A FILOSOFIA E A SUA HISTÓRIA

PERSPETIVAS EM TORNO DE UMA RELAÇÃO CONTROVERSA

Diana Couto
João Faria e Silva
Raul Dias Vasques
Eds.

This publication was produced with the financial support of the following entities.

aletheia
ASSOCIAÇÃO CIENTÍFICA E CULTURAL
PUBLICAÇÕES DA FACULDADE DE FILOSOFIA

Instituto de Filosofia
UNIVERSIDADE DO PORTO

fct Fundação para a Ciência e a Tecnologia

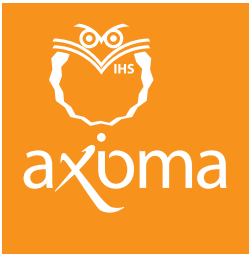
U.PORTO

FLUP FACULDADE DE LETRAS
UNIVERSIDADE DO PORTO

This paper meets the requirements of ANSI/NISO Z39.48-1992 (Permanence of Paper).

Colecção Filosofia 49

A Filosofia e a sua História



Copyright © 2023 by Aletheia – Associação Científica e Cultural

ALETHEIA, and the AXIOMA logo are trademarks of Aletheia – Associação Científica e Cultural.

All rights reserved.

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta publicação pode ser reproduzida, armazenada num sistema de recuperação de informação, ou transmitida de qualquer forma, ou por quaisquer meios – electrónico, mecânico, fotocópia, gravado, ou de outra maneira, sem qualquer atribuição – sem a permissão prévia do editor.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means – electronic, mechanical, photocopy, recording, or any other – without the prior permission of the publisher.

This book may not be reproduced, in whole or in part, including illustrations, in any form (beyond that copying permitted by Sections 107 and 108 of the U.S. Copyright Law and except by reviewers for the public press), without written permission from the publishers.

The publisher, the authors and the editors are safe to assume that the advice and information in this book are believed to be true and accurate at the date of publication. Neither the publisher nor the authors or the editors give a warranty, express or implied, with respect to the material contained herein or for any errors or omissions that may have been made. The publisher remains neutral with regard to jurisdictional claims in published maps and institutional affiliations.

Links to third party websites are provided by Axioma in good faith and for information only. Axioma disclaims any responsibility for the materials contained in any third party website referenced in this work.

Diana Couto
University of Barcelona
João Faria e Silva
Faculdade de Letras, Universidade do Porto
Raul Dias Vasques
Faculdade de Letras, Universidade do Porto
Eds.

A Filosofia e a sua História

Perspetivas em Torno de uma Relação controversa

Axioma – Publicações da Faculdade de Filosofia
Braga – 2023

Title: A Filosofia e a sua História: Perspetivas em torno de uma Relação Controversa

Editors: Diana Couto
João Faria e Silva
Raul Dias Vasques

Collection: Filosofia

Editorial Imprint: Axioma – Publicações da Faculdade de Filosofia ®

December 2023

Copyright: © 2023 by Aletheia – Associação Científica e Cultural

32 31 30 29 28 27 26 25 24 23 1 2 3 4

Financial Support: Esta publicação foi realizada no âmbito da investigação desenvolvida no Instituto de Filosofia da Universidade do Porto, financiada por Fundos Nacionais através da FCT/MCTES – Fundação para a Ciência e a Tecnologia/ Ministério da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior, no âmbito do Projeto do Instituto de Filosofia com a referência UIDB/00502/2020.

This publication was carried out within the scope of the research developed at the Institute of Philosophy of the University of Porto, funded by National Funds through the FCT/MCTES - Foundation for Science and Technology/Ministry of Science, Technology and Higher Education, as part of the Institute of Philosophy's Project with reference UIDB/00502/2020.

Publishing House: Aletheia – Associação Científica e Cultural
Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais
Praça da Faculdade de Filosofia, 1
4710-297 Braga (PORTUGAL)
Tel. (+351) 253 208 080 / Fax (+351) 253 213 940
https://www.publicacoesfacfil.pt/ • aletheia.ffcs@ucp.pt

ISBN: 978-972-697-372-0 (Paperback: alk. paper)
eISBN: 978-972-697-373-7 (Pdf)

ISBN-10: 9726973724
eISBN-10: 9726973733

Depósito Legal: 451785/23

DOI: 10.17990/Axi/2023_9789726973737

Crossref Aletheia - Associação Científica e Cultural is a member of Crossref.

Capa: Aletheia - Associação Científica e Cultural

British Library Cataloguing in Publication Data Available

Names: Couto, Diana; Silva, João Faria e; Vasques, Raul Dias – editors.
Title: A Filosofia e a sua História: Perspetivas em torno de uma Relação Controversa.
Description: Braga, Portugal : Axioma – Publicações da Faculdade de Filosofia, 2023. | Collection: Filosofia, No. 49. | Includes bibliographical references, index, and analytical index. | 290 pages; 16 x 23 cm.
Identifiers: DL 451785/23 (print) | ISBN 978-972-697-372-0 (paperback) | ISBN 978-972-697-373-7 (ebook) | DOI 10.17990/Axi/2023_9789726973737
Subjects: History of Philosophy. | Contemporary Philosophy. | Philosophical Method. | Language and Representation. | Analytical and Continental Philosophy.
Classification: DDC: 100 | DDC: 190 | DDC: 160 | DDC: 401 | DDC: 149.97 | UDC: 1(09) | UDC: 1"19/20" | UCD: 165.6 | UDC: 81'1/.5 | UDC: 1:16.012.3

SEJA ORIGINAL! DIGA NÃO À CÓPIA
RESPEITE OS DIREITOS DE AUTOR

Índice

Prefácio xi

DIANA COUTO
JOÃO FARIA E SILVA
RAUL DIAS VASQUES

1 **A História da Filosofia e os Futuros Contingentes** 19

RICARDO SANTOS

2 **A Assimetria entre Filosofia e a História da Filosofia** 43

RAUL DIAS VASQUES

3 **Sofia Miguens e a Filosofia Contemporânea: sobre a Comensurabilidade dos Métodos em Filosofia** 71

DIOGO FERRER

4 **A Filosofia Contemporânea sob o signo da Afinidade. Em torno das Convergências entre o Pensamento de Husserl e a Filosofia Analítica Nascente** 89

SÍLVIA BENTO

5 **É Davidson realmente um Pragmatista?** 111

DIANA COUTO

6 **La gramática sexuada del orden social: el gesto *queer*. Anotaciones a "Feminismo e género: o caso de Butler" de Sofia Miguens** 131

NURIA SÁNCHEZ MADRID

7 **Há Argumentos nas Obras de Arte? Será que isso Importa?** 155

VÍTOR GUERREIRO

8 **A Filosofia Contemporânea e o Futuro da Filosofia: Respostas a Diogo Ferrer, Sílvia Bento, Diana Couto, Nuno Venturinha, Nuria Sánchez Madrid, João Alberto Pinto, José Meirinhos e Vítor Guerreiro** 177

SOFIA MIGUENS

A Filosofia e a sua História: Perspetivas em torno de ume Relação Controversa, Vol. 49, 2023, xi-xvi.
© 2023 by Aletheia – Associação Científica e Cultural and the authors.
DOI https://doi.org/10.17990/Axi/2023_9789726973737_xi

Prefácio

DIANA COUTO *
JOÃO FARIA E SILVA
RAUL DIAS VASQUES

O presente volume reúne textos acerca de dois tópicos distintos, embora relacionados por uma certa unidade temática: um deles, o mais amplo e que ocupa a maior parte do volume, trata-se de uma série de posicionamentos e comentários em torno da obra *Uma Leitura da Filosofia Contemporânea: Figuras e Movimentos*, da autoria de Sofia Miguens e publicado em 2019 pelas Edições 70; o outro tópico segue-se deste e consiste em reflexões acerca da relação entre a filosofia e a história da filosofia.

Todos os textos aqui incluídos tiveram origem nas comunicações apresentadas numa série de conferências organizadas pelo Instituto de Filosofia da Universidade do Porto e realizadas online em 2020 nos dias 27 de novembro e 2, 4, 9,

* University of Barcelona.
✉ dpcouto@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-1301-1166

** Faculdade de Letras, Universidade do Porto.
✉ joao.fsilva23@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-2729-6537

*** Faculdade de Letras, Universidade do Porto.
✉ vasques.raul1@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-1524-2275

ISBN: 978-972-697-372-0
eISBN: 978-972-697-373-7

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

10 e 11 de dezembro. Esta série de conferências ficou dividida em duas partes. Os dois primeiros dias estiveram dedicados inteiramente ao debate de questões que giram em torno da relação controversa da filosofia quer com a sua história, quer com o seu futuro. A discussão nos restantes dias esteve focada nas teses avançadas por Sofia Miguens em *Uma Leitura da Filosofia Contemporânea*. Por razões alheias à nossa vontade, as apresentações de José Meirinhos, Mattia Riccardi e Vera Rodrigues, na primeira parte da série de conferências, e as apresentações de João Alberto Pinto, José Meirinhos e Nuno Venturinha, na parte dedicada à obra de Sofia Miguens, não puderam aparecer neste volume numa versão escrita.

O tema que une os vários textos deste volume é, de algum modo, o mesmo: o papel do estudo da história no desenvolvimento da atividade filosófica dos nossos dias. Ao longo das intervenções de Sofia Miguens nas várias conferências, ficou claro que *Uma Leitura da Filosofia Contemporânea* não se trata de um trabalho meramente historiográfico, no qual esperaríamos encontrar uma descrição imparcial das posições dominantes em filosofia durante os séculos XIX e XX e o início do século XXI. Ao ler esta obra, o que encontramos é, pelo contrário, uma interpretação sólida e original da autora das principais correntes em filosofia desde Kant até aos nossos dias, adotando um ponto de vista antipsicologista influenciado, em grande medida, por Frege e Wittgenstein. Este livro de Sofia Miguens constitui, sem margem para dúvidas, um marco na forma como se faz e se entende o trabalho filosófico nos nossos dias.

Em "A história da filosofia e os futuros contingentes", Ricardo Santos parte da discussão antiga e medieval em torno das proposições acerca de acontecimentos futuros cuja ocorrência não parece necessária (os chamados futuros contingentes) para propor que a filosofia e a história da filosofia podem ser mutuamente úteis. A partir dos casos espe-

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

cíficos de Aristóteles e Ockham, defende que tanto o estudo da história da filosofia pode beneficiar do conhecimento das inovações filosóficas que foram desenvolvidas posteriormente ao tempo em que viveram os autores da história que estão a ser estudados, quanto a discussão filosófica contemporânea tem a ganhar com uma familiaridade com as teses e formulações que foram propostas no passado.

Por contraste, Raul Vasques, em "A assimetria entre a Filosofia e a História da Filosofia", apresenta uma argumentação oposta: quer a filosofia, quer a história da filosofia complicam-se mutuamente devido à ausência de uma definição forte daquilo em que consiste a atividade e método filosóficos. Estas dificuldades levam-nos a um estado paradoxal em que esclarecer a história da filosofia exige apresentar uma definição unívoca de filosofia, o que não é possível dada a multiplicidade de posicionamentos históricos e historiográficos da mesma.

Apenas estes dois textos lidam diretamente com o tópico da relação da filosofia com a sua história, sendo que os restantes, que ocupam a maior parte do volume, são comentários às teses de Sofia Miguens em *Uma Leitura da Filosofia Contemporânea*.

Em "Sofia Miguens e a Filosofia Contemporânea: a comensurabilidade dos métodos em filosofia", Diogo Ferrer elabora um comentário diversificado à obra, o qual gira em torno de uma interpretação central: a da compatibilidade dos métodos filosóficos, com especial foco na busca de formas não-metafísicas e não-psicologistas de perspetivar os problemas em filosofia (considerada a consequência irreversível do pensamento kantiano). Encontramos ainda neste texto diversos comentários à interpretação que Sofia Miguens faz de Hegel, Husserl e Heidegger.

Na sua contribuição, intitulada "A Filosofia Contemporânea sob o Signo da afinidade. Em torno das

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

convergências entre o pensamento de Husserl e a filosofia analítica nascente", Sílvia Bento elogia a aproximação que Sofia Miguens faz de Frege e Husserl, os fundadores das duas mais importantes tradições da filosofia do século XX – a fenomenologia e filosofia analítica, respetivamente –, embora expresse dúvidas relativamente à primazia concedida, por Sofia Miguens, ao primeiro Husserl (ao Husserl das *Investigações Lógicas*), claramente mais próximo de Frege, em detrimento da sua filosofia posterior, a qual foi a mais influente sobre os fenomenólogos continentais.

Segundo a interpretação de Diana Couto, Sofia Miguens, no seu livro, adota uma leitura rortyana da posição de Davidson relativamente à verdade e ao conhecimento. Esta leitura, equívoca do ponto de vista de Diana Couto, inclui Davidson na tradição pragmatista americana. Contra esta interpretação, em "É Davidson realmente um pragmatista?", Diana Couto desafia esta leitura de Sofia Miguens e argumenta que, apesar da importância que Davidson atribui à intersubjetividade na sua obra, não temos razões suficientes para incluí-lo na tradição pragmatista.

Nuria Sánchez Madrid, em "La gramática sexuada del orden social: el gesto *queer*. Anotaciones a 'Feminismo e género: o caso de Butler' de Sofia Miguens", traz à luz o paralelismo existente entre a análise de Sofia Miguens de algumas das correntes atuais de reflexão sobre género e o trabalho de Butler relativamente à configuração histórica do género. Em termos mais concretos, partindo da obra de Sofia Miguens, e partindo especialmente considerações feitas nessa obra em torno da noção de segunda natureza, Nuria Sánchez Madrid elabora uma reflexão sobre identidade de género nas suas variadas vertentes.

Em "Há argumentos nas obras de arte? Será que isso Importa?", Vítor Guerreiro discute o valor cognitivo e argumentativo das obras de arte em conexão com as consid-

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

erações de Sofia Miguens acerca da perspetiva de Cora Diamond relativa à relevância da arte para a filosofia moral. Na sua contribuição, Vítor Guerreiro enfatiza a especificidade da representação artística por contraposição à representação científica, sendo a primeira classificada como representação semântica e a segunda, sem asserções e argumentos, ainda que com valor cognitivo, como representação ilustrativa.

O volume encerra com os comentários e respostas de Sofia Miguens aos cinco textos que abordam questões, problemas e interpretações manifestadas na sua obra *Uma Leitura da Filosofia Contemporânea* e ainda às comunicações apresentadas por Nuno Venturinha, João Alberto Pinto e José Meirinhos na conferência de 2020, as quais, como anteriormente dissemos, não puderam ser incluídas no presente volume.

Para terminar, queremos expressar o nosso profundo agradecimento a todos os participantes na conferência "Sim ou Não à História da Filosofia? – A Controversa Relação entre a Filosofia e a sua História" e no Simpósio em torno do livro *Uma Leitura da Filosofia Contemporânea*, pelas suas comunicações nesses eventos e os artigos que aqui reunimos. Dirigimos um agradecimento especial a Sofia Miguens pela disponibilidade, tempo e empenho que dedicou a todos e a cada um dos artigos que se encontram neste volume. Esperamos que este livro seja útil a todos aqueles que sentem curiosidade por saber mais sobre a relação entre a filosofia e a história da filosofia.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

A Filosofia e a sua História

Perspetivas em Torno de uma Relação controversa

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

A Filosofia e a sua História: Perspetivas em torno de ume Relação Controversa, Vol. 49, 2023, 3-26.
© 2023 by Aletheia – Associação Científica e Cultural and the authors.
DOI https://doi.org/10.17990/Axi/2023_9789726973737_003

Capítulo 1

A História da Filosofia e os Futuros Contingentes

RICARDO SANTOS *

1. A filosofia e a história da filosofia

Nos meus tempos de estudante na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, a relação entre a filosofia e a história da filosofia era uma questão frequentemente discutida. Em particular, o Prof. João Paisana (1945-2001) costumava abordá-la nas suas aulas e no seu trabalho escrito. Confrontava principalmente as perspectivas de Husserl e de Heidegger. A Husserl atribuía uma oposição radical, sem compromisso possível, entre a história da filosofia e a filosofia científica. A dedicação à filosofia como ciência rigorosa recomendava pensar os problemas a partir do zero, ignorando a tradição e os contributos do passado. Paisana rejeitava esta concepção e advogava antes a perspectiva de Heidegger, segundo a qual a verdade filosófica, ou seja, aquilo que devemos procurar, seria ela própria "temporal" e "histórica". Sublinhava que toda a filosofia tem necessaria-

* LanCog, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
✉ santos.ricardo@edu.ulisboa.pt
https://orcid.org/0000-0003-3998-0619

ISBN: 978-972-697-372-0
eISBN: 978-972-697-373-7

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

mente pressupostos, os quais provêm em grande medida da história anterior, e que esses pressupostos são úteis, pois são eles que "orientam" o nosso pensamento e que, em particular, lhe fornecem as suas questões. Isso não significaria que devêssemos aceitar passivamente o que a tradição nos dá. Pelo contrário, a tradição deveria ser ela própria questionada – e seria por meio desse questionamento que evitaríamos ignorar a historicidade do nosso próprio pensamento.

Lembro-me ainda bem de como esta oposição das duas perspectivas me suscitava muitas dúvidas. Conseguia entender razoavelmente aquilo que estava a ser rejeitado: o filósofo que pretende ignorar toda a história anterior, que se interessa pelos problemas em si mesmos, que procura resolvê-los, mas não vê nenhuma utilidade em saber o que pensaram sobre isso os grandes nomes do passado – no fundo, o estereótipo que muitas vezes se faz dos praticantes da filosofia analítica, que fariam filosofia desprezando por completo a sua história e procurando imitar o que se faz habitualmente nas ciências naturais. A dificuldade estava em entender a alternativa proposta. A observação de que todo o pensamento filosófico é "orientado" ou condicionado pela sua própria situação histórica parecia-me, num certo sentido, inegável mas demasiado trivial. Somos filhos do nosso tempo em tudo o que fazemos, e não só na filosofia. Os matemáticos não são menos filhos do seu tempo do que os filósofos, mas isso não os impede de perseguir, e por vezes de alcançar, resultados cuja validade não está limitada ao seu tempo.

Como entender então a afirmação de que "a verdade filosófica é temporal"? Há pelo menos dois sentidos diferentes que podemos dar a essa afirmação. Num deles, "verdade temporal" quer dizer uma verdade que só o é durante um certo período de tempo. Para dar um exemplo muito simples, nesse sentido, "Marcelo é presidente" é uma verdade temporal. Neste caso, a temporalidade limita a validade de

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

uma certa declaração ou pretensão de dizer como as coisas são. A realidade é mutável e, por isso, muitas vezes, quando enunciamos uma verdade, o que dizemos representa correctamente algum aspecto da realidade *no momento em que o dizemos*, mas sem garantia, ou até sem a pretensão, de que as coisas tenham sido sempre assim ou de que continuem a ser dessa maneira. Num sentido diferente, "verdade temporal" quer dizer uma verdade produzida (isto é, concebida, descoberta, enunciada, expressa) num certo momento particular do tempo, num contexto histórico determinado. É importante observar que o facto de uma verdade ser temporal no segundo sentido não implica que ela seja também temporal no primeiro sentido. Por exemplo, a teoria da relatividade restrita é uma verdade temporal no segundo sentido. Podemos encetar um estudo histórico do processo que levou Einstein a propô-la em 1905, examinando as influências que sofreu, os pressupostos em que se apoiou, as relações com outras ideias que teve na mesma época, etc. Mas isso não limita a sua validade àquele tempo particular. Se a simultaneidade entre dois acontecimentos for realmente relativa a um referencial de inércia, então já o era muito antes de Einstein o ter descoberto. Creio que algo de muito semelhante se poderá dizer da teoria das descrições definidas proposta por Russell no mesmo ano de 1905. Em suma, o objectivo que Husserl tinha de alcançar verdades intemporais, a incluir numa "filosofia perene", não é removido pela observação de que toda a filosofia é filha do seu tempo e assenta necessariamente em pressupostos. Quando um filósofo se dedica a um problema importante, como o do livre-arbítrio, da relação entre a mente e o corpo, da existência de universais, ou da existência de outros mundos possíveis, entre outros exemplos, o facto de o fazer num contexto histórico determinado e aceitando certos pressupostos, não o deve impedir de aspirar a encontrar uma resposta que seja

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

válida para todo o tempo – ou que seja mesmo uma *verdade necessária*.

Voltando então atrás, aos meus tempos de estudante, é justo dizer que, ainda que simpatizasse com o repúdio do desprezo da história da filosofia (se é que era essa realmente a perspectiva de Husserl), a alternativa proposta não me parecia claramente preferível. A chamada de atenção para a nossa condição de herdeiros de uma longa e rica tradição parecia-me salutar. A ideia de que somos influenciados, muitas vezes inconscientemente, por essa tradição parecia-me plausível. Estava também disposto a aceitar o preceito de que não devemos ignorar a história da filosofia. Mas não entendia de que maneira é que esses factos poderiam servir de base para uma proposta positiva sobre como se deveria fazer filosofia.

Uma vez que a dúvida não se dissipava no plano teórico, virava-me para a prática, quer dizer, procurava reconhecer na prática filosófica efectiva que podia observar a exemplificação de diferentes maneiras de entender a metodologia filosófica. Rapidamente identifiquei alguns vícios que julguei que deveriam ser evitados. Para ser mais específico, julgo ter identificado *quatro* vícios principais. Vou descrevê-los de maneira muito esquemática, quase caricatural.

A. O filósofo que pensa que, hoje, por alguma razão que deveria ser óbvia, a filosofia só pode ser história da filosofia. Cada um deve especializar-se e trabalhar sobre *o seu filósofo*, seja ele um antigo como Platão, um medieval como Ockham, um moderno como Descartes ou um contemporâneo como Heidegger ou Wittgenstein. Seria uma enorme ingenuidade pretender hoje resolver problemas centrais da filosofia.

B. O historiador da filosofia que despreza a filosofia actual, bem como a filosofia que se fez em épocas distintas daquela a que se dedica. Por exemplo, o estudioso de Platão que não vê nenhuma utilidade em estudar epistemologia, metafísica ou ética contemporâneas, podendo até considerar que assim mantém o seu olhar mais puro de contaminações, procurando

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

entender Platão apenas por ele próprio, sem a mediação de ideias estranhas a Platão.

C. No extremo oposto, o filósofo que se dedica a problemas filosóficos actuais e que ignora toda a história da filosofia. Não tem nenhuma paciência para aquilo a que chama "problemas de exegese". Não vê nenhum interesse em saber o que pensava tal ou tal grande autor do passado, ou como evoluíram as ideias sobre um certo assunto. Só lhe interessa saber se uma ideia é boa ou não, e especializa-se nessa avaliação ou julgamento.

D. Numa posição intermédia, o filósofo que obscurece a distinção entre filosofia e história da filosofia. Na maior parte do tempo, este filósofo dedica-se ao estudo de um autor do passado. Mas, quando fala, não é claro se o que expõe são as suas próprias opiniões ou as opiniões do "seu" autor. Para ele próprio esta distinção não é muito significativa. Identificou-se com o seu autor de uma maneira tão intensa que, quando procura a melhor interpretação do que diz o autor, experimenta essa procura como procura das melhores ideias *tout court*, as ideias que merecem o seu assentimento.

No meu próprio trabalho, tenho-me dedicado muitas vezes a problemas que estão actualmente em discussão e que têm também uma história bastante rica – e tenho prestado atenção a ambos os aspectos. Isso aconteceu, por exemplo, com os trabalhos sobre a acrasia (ou falta de auto-controlo) e a filosofia da acção, sobre a verdade e os paradoxos semânticos, sobre o sorites e a vagueza, sobre o tempo e a modalidade, e também sobre os futuros contingentes. Tenho a convicção de que as duas abordagens – a "histórica" e a "sistemática" – se enriquecem uma à outra. Nessa medida, sustento que:

i. o trabalho histórico, sendo essencialmente orientado para a interpretação das obras e do pensamento de um autor do passado, tem muito a ganhar se for informado pelos tratamentos contemporâneos do assunto em questão, ou se for feito por alguém capacitado para pensar sobre o assunto também como filósofo e não apenas como historiador; e que

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

ii. o trabalho directo sobre problemas filosóficos actualmente em discussão, orientado essencialmente para a descoberta da verdade – ou, se preferirem, de maneira mais humilde, para a procura das melhores ideias –, pode ter bastante a ganhar se for acompanhado por um conhecimento razoável da história do assunto ou de momentos cruciais dessa história.

Guiado por estas duas ideias, o meu objectivo no que se segue será tentar ilustrá-las com um "caso de estudo", que é o problema dos futuros contingentes.

2. Futuros contingentes: breve panorama e estado da questão

O problema dos futuros contingentes tem uma história muitíssimo rica, desde os gregos antigos até hoje. Nos textos conservados, o seu momento inaugural é o famoso Capítulo 9 do *Da Interpretação* (que designarei, abreviadamente, como *Int*. 9), em que Aristóteles examina o chamado "argumento da batalha naval". Seguiu-se uma acesa discussão do problema, percorrendo a antiguidade e a idade média, com a participação de autores tão variados como Diodoro Crono (autor do famoso "argumento dominador"), Epicuro, os estóicos, Cícero, Alexandre de Afrodísias, os comentadores neo-platónicos, Amónio, Agostinho, Boécio, Tomás de Aquino, Duns Escoto, Ockham, Luís de Molina e Francisco Suárez, entre outros. Mas também na filosofia contemporânea, pelo menos desde o trabalho de Jan Łukasiewicz nos anos 1920's em Varsóvia, a discussão tem sido muito acesa, envolvendo autores como Arthur Prior (nos anos 50 e 60 em Oxford), Kripke, Dummett, Anscombe, Taylor, Plantinga, Thomason, Lewis, van Inwagen, Belnap e Øhrstrøm, entre muitos outros.

No centro da discussão está uma doutrina conhecida como fatalismo, segundo a qual não há factos contingentes (entendendo-se por *contingente* algo que é mas poderia não

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

ser) ou, dito de outro modo, segundo a qual tudo o que acontece era desde sempre inevitável. O fatalismo é extremamente implausível e é por isso natural que tenha tido poucos defensores – ainda que, entre as excepções, se contem os antigos megáricos, os estóicos e, na filosofia contemporânea, Richard Taylor (1919-2003). Porém, há argumentos aparentemente fortes a favor do fatalismo, o mais conhecido dos quais é precisamente o argumento da batalha naval. No centro do problema está a questão de saber como devemos responder a este argumento. Se a conclusão fatalista não é aceitável, então deve haver alguma falha no argumento, que precisamos de identificar e explicar de que maneira nos ilude.

O argumento da batalha naval pede-nos que imaginemos uma pessoa a afirmar que amanhã haverá uma batalha naval, enquanto outra nega precisamente aquilo que a primeira afirma. Não sabendo nós o que irá acontecer amanhã (suponhamos que os planos dos chefes militares não foram divulgados ou, até mais do que isso, que os próprios chefes ainda não tomaram a sua decisão para as manobras do dia seguinte), uma coisa parece certa – ou irá haver uma batalha amanhã ou não irá haver nenhuma batalha amanhã. Não existe nenhuma terceira possibilidade para além destas. Se a opção correcta for a primeira, então a pessoa que afirma diz a verdade, enquanto a pessoa que nega diz algo falso; e se a opção correcta for a segunda, então é o inverso: a afirmação é falsa, enquanto a negação é verdadeira. Uma vez que uma das opções é correcta (ainda que não saibamos qual), conclui-se que a afirmação ou é verdadeira ou é falsa. Se a afirmação for verdadeira, quer dizer, se o mundo como ele é agora for de maneira a tornar verdadeira a afirmação de que amanhã irá haver uma batalha, então não há nada que possa ser feito daqui em diante para mudar o facto de essa afirmação ser agora verdadeira e evitar que haja uma batalha amanhã. Se, pelo contrário, a afirmação for falsa, então não

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

há nada que possa ser feito daqui em diante para mudar isso e evitar a ausência de batalha amanhã. Conclui-se então que, aconteça amanhã o que acontecer – uma batalha ou nenhuma batalha –, tratar-se-á em qualquer caso de algo que não podia ter sido evitado, ou seja, tratar-se-á de algo necessário, e não contingente. Uma vez que a batalha naval foi um exemplo arbitrariamente escolhido, podemos generalizar a conclusão para *qualquer* acontecimento. Além disso, o facto de o argumento usar um exemplo de predições feitas com um dia de antecedência também é arbitrário, pelo que podemos generalizar para *qualquer* tempo anterior. Pois, como diz Aristóteles, "de qualquer coisa que veio a ser, *sempre* foi verdade dizer que iria ser" (18b10-11). Com estas generalizações, chegamos à conclusão fatalista de que tudo é necessário, nada poderia ser diferente do que é.

Como disse, este argumento e o problema que ele levanta têm sido amplamente discutidos desde a antiguidade até aos nossos dias. Irei focar dois momentos dessa discussão, a saber, a discussão feita por Aristóteles no *Int*. 9 tal como é entendida pelos seus intérpretes contemporâneos e a discussão actualmente em curso na filosofia analítica. Em ambos os casos, a discussão tende a girar em torno de um diferendo central, difícil de resolver.

Como respondeu Aristóteles ao argumento em defesa do fatalismo? Que solução defendeu para o problema? Não há acordo a esse respeito. A interpretação dominante, muitas vezes chamada "a interpretação tradicional", considera que Aristóteles negou o princípio da bivalência de maneira a evitar a conclusão fatalista. Nessa perspectiva, Aristóteles teria considerado que uma afirmação acerca do futuro, declarando que algo irá acontecer, feita quando esse futuro se encontra ainda em aberto, podendo tal acontecimento vir a ocorrer, mas podendo também não ocorrer, não é verdadeira nem falsa, mas antes indeterminada. Os defensores desta interpre-

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

tação julgam encontrar apoio textual para ela sobretudo nas linhas finais do *Int*. 9, onde Aristóteles parece abrir uma nova excepção (a juntar às que abriu nos dois capítulos anteriores) à regra dos pares contraditórios. Um "par contraditório" é formado por uma afirmação e uma negação que se contradizem, ou seja, em que a segunda nega exactamente aquilo que a primeira afirma. No capítulo 7, Aristóteles formulou a seu respeito uma regra, segundo a qual, dado qualquer par desse tipo, é necessário que um dos membros seja verdadeiro e o outro falso. O argumento da batalha naval pretenderia explorar esta regra, aplicando-a às declarações sobre o futuro e deduzindo daí a tese fatalista. De acordo com a interpretação dominante, Aristóteles aceitaria o argumento como válido e rejeitaria a sua premissa principal, quer dizer, consideraria que a regra não se aplica às declarações sobre futuros contingentes – ou, pelo menos, que não se aplica a elas da mesma maneira que às outras declarações. Na tradução de John Ackrill (publicada na *Clarendon Aristotle Series* em 1963 e integrada na *Revised Oxford Translation* de 1984), que claramente favorece a interpretação dominante, o *Int*. 9 termina com estas linhas:

> This happens with things that are not always so or are not always not so. With these it is necessary for one or the other of the contradictories to be true or false – not, however, this one or that one, but as chance has it; or for one to be true *rather* than the other, yet not *already* true or false.
> Clearly, then, it is not necessary that of every affirmation and opposite negation one should be true and the other false. For what holds for things that are does not hold for things that are not but may possibly be or not be; with these it is as we have said. (19a35-b4)[1]

1. *Aristotle's Categories and De Interpretatione*, translated with notes by J. L. Ackrill (Oxford: Clarendon Press, 1963), 53.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

De uma maneira especial, poderia dizer-se que a regra também se aplica às declarações sobre acontecimentos futuros contingentes, no sentido em que necessariamente há uma das declarações do par contraditório que *irá ser verdadeira*. Mas a contingência desses acontecimentos seria salva pelo facto de, no tempo presente, essa declaração *não ser ainda* verdadeira (nem falsa).[2]

Contudo, a atribuição desta posição "indeterminista" a Aristóteles também enfrenta sérios obstáculos. Vou apontar apenas dois, entre os principais. O primeiro é que todos os textos conhecidos de Aristóteles testemunham que ele defendia sem reservas o princípio da bivalência, segundo o qual qualquer afirmação é sempre ou verdadeira ou falsa. No próprio *De Interpretatione*, a bivalência surge afirmada em diversos lugares. O exemplo mais problemático talvez seja o do capítulo seguinte, *Int.* 10, onde Aristóteles afirma sem nenhuma reserva ou condição que "uma negação é sempre necessariamente verdadeira ou falsa" (20a34). O segundo obstáculo é de natureza mais conceptual e relaciona-se com o facto de ser inegável que, no *Int.* 9, Aristóteles aceita que a lei do terceiro excluído se aplica também a declarações sobre acontecimentos futuros contingentes. A passagem seguinte não deixa margem para dúvidas a esse respeito:

> Necessariamente tudo é ou não é e irá ser ou não irá ser; mas não podemos dividir e dizer que uma ou a outra é necessária. Quero dizer, por exemplo: necessariamente, amanhã vai haver ou não vai haver uma batalha naval; mas não é necessário que amanhã haja uma batalha naval, nem é necessário que não haja (embora seja necessário que ou haja ou não haja). (19a28-32)[3]

---

2. Por isso, Ackrill afirma que "The gist of [the traditional interpretation] is the distinction between 'necessarily (*p* is true or not-*p* is true)' and 'necessarily (*p* will be true or not-*p* will be true)'" (*op. cit.*, 133).
3. Uso a tradução que publiquei em Aristóteles, *Categorias e Da Interpretação*,

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

O objectivo principal de Aristóteles, nesta passagem, é o de advertir contra a ilegitimidade de, partindo de "Necessariamente, *p* ou não-*p*", inferir "Necessariamente *p* ou necessariamente não-*p*". É isso que ele quer dizer com "não podemos dividir". Ao mesmo tempo, a passagem torna perfeitamente claro que, nessa inferência inválida, Aristóteles aceita a premissa, mas nega a conclusão. Ora, se aceita "Necessariamente, *p* ou não-*p*", então também aceita o princípio mais fraco "*p* ou não-*p*", geralmente conhecido como *lei do terceiro excluído*. Em suma, Aristóteles pensa que a disjunção "Haverá uma batalha amanhã ou não haverá uma batalha amanhã" é verdadeira (necessariamente). Ora, como poderia ele pensar isso se, por outro lado, pensasse que nenhum dos seus disjuntos é verdadeiro? Em geral, é costume pensar-se que, para que "*A* ou *B*" seja verdadeira, é necessário que, entre *A* e *B*, pelo menos uma delas seja verdadeira. Mas a rejeição da bivalência implicaria que, no exemplo dado, tanto *A* como *B* (i.e., a afirmação e a negação) são "nem verdadeiras nem falsas". Aparentemente, então, esta interpretação atribui a Aristóteles uma posição incoerente[4].

A interpretação alternativa, minoritária, considera que Aristóteles manteve sempre a sua adesão ao princípio da bivalência (como muitos textos testemunham) e que a sua saída para o problema consistiu antes em tomar o argumento da batalha naval como inválido, isto é, como um argumento cuja conclusão (fatalista) não se segue das premissas. Nesta pers-

introdução, tradução e notas de Ricardo Santos (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2016), 186-187.

4. À ideia de que uma disjunção poderia ser verdadeira sem que nenhum dos seus disjuntos fosse verdadeiro, W. V. Quine chamou "a fantasia de Aristóteles" (em "On a so-called paradox", *Mind* 62, 1953, 65). Martha Kneale, em *O Desenvolvimento da Lógica* (original de 1962), tradução de M. S. Lourenço (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980), 48-50, atribui a Aristóteles no *Int*. 9 "o erro" de querer afirmar a lei do terceiro excluído ao mesmo que tempo que nega o princípio da bivalência.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

pectiva, Aristóteles aceitaria que, necessariamente, dado um par de declarações contraditórias sobre o futuro, uma delas é verdadeira. Suponhamos, por exemplo, que é a afirmação, "Amanhã haverá uma batalha naval", que é verdadeira. Aristóteles defenderia que, do facto de essa afirmação ser agora verdadeira, não se segue que amanhã *terá de haver* uma batalha naval, ou que a ocorrência de uma batalha é *inevitável*. Segue-se apenas que amanhã haverá uma batalha.

Como é evidente, esta interpretação alternativa (a que podemos chamar "interpretação bivalente", por oposição à "interpretação não-bivalente" ou "indeterminista" maioritariamente advogada) remove imediatamente os dois obstáculos que antes mencionei. No entanto, ela enfrenta também os seus próprios obstáculos, de que mencionarei igualmente dois, entre os principais. O primeiro é de natureza textual. O defensor de uma interpretação bivalente precisa de fornecer uma tradução e leitura alternativa das linhas finais do *Int*. 9, que de algum modo atenue a aparência de que Aristóteles está aí a abrir uma excepção à regra dos pares contraditórios para as declarações sobre futuros contingentes. Pois, se a regra se aplica às declarações sobre coisas futuras da mesma maneira que se aplica às declarações sobre coisas presentes, como se pode entender a afirmação final de que "o que se aplica às coisas que são não é o que se aplica às coisas que não são, mas podem ser ou não ser" (19b2-4)? O segundo obstáculo é de natureza conceptual. O argumento da batalha naval parece válido. A inferência da verdade sobre o futuro para a inevitabilidade desse futuro parece justificada. Na primeira parte do *Int*. 9, o próprio Aristóteles escreve que "aquilo que alguém disse com verdade que iria ser não pode não vir a ser" (19a4-5). A interpretação indeterminista tem uma boa explicação para estas aparências, que consiste em dizer que o argumento *parece* válido porque ele *é* realmente válido. Se o mundo, num determinado momento temporal da

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

sua evolução, já é de maneira tal que torna verdadeira uma afirmação sobre o que acontecerá no dia seguinte, quer dizer, se os elementos ou partes do mundo responsáveis por essa verdade estão já presentes no mundo, então nenhuma coisa que acontecesse ou que alguém fizesse desse momento em diante poderia mudar esses elementos e tornar falsa a afirmação em causa. A interpretação bivalente pode ser acusada de deixar aquelas aparências por explicar e de atribuir a Aristóteles uma posição filosoficamente insatisfatória, cega para o tipo de considerações que acabo de expor.

Vejamos agora, resumidamente, como é que o problema tem sido discutido pelos filósofos contemporâneos (na tradição analítica). Verifica-se desde logo um grande consenso quanto a considerar que o fatalismo deve ser rejeitado. Grande parte da disputa volta a girar em torno do princípio da bivalência. Será que rejeitar o fatalismo implica rejeitar também a bivalência? No debate desta questão, os filósofos dividem-se em "indeterministas" (muitas vezes chamados "aristotélicos", quando se pressupõe que a interpretação indeterminista do *Int*. 9 é a correcta) e "ockhamistas".

Os "indeterministas" rejeitam a bivalência, pensando que, enquanto o futuro estiver em aberto, afirmações sobre aspectos contingentes desse futuro não são verdadeiras nem falsas. Normalmente, utilizam uma representação da estrutura do tempo, não como uma linha recta, mas sob a forma de uma árvore que, com um tronco único, ramifica a partir do presente, abrindo para múltiplos futuros possíveis – é aquilo a que, no jargão, se chama um modelo de "tempo ramificante" (*branching time*). Sempre que se percorre a árvore na direcção do passado, há um caminho único. Mas quando se a percorre na direcção do futuro, o caminho é único até ao presente e, daí em diante, há múltiplos caminhos, cada um dos quais se pode subdividir (podendo cada uma destas subdivisões, por sua vez, subdividir-se ainda mais, e assim sucessivamente), repre-

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

sentando as diferentes maneiras como a história do mundo poderá desenrolar-se – a que, para simplificar, podemos chamar "histórias". Em cima deste modelo de tempo, pode definir-se uma semântica conhecida como "supervalorativista", de acordo com a qual afirmações que sejam verdadeiras nalgumas histórias e falsas nas restantes contam como indeterminadas, enquanto afirmações que sejam verdadeiras em *todas* as histórias contam como absolutamente verdadeiras (ou verdadeiras *simpliciter*).

Os "ockhamistas" aceitam a bivalência, mas defendem que ela não implica o fatalismo. Consideram que a existência de verdades sobre o futuro (conhecidas ou desconhecidas) é compatível com a contingência dessas verdades ou dos acontecimentos que elas descrevem. Podemos ilustrar esta maneira de pensar com um exemplo simples. Suponhamos que ergo agora o meu braço esquerdo. De acordo com esta perspectiva, era verdade ontem que eu hoje ergueria o braço; porém, daí não se segue que eu não poderia não o ter erguido, ou seja, não se segue que o ergui necessariamente. A verdade anterior a respeito desta minha acção não exclui que eu tivesse o poder de não a realizar – ela determinava apenas que eu não iria exercer esse poder. Vale a pena assinalar que os defensores desta perspectiva se auto-intitulam "ockhamistas", porque se inspiram na solução proposta por Guilherme de Ockham (c. 1287-1347) para a conciliação da liberdade humana com a presciência divina, problema que está estreitamente conectado com o dos futuros contingentes. Segundo Ockham, o facto de Deus saber o que eu irei fazer amanhã não exclui que eu seja livre em muitas das coisas que farei, quer dizer, não me retira o poder de não as fazer.

Muitos ockhamistas acolhem com simpatia os modelos de tempo ramificante propostos pelo supervalorativismo, mas acrescentam que, entre as várias histórias possíveis incluídas no modelo, uma delas deve ser distinguida, marcada com

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

uma "fina linha vermelha" (*thin red line*), representando assim a história que irá efectivamente realizar-se. As restantes histórias correspondem a possibilidades que não se realizarão. Deste modo, o modelo pretende captar a conciliação de duas coisas – a existência de verdades sobre o futuro (afirmações verdadeiras na história distinguida pela linha vermelha) com a contingência dos acontecimentos nelas descritos (pois há outras histórias possíveis nas quais tais acontecimentos não ocorrem).

O debate entre supervalorativistas e ockhamistas tem sido intenso e interessante, com ampla troca de argumentos. Os supervalorativistas são acusados de definirem a verdade de uma maneira tal – como verdade em todas as histórias – que acaba por confundir o verdadeiro com o necessário ou inevitável. Porém, parece haver contra-exemplos simples a essa identificação das noções. Quando, numa corrida de cavalos, alguém aposta que o Relâmpago irá vencer, não se requer que a vitória do Relâmpago seja inevitável (ou o único resultado possível) para que a aposta seja ganha. Ou, mudando o exemplo, se digo na segunda-feira "Amanhã irá chover" e na terça-feira de facto chove, considera-se na terça que o que eu disse no dia anterior era verdade, mas não se considera que era inevitável.

Por outro lado, os ockhamistas podem ser acusados de violarem o requisito muito plausível de que toda a verdade tem de estar baseada no mundo. Dito de modo mais completo: para cada verdade, tem de existir alguma coisa no mundo (uma entidade de algum tipo) que a faz ser verdadeira. Mas se só existe aquilo que existe presentemente (pois os dinossauros já não existem e as colónias humanas em Marte ainda não existem), então parece que não existe nada que possa tornar uma afirmação como "Amanhã irá chover" verdadeira. Somente acontecimentos localizados no dia de amanhã – nomeadamente, acontecimentos de queda de chuva – são

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

candidatos plausíveis a constituírem bases adequadas para que a afirmação "Amanhã irá chover" seja verdadeira. Porém, o dia de amanhã (ou qualquer tempo futuro) não existe ainda e, por isso, nada pode estar localizado nele. As alegadas verdades sobre futuros contingentes invocadas pelos ockhamistas seriam, assim, verdades sem nada que as faça ser verdadeiras, o que é um contrassenso.

Muito autores consideram que o debate entre supervalorativistas e ockhamistas está empatado e numa espécie de impasse, pois há objecções fortes de ambos os lados e as respostas conhecidas a essas objecções só convencem os já convencidos. Não subscrevo esta visão pessimista e penso, pelo contrário, que, quer no diferendo sobre a interpretação de Aristóteles quer no diferendo que opõe o supervalorativismo ao ockhamismo, há um lado que está mais perto de ter razão do que o outro. Mas a defesa das posições que julgo serem melhores não está nos objectivos deste texto.

3. Exemplos de colaboração entre filosofia e história da filosofia

Regresso então às relações entre a filosofia e a história da filosofia. Nesta última secção, usando como pano de fundo os dois debates que descrevi na secção anterior, apresentarei dois exemplos do que penso que pode ser a colaboração entre a história da filosofia e a filosofia sistemática, vantajosa para ambas as partes.

Para o primeiro exemplo, vou imaginar-me na pele de um defensor da interpretação indeterminista (dominante, 'tradicional') de Aristóteles no *Int.* 9. Como vimos, essa interpretação está sujeita à objecção de que a negação da bivalência em conjunto com a aceitação do terceiro excluído configuram uma posição incoerente. Se a afirmação de que amanhã haverá uma batalha naval é indeterminada (i.e., nem

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

verdadeira nem falsa) e o mesmo acontece com a negação correspondente, como pode a disjunção formada por ambas (que tem a forma "*A* ou não-*A*") ser uma verdade? Este tipo de problema coloca geralmente o intérprete de um grande autor da história da filosofia numa situação embaraçosa. É certo que não podemos garantir que um pensador como Aristóteles não cometesse erros, aceitando teses em conflito entre si. Mas a atribuição de uma incoerência básica a um pensador de grande envergadura corre o sério risco de desqualificar antes a própria interpretação que a promove. Por isso, num caso como este, há uma fortíssima pressão para que o intérprete procure uma explicação plausível para aquilo que podia inicialmente parecer incoerente ou que, se isso se revelar inviável, reveja a sua interpretação. Na procura dessa explicação, o intérprete pode ter bastante a ganhar se estiver capacitado para reflectir sobre o assunto também como filósofo e não apenas como historiador.

Neste caso, de facto, há maneiras de conciliar a negação da bivalência com a aceitação do terceiro excluído. Quando negamos a bivalência e aceitamos que há afirmações indeterminadas, é natural que nos interroguemos como é que elas afectam o valor de enunciados mais complexos de que façam parte. Jan Łukasiewicz foi um dos pioneiros no desenvolvimento de lógicas com mais do que dois valores de verdade. No seu sistema de lógica trivalente, se *A* é indeterminado, então não-*A* é indeterminado também; além disso, a disjunção de dois indeterminados é também indeterminada. Evidentemente, esta lógica não resolve o problema em causa, antes o confirma. Mas pode pensar-se numa lógica trivalente alternativa, segundo a qual, se *A* é falso ou indeterminado, então não-*A* é verdadeiro. A justificação para este princípio seria algo deste género: se *A* é indeterminado, então *A* não é verdadeiro e, por isso, é correcto negar *A*, declarando que "não é o caso que *A*". Esta lógica permite negar a bivalência e

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

aceitar o terceiro excluído, mas não serve para salvar a interpretação indeterminista do *Int*. 9, pois parece evidente que, se Aristóteles rejeitou a bivalência, o fez tanto para as afirmações como para as negações correspondentes.

Uma maneira mais interessante de obter a conciliação desejada é a que podemos encontrar na já mencionada semântica supervalorativista. Usando um modelo de tempo ramificante, esta semântica define a verdade em dois níveis – primeiro, no nível da "verdade numa história" e, depois, no nível da "verdade *simpliciter*" (por vezes também chamada "super-verdade"). No segundo nível, considerado o principal (na medida em que é aquele que corresponderia à noção vulgar de verdade), a bivalência é violada, pois afirmações verdadeiras numas histórias e falsas noutras são, em absoluto, indeterminadas. Mas o terceiro excluído é respeitado, de uma maneira curiosa. Com qualquer disjunção da forma "*A* ou não-*A*" acontece necessariamente o seguinte: em cada história, um dos disjuntos é verdadeiro (ainda que possa ser a afirmação que é verdadeira numas histórias e a negação nas restantes); por isso, a disjunção no seu todo acaba por ser verdadeira em todas as histórias (ainda que por razões diferentes em cada uma delas) e, consequentemente, verdadeira *simpliciter*. Nesta perspectiva, é indeterminado se amanhã haverá uma batalha naval, mas não é indeterminado, antes sim verdadeiro, que ou haverá uma batalha ou não haverá nenhuma batalha.

Poderá ter sido algo deste género que Aristóteles pensou? A questão é interessante e abre novas perspectivas de leitura que poderão revelar-se fecundas. Na realidade, uma das defesas mais desenvolvidas da interpretação indeterminista do *Int*. 9 atribui a Aristóteles precisamente uma concepção deste género[5]. Ainda que eu discorde dessa interpretação, não

5. Cf. Paolo Crivelli, *Aristotle on Truth* (Cambridge University Press, 2004), 198-

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

deixo de reconhecer a sua força. Obviamente, surge aqui o perigo do anacronismo, contra o qual precisamos de ser cuidadosos. Não se pode pretender atribuir a Aristóteles o conhecimento de tabelas de verdade, a distinção entre dois níveis de verdade ou a construção de uma definição recursiva de verdade para uma linguagem formalizada. Os melhores intérpretes não o fazem. Mas *nós* podemos recorrer a estes instrumentos teóricos para chegarmos a certas maneiras de pensar, a respeito das quais podemos depois perguntar se poderão estar mais ou menos próximas daquilo que Aristóteles tentou pensar. Este exercício é legítimo e fecundo. Para um intérprete de Aristóteles que esteja convicto de que a bivalência é negada no *Int.* 9, o descobrir que isso não é necessariamente um erro e que, pelo contrário, existe essa possibilidade lógica – a qual poderá provavelmente ser abordada e desenvolvida de diferentes maneiras –, fará seguramente uma grande diferença e poderá ser muito útil.

O meu segundo exemplo de colaboração potencialmente vantajosa entre as duas áreas de estudo vai na direcção contrária, procurando mostrar o que os filósofos actuais poderão ganhar conhecendo melhor a história da filosofia. Vou agora imaginar-me na pele de um defensor da chamada perspectiva ockhamista, segundo a qual a existência de verdades acerca do futuro é compatível com a contingência dessas verdades ou dos acontecimentos por elas descritos. Como mencionei antes, muitos ockhamistas aceitam uma representação do tempo como uma árvore que ramifica a partir do presente, abrindo para múltiplos futuros possíveis, um dos quais é especial (marcado com uma "fina linha vermelha"), pois é "o futuro verdadeiro", quer dizer, aquele que irá efectivamente realizar-se. Os seus críticos costumam objectar que, se está já determinado qual é o futuro verdadeiro, então os

233 e 266-283.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

outros futuros, alternativos, não são realmente (i.e., metafisicamente) possíveis. Quando muito, serão possibilidades epistémicas, compatíveis com o pouco que sabemos sobre o futuro. A isto os ockhamistas respondem dizendo que não há razão para que a distinção entre o actual e o meramente possível, tal como se aplica a mundos, factos e objectos, não possa também aplicar-se com sentido a cursos futuros do desenvolvimento histórico do mundo. Ora, a existência de possibilidades distintas daquela que irá realizar-se é suficiente para permitir que muitas verdades acerca do futuro sejam contingentes, uma vez que seriam falsas se o futuro actual fosse outro. A decisão de qual dos futuros irá realizar-se pode estar nas nossas mãos, e ser uma decisão livre, ainda que, metafisicamente, esteja determinado (ou haja uma verdade objectiva acerca de) como é que iremos decidir.

Este esquema de ideias, típico do ockhamismo contemporâneo, mesmo para aqueles que não o julgam implausível, encerra um problema interno. Se há vários futuros possíveis e está nas nossas mãos decidir qual deles irá realizar-se, então parece que, ao escolher o futuro, estamos simultaneamente a escolher o passado que realmente aconteceu. Uma maneira de dar corpo a esta consequência resulta de considerarmos que muitas verdades contingentes acerca do futuro podem em princípio ser conhecidas, ou seja, que o conhecimento dos futuros contingentes é possível para seres como nós. (Uma outra maneira consistiria em invocarmos a presciência divina.) Alguns ockhamistas estão dispostos a aceitar que é possível eu saber – falivelmente – coisas simples sobre o futuro, como que a minha filha irá ao médico amanhã, que a minha amiga Sónia me visitará no próximo domingo ou que na segunda-feira terei uma reunião na Faculdade, ainda que se trate de coisas que poderão não acontecer. Suponhamos, então, que num momento temporal t_1 eu sei que a Sónia me visitará num momento posterior t_2 e que esse é um conhecimento de

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

uma verdade contingente, dependente de uma escolha livre da Sónia, feita entre t_1 e t_2. Quando faz a sua escolha, a Sónia tem à sua disposição dois futuros possíveis, um futuro em que me visita em t_2 e um futuro em que não me visita em t_2. Se ela escolhesse não me visitar em t_2, isso teria como consequência que em t_1 eu não sabia que a Sónia me visitaria em t_2 (talvez acreditasse falsamente que ela me visitaria). Portanto, se esse futuro é possível (no momento da escolha), então também é possível (no momento da escolha) o passado em que eu não sabia em t_1 que a Sónia me visitaria em t_2. Pode então dizer-se que, quando decide, a Sónia escolhe, não só o futuro que irá realizar-se, mas também o passado que realmente aconteceu. Isto obrigaria o ockhamista a negar que o passado seja único e a admitir a existência de vários passados possíveis (quer dizer: possíveis *do ponto de vista do presente*) e uma forma bastante suspeita de dependência contrafactual de um facto passado relativamente a um facto futuro (que se assemelha a uma espécie de retro-causalidade).

Para lidar com este problema difícil, poderá ser útil mobilizar alguns conhecimentos da história da filosofia e, em particular, uma interessante distinção proposta por Guilherme de Ockham no seu *Tractatus de praedestinatione et de praescientia Die et de futuris contingentibus*.[6] A dado passo do tratado, Ockham considera a tese da necessidade do passado, quer dizer, a ideia de que aquilo que foi feito já não pode ser desfeito (no sentido em que não podemos fazer com que não tenha sido feito) e, a seu respeito, formula uma regra segundo a qual, a toda a proposição verdadeira acerca do presente, corresponde uma proposição necessária acerca do passado. Por exemplo, uma vez que "Marcelo é presidente" é agora verdade, não há nenhum momento daqui em diante em

6. William of Ockham, *Predestination, God's Foreknowledge, and Future Contingents*, 2ª ed., trad. M. M. Adams e N. Kretzmann (Indianapolis: Hackett Pub. Co., 1983).

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

que "Marcelo foi presidente" possa ser falsa, o que significa que ela será sempre necessariamente verdadeira. Trata-se aqui, não de uma necessidade lógica, mas de uma necessidade temporal: para cada momento futuro, a maneira como o mundo já se terá desenvolvido até esse momento exclui a falsidade da proposição "Marcelo foi presidente". Ockham aceita esta regra, mas considera que ela tem excepções. (O seu exemplo de uma excepção é "Pedro foi predestinado", que ele nega que seja uma proposição necessária.) A regra vale, pensa ele, para "proposições que sejam acerca do presente tanto verbalmente como realmente (*secundum vocem et secundum rem*)"[7]. Mas há outras proposições que são apenas verbalmente acerca do presente e que "são equivalentemente acerca do futuro, pois a sua verdade depende da verdade de proposições acerca do futuro". Para estas a regra não vale.

A distinção proposta por Ockham é muito interessante. De facto, o facto de uma proposição ser expressa por uma frase com o verbo no presente não é garantia de que a proposição seja genuinamente acerca do presente. E o mesmo se poderá dizer de outros tempos verbais. Por exemplo, a afirmação de que "João está a escrever a sua última carta" diz algo acerca do presente (que ele está a escrever uma carta), mas diz também algo acerca do futuro (que ele não escreverá mais nenhuma carta). Também afirmações como "João está a escrever uma carta 100 dias antes de Marcelo se demitir", ou "Aqui está o sucessor de Marcelo", dependem, para serem verdadeiras, de coisas que acontecerão (ou não) no futuro. Diversos autores procuraram desenvolver a distinção de Ockham, concebendo-a como uma distinção entre dois tipos de factos, a que poderíamos chamar "factos robustos" e "factos suaves"[8]. É plausível considerar que, quando os filósofos idealizam o

7. Ockham, *op. cit*., 46.
8. Em inglês, as designações habituais são *"hard facts"* e *"soft facts"*.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

que seria uma descrição exaustiva do estado do mundo num certo momento temporal (por exemplo, para definir o determinismo), implicitamente, pretendem incluir somente os "factos robustos" nessa descrição. Porém, uma definição ou caracterização rigorosa da noção de facto robusto é algo que ainda não foi alcançado.

Volto então ao exemplo da visita da Sónia e à questão de saber se o ockhamista tem de admitir a existência de vários passados possíveis. Uma maneira de evitar essa consequência seria dizer que há um passado único (a árvore só ramifica na direcção do futuro), mas que ele é constituído apenas por factos robustos. Os factos passados que dependem de acontecimentos futuros e que, por isso, poderão ter-se dado, ou não, dependendo de qual dos futuros possíveis irá realizar-se seriam uma espécie de factos extrínsecos ao momento em que se situam, na medida em que envolvem relações com o conteúdo de outros momentos. No exemplo dado, o meu conhecimento em t_1 de que a Sónia me visitaria em t_2 seria um desses factos extrínsecos ou suaves e, nessa medida, não estaria representado na árvore. O facto robusto em t_1 seria o de que eu acreditava que a Sónia me visitaria em t_2. Se essa crença foi um conhecimento, tal como se a carta que o João escreveu foi ou não foi a última, trata-se de algo que só será determinado mais tarde.

Não tenho a certeza de que esta resposta resolva satisfatoriamente o problema que o ockhamista enfrenta. Poderá objectar-se que o conhecimento, sendo um estado mental (talvez indecomponível) de um agente num certo momento, configura um facto robusto. Deixarei esta questão em aberto. Julgo que o objectivo a que pretendia chegar foi já alcançado, pois a utilidade da distinção de Ockham para a análise do problema em causa é inegável. O filósofo contemporâneo favorável ao ockhamismo terá bastante a ganhar com o estudo de algumas das ideias do grande mestre medieval.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

Conclusão

O problema dos futuros contingentes, um dos mais desafiantes e duradouros problemas da filosofia ocidental, serviu aqui de exemplo, ou caso de estudo, com base no qual pretendi defender uma tese geral acerca da relação entre a filosofia e a história da filosofia. Sem obscurecer a distinção entre ambas, nem pretender eliminar uma delas em benefício da outra, creio ter mostrado que há boas razões para pensar que a colaboração entre a filosofia e a história da filosofia poderá ser bastante vantajosa.

Referências

Aristóteles. *Categorias e Da Interpretação*. Tntrodução, tradução e notas de Ricardo Santos, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2016.

Aristóteles. *Aristotle's Categories and De Interpretatione*. Tradução e anotações de J. L. Ackrill. Oxford: Clarendon Press, 1963.

Crivelli, Paolo. *Aristotle on Truth*. Cambridge University Press, 2004.

Kneale, William e Martha Kneale. *O Desenvolvimento da Lógica* (original de 1962). Tradução de M. S. Lourenço. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.

Ockham, William of. *Predestination, God's Foreknowledge, and Future Contingents*. Traduzido por") M. M. Adams e N. Kretzmann. Indianapolis: Hackett Pub. Co., 1983.

Quine, W. V. "On a so-called paradox". *Mind* 62 (1953): 65-67.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

A Filosofia e a sua História: Perspetivas em torno de ume Relação Controversa, Vol. 49, 2023, 27-54.
© 2023 by Aletheia – Associação Científica e Cultural and the authors.
DOI https://doi.org/10.17990/Axi/2023_9789726973737_027

Capítulo 2

A Assimetria entre Filosofia e a História da Filosofia

RAUL DIAS VASQUES*

1. Uso instrumental da Filosofia passada

Em que medida é a Filosofia enquanto disciplina definida pela sua História e a sua prática devedora ou dependente da sua História? Ambas as perguntas incidem sobre um mesmo problema: até que ponto e com que limites e obrigatoriedade deve um filósofo fundar a sua teoria na filosofia que lhe é anterior e até que ponto é relevante a sua resposta ou comentário crítico à prévia discussão filosófica? Responder a este problema implicaria avançar uma proposta de determinação disciplinar, um dever-ser da prática filosófica: tomar uma posição acerca desta temática acaba inevitavelmente na apresentação de limites à legitimidade de esforços filosóficos na disciplina em geral. Afirmar, por

O trabalho que deu origem a este texto foi realizado enquanto eu beneficiava de uma Bolsa de Investigação para Doutoramento atribuída pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia (SFRH/BD/136772/2018 Ref.ª CRM:0066937).

* Faculdade de Letras, Universidade do Porto.
✉ vasques.raul1@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-1524-2275

ISBN: 978-972-697-372-0
eISBN: 978-972-697-373-7

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

exemplo, que a história da filosofia é subalterna à argumentação que uma proposta apresenta e que a leitura de um autor ou corrente, caso possa favorecer a força das suas teses, não deve ter que se fundar numa leitura filiada na interpretação especializada desse mesmo autor, implica já uma separação entre a dimensão de teorização e de historiografia do mesmo material.

Se o argumento é autossuficiente detém valor intrínseco; a referência a dado autor, ou mesmo o ignorá-lo, não fere esse valor. Que interesse ou dano tem ou sofre a historiografia e a interpretação especializada de dado autor face a este uso contextual? Se apenas pudesse referir o dualismo mente-corpo de Descartes em termos próximos da ou firmados na argumentação cartesiana, qual seria sequer o critério e grau de fidelidade que teria de subscrever para não atentar contra a teoria cartesiana? Que escola ou corrente interpretativa deveria seguir caso tentasse este nível de fidelidade ao autor?[1] E que partes da sua teoria teria que incluir nesse uso

1. E isto dentro da possibilidade do autor ser uma criação da sua história de receção, sendo que, de súbito, um grande autor, como Hegel ou Espinosa, têm que ter algo a dizer, mesmo que em detalhe ínfimo, acerca de algo que analisamos, dentro do meio e instrumento que são a capacidade de sintetizar um autor e a sua obra. A isto acresce a acumulação do comentário e revisão do material histórico desses mesmos autores: por exemplo, "suponhamos que nos ocupamos de um autor: será que tudo o que ele escreveu ou disse, tudo o que ele deixou atrás de si, faz parte da sua obra? (…) Quando se empreende, por exemplo, a publicação das obras de Nietzsche, onde é que se deve parar? Será com certeza preciso publicar tudo, mas que quer dizer este "tudo"? (…) Como definir uma obra entre os milhões de vestígios deixados por alguém depois da morte?" (Michel Foucault, *O que é um autor*?, trad. António Fernando Cascais e Eduardo Cordeiro (Lisboa: Nova Veja, 2012), 38). O problema historiográfico é também a associação dúbia entre historiografia, pensamento filosófico acerca da historiografia e hermenêutica, e a própria hermenêutica. Este problema, longe de ir diminuindo com o tempo, antes é ampliado: com o incremento do registo da e na história, a gestão do que "pode ser irrelevante ou supérfluo" torna-se mais e mais difícil. A dúvida já não é tanto sobre "quais as razões heurísticas e sociais que engendram um autor" mas sobre a materialidade de comentário e informação em torno de teorias colapsarem a capacidade de gerar compromissos teóricos entre diferentes correntes. Não apenas a obra do autor deve responder às exortações contemporâneas de dada maneira

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

parcial para não ferir quaisquer suscetibilidades históricas? Teria que assentar esse dualismo na sua teoria da substância? Até que ponto teria que aceitar teses que fundamentam para Descartes poder afirmar essa teoria? Por esta linha de argumentação, deveria procurar também partir dos fundamentos da sua teoria física e matemática, embora grande parte destas vá contra o consenso científico das disciplinas? Ou devo antes refundar a matemática e física de novo em algo similar vagamente ao cartesianismo antes de poder usar Descartes enquanto recurso? Obviamente que isto seria absurdo, pois neste caso para poder utilizar uma pequena parte do molde conceptual de um problema abordado pela teoria cartesiana, teria que justificar que esse uso é próximo ao de Descartes, o que impede a utilidade de sequer referir o autor; subordinaria todo o esforço teórico contemporâneo a uma localização historiográfica permanente. Além do mais, dado que apenas queria referir uma pequena parte do seu problema mente-corpo, para que teria de estudar a fundo toda a teoria cartesiana, a bibliografia especializada acerca deste, as suas influências filosóficas, a história do problema mente-corpo na Idade Moderna, para poder mencionar a tese cartesiana numa ínfima parte, para nem sequer "discutir" com Descartes? Dado que o purismo para com a história da Filosofia é impossível e praticamente danoso, porque tenho que ser historicamente exaustivo quando não busco usar esse elemento histórico com fins históricos, mas argumentativos?

A trama central da relação prática entre Filosofia e História da Filosofia prende-se, mais do que no saber algo, no poder ignorar algo com legitimidade: embora o meu

(nem que apenas comparativamente), como o autor ele mesmo tem que conseguir responder à acumulação díspar de características historiográficas a seu respeito por comparação com o seu estatuto autoral; ou seja, é mera reprodução da carência terminológica da relação entre Filosofia e História da Filosofia. O problema da autoridade hipostasiou-se também no problema de poder firmar um problema coerente na Filosofia como disciplina.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

problema tenha uma inscrição passível de relação com dados autores, procurar abordar esses autores só devido a essa suposta continuidade do problema apenas fere a teorização, a não ser que o autor e a historiografia sejam tornados meios para o teorizar, e nunca o oposto. Um físico, por exemplo, não tem que ler exaustivamente a teoria física aristotélica antes de ir trabalhar em modelos quânticos, pois a sua linhagem histórica não implica uma utilidade contemporânea. Da mesma maneira, um filósofo não tem que se preocupar com o uso de autores e teses filosóficas anteriores enquanto exaustão de problemática historiográfica, caso o queira discutir apenas enquanto recurso argumentativo. Afinal, discutir com um filósofo anterior é discutir também com a proliferação quase que infinda de comentário e críticas ao que é ler esse autor: se tivesse que lidar com toda esta informação para referir um problema desse autor num uso restrito, mais valia nem sequer buscar discutir com a História da Filosofia. Em suma: para recorrer à Metafísica e Ética de, por exemplo, Aristóteles, desde que a minha leitura e uso do autor seja consistente e benéfica à argumentação, não necessito de ter que justificar o meu uso por contraste com as interpretações feitas de dada tese, conceito ou obra de Aristóteles. Dado que nem o consenso interpretativo acerca de Aristóteles existe, é mais favorável ler com a minha exigência e para beneficiar os meus argumentos. Outra opção levaria até por atentar contra o uso e referência à História da Filosofia para a prática filosófica. Assim, a leitura histórica da filosofia e a prática teórica da Filosofia não são apenas separáveis, mas têm de sê-lo para, no meu uso, não acabar por ferir a historiografia e esta não acabar por paralisar o esforço filosófico.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

2. A anomalia taxonómica da Filosofia

Contudo, este mesmo uso lato cria os seus problemas: escrevendo algo, associo dada tese a uma filiação histórica conceituada como parte crucial para a apresentação e classificação de teses: a história tem valor em uso, mas estranhamente, continuo a filiar esse uso nessa história como utilidade de classificação de arquétipos e modelos de problemas filosóficos mais latos. Se o argumento vale por si mesmo, do que é que adianta filiarmos o nosso trabalho numa "inspiração" num qualquer outro autor historicamente conceituado? Pelo mesmo princípio, os filósofos tendem à taxonomia das suas teses consoante os arquétipos referidos a essa mesma história, embora apenas enquanto recurso parcial pode esse autor ou corrente ser referido em relação com o meu problema, e dado que admito isto, essa sua referência é sempre discutível. Se a História tem um valor estritamente utilitário, porque continuamos a usar taxonomias e classificações com uma filiação nessa mesma história? Poder-se-ia dizer que é para denotar uma influência ou continuidade discursiva; mas não foi o abandono desta que sequer levou a usarmos a História da Filosofia como meio? E o que é uma influência, se assenta no pressuposto de que o que gerou o influenciar foi menos dado autor ou corrente histórica, mas a nossa sobreposição utilitária sobre esta? Porque buscamos constantemente reutilizar os seus sistemas de classificação?

Pode alguém ser apelidado de kantiano, por exemplo? Com que validade? Quanto de Kant tem que ser aceite e quanto pode ser recusado para podermos ser classificados como kantianos? Nos critérios de Kant, temos que aceitar toda a arquitetónica do sistema crítico da razão para sequer aceitar o seu sistema nos seus argumentos, quanto mais para nos filiarmos a Kant pelo que a justificação dessa classificação

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

não pode ser historiográfica.[2] Ou será que pode ser historiográfica, dependendo da proximidade vaga por semelhança para com algo de Kant face à nossa teoria? De novo – se é apenas no uso pontual e modificado que algo é kantiano, para quê sequer apelidar essa proximidade de kantiana? Terá o kantiano hodierno que aceitar a exigência do autor? É difícil justificar estes compromissos; e, contudo, se usarmos Kant consoante uma leitura que parcializa as exigências que coloca ao seguir a sua argumentação, que sentido tem dizer que somos kantianos? Por assentarmos parcialmente os nossos compromissos filosóficos numa interpretação de Kant que, para ser útil, tem que ser modificada de maneiras que o autor dificilmente aceitaria? Não era este o mesmo critério usado para criticar a dependência na historiografia? Se um autor é apenas algo usado utilitariamente, então, para sermos coerentes, temos que recusar ser filiados por "tradição" ou "inspiração" nesse mesmo autor, pois já recusámos a utilidade de fazê-lo fora dos nossos objetivos – para quê confundir a questão?

Por este prisma, ao referir sequer o problema do sublime e o tomar como pertinente em certa medida para a discussão

2. Seguir os trâmites do sistema da razão pura é precisamente a admissão interna de normas e limites que não podem ser descurados, pois recusando um, toda a arquitetónica desmorona. No dizer de Kant, "A crítica é antes a necessária preparação para o estabelecimento de uma metafísica sólida fundada rigorosamente como ciência (…) Os que rejeitam o seu método e ao mesmo tempo o procedimento da crítica da razão pura não podem ter em mente outra coisa que não seja desembaraçar-se dos vínculos da ciência e transformar o trabalho em jogo, a certeza em opinião e a filosofia em filodoxia." (Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura*, trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001), 31). Logo, para se ser um kantiano com precisão historiográfica, tem que se seguir Kