes no próprio ato da sua efetuação. A intuição imanente do agir consiste numa experiência interna, cujo suporte é a própria atividade do sujeito²¹⁸⁰.

Fernando Gil propõe que a elucidação da ação deverá ser feita a partir da temporalidade do Eu, a qual remete a nossa investigação para os dados da consciência. «[A] convicção tem uma relação estreita com a temporalidade.»²¹⁸¹ O problema do sujeito, da permanência e da identidade pessoal, por Fernando Gil analisados a partir da temática da convicção, articulam-se diretamente com a continuidade, mais concretamente com a pressuposição da continuidade necessária à ação. A ideia de

²¹⁷⁴ J. Largeault, *apud C*, p. 15.

²¹⁷⁵ *C*, p. 15.

²¹⁷⁶ *A*, p. 94.

²¹⁷⁷ *Ibidem*.

²¹⁷⁸ *TE*, § 33.

²¹⁷⁹ *A*, p. 94.

²¹⁸⁰ *C*, p. 15.

²¹⁸¹ *A*, p. 94. A presente citação reporta-se à reflexão de Rui Cunha Martins sobre convicção e temporalidade, desenvolvida no contexto da entrevista por si conduzida a Fernando Gil, reunida em *Acentos* (cf. *A*, pp. 77-79).

permanência em que assenta a identidade pessoal sugere que o sujeito é capaz de se reconhecer como idêntico a si mesmo ao longo do tempo, o que significa igualmente ser capaz de «pressupor que as [suas] ações se inscrevem na sua história produzindo efeitos futuros.»²¹⁸² Mais fortemente, o sujeito *crê* na continuidade temporal do Eu²¹⁸³, percebendo-se como uma unidade no tempo²¹⁸⁴. Essa espécie de biografia em que consiste a unidade subjetiva do Eu deixa-se descrever, segundo Fernando Gil, como «um imperativo da vida»²¹⁸⁵, na medida em que é condição da *confiança* na ação²¹⁸⁶. «A ação assenta num pressuposto de continuidade.»²¹⁸⁷ A *continuidade* não possui, na acepção de Fernando Gil, um conteúdo psicológico, ela representa um pressuposto de inteligibilidade.

A continuidade que serve de fundamento à crença no Eu é uma ficção²¹⁸⁸. A experiência vivida da atividade dá-se «na sucessão dos instantes»²¹⁸⁹. O tempo da sucessão é «o tempo do fazer e da acção»²¹⁹⁰. No regime da sucessão, o tempo encontra-se dividido segundo a ordem temporal instituída pela ação, isto é, entre um *antes* e um *depois*²¹⁹¹. A experiência da sucessividade é um dado da experiência. Não assim a duração. A continuidade expressa um desejo de durar e permanecer²¹⁹². A experiência da duração corresponde a um esforço – desejo – de «perseverar no seu ser por uma certa duração indefinida»²¹⁹³. A continuidade é, vale a pena repetir, um pressuposto de inteligibilidade e condição de vida, mas tal pressuposto é inventado. A continuidade do Eu não é um dado da experiência, mas resultado de uma acumulação, produto da imaginação. A ideia de acumulação é por essência alucinatória²¹⁹⁴. Diferentemente da «experiência real da minha sucessividade»²¹⁹⁵, a permanência é uma

²¹⁸² A, p. 95.

²¹⁸³ *Ibidem*.

²¹⁸⁴ C, p. 40.

²¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 41.

²¹⁸⁶ *Ibidem*.

²¹⁸⁷ A, p. 96.

²¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 95.

²¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 96.

²¹⁹⁰ C, p. 42.

²¹⁹¹ *Ibidem*.

²¹⁹² A, p. 96.

²¹⁹³ C, p. 44.

²¹⁹⁴ A, p. 95.

²¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 97.

experiência imaginária, ela é produto da imaginação e um efeito da crença no Eu. A estrutura de tal crença é alucinatória. Na unidade do Eu, trata-se, finalmente, da posição compulsiva de uma unidade: «não poder não pôr uma unidade consistente, *sem esperar* pela confirmação da experiência futura ou o testemunho de outrem.»²¹⁹⁶ «A atividade gera a *sucessão* temporal mas pressupõe o tempo unido, fluente e retencional da *duração*, do qual depende também a compreensão.»²¹⁹⁷ A imaginação é o simples da crença. A realidade da crença na origem da duração é um produto da imaginação. Por outras palavras, a “virtude realizante da imaginação”²¹⁹⁸ confirma a crença como operador de existência e de verdade²¹⁹⁹. «O fazer duplica-se na intuição vivida das operações, mas a duração é obra da crença e da imaginação.»²²⁰⁰ Um dos elementos mais reconhecíveis da posição de Fernando Gil em torno da relação entre convicção e temporalidade consiste na defesa de que tanto a experiência imaginária da continuidade do Eu, como a experiência da sucessividade inerente à ação «modela[m] a experiência humana»²²⁰¹. Os dois regimes temporais participam da inteligibilidade. A inteligibilidade resultante da intuição imanente das práticas (sucessão) não pode prescindir da ideia de permanência constitutiva do próprio sujeito (duração). A convicção relaciona-se com o regime da fundação (a intuição imanente do agir), mas nunca se desvincula verdadeiramente do fundamento (a crença na estabilidade do Eu). Dito de outra maneira, «não há boa evidência absoluta, [na medida em que] ela possui sempre um coeficiente de crença e ideologia»²²⁰². A evidência imanente do agir para o seu agente pressupõe a crença na permanência do Eu, que é, antes do mais, a crença numa abstração e produto da imaginação.

²¹⁹⁶ C, p. 40, sublinhado do autor.

²¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 226, sublinhados nossos.

²¹⁹⁸ «A imaginação apreende a imagem do contínuo que ela própria produziu.» (C, p. 66).

²¹⁹⁹ Cf. Lobo, «Renforcement de l'évidence, modalisation de la croyance ou les stratégies de Fernando Gil», art. cit., cf. p. 339.

²²⁰⁰ C, p. 226.

²²⁰¹ A, p. 96.

²²⁰² *Ibidem*, p. 94.

4.6.4. Atividade originária: um estrato inconsciente de atividade

Um dos traços mais notoriamente reconhecíveis do idealismo crítico fichtiano reside na insistência no carácter artificial da intuição intelectual. Na exposição da *Doutrina da ciência nova methodo* de 1796-99, Fichte incita o leitor a observar e a refletir sobre aquilo que faz quando diz “Eu”²²⁰³. Neste convite a pensar o Eu, o leitor é na verdade desafiado a realizar uma certa ação: construir o conceito do Eu e observar o modo como constrói para si mesmo tal conceito²²⁰⁴. Será unicamente por meio dessa mesma ação que o sujeito será capaz de chegar à consciência de si mesmo²²⁰⁵. O «eu é produzido por uma experiência que é a primeira construção da *Doutrina da ciência* – e é uma ficção se o considerarmos sem o referir ao agir da consciência.»²²⁰⁶ A autoposição, a principiação, do Eu veicula a ideia de que a eguidade (*Ichheit*) é essencialmente «uma actividade capaz de se aperceber»²²⁰⁷, ou seja, «a consciência pressupõe a auto-consciência»²²⁰⁸. Aquilo que é posto, ou melhor, pressuposto na autoposição do Eu é a própria unidade do Eu enquanto simultaneamente sujeito e objeto²²⁰⁹. Algo que termina por expor «a estrutura *diádica* da subjetividade», ou, se se preferir, «a “duplicidade originária” do Eu» tal como pensada pela *Doutrina da ciência nova methodo*²²¹⁰. Como faz notar Daniel Breazeale, a diferença genuína que habita o próprio coração do Eu nunca será definitivamente ultrapassada, pela boa razão de que unidade posta pelo sujeito [a unidade: sujeito de vontade (razão prática)-objeto determinado (razão teórica)] se tratar de uma unidade irremediavelmente sintética²²¹¹. O Eu absoluto, o puro Eu, é uma abstração, e nessa medida existe apenas para a consciência ideal²²¹².

²²⁰³ Cf. C, p. 213.

²²⁰⁴ Cf. *Ibidem*.

²²⁰⁵ Cf. Breazeale, «The *Wissenschaftslehre* of 1796-99 (*nova methodo*)», art. cit., p. 103.

²²⁰⁶ C, p. 214, sublinhado do autor.

²²⁰⁷ C, p. 215.

²²⁰⁸ Cf. Breazeale, «Johann Gottlieb Fichte», art. cit., p. 17.

²²⁰⁹ Cf. *Ibidem*.

²²¹⁰ Breazeale, «The *Wissenschaftslehre* of 1796-99 (*nova methodo*)», art. cit., p. 108, sublinhado do autor.

²²¹¹ *Ibidem*, p. 108.

²²¹² O conceito do puro Eu não é sequer suscetível de ser demonstrável empiricamente e o seu fundamento permanece a certeza prática da liberdade individual (Guérout, *L'Évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, Tome 1, op. cit., p. 108) – a intuição intelectual decorre de uma

A intuição intelectual pode, pois, ser definida como uma atividade que retorna a si e «devém para si própria o seu objeto.»²²¹³ Mesmo na sua inicial formulação à luz do princípio lógico da identidade²²¹⁴, aquela da exposição de 1794-95 (*Grundlage*), a subjetividade é concebida como uma atividade auto-referencial e auto-constitutiva, assim se demarcando do poderia ser a sua identificação com um mero facto originário (*ursprüngliche Tatsache*)²²¹⁵ de consciência. O princípio fundacional consiste numa ação produtora, *Tathandlung*, segundo a qual a atividade (sujeito) e o produto da atividade (objeto) estão «originariamente e intimamente unidos»²²¹⁶. A construção do Eu na *Doutrina da ciência nova methodo* (1797-99) reafirmará, de resto, esse traço distintivo de auto-referencialidade que caracteriza a subjetividade apelando desta feita a uma sujeito-objetividade (*Subjekt-Objectivität*)²²¹⁷. Poder-se-ia até dizer que o convite a entrar em si mesmo «(*Sich Durchdringen*)[,] graças [ao] qual o Eu realiza essencialmente a atividade que o constitui»²²¹⁸, e a intuição da própria atividade deixam sugerir um método introspetivo e, por essa via, introduzem um viés psicológico na *Doutrina ciência*²²¹⁹. Mas a imediatidade da auto-intuição de si como sujeito e objeto nada tem de psicológico²²²⁰. Segundo Martial Guérout, a construção do Eu, longe de constituir uma investigação psicológica, pode inclusivamente ser entendida como «um prolongamento da *lógica transcendental* tal como formulada por Kant, em que a intuição da pura atividade do Eu faz a vez das formas puras da sensibilidade e do conceito de experiência possível.»²²²¹ A isto soma-se o facto de que a ambição à validade

decisão. O gesto livre a incondicionado de autoposição faz-se acompanhar de um «ato espontâneo de reflexão originária» (*Ibidem*, p. 109).

²²¹³ C, p. 49.

²²¹⁴ O estatuto do primeiro princípio na exposição de 1794-95 da *Doutrina da ciência* assume um estilo marcadamente formal-lógico (“A=A”), decorrente de uma preocupação em «fundar a filosofia sobre um princípio de identidade e não-contradição» que se revelasse imune aos ataques céticos de Schulze, e por outro lado, que fosse capaz de evitar a regressão ao infinito inerente ao princípio reinholdiano de consciência da *Elementarphilosophie* (cf. Neuhauser, *Fichte’s theory of subjectivity*, Cambridge, Cambridge University Press 1990, pp. 71-77).

²²¹⁵ Cf. Guérout, *L’Évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, Tome 1, op. cit., p. 185.

²²¹⁶ *Ibidem*.

²²¹⁷ C, p. 215.

²²¹⁸ Cf. Guérout, *L’Évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, Tome 1, op. cit., p. 190.

²²¹⁹ Cf. *Ibidem*, pp. 190-191.

²²²⁰ Cf. C, p. 218.

²²²¹ Citemos integralmente Martial Guérout: «Loin de voir dans la construction de la W.-L une investigation psychologique, il faut y voir une extension de la *logique transcendante*, telle que l’avait

universal²²²² – veja-se a replicabilidade da intuição intelectual: cada um poderá por si mesmo conduzir tal experiência e chegar aos mesmos resultados²²²³ – não estar simplesmente reservada à psicologia, que, pela própria natureza do seu objeto, nunca poderá satisfazer os mesmos requisitos de necessidade e universalidade. Martial Guérout concede que a *Doutrina da ciência* introduz, pelo seu «método de introspecção intuitiva», um elemento psicológico, mas não podendo ela ser considerada uma investigação de estilo formal-lógico²²²⁴, permanece, em todo o caso, «uma ciência do entendimento puro.»²²²⁵ O objeto da *Doutrina da ciência* é a atividade do espírito, «os modos originários do espírito humano»²²²⁶ e a experiência individual por si postulada não se faz sem uma abstração do conteúdo empírico da consciência. Todavia, ainda que contestado o eventual psicologismo da *Doutrina da ciência* e sublinhada a artificialidade da intuição intelectual, uma interrogação sobre o valor objetivo da intuição intelectual termina por surgir assaz naturalmente: «Como pode uma abstração explicar o mundo real?»²²²⁷.

Fernando Gil dará eco à mesma perplexidade: «Como é que a actividade ideal da consciência assegura a objectividade do conhecimento?»²²²⁸ «Como é que nos acontece atribuímos valor objectivo àquilo que é, contudo, meramente subjectivo?»²²²⁹ Reencontramos aqui a problemática da dimensão pulsional do conhecimento. A intuição intelectual apresenta-se para Fernando Gil como uma experiência modelar de

définie Kant, mais dans laquelle l'intuition de l'activité pure tient la place des intuitions pures sensibles et du concept de l'expérience possible.» (Guérout, *L'Évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, Tome 1, op. cit., p. 191).

²²²² A *Doutrina da ciência* não parte simplesmente de «um postulado teoricamente necessário e válido *a priori*» (cf. Guérout, *L'Évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, Tome 1, op. cit., p. 199, nota n.º 35). O princípio fundacional da *Doutrina da ciência* pretende-se universalmente aplicável (*allgemeingeltend*) o que não o torna universalmente válido (*allgemeingültig*) (*Ibidem*). A elevação à auto-intuição da própria consciência resulta de uma decisão, o que supõe uma certa disposição favorável do espírito (o primado fichtiano do prático). Nas palavras de Martial Guérout, é preciso que o sujeito esteja «num certo estágio de desenvolvimento moral que não está ao alcance de todos.» (*Ibidem*). Revela-se, por isso, imprescindível admitir, antes do mais, um certo grau de liberdade para a autoposição da intuição intelectual tenha lugar (cf. *Ibidem*).

²²²³ Cf. Breazeale, «The *Wissenschaftslehre* of 1796-99 (*nova methodo*)», art. cit., pp. 106-107.

²²²⁴ Guérout, *L'Évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, Tome 1, op. cit., p. 193.

²²²⁵ *Ibidem*, p. 191.

²²²⁶ *C*, p. 213.

²²²⁷ Guérout, *L'Évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, Tome 1, op. cit., p. 195.

²²²⁸ *C*, p. 217.

²²²⁹ *Ibidem*, p. 52.

compreensão que dá a ver as vertentes noética, noemática e práxica da apropriação subjetiva do conhecimento que concorrem para a fundação da inteligibilidade²²³⁰, tal é a prioridade epistémica do Eu. Ao desenrolar-se no plano da idealidade, a intuição intelectual fixa a inteligibilidade na «livre criação da acção do intelecto», pondo em relevo o teor cognitivo e não forçosamente linguístico, mas *directamente contentual*²²³¹, das construções (*evidência noética*). A inteligibilidade imediata da intuição intelectual *qua Tathandlung* é imanente à ação e à atualidade da própria efetuação, em que o Eu originário é ao mesmo tempo atividade e produto da atividade (*evidência práxica*)²²³². Ora, a estas vertentes da compreensão – apenas separáveis analiticamente – acresce a atribuição de realidade às construções a cargo da imaginação produtora, uma atribuição de ser que acompanha a objetivação (*evidência noemática*). «Essa realidade é o que concede ao objecto a sua “objectividade” e ao conhecimento a sua objectividade»²²³³.

Mas para além do imbricamento dos regimes da fundação e do fundamento, Fernando Gil procurará a partir desta interrogação investigar os últimos estratos da *evidência noemática* das construções do espírito (a atribuição de ser ao conteúdo das construções), recuando para tal até ao inconsciente da atividade. Trata-se, sobretudo, em tudo isto de fazer assentar a objetividade sobre as estruturas do espírito. A *Doutrina da ciência* tem por ambição, convirá recordar, fundar a objetividade do conhecimento e explicar o mundo real que se nos aparece como dado²²³⁴. Fernando Gil propõe, na esteira de Fichte, que o processo de construção da objetividade não se inicia a partir da evidência perceptiva²²³⁵, como aliás tal processo solicita as evidências internas da consciência, mais precisamente, Fernando Gil propõe uma articulação entre as evidências empíricas e as evidências internas do Eu²²³⁶. O Eu consiste originariamente num poder de produção que tende a exteriorizar-se²²³⁷. A produção de objetividades

²²³⁰ *Ibidem*, pp. 52-54

²²³¹ *Ibidem*, p. 53.

²²³² *Ibidem*.

²²³³ *OO*, p. 224, sublinhado do autor.

²²³⁴ *C*, p. 220.

²²³⁵ Cf. *C*, p. 221.

²²³⁶ Cf. *C*, p. 149.

²²³⁷ Cf. *C*, p. 214.

corresponde a uma tendência natural do pensamento²²³⁸. «O pensamento é por natureza objectivante.»²²³⁹ Fichte permite a Fernando Gil fazer remontar a sua investigação em torno da problemática da construção da objetividade a montante do domínio da evidência empírica – uma ambição comum ao *Tratado da Evidência* e a *A Convicção* –, o que implica remeter a discussão da inteligibilidade para o domínio da crença²²⁴⁰, mais especificamente, para os registos pré-intencionais da crença²²⁴¹, como sejam: o sentimento e a tendência²²⁴². O movimento no sentido da objetivação do percebido tem a sua sede numa tendência para a ação, para ir ao encontro do objeto²²⁴³, e numa tendência para a reflexão (*Trieb zur Reflexion*), ambas originárias²²⁴⁴. A atividade real do Eu (o poder prático do Eu) é um dado primordial e irreduzível²²⁴⁵. Sem visar qualquer finalidade, o Eu tende naturalmente a lançar-se para fora de si em direção ao desconhecido que é sinalizado pelo sentimento. O sentimento pode ser definido como «a consciência pré-reflexiva dos limites da acção»²²⁴⁶, e ponto de partida da dedução fichtiana da consciência empírica, o que equivale a dizer, da nossa convicção na realidade do mundo exterior²²⁴⁷.

O sentimento é a raiz da convicção. O sentimento corresponde a uma antecipação de um mundo pré-constituído, dito de outra maneira, o sentimento surge como a primeira modalidade do Não-Eu²²⁴⁸ que limita a atividade do Eu. A tensão entre o Eu que se põe a si mesmo de modo incondicionado (*sujeito*: atividade; sujeito de representação) e a finitude do objeto (*mundo*: ser; objeto de representação) encontram-se como que prefigurados neste estrato pré-intencional inconsciente em que se situa a pura atividade do Eu. Mas será apenas no quadro da atividade ideal, isto é, no quadro de uma reflexão transcendental sobre a atividade real do Eu, que a

²²³⁸ «O pensamento é por natureza objectivante» (C, p. 221).

²²³⁹ C, p. 221.

²²⁴⁰ Cf. *Ibidem*, p. 45.

²²⁴¹ Cf. *Ibidem*, p. 45; cf. também, Tunhas, «Da afinidade à acção», art. cit., p. 254.

²²⁴² Cf. *Ibidem*, pp. 82-88.

²²⁴³ Fernando Gil cita explicitamente o original alemão da expressão «pulsão originária ao encontro do objecto»: *Trieb nach einem Objekte oder Sachtrieb* (C, p. 48, nota n.º 34)

²²⁴⁴ Cf. *Ibidem*, p. 220.

²²⁴⁵ Cf. *Ibidem*, p. 215.

²²⁴⁶ *Ibidem*, p. 83.

²²⁴⁷ Cf. *Ibidem*, p. 215-16, notas n.º 8 e n.º 12.

²²⁴⁸ Cf. *Ibidem*, p. 83.

expectativa que guia a tendência de encontro ao objeto (tendência) se satisfaz, e que o Eu se reconhece a si mesmo. A inteligibilidade resulta de uma reflexão no quadro transcendental sobre a atividade real do Eu: eis em que consiste a intuição intelectual. É por meio da intuição intelectual que a passividade originária do sentimento (a consciência pré-reflexiva do obstáculo) se transforma em realidade e que o Eu se auto-determina²²⁴⁹. A construção de um objeto para a ação começa no sentimento: a passividade do Eu é a manifestação de uma «crença primordial no mundo»²²⁵⁰.

Tudo isto nos conduz a concluir que é por meio do elemento realista da *Doutrina da Ciência* previamente aludido (4.6.3.) – o sentimento da própria limitação, a finitude do Eu –, que emerge um objeto para a atividade de representação. Na *Doutrina da ciência*, a passagem à esfera da determinabilidade²²⁵¹, na qual um objeto (o Não-Eu) se perfila no horizonte de determinação, faz-se a partir do sentimento de uma exterioridade indeterminada (consciência não-tética do objeto) que resiste à ação do Eu. A dedução fichtiana revela um percurso que vai do sentimento, passando pela sensação e pela intuição, até ao conceito do Eu²²⁵². A atividade ideal do Eu – que reproduz a atividade real e dela colhe o seu dinamismo²²⁵³ – orienta-se no sentido da objetivação do fundamento anunciado pelo sentimento²²⁵⁴, e «o movimento de objetivação cristaliza-se em objectidades.»²²⁵⁵ Através de um aprofundamento assim descrito da investigação da inteligibilidade em direção ao registo inconsciente da atividade, Fernando Gil pretende, finalmente, mostrar que a crença na existência precede a consciência²²⁵⁶ e que a crença no mundo é compulsiva²²⁵⁷.

A intuição intelectual é, com efeito, uma experiência de pensamento de que o filósofo se serve para explicar «“[c]omo é que nós saímos de nós mesmos?”»²²⁵⁸, isto é, como é que chegamos a atribuir realidade ao Não-Eu, e, assim, tornar inteligível o

²²⁴⁹ Cf. C, pp. 46, 220-221.

²²⁵⁰ C, p. 46.

²²⁵¹ Cf. Breazeale, «The *Wissenschaftslehre* of 1796-99 (*nova methodo*)», art. cit., pp. 105-106.

²²⁵² Cf. C, p. 84

²²⁵³ Cf. C, pp. 81, 213, nota n.º 2.

²²⁵⁴ C, p. 87.

²²⁵⁵ C, p. 220.

²²⁵⁶ *Ibidem*, p. 50.

²²⁵⁷ Cf. *Ibidem*, pp. 52, 67, 218.

²²⁵⁸ C, p. 45.

diverso da consciência²²⁵⁹. A pregnância explicativa da solução fichtiana provém, em grande medida, desta mostrar como os contornos ontológicos e epistemológicos do problema estão em relação²²⁶⁰. O problema do Ser da objetividade²²⁶¹ reenvia para a ontologia das construções do espírito, isto é, do real das «produções objetivadas da imaginação»²²⁶². Segundo Fichte, que Fernando Gil também segue neste ponto, a posição de realidade, tanto do Eu como do Não-Eu, tem a sua sede numa mesma operação de crença²²⁶³. O *Tratado da Evidência*²²⁶⁴ não dirá algo diferente e *A Convicção* atestá-lo-á. A determinação do Eu (o conhecimento do Eu enquanto objeto), «a constituição de um objeto para a ação»²²⁶⁵, faz-se segundo uma projeção por sobre um abismo (*projectio per hiatus*²²⁶⁶), um hiato irracional (*hiatus irrationalis*), entre o infinito e o finito, entre o incondicionado e o condicionado²²⁶⁷. O sentimento – recordemos – o sentimento da própria limitação instaura a passagem da indeterminação à determinação. O sentimento assinala a presença de um objeto exterior, e enquanto consciência não refletida do mundo, isto é, dos limites a ação, conduz a um retorno da atividade sobre si mesma²²⁶⁸. A consciência tética estabelece-se por via de retorno da atividade face à positividade de um mundo exterior pré-constituído, assim transformando o sentimento em intuição refletida de si mesmo²²⁶⁹. A consciência de si

²²⁵⁹ Cf. C, p. 219. De uma certa maneira, o problema do valor objetivo da intuição intelectual cruza-se com o problema da derivação da multiplicidade, da finitude, a partir da determinação do Uno, o infinito. A atribuição de realidade ao Não-Eu, a derivação da multiplicidade, articula-se com o par categorial uno/múltiplo por Fernando Gil abordado em *Mímesis e Negação* (cf. MN, pp. 195-208). A correspondência entre a «criação do Não-Eu pelo Eu» e a «posição do múltiplo a partir do uno» foi originalmente formulada por Paulo Tunhas (cf. Tunhas – Abranches, *As Questões Que Se Repetem. Uma breve história da filosofia*, op. cit., pp. 238-239). Uma aturada análise do par uno/múltiplo, tal como por Fernando Gil tematizado no contexto da discussão do valor operatório das oposições categoriais na construção do conhecimento, pode ser encontrada no estudo de Paulo Tunhas intitulado «Verdade e Imaginação em “Mimésis e Negação”» (cf. P. Tunhas, *O Pensamento e os seus Objectos. Maneiras de Pensar e Sistemas Filosóficos*, Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto 2012, pp. 439-462).

²²⁶⁰ C, p. 220.

²²⁶¹ C, p. 52.

²²⁶² C, p. 16.

²²⁶³ C, pp. 39-40, 50.

²²⁶⁴ Cf. TE, capítulo IX, *passim*.

²²⁶⁵ C, p. 47.

²²⁶⁶ Cf. J. G. Fichte, *La théorie de la science. Exposé de 1804*, trad. Didier Julia, Aubier, Paris 1967, p. 209.

²²⁶⁷ Cf. Guérout, *L'Évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, Tome 1, op. cit., p. 151.

²²⁶⁸ Cf. C, p. 83.

²²⁶⁹ Cf. C, p. 83.

demarca-se de um exterior indeterminado ao qual se opõe²²⁷⁰. «O objecto exterior é a interpretação (*Deutung*) do nosso sentimento.»²²⁷¹ A exterioridade indeterminada antecipada pelo sentimento é projetada pela imaginação²²⁷². A percepção (intuição), «a face objectiva do sentimento»²²⁷³, projeta, através do poder realizante da imaginação, a crença no Eu na crença numa objetividade (Não-Eu), desse modo satisfazendo uma tendência originária de encontro com o objeto²²⁷⁴ e uma tendência para a determinação (*Bestimmungstrieb*)²²⁷⁵ da aspiração ou expectativa contida no sentimento.

A razão pela qual pressupomos a realidade de um mundo como existindo autonomamente reside no carácter ativo do Eu, em virtude do qual se dá a transferência da certeza viva («a luz originária») que acompanha a autogénese absoluta do Eu²²⁷⁶ para a existência do mundo. Tanto o Eu como o Não-Eu têm origem no ato fundacional de principiação do Eu, na autoposição originária. Nas palavras de Fichte: «a principiação converte-se em projeção e em intuição»²²⁷⁷. O Não-Eu projetado enquanto coisa exterior é, afinal, e ainda, o Eu objetivado, isto é, o Eu que se determina a si mesmo, o que equivale a dizer, o Eu que se conhece a si mesmo no modo da determinação e já não imediatamente como aquando da sua principiação²²⁷⁸. O engendramento do Não-Eu pelo Eu recorda-nos que sujeito e mundo não estão numa relação de pura exterioridade, mais fortemente, que o conhecimento supõe a realidade da autodeterminação (*Selbstbestimmung*). O conceito do Eu constitui-se idealmente. No mesmo sentido, a transformação da passividade do sentimento e da percepção (intuição) decorre no plano ideal da representação. «O Eu não sabe e não pode saber que põe, através da imaginação, o objeto exterior»²²⁷⁹. Chegamos à representação de um objeto exterior por meio de um ato inconsciente da imaginação. O Eu pode conhecer-se a si mesmo por que transfere o que está em si para o Não-Eu: «perde-se a si mesmo» no

²²⁷⁰ Cf. C, p. 215.

²²⁷¹ Fichte, *apud* C, p. 50.

²²⁷² Cf. C, p. 46.

²²⁷³ C, p. 47.

²²⁷⁴ Cf. C, p. 44-48.

²²⁷⁵ Fichte, *Œuvres choisies de philosophie première. Doctrine de la science* (1794-1797), op. cit., p. 166.

²²⁷⁶ Cf. Fichte, *La théorie de la science. Exposé de 1804*, op. cit., pp. 221-229.

²²⁷⁷ *Ibidem*, p. 227.

²²⁷⁸ Cf. *Ibidem*, p. 227.

²²⁷⁹ C, p. 46.

Não-Eu, esquece-se no objeto²²⁸⁰. Brevemente: o Eu esquece que se põe a si mesmo e que a sua natureza se confunde com a própria atividade posicional, ou principiatória, para se fixar no objeto (o ser, a negação da atividade²²⁸¹). «[A] principiação converte-se em projeção e em intuição»²²⁸². Mas diferentemente da principiação do Eu que é uma projeção de si imanente, nos termos de Fichte, «uma autoprojeção qualitativa interna»²²⁸³, a projeção *per hiatum* deixa-se caracterizar por «uma incompreensibilidade e uma inexplicabilidade absoluta»²²⁸⁴ que apenas faz ressaltar o seu carácter fáctico (por oposição a genético²²⁸⁵).

A atividade de objetivação do Eu, por que assente na sua absoluta espontaneidade, permanece inconsciente²²⁸⁶. Há uma transferência «do “real” representação para além de si»²²⁸⁷ segundo um ato inconsciente da imaginação, cujo fundo permanece irracional. Por ação do poder da imaginação, da sua virtude realizante, a percepção (intuição) transforma a passividade originária do sentimento em realidade²²⁸⁸. A auto-afecção do Eu, índice da recetividade do sujeito, transforma-se *projetivamente*, por meio da prática e da intuição investida pela imaginação, numa «crença primordial no mundo»²²⁸⁹. O ser das construções intelectuais é um efeito da imaginação. Tanto a antecipação de um mundo pelo sentimento como a projeção da crença primordial na existência em crença na existência de um objeto exterior pela percepção são sustentadas pela «*imaginação crente*»²²⁹⁰. Entre a espontaneidade do poder de produção da imaginação e a facticidade do diverso (o Não-Eu, o mundo, o

²²⁸⁰ C, pp. 48-49.

²²⁸¹ Cf. *Ibidem*, p. 49.

²²⁸² Fichte, *La théorie de la science. Exposé de 1804*, op. cit., p. 227.

²²⁸³ *Ibidem*, p. 226.

²²⁸⁴ *Ibidem*, p. 142.

²²⁸⁵ Cf. Tunhas, *O Pensamento e os seus Objectos. Maneiras de Pensar e Sistemas Filosóficos*, op. cit., p. 244. A nossa leitura da noção fichtiana de *projectio per hiatum irrationalem*, sobretudo aquela exposta nas Conferências XIV, XV, XXIII da exposição de 1804 da *Doutrina da Ciência*, é apoiada pela análise de Paulo Tunhas desenvolvida no seu estudo intitulado «Actos de Pensamento: Quando Pensar é Agir», cf. Tunhas, *O Pensamento e os seus Objectos. Maneiras de Pensar e Sistemas Filosóficos*, pp. 235-271.

²²⁸⁶ Cf. Tunhas, *O Pensamento e os seus Objectos. Maneiras de Pensar e Sistemas Filosóficos*, op. cit., p. 243.

²²⁸⁷ C, p. 218.

²²⁸⁸ C, p. 48.

²²⁸⁹ C, p. 46.

²²⁹⁰ C, p. 47, sublinhado do autor.

sistema de objetos) há um abismo – que é o abismo entre Ser e existência²²⁹¹– somente transponível por um salto irracional entre o condicionado e o incondicionado, muito ecoando, como refere Martial Guérout, o *salto mortale* jacobiano²²⁹².

A natureza inconsciente do ato de engendramento do Não-Eu pelo Eu pode ainda ser reforçada se atentarmos ao facto de estarmos perante o mesmo ato pelo qual se dá passagem do Ser à existência²²⁹³. Günter Zöller defende uma equivalência funcional entre o “Eu absoluto” do período de Jena (1797-99), o “puro Eu” da *Grundlage* (1795-97) e o Absoluto ou “Ser Absoluto” da exposição de 1804²²⁹⁴. De acordo, com a estratificação da ontologia deste último período, ao Ser ou Absoluto, segue-se, em ordem descendente, o conhecimento como a aparência ou imagem do Absoluto, e, por último, os objetos que constituem uma pluralidade de aparências secundárias²²⁹⁵. No contexto do pensamento fichtiano tardio, o Absoluto consiste numa «pura atividade (“*esse in meru actu*”))» e não numa entidade ontológica ou teológica, mais exatamente, o Absoluto deixa-se configurar como um traço do conhecimento absoluto. O Absoluto constitui um «traço lógico-epistémico fundacional de validade incondicional (“conhecimento absoluto”))»²²⁹⁶. Da mesma forma, e em estreita correspondência com a descrição do Absoluto da exposição de 1804, o “Eu absoluto” ou “puro Eu” das apresentações iniciais reporta-se não a um ser individual dotado de auto-consciência, isto é, consciência de si mesmo e do mundo dos objetos, mas antes ao traço de incondicionalidade que é inerente ao Eu e que se revela ser a própria condição transcendental de possibilidade da consciência²²⁹⁷. Uma das teses fortes da exposição de 1804, é a tese segundo a qual apenas o absoluto possui *ser* e tudo resto que não o absoluto ele mesmo representa apenas *conhecimento*²²⁹⁸. Segundo Fichte, e num sentido próximo da ontologia e epistemologia platónicas, o conhecimento é a imagem

²²⁹¹ Cf. G. Zöller, «Fichte’s Later Presentations of the *Wissenschaftslehre*», in D. James – G. Zöller (eds.), *The Cambridge Companion to Fichte*, Cambridge University Press, Cambridge 2016, pp. 139-167, cf. p. 153.

²²⁹² Cf. Guérout, *L’Évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, Tome 1, op. cit., p. 151.

²²⁹³ Cf. G. Zöller, «Fichte’s Later Presentations of the *Wissenschaftslehre*», art. cit., p. 153.

²²⁹⁴ Cf. *Ibidem*, pp. 149, 154.

²²⁹⁵ *Ibidem*, p. 150.

²²⁹⁶ *Ibidem*, p. 154.

²²⁹⁷ *Ibidem*, pp. 149, 154.

²²⁹⁸ *Ibidem*, p. 149.

ou a aparência do Absoluto. O conhecimento possui tão-só a aparência de Ser e também por aí se nota a sua artificialidade. Assim todo o ser objetivo reside apenas no conhecimento, através do conhecimento e para o conhecimento, como produto deste último, e portanto constituindo uma aparência de segunda ordem (“aparência da aparência”)²²⁹⁹. Assim se compreende a estratificação ontológica fichtiana acima referida. Além disso, a referida tese deixa-se refletir na divisão exibida pelas versões mais tardias da *Doutrina da ciência*, nomeadamente, a divisão segundo uma «doutrina da razão e da verdade», respeitante ao ser do absoluto e à sua incondicionalidade, a «doutrina da aparência e da semelhança». Esta última assume um carácter propedêutico, devendo servir o propósito de preparação para a verdade do ser do Absoluto tal como exposta na doutrina racional da verdade; o ser do Absoluto exige «uma articulação conceptual e uma comunicação intelectual – requer procedimentos complexos que envolvem a dissipação da ilusão e do erro da adequada apresentação do Absoluto ou do ser enquanto tal.»²³⁰⁰ Daqui resulta, segundo Günter Zöller, que algo como uma fenomenologia do Absoluto – uma doutrina sobre a aparência do Absoluto – se sucede à doutrina do ser do Absoluto²³⁰¹. A aparência do Absoluto é aí também abordada segundo uma diferenciação da aparência segundo o detentor do conhecimento, o sujeito, e o conteúdo do conhecimento, o objeto²³⁰². Reencontramos na fenomenologia do Absoluto a duplicidade da estrutura da consciência patente tanto na *Grundlage* como os escritos do período de Jena, a duplicidade entre o Eu (subjetividade) e o Não-Eu (objetividade).

A relação do absoluto com a aparência caracteriza-se por uma ambiguidade que decorre de uma ambivalência constitutiva do próprio absoluto, mais exatamente, uma ambivalência entre dois modos de absoluto: um modo de ser voltado para o interior e um modo de ser voltado para o exterior. O Absoluto manifesta-se através do modo de ser voltado para o interior, e acha-se dividido no modo de existência voltado para o exterior – eis a ambiguidade que caracteriza a relação do Absoluto com a sua aparência.

²²⁹⁹ *Ibidem*, p. 149.

²³⁰⁰ *Ibidem*, pp. 151-152.

²³⁰¹ Cf. *Ibidem*, p. 152.

²³⁰² *Ibidem*.

Dois modos de ser da aparência do Absoluto configuram ora a sua realização ora a sua divisão, indo mais longe, ora uma forma de existência *imanente* ora uma forma de existência *emanente*, respetivamente²³⁰³. Na sua forma existência imanente, o Absoluto encontra-se como que «fechado sobre si mesmo», e na ausência de qualquer relação com o exterior permanece «completamente singular (*"singulum"*)»; um modo de existência em que a sua natureza infinita e incondicional se encontrada exaltada, deixando facilmente compreender que apenas poderá ser convenientemente pensada no quadro dos limites do registo artificial da reflexão filosófica²³⁰⁴. A esta, por assim dizer, faceta intrínseca da aparência do Absoluto soma-se faceta contingente e fáctica tornada possível pela aquisição de uma forma de existência *emanente*, que Fichte reconhece nos seus escritos mais tardios, e que compreende *grosso modo* a externalização do Absoluto²³⁰⁵.

O ponto decisivo a que esta ambiguidade conduz, e que para os nossos propósitos – pôr em relevo o carácter inconsciente dos procedimentos pelos quais o Eu atribui realidade ao Não-Eu – importa sumamente sublinhar, consiste no facto de ela dar a ver que estes modos de existência do Absoluto assim concebidos não são duas formas de existência paralelamente justapostas, assim nos faz entender Günter Zöller²³⁰⁶. Segundo Fichte, o modo de existência do Absoluto começa por ser inteiramente intrínseco e passa adicionalmente a dispor de uma forma de existência extrínseca. A aproximação que Fichte faz do modo de existência imanente ao «mero ser (*Sein*)»²³⁰⁷ ou uma mera posição do Absoluto, e, por sua vez, a aproximação do modo de ser emanente ao «“ser-aí (*Dasein*)»²³⁰⁸ permite capturar bem o abismo que entre Ser e aparência se interpõe e que o facto contingente da externalização do Absoluto dá a ver. A contingência epistémica e ôntica da forma *emanente* de conhecimento²³⁰⁹ não pode ter como condição logicamente necessária o Absoluto na sua forma imanente. Dito de outro modo, a transição da imanência para a emanência não pode ser explicada

²³⁰³ *Ibidem*, p. 152.

²³⁰⁴ *Ibidem*, p. 152.

²³⁰⁵ Cf. *Ibidem*, p. 152.

²³⁰⁶ Cf. *Ibidem*, p. 153.

²³⁰⁷ *Ibidem*, p. 153.

²³⁰⁸ *Ibidem*.

²³⁰⁹ Cf. *Ibidem*, p. 153.

apelando a um encadeamento lógico necessário entre o Absoluto e a sua aparência, pela boa razão de que tal equivaleria a atribuir uma natureza contraditória ao Absoluto. A passagem decorre nos termos de uma absoluta espontaneidade envolvendo um salto, que permanece inexplicável, entre o Absoluto e a aparência, uma *projectio per hiatus*²³¹⁰. À luz da equivalência funcional acima mencionada entre o Absoluto da exposição de 1804 e o “Eu Absoluto” ou “puro Eu”, podemos, finalmente, compreender o sentido em que a passagem da esfera da indeterminação à da determinação redonda na passagem de uma forma *imane*nte de existência para uma forma *emane*nte de existência, tal é o sentido em que a principiação se desdobra em projeção.

Os procedimentos pelos quais o Eu atribui realidade ao Não-Eu permanecem inconscientes. Na economia de *A Convicção*, Fernando Gil concede particular destaque ao papel que Fichte atribui à imaginação²³¹¹, o de um poder capaz de ultrapassar opostos, uma faculdade produtora que está intrincada com a prática²³¹². A interpretação do sentimento consiste na própria operação da crença, em que a imaginação, uma força criadora – muito para além de uma simples faculdade dos conceitos²³¹³ – investe a percepção sob a forma de uma «intencionalidade coisificante»²³¹⁴. A imaginação reproduz no plano da atividade ideal a força da tendência e, agindo sobre a percepção, desdobra-se numa compulsão para pôr o objeto fora do Eu²³¹⁵. O determinável ganha, assim, forma por meio de uma operação que decorre segundo o molde da alucinação originária, o registo da imaginação assemelha-se ao do “operador-X” (a alucinação originária) da evidência²³¹⁶. Mais exatamente, o operador-X atua sobre a expectativa de uma satisfação originária próxima da alucinação primitiva freudiana²³¹⁷. A intuição atua sobre a expectativa de preenchimento anunciada no sentimento, a realidade do Não-Eu.

²³¹⁰ Cf. *Ibidem*, p. 153.

²³¹¹ C, pp. 48-51.

²³¹² C, p. 49.

²³¹³ Cf. Tunhas, *O Pensamento e os seus Objectos. Maneiras de Pensar e Sistemas Filosóficos*, p. 243.

²³¹⁴ C, p. 49.

²³¹⁵ C, p. 49.

²³¹⁶ C, p. 45, nota n.º 15.

²³¹⁷ Cf. P. Tunhas, «Tomar a Evidência a Sério», in F. Gil (ed.), *Modos da Evidência*, Imprensa Nacional–Casa da Moeda, Lisboa 1998, pp. 341-353, cf. 348.

Segundo Fernando Gil, a atividade originária do Eu (pura atividade ou ação originária²³¹⁸), que se deixa descrever pelo sentimento e pela tendência, consiste num estrato pré-intencional e inconsciente da atividade do sujeito. A «pura atividade ou “ação originária” (*im Anfang war die Tat*)»²³¹⁹ fichtiana consiste numa atividade sem objeto que representa «o fundo da vida psíquica»: «uma energia em acto que se dá prazer a si mesma»²³²⁰. Enfim, uma atividade que não se encontrando subordinada a alguma finalidade e sendo «absolutamente não objetiva e oposta à actividade objectiva»²³²¹ corresponde, no entanto, a uma dimensão da mente que constitui a sede dos processos na origem da fundação do objeto e da objetividade²³²². Afigura-se aqui um começo de resposta à nossa questão de saber de onde provém a força da convicção. De acordo com Fernando Gil, a força da convicção representa como que uma «sublimação da actividade originária»²³²³. A sublimação da adesão em contentamento do espírito faz-se segundo um movimento dialético entre a ação intencional e a atividade não-intencional²³²⁴. Através da tematização dos processos inconscientes que subjazem às práticas de construção do conhecimento, Fernando Gil pretende mostrar-nos que o processo de construção de inteligibilidade se inicia na esfera pré-intencional. *La boucle est bouclée*: a convicção resulta da objetivação da evidência.

²³¹⁸ Cf. C, p. 81.

²³¹⁹ C, p. 81.

²³²⁰ A, p. 133.

²³²¹ Fichte, *apud* A, pp. 133-134; cf. também, Fichte, «Fondation du Savoir Théorique», in Fichte, *Œuvres Choisies de Philosophie Première. Doctrine de la science (1794-1797)*, trad. Alexis Philonenko, op. cit., §4, p. 119.

²³²² Cf. OO, pp. 223-226.

²³²³ A, p. 134.

²³²⁴ Cf. C, p. 82.

Considerações finais

Logo na abertura *Tratado da Evidência*, Fernando Gil afirma que a evidência lógica representa «uma modalidade domesticada da evidência» que então irá estudar²³²⁵. Interessava-lhe interrogar o «estranho gesto que é a evidência»²³²⁶, a designação propriamente compulsiva da percepção e da significação, ou de uma estrutura transcendental, numa verdade índice de si mesma. Fernando Gil ocupou-se, com efeito, do enigma da evidência: o brilho da evidência, o seu efeito de verdade. E um tal interesse conduziu-o a uma interrogação sobre a estrutura da evidência. Enraizada nos sentidos e na linguagem, a evidência apropria-se da inteligibilidade espontânea destes para realizar a sua «vocalização totalizante»²³²⁷. A base percetivo-linguística da evidência, por um lado, e a intencionalidade pré-constituída alojada na esfera antepredicativa, por outro, resultaram na conceção da evidência como uma estrutura arcaica, como a forma primordial de intencionalidade. O registo propriamente alucinatório da evidência, que singulariza a filosofia de Fernando Gil, constitui o modo pelo qual a evidência procede à designação da própria ideia de verdade²³²⁸. O enigma da autodoação em pessoa deixa-se pensar como a alucinação do sentido sob a forma de uma verdade índice de si mesma. Tal enigma foi também o ponto de partida da investigação (capítulo 1) que aqui desenvolvemos. Esta tese pretendeu ser uma reflexão sobre o modo como a tese da originariedade da evidência (o arcaísmo da evidência) subjaz ao pensamento da inteligibilidade em Fernando Gil.

Sem disputar «o pilar neuronal e filogenético»²³²⁹ em que entronca a inteligibilidade, Fernando Gil recusou uma recondução sem resto da subjetividade e da consciência ao plano informacional e ao seu substrato material²³³⁰. O problema da

²³²⁵ *TE*, §2, p. 2.

²³²⁶ *Ibidem*.

²³²⁷ *Ibidem*, §45, p. 73.

²³²⁸ Cf. *A*, p. 91.

²³²⁹ *C*, p. 13.

²³³⁰ Cf. por exemplo, *M*, pp. 298 e ss.

inteligibilidade é, em grande medida, o problema do sentido bem construído²³³¹ e da satisfação do espírito, o afeto intelectual em que este deve culminar. Com o propósito de elucidar tal posição determinante na postura filosófica que caracterizou a obra de Fernando Gil, procedemos a uma caracterização do conceito giliano de inteligibilidade nas suas dimensões fundamentais, convocando naturalmente para a discussão os conceitos de crença, convicção e intuição (capítulos 2 e 3). Fernando Gil não temeu associar a inteligibilidade à convicção, e, por essa via, conciliar a compreensão (plano epistémico) e a explicação (plano epistemológico). Mas uma tal primazia concedida à primeira pessoa não resultou, de modo algum, numa tentativa de reabilitação do projeto de uma egologia fundadora²³³². A aproximação de Fernando Gil à *Doutrina da ciência* é disso mesmo um exemplo. Tratou-se sempre na defesa de um primado da atividade de procurar estabelecer – de maneira pouco convencional, é certo – um correlato transcendental das teorias causais da crença. A atividade do sujeito é condicionada não apenas a montante («o fundo filogenético da crença humana»²³³³) como a jusante («a ontologia das produções objetivadas da imaginação»²³³⁴: o Não-Eu) (capítulo 4). Resta que o excesso da evidência, a ambição de uma perfeita completude, «transborda» para a posse subjetiva do conhecimento²³³⁵.

O mútuo recobrimento dos regimes de inteligibilidade da fundação e do fundamento mostrou-nos que o problema do sentido bem construído é também o da irredutível dimensão ideológica do saber (capítulo 3). A adesão (o conteúdo da convicção) aos objetos de conhecimento pode ser definida, sob um ponto de vista transcendental, como a modulação de uma tendência originária para ir ao encontro do objeto, cujo fundamento é um estrato inconsciente de atividade onde se aloja uma intencionalidade pré-constituída (os registos pré-téticos da atividade: sentimento e tendência). Sob um ponto de vista dinâmico, a adesão corresponde a uma manifestação da «pulsão de conhecer»²³³⁶, cujo fundamento é uma experiência originária de

²³³¹ Cf. A, p. 80.

²³³² C, p. 13.

²³³³ *Ibidem*, p. 16.

²³³⁴ *Ibidem*.

²³³⁵ Cf. A, p. 80.

²³³⁶ Cf. A, p. 80.

satisfação (a hipótese da alucinação primordial) (capítulo 1). Trata-se, por fim, em tudo isto de compreender que a inteligibilidade se funda nas práticas da construção do saber, e na intuição, que é uma reconstrução, das práticas (capítulo 2), mas que a apropriação subjetiva do conhecimento visará sempre restituir a plenitude de uma continuidade sem falhas (há uma prioridade ontológica do verdadeiro sobre o falso: a afirmação é anterior à negação). A compreensão faz-se no modo de *uma projeção imaginária na evidência, vivida na atualidade do conhecer*²³³⁷, que é o modo da alucinação (capítulo 4). Para Fernando Gil a filosofia é, num certo sentido, a ficção dessa continuidade.

²³³⁷ A, p. 80.

Bibliografia

Bibliografia principal

Obras de Fernando Gil

- Gil, Fernando, *Aproximação Antropológica*, Guimarães Editores, Lisboa 1961.
- Gil, Fernando, *La Logique du Nom*, L'Herne, Paris 1961.
- Gil, Fernando, *Mimésis e Negação*, Imprensa Nacional–Casa da Moeda, Lisboa 1984.
- Gil, Fernando, *Provas*, Imprensa Nacional–Casa da Moeda, Lisboa 1986.
- Gil, Fernando, *Traité de l'évidence*, Jérôme Millon, Grenoble 1993; trad. Maria Bragança, *Tratado da Evidência*, Imprensa Nacional–Casa da Moeda, Lisboa 1996.
- Gil, Fernando – Macedo, Hélder, *Viagens do Olhar, Retrospecção, Visão e Profecia no Renascimento Português*, Campo das Letras, Porto 1998.
- Gil, Fernando, *La conviction*, Flammarion, Paris 2000; trad. Adelino Cardoso e Marta Lança, *A Convicção*, Campo das Letras, Porto 2000.
- Gil, Fernando, *Mediações*, Imprensa Nacional–Casa da Moeda, Lisboa 2001.
- Gil, Fernando – Tunhas, Paulo, *Impasses*, seguido de Cohn, Danièle, *Coisas Vistas, Coisas Ouvidas*, Europa-Amércia, Mem Martins 2003.
- Gil, Fernando, *Acentos*, Imprensa Nacional–Casa da Moeda, Lisboa 2003.
- Gil, Fernando – Viera de Carvalho, Mário, *A 4 mãos. Schumann, Eichendorff, e outras notas*, Imprensa Nacional–Casa da Moeda, Lisboa 2005.

Texto póstumo de Fernando Gil

- Gil, Fernando, «Objecto e Objectividade», in Maria Filomena Molder (ed.), *Paisagens dos confins*, Edições Vendaval, Lisboa 2009, pp. 223-226.

Estudos sobre Fernando Gil

- Aurélio, Diogo Pires, «A soberania como “localização do infinito na existência individual”», *Cultura* [Online], vol. 35, 2016, disponível online no dia 23 janeiro

2018, consultado a 5 de maio de 2019. URL:
<http://journals.openedition.org/cultura/2590>

Miguens, Sofia, «Subjectividade», in Maria Filomena Molder (ed.), *Paisagens dos confins*, Vendaval, Lisboa 2009, pp. 27-38.

Tunhas, Paulo, «Tomar a evidência a sério», in Fernando Gil (ed.), *Modos da Evidência*, Imprensa Nacional–Casa da Moeda, Lisboa, 1998, pp. 341-353.

Tunhas, Paulo, «Fernando Gil e a controvérsia», *Revista Portuguesa da História do Livro*, 19 (2006), 285-310.

Tunhas, Paulo, *O essencial sobre Fernando Gil*, Imprensa Nacional–Casa da Moeda, Lisboa 2007.

Tunhas, Paulo, «A Recusa da Ideologia», in M. F. MOLDER (ed.), *Paisagens dos confins*, Edições Vendaval, Lisboa 2009, pp. 191-226.

Tunhas, Paulo, «O sujeito no conhecimento. Sobre Fernando Gil», *Phainomenon*, 22-23 (2011), 275-302.

Tunhas, Paulo, «Da afinidade à acção», *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy*, 6 (2017), 237-255.

Tunhas, Paulo, «Espinosa, o conhecimento e a política», *Santa Barbara Portuguese Studies. Digital Studies* [Online], 2 (2018) 1-14,
https://sbps.spanport.ucsb.edu/sites/secure.lsit.ucsb.edu/span.d7_sbps/files/sitfiles/tunhas.pdf.

Volumes coletivos consagrados a Fernando Gil

Beauron, Éric – Capparos, Olivier (eds.), *Logiques de la forme. Hommage à Fernando Gil*, Classiques Garnier, Paris 2019.

Molder, Maria Filomena (ed.), *Paisagens dos Confins*, Edições Vendaval, Lisboa 2009.

Teixeira, António Braz (ed.), *A Razão Apaixonada*, Imprensa Nacional–Casa da Moeda, Lisboa 2008.

Bibliografia complementar

- Alston, William P., «Foundationalism», in J. Dancy – E. Sosa (eds.), *A Companion to Epistemology*, Blackwell Publishers, Oxford 2003[1992], pp. 144-147.
- Annas, Julia, *Introduction à la République de Platon* [*An introduction to Plato's «Republic»*, 1981], trad. Béatrice Han, Presses Universitaires de France, Paris 1994
- Aurélio, Diogo Pires, «A soberania como “localização do infinito na existência individual”», *Cultura* [Online], 35 (2016) 1-13, disponibilizadp online no dia 23 janeiro 2018, consultado a 5 de maio de 2019, URL: <http://journals.openedition.org/cultura/2590>.
- Aurélio, Diogo Pires, *A vontade de sistema. Estudos sobre filosofia política*, Edições Cosmos, Lisboa 1998.
- Aurélio, Diogo Pires, *Maquiavel & Herdeiros*, Temas e Debates – Círculo de Leitores, Lisboa 2012.
- Aurélio, Diogo Pires, *O Mais Natural dos Regimes. Espinosa e a Democracia*, Temas e Debates – Círculo de Leitores, Lisboa 2014.
- Bartelson, Jens, *A Geneology of Sovereignty*, Cambridge University Press, Cambridge 1995
- Beuron, E. – Capparos, O. (eds.), *Logiques de la forme. Hommage à Fernando Gil*, Classiques Garnier, Paris 2019.
- Bieltzki, A. – Matar, A., «Ludwig Wittgenstein», in Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020 Edition), pp. 1-33, URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/wittgenstein/>.
- Bodin, Jean, *Los Seis Libros de la República* [*Les Six Livres de la République*, 1576], trad., seleção e estudo preliminar de Pedro Bravo Gala, Tecnos, Madrid 1992 [1985].
- Breazeale, D., «Johann Gottlieb Fichte Johann Gottlieb Fichte», in Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), pp.

1-43, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/johann-fichte/>>.

Breazeale, D., «The *Wissenschaftslehre* of 1796-99 (*nova methodo*)», in D. James – G. Zöller (eds.), *The Cambridge Companion to Fichte*, Cambridge University Press, Cambridge 2016, pp. 93-138.

Bréhier, E., *Histoire de la philosophie*, Presses Universitaires de France/ Humensis, Paris 2023 [1930].

Bréhier, Émile, *Histoire de la philosophie, vol. I: Antiquité et Moyen Âge*, Presses Universitaires de France, Paris 1981[1934].

Coleman, Jules L. – Leiter B., «Legal Positivism», in Dennis Patterson (ed.), *A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory*, Blackwell, Oxford 2003[1996], pp. 241-260.

Cottingham, John, «Introduction», in J. Cottingham (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, pp. 1-20.

Cottingham, John, «René Descartes», in J. Dancy – E. Sosa (eds.), *A Companion to Epistemology*, Blackwell Publishers, Oxford 1996(1992), pp. 93-96.

Denyer, Nicholas, «Sun and Line: The Role of the Good», in Giovanni R. F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 284-309.

Descartes, René, *Œuvres de Descartes*, Ch. Adam et P. Tannery (eds.), 11 vols., Gallimard, Paris 1996.

Descès, J.-P., *Langages applicatifs, langues naturelles et cognition*, Hermès, Paris 1990.

Dixsaut, Monique, *Le naturel philosophe. Essai sur les dialogues de Platon*, Vrin, Paris 1994[1985].

Dixsaut, Monique, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Vrin-Les Belles Lettres, Paris 2001.

- Dretske, F., «Dretske, Fred», in S. Guttenplan (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Blackwell Publishers, Oxford 1994, pp. 260-265.
- Dretske, F., «Précis of Knowledge and the Flow of Information», *The Behavioral and Brain Sciences*, 6 (1983) 55-90.
- Dretske, F., *Knowledge and the Flow of Information*, CSLI Publications, Stanford, California 1999[1981].
- Dretske, F., *Naturalizing the Mind*, MIT Press, Cambridge, MA 1995.
- Ey, H., *La Conscience*, Presses Universitaires de France, Paris 1963.
- Fichte, J. G., *La théorie de la science. Exposé de 1804*, trad. Didier Julia, Aubier, Paris 1967.
- Fichte, J. G., *Œuvres choisies de philosophie première. Doctrine de la science (1794-1797)*, trad. Alexis Philonenko, Vrin, Paris 1999 [1972].
- Franks, P., «Fichte's Position: Anti-Subjectivism, Self-Awareness and Self-Location in the Space of Reasons», in D. James – G. Zöller (eds.), *The Cambridge Companion to Fichte*, Cambridge University Press, Cambridge 2016, pp. 374-404.
- Freud, S., *La naissance de la psychanalyse. Lettres à Wilhelm Fliess, Notes et Plans (1887-1902)*, Presses Universitaires de France, Paris 1969[1956].
- Gala, Pedro Bravo, «Estudo preliminar», in Jean Bodin, *Los Seis Libros de la República*. [Les Six Livres de la République, 1576], trad., seleção e estudo preliminar de Pedro Bravo Gala, Editorial Tecnos, Madrid 1992 [1985], pp. IX-LXXX.
- Gierke, Otto, *Political Theories of the Middle Age*, Cambridge University Press, Cambridge 1958.
- Ginet, C., «Causal theories in epistemology», in J. Dancy – E. Sosa (eds.), *A Companion to Epistemology*, Blackwell Publishing, Oxford 1993, pp. 57-61.
- Green, Leslie – Adams, Thomas, «Legal Positivism», in Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2019, pp. 1-33, (URL: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/legal-positivism/>>)

- Grier, M., «Kant's Critique of Metaphysics» in Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* 1-22, (URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/kant-metaphysics/> from the Fall 2022 Edition of the Stanford Encyclopedia of Philosophy).
- Grier, M., *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- Guérault, M., *L'Évolution de la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, Tome I, Les Belles Lettres, Paris 1930.
- Guttenplan, S., «Externalism/internalism», in S. Guttenplan (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Blackwell Publishers, Oxford 1994, pp. 289-290.
- Guttenplan, S., «Teleology», in S. Guttenplan (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Blackwell Publishers, Oxford 1994, p. 585.
- Hamelin, Octave, *Le Système de Descartes*, Félix Alcan, Paris 1921
- Hart, H.L.A., *The Concept of Law*, Oxford University Press, Oxford 1994[1961].
- Hatfield, Gary, «René Descartes», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), in Edward N. Zalta (ed.), URL = [<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/descartes/>](https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/descartes/), 1-65
- Hinsley, F. H., *Sovereignty*, C. A. Watts, Oxford 1966.
- Hobbes, Thomas, *Le citoyen ou les fondements de la politique* [*De Cive*, 1642], trad. Samuel Sorbière, GF-Flammarion, Paris 1995.
- Hobbes, Thomas, *Leviatã* [*Leviathan*, 1651], prefácio de João Paulo Monteiro, trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa 1995.
- Horstmann, R.-P., «The Critique in German Idealism», in Paul Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 329-345.

Husserl, E, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures* [*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1913], trad. francesa Paul Ricoeur, Gallimard, Paris 1950.

Husserl, E., *Expérience et jugement: Recherche en Vue d'une Généalogie de la Logique* [*Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, 1939], trad. D. Souche-Dagues, Presses Universitaires de France, Paris 1970.

James, D. – Zöller, G. (eds.), *The Cambridge Companion to Fichte*, Cambridge University Press, Cambridge 2016.

Kant, I., *Crítica da Razão Pura* [*Kritik der reinen Vernunft*, 1781/1787], trad. M. Pinto dos Santos, introdução e notas A. Fradique Morujão, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2008.

Kelsen, Hans, *General Theory of Law & State* [*Philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und des Rechtspositivismus*, 1946], intr. A. Javier Treviño, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2007 [1949].

Klotz, Ch., «Fichte's Explanation of the Dynamic Structure of Consciousness in the 1794-95 *Wissenschaftslehre*», in David James - Günter Zöller (eds.), *The Cambridge Companion to Fichte*, Cambridge University Press, Cambridge 2016, pp. 65-92.

Lobo, C., «Renforcement de l'évidence, modalisation de la croyance ou les stratégies de Fernando Gil», in E. Beauron – O. Capparos (eds.), *Logiques de la forme. Hommage à Fernando Gil*, Classiques Garnier, Paris 2019, pp. 319-343.

Lycan, W., «Functionalism (1)», in S. Guttenplan (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Blackwell Publishers, Oxford 1994, pp. 317-322.

Malherbe, Michel, *Thomas Hobbes ou l'oeuvre de la raison*, Vrin, Paris 1984 [1957]

Marion, Jean-Luc, « and the role of the simple natures» in J. J. COTTINGHAM (ed.). *The Cambridge Companion to Descartes*. Trad. John Cottingham, Cambridge University Press, Cambridge 1992, pp. 115-139

Marion, Jean-Luc, *Sur L'ontologie grise de Descartes*, Vrin, Paris 1975

- Markie, Peter, «The Cogito and its importance», in Cottingham, John (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, pp. 140-173
- Marmor, Andrei, «The Pure Theory of Law», in Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* 1-16, (URL: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/lawphil-theory/>>)
- Martin, Wayne M., «From Kant to Fichte», in D. James – Günter Zöller (eds.), *The Cambridge Companion to Fichte*, Cambridge University Press, Cambridge 2016, pp. 7-37.
- Merleau-Ponty, M., *La phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945.
- Miguens, S., «Subjectividade», in M. F. Molder (ed.), *Paisagens dos confins*, Vendaval, Lisboa 2009, pp. 27-38.
- Miguens, S., «Teorias representacionais da consciência: F. Dretske versus D. Dennett», in H. Jales Ribeiro (ed.), *Encontro Nacional de Filosofia Analítica*, Faculdade de Letras, Coimbra 2003, pp. 289-301.
- Miguens, S., *Uma leitura da filosofia contemporânea. Figuras e movimentos*, Edições 70, Lisboa 2019.
- Miguens, S., *Uma Teoria Fisicalista do Conteúdo e da Consciência. D. Dennett e os debates da filosofia da mente*, Campo das Letras, Porto 2002.
- Mueller, Ian, «Mathematical method and philosophical truth», in Kraut, Richard (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 170-199
- Nehamas, Alexander, «Plato on the Imperfection of the Sensible World», in Gail Fine (ed.), *Plato 1. Metaphysics and Epistemology*, Oxford University Press, Oxford 2003, pp. 171-191
- Neuhouser, F., *Fichte's theory of subjectivity*, Cambridge, Cambridge University Press 1990.

- Nisbet, Robert, *The Social Philosophers. Community and Conflict in Western Thought*, Heinemann, London 1973.
- Pappas, Nickolas, *Routledge Philosophy Guidebook to Plato and the Republic*, Routledge, London 2003[1995]
- Patterson, Dennis (ed.), *A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory*, Blackweel, Oxford 2003[1996].
- Platão, *A República*, trad. do grego de Maria Helena da Rocha Pereira, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 1980
- Platão, *Œuvres complètes*, vol. I., trad. do grego e notas de Léon Robin, com a colaboração de M.-J. Moreau, Gallimard, Paris 1989[1940]
- Platão, *Œuvres complètes*, vol. II., trad. do grego e notas de Léon Robin, com a colaboração de M.-J. Moreau, Gallimard, Paris 1990[1943]
- Robin, Léon, *Platão*, trad. Adolfo Casais Monteiro, Editorial Inquérito, Lisboa 1976
- Rodis-Lewis, Geneviève, «Descartes' life and the development of his philosophy», in John Cottingham (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, pp. 21-57
- Rohlf, M., «The Ideas of Pure Reason», in Paul Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 190-209.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Du Contrat social* [1762], Précédé de *Discours sur l'économie politique* et de *Du Contrat social* (première version) et suivi de *Fragments politiques*, texte établi, présenté et annoté par Robert Derathé, Éditions Gallimard, Paris 2007[1964].
- Ryan, Alan, «Hobbes's political philosophy», in Tom Sorrell (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 208-245

- Santas, Gerasimos, «The Form of the Good in Plato's *Republic*», in Gail Fine (ed.), *Plato 1. Metaphysics and Epistemology*, Oxford University Press, Oxford 1999[2003], pp. 247-274
- Schmitt, Carl, *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty* [*Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, 1922], intro. e trad. George Schwab, University of Chicago Press, Chicago 2005.
- Straus, E., *Du Sens des Sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie* [*Vom Sinn der Sinne. Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie*, 1935], trad. G. Thines et J. -P. Legrand, Jérôme Million, Paris 1989.
- Strong, Tracy B., «Foreword: The Sovereign and the Exception: Carl Schmitt, Politics, Theology, and Leadership», in Schmitt Carl, *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty* [*Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, 1922], intro. e trad. George Schwab, University of Chicago Press, Chicago 2005.
- Treviño, A. Javier, «Transaction introduction», in Hans Kelsen, *General Theory of Law & State* [*Philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und des Rechtspositivismus*, 1946], intr. A. Javier Treviño, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2007 [1949], pp. XXI-XXXIII.
- Tunhas, Paulo, *O essencial sobre Fernando Gil*, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa 2007.
- Tunhas, Paulo – Abranches, A., *As Questões Que Se Repetem. Uma Breve História da Filosofia*, D. Quixote, Lisboa 2012.
- Tunhas, Paulo, «Espinosa, o conhecimento e a política», *Santa Barbara Portuguese Studies, Digital Studies*, 2, 1-14
<https://sbps.spanport.ucsb.edu/sites/secure.lsit.ucsb.edu/span.d7_sbps/files/sitefiles/tunhas.pdf>, 2018.
- Tunhas, Paulo, «A Recusa da Ideologia», in M. F. Molder (ed.), *Paisagens dos confins*, Edições Vendaval, Lisboa 2009, pp. 191-226.

- Tunhas, Paulo, «Da afinidade à acção», *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy*, 6 (2017) 237-255.
- Tunhas, Paulo, «O Sujeito no Conhecimento. Sobre Fernando Gil», *Phainomenon*, 22/23 (2011) 275- 302.
- Tunhas, Paulo, «Tomar a evidência a sério», in Fernando Gil (ed.), *Modos da Evidência*, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa 1998, pp. 341-353.
- Tunhas, P., *O Pensamento e os seus Objectos. Maneiras de Pensar e Sistemas Filosóficos*, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto 2012.
- Tunhas, Paulo, «Eupalinos revisitado», in Daniela Sá –J. C. Simões (eds.), *Álvaro Siza/Museu Nadir Afonso*, Monade, Lisboa 2016, pp. 57-63.
- Tunhas, Paulo, «La bonne interprétation», in Éric Beauron – Olivier Capparos (eds.), *Logiques de la forme. Hommage à Fernando Gil*, Classiques Garnier, Paris 2019, pp. 99-129.
- Tunhas, Paulo, «Soberania: Conceito e Actualidade», in A. Marques – P. Barcelos (eds.), *Direitos Fundamentais e Soberania na Europa. História e Actualidade*, IFLINOVA, Lisboa 2014, pp. 67-98.
- Turchetti, Mario, «Jean Bodin», in Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2017, pp. 1-61, (URL: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/bodin/>>).
- Weber, Jean-Paul, *La Constitution du Texte des Regulae*, Société d'Édition d'Enseignement Supérieur, Paris 1964.
- Wittgenstein, L., *De la certitude [Über Gewissheit, 1969]*, Gallimard, Paris 1976.
- Wittgenstein, L., *Tratado Lógico-Filosófico [Tractatus Logico-Philosophicus, 1921]/ Investigações Filosóficas [Philosophical Investigations, 1953]*, trad. M. S. Lourenço, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2011.

Wood, A. W., «The Antinomies of Pure Reason», in Paul Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 245-265.

Zöller, G., «Fichte's Later Presentations of the *Wissenschaftslehre*», in D. James – G. Zöller (eds.), *The Cambridge Companion to Fichte*, Cambridge University Press, Cambridge 2016, pp. 139-167.

Apêndice

A ilusão transcendental

Na *Crítica da Razão Pura*, Kant pretende estabelecer os limites do conhecimento *a priori*, algo que, como se sabe, passa por um aturado diagnóstico das pretensões dogmáticas da metafísica especulativa. Na segunda parte da *Lógica transcendental*, a *Dialéctica transcendental*, discute-se exatamente o modo como a metafísica tradicional transgride o uso legítimo da faculdade da razão ao persistir na ambição de um conhecimento que ultrapassa os limites da experiência possível (o domínio da sensibilidade, o campo fenoménico), isto é, um conhecimento de objetos que não são dados na experiência. Quando a razão, contrariamente às recomendações da crítica, se deixa guiar por princípios que extrapolam o seu uso empírico, termina invariavelmente por incorrer em argumentos falaciosos. Em causa estão, portanto, princípios cujo uso nunca se aplica à experiência e que sugerem ilusoriamente o exercício do entendimento puro para além da fronteira da experiência possível; tais princípios denominam-se princípios transcendentais, em contraste com os princípios cujo uso é imanente e que são próprios do entendimento²³³⁸. Os princípios do entendimento puro regulam o uso objetivo das categorias, cuja aplicação se destina aos objetos da experiência²³³⁹. As categorias «servem para o conhecimento das coisas, na medida em que estas são consideradas como objetos de experiência possível»²³⁴⁰.

A *Crítica da Razão Pura* propõe-nos uma metafísica imanente que se opõe ao uso incondicionado dos conceitos, nela se podendo encontrar a determinação das fronteiras do uso dos conceitos puros do entendimento. Segundo Kant, o conhecimento resulta sempre de uma síntese entre conceito e intuição, mais precisamente, da aplicação dos conceitos à experiência. Como bem se pode ver, está nesta conceção implícito que a aplicação dos conceitos próprios do entendimento (as categorias) aos fenómenos é

²³³⁸ Cf. Kant, *Crítica da Razão Pura*, op. cit., A296/ B352-53.

²³³⁹ Cf. *Ibidem*, A161/ B200.

²³⁴⁰ *Ibidem*, B148.

sempre condicionada pela experiência possível (as formas *a priori* da sensibilidade, isto é, as intuições puras do espaço e do tempo). (Poder-se-á dizer que a validade dos princípios *a priori* do conhecimento repousa sobre o próprio esquematismo.) A determinação de um objeto depende da intuição sensível, sem ela os conceitos não são suscetíveis de possuir sentido ou significação²³⁴¹. Para lá dos limites da intuição sensível, os conceitos «são meras formas do pensamento sem realidade objectiva, porque não dispomos de nenhuma intuição a que pudéssemos aplicar a unidade sintética da apercepção, que só aqueles conceitos contêm, para determinar o objecto»²³⁴². Do ponto de vista da razão teórica, a realidade apenas pode ser conhecida enquanto fenómeno e não como ela é em-si-mesma (enquanto númeno). Ora, um dos principais ataques que Kant dirige à metafísica especulativa incide exatamente sobre o uso ilegítimo dos conceitos puros do entendimento, concretamente, Kant denuncia a falácia em que consiste reclamar possuir, como o faz a metafísica tradicional, conhecimento *a priori* de objetos aos quais não corresponde nenhuma intuição empírica, como sejam: a alma (a imortalidade e simplicidade da alma por meio da simplicidade da substância), o mundo (uma totalidade incondicionada), e Deus (a existência de um «ser Supremo»)²³⁴³. Na *Análítica Transcendental*, a principal advertência de Kant recai inteiramente sobre o uso transcendental das categorias e a correlativa identificação dos objetos da experiência com coisas-em-si, tal é a crítica ao intento da metafísica leibniziano-wolffiana de descrição do mundo como númeno que aí podemos encontrar²³⁴⁴. Em contraste, a espécie de erro de juízo que Kant visa na *Dialéctica* não é algo suscetível de ser totalmente ultrapassável pelo idealismo transcendental, nomeadamente pela distinção entre fenómeno e númeno, mas para uma tendência própria à razão e nunca inteiramente erradicável. Muito resumidamente, a *Dialéctica* ocupa-se de erros de juízo fundados «em putativos objetos que transcendem os limites da experiência, em vez de juízos acerca objetos da experiência possível»²³⁴⁵.

²³⁴¹ *Ibidem*, B148-149.

²³⁴² *Ibidem*, B148-149.

²³⁴³ *Ibidem*, B395.

²³⁴⁴ Cf. M. Rohlf, «The Ideas of Pure Reason», in Paul Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 190-209, cf. pp. 191-192.

²³⁴⁵ Rohlf, «The Ideas of Pure Reason», art. cit., p. 192.

Como bem nota Michelle Grier, na *Dialéctica*, Kant vai um pouco mais além da crítica geral dirigida à tentativa de dedução de conhecimento sintético *a priori* a partir de conceitos²³⁴⁶. A *Dialéctica Transcendental* reitera a interdição do uso de princípios e de conceitos independentemente das condições da sensibilidade que havia já sido exposta na *Analítica*, mas, ao voltar a sua atenção para as disciplinas específicas da metafísica tradicional ou racionalista (psicologia racional, cosmologia racional, teologia racional) e para os respetivos argumentos, Kant pretende discutir aquilo que de um ponto de vista transcendental impele a um tal uso dos conceitos do entendimento apesar da sua reconhecida ilicitude. Dito de outra maneira, a *Dialéctica* interroga-se sobre o «fundamento transcendental» da propensão para a aplicação dos conceitos do entendimento independentemente das condições da sensibilidade, nas quais reside, de resto, a própria possibilidade de conhecimento²³⁴⁷. Se aquilo que estivesse em causa na metafísica especulativa fosse tão-somente o uso transcendental dos conceitos do entendimento com vista a deduzir conhecimento sintético *a priori*, a *Analítica Transcendental* (a distinção entre fenómeno e númeno; a exigência da colaboração da sensibilidade e do entendimento como requisito do conhecimento) bastaria para demonstrar a inadequação de uma tal pretensão e para prevenir o erro em que incorrem as disciplinas da metafísica transcendente ao ambicionarem um conhecimento puramente conceptual dos objetos e que exclui, portanto, o contributo da intuição²³⁴⁸. O problema que Kant se propõe defrontar na *Dialéctica* lida com a questão de saber se pode a razão autonomamente gerar conceitos por meio dos quais se relaciona com objetos, explorando-se assim, por essa via a possibilidade da razão ser mais do que «uma mera faculdade subalterna de conferir a conhecimentos dados uma certa [...] forma lógica»²³⁴⁹. A novidade da *Dialéctica* passa por interrogar abertamente o, por assim dizer, último reduto do realismo transcendental, e fazer radicar «a fonte última das disciplinas da metafísica transcendente» na natureza da própria razão, classificando como inevitável a ilusão transcendental²³⁵⁰.

²³⁴⁶ Cf. Grier, «Kant's Critique of Metaphysics», art. cit., p. 5.

²³⁴⁷ Cf. *Ibidem*.

²³⁴⁸ Cf. Grier, *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, op. cit., p. 118.

²³⁴⁹ Kant, *Crítica da Razão Pura*, op. cit., B362.

²³⁵⁰ Cf. Grier, *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, pp. 118, 128.

Kant adverte, pois, para «uma dialéctica da razão pura *natural e inevitável*» e «*inseparavelmente* ligada à razão humana»²³⁵¹. O sentido kantiano de dialéctica não remete, no caso da razão pura, para um banal erro na aplicação dos princípios, algo que é propriamente matéria da dialéctica lógica, mas para uma tendência incontornável da razão humana para conferir uma unidade absoluta (incondicionada) ao conhecimento condicionado do entendimento²³⁵². Com efeito, segundo Michelle Grier, as diferentes problemáticas de que tratam as disciplinas da metafísica transcendente parecem emergir de um comum campo de interesses inerentes à própria natureza da razão e que impelem à busca de um conhecimento puramente conceptual de objetos, deixando sugerir a possibilidade da existência de objetos que podem ser conhecidos sem a mediação da sensibilidade; tais interesses são essencialmente de dois tipos, e contemplam objetivos teóricos como «a completude e a unidade sistemática do conhecimento», e objetivos práticos como seja «assegurar a imortalidade da alma, a liberdade e a existência de Deus»²³⁵³. A metafísica transcendente é intrinsecamente dialéctica e, como tal, fonte de erro, de um erro de um tipo particular que Kant designa por *ilusão transcendental*. A ilusão consiste em revestir de objetividade o que afinal constitui apenas um princípio subjetivo da razão pura, nomeadamente «a necessidade subjectiva de uma certa ligação dos nossos conceitos» é tomada por «uma necessidade objectiva [de] determinação das coisas em si»²³⁵⁴. A fonte da ilusão reside na própria natureza da razão que, em busca de uma unidade suprema e de uma perfeita completude do conhecimento – jamais dadas empiricamente – nos incita a ultrapassar os limites do conhecimento empírico e a almejar conhecer o mundo em-si-mesmo.

Se evocarmos a definição kantiana da razão como «a *faculdade dos princípios*» tornar-se-á, talvez, mais claro por que se pode afirmar que a exigência do incondicionado é algo inerente à própria natureza da razão²³⁵⁵. Tal definição, ainda que circunscrita ao uso estritamente lógico ou formal da razão, permite reconhecer à razão uma atividade própria e distinta por relação ao entendimento. Logo na Introdução à

²³⁵¹ Kant, *Crítica da Razão Pura*, op. cit., A298/ B355, sublinhados nossos.

²³⁵² *Ibidem*, A307/B364.

²³⁵³ Grier, «Kant's Critique of Metaphysics», art. cit., pp. 4-5.

²³⁵⁴ Kant, *Crítica da Razão Pura*, op. cit., A297/B354.

²³⁵⁵ *Ibidem*, B356.

Dialéctica transcendental, a razão é apresentada como a faculdade de conferir uma forma lógica à diversidade de conhecimentos do entendimento, segundo uma sua sucessiva ordenação até a um «número mínimo de princípios (de condições gerais) e, assim, alcançar a unidade suprema dos mesmos»²³⁵⁶. Uma unidade que – este é o ponto que importa fazer notar – se distingue claramente daquela também ambicionada pelo entendimento, pois que a unidade do entendimento é sempre a unidade da experiência possível que é alcançável pela aplicação dos conceitos ao diverso da intuição²³⁵⁷. O entendimento visa «unificar os fenómenos mediante regras»²³⁵⁸, enquanto que a espécie de unidade que a razão ambiciona não incide sobre a experiência possível, tratando-se antes da unidade *a priori* das regras do entendimento unicamente mediante conceitos. A questão de saber se pode a razão ser «uma fonte própria de conceitos e juízos»²³⁵⁹ supõe, de resto, o carácter distinto desta atividade; de certa forma, afirmar que a razão possui uma atividade própria contém já um começo de resposta àquela que é a questão primeira de Kant sobre a possibilidade de conceber a razão como uma faculdade isolável no seu uso puro²³⁶⁰. Consideremos melhor este ponto. Ainda que aquilo que esteja verdadeiramente em causa na *Dialéctica* seja apurar a capacidade transcendental da razão para produzir conceitos, não será de somenos notar que o inquérito sobre o fundamento transcendental da propensão para os raciocínios falaciosos não se faz sem uma reflexão sobre a razão enquanto atividade silogística. Quer dizer, Kant define a razão como «a faculdade de inferir mediatamente», uma atividade formal que se caracteriza por subsumir as proposições (conhecimentos do entendimento) em princípios em grau crescente de generalidade até conduzir à completude o diverso dos conhecimentos do entendimento, que assim se vê ordenando e sistematizado²³⁶¹. Trata-se sempre em tal exercício da razão de procurar sucessivamente as condições de cada condicionado dado²³⁶². A partir daqui compreender-se-á mais facilmente como a máxima lógica da unidade sistemática terá

²³⁵⁶ *Ibidem*, A305/B362.

²³⁵⁷ Cf. *Ibidem*, A305/B363.

²³⁵⁸ *Ibidem*, A359.

²³⁵⁹ *Ibidem*, B362.

²³⁶⁰ Cf. *Ibidem*, B362.

²³⁶¹ *Ibidem*, A299/B355.

²³⁶² Cf. Grier, «Kant's Critique of Metaphysics», art. cit., p. 5.

como corolário a exigência de um incondicionado capaz de pôr termo à cadeia de regressão das condições do condicionado²³⁶³. De algum modo – nas palavras de Kant – é «o conceito lógico [que] nos facultará a chave do transcendental»²³⁶⁴. Por outras palavras, a pressuposição de uma completude incondicionada e de uma unidade sistemática já dadas, que faz de fundo às diferentes disciplinas da metafísica especulativa, deixa-se revelar ainda como uma modalidade da máxima de lógica que governa a economia do uso que a razão faz dos conhecimentos do entendimento²³⁶⁵. O princípio transcendental da razão pura que postula a necessidade objetiva de determinação incondicionado mais não é do que um traço lógico da razão (a exigência de unidade sistemática) concebido mediante a abstração das limitações restritivas do entendimento (a aplicação dos conceitos do entendimento ao diverso da intuição)²³⁶⁶.

A razão encontra-se pela sua própria natureza inevitavelmente votada a buscar o incondicionado²³⁶⁷. A ilusão transcendental consiste numa passagem ou, melhor dito, num desdobramento, de um princípio meramente subjetivo em que a razão no seu uso lógico visa conferir a máxima unidade sistemática aos diversos conhecimentos do entendimento, para um princípio transcendental que torna necessária e objetiva a unidade sistemática²³⁶⁸. Uma vez ainda, passa-se de um requisito simplesmente lógico em que se prescreve a busca de uma unidade sistemática para a pressuposição de um incondicionado já dado e cuja determinação conferirá a máxima completude ao conhecimento condicionado. É neste sentido que parece legítimo afirmar que uma tendência assim descrita da razão para revestir de objetividade o que afinal são interesses e princípios subjetivos como que termina por abrir caminho à metafísica transcendente. A este propósito, digno de nota é, pois, facto de o princípio de acordo com o qual «a série das condições (...) se estende até ao incondicionado» ser um princípio sintético na sua natureza e não possuir qualquer valor objetivo²³⁶⁹. A admissão do princípio transcendental da razão pura, segundo o qual «se se admitir que, dado o

²³⁶³ Cf. Kant, *Crítica da Razão Pura*, op. cit., A307/B364-A308/B365.

²³⁶⁴ *Ibidem*, B356.

²³⁶⁵ Cf. Grier, *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, p. 124.

²³⁶⁶ Cf. *Ibidem*.

²³⁶⁷ Cf. Kant, *Crítica da Razão Pura*, op. cit., A297/B354.

²³⁶⁸ Grier, *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, p. 122.

²³⁶⁹ Kant, *Crítica da Razão Pura*, op. cit., A308/B365.

condicionado, é também dada (...) toda a série das condições subordinadas, série que é, portanto, incondicionada», constitui o solo transcendental da atividade especulativa da razão²³⁷⁰. Trata-se de um princípio ilusório na exata medida em que ao postular a existência de um incondicionado presume um conhecimento apriorista acerca das coisas em si, ou, melhor dito, «uma necessidade objectiva da determinação das coisas em si»²³⁷¹, algo que implica transcender os limites da experiência possível²³⁷².

Se a *Dialéctica transcendental* nos mostra que razão está irremediavelmente impelida a buscar o incondicionado e sublinha a inerência de tal tendência à própria natureza da razão, admitindo inclusivamente que o requisito de sistematicidade e completude constitui um elemento integrante e orientador do próprio inquérito racional-científico, a crítica kantiana à metafísica insiste, no entanto, na impossibilidade de satisfação de tal tendência. Ainda que a razão pura tenha por objetivo assegurar o incondicionado, este não constitui, contrariamente às suas pretensões, um estado de coisas objetivo suscetível de ser determinado²³⁷³. No seu esforço, sob um ponto de vista teórico, por alcançar uma perfeita completude, a razão termina por pôr ideias especulativas que por não se referirem a um objeto dado na intuição carecem de validade objetiva²³⁷⁴. Há uma espécie de assimetria entre as ideias da razão pura e as categorias do entendimento, na medida em que enquanto as últimas devem ser entendidas como conceitos de objetos da experiência possível, as ideias especulativas, por sua vez, permanecem, sob um ponto de vista teórico, irredutivelmente problemáticas na medida em que não lhes corresponde qualquer objeto²³⁷⁵.

Poder-se-á, em certa medida, afirmar que as ideias especulativas resultam da própria natureza paradoxal da razão²³⁷⁶. Naquela que é a sua função lógica, a razão visa sistematizar e unificar os conhecimentos do entendimento e elevá-lo à mais perfeita unidade, operando segundo uma sua submissão a princípios sucessivamente mais gerais. Resta que a procura do incondicionado capaz de pôr fim à série regressiva das

²³⁷⁰ *Ibidem*, A299/B355.

²³⁷¹ *Ibidem*, A297/B354.

²³⁷² Cf. Grier, *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, p. 125.

²³⁷³ Cf. *Ibidem*, p. 125, nota n.º 42.

²³⁷⁴ Cf. Kant, *Crítica da Razão Pura*, op. cit., A314/B371.

²³⁷⁵ Cf. Grier, *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, p. 131.

²³⁷⁶ Cf. Rohlf, «The Ideas of Pure Reason», art. cit., p. 200.

condições no fenómeno supõe a possibilidade de um conhecimento sintético por conceitos, que, claro está, corresponde exatamente ao tipo de conhecimento que a *Analítica transcendental* exclui²³⁷⁷. Nesse seu esforço para pensar o incondicionado, a razão termina por pôr ideias que se apresentam como entidades metafísicas extramentais²³⁷⁸, isto é, dotadas de validade objetiva. A promessa de um conhecimento *a priori* de objetos transcendentais representa obviamente uma ilusão, na medida em que, atendendo à nossa finitude enquanto seres cognoscentes, não podemos ter experiência de tais objetos mesmo que estes possam efetivamente existir. Michelle Grier refere, aliás, que a expressão «*focus imaginarius*» à qual Kant por vezes recorre para se referir às ideias da razão, funciona exatamente como uma maneira de sublinhar o estatuto ilusório que as acompanha²³⁷⁹. As ideias da razão são meras ideias subjetivas que aparentam assegurar um acesso não-sensível a objetos transcendentais unicamente por meio de conceitos. Na verdade, os conceitos transcendentais da razão pura são apenas projeções dos interesses teóricos (uma perfeita unidade sistemática do conhecimento; um fundamento absolutamente incondicionado para as nossas representações) e práticos (liberdade; imortalidade da alma) que guiam as pretensões especulativas da razão e que carecerem de realidade objetiva, pois a tais conceitos não pode corresponder qualquer intuição²³⁸⁰. As ideias da razão são tomadas por legítimos objetos de conhecimento especulativo. Eis a ilusão transcendental operante nas disciplinas da metafísica especulativa como psicologia racional, a cosmologia racional, e teologia racional. Segundo Kant, a alma, o mundo como totalidade causal fechada, ou Deus são pseudo-objetos ou ficções²³⁸¹ que testemunham, finalmente, do esforço da razão para alcançar o incondicionado.

²³⁷⁷ Cf. Rohlf, «The Ideas of Pure Reason», art. cit., p. 200.

²³⁷⁸ Cf. Grier, *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, p. 130.

²³⁷⁹ Cf. *Ibidem*.

²³⁸⁰ Cf. *Ibidem*, pp. 130-131.

²³⁸¹ Cf. Grier, «Kant's Critique of Metaphysics», art. cit., p. 9.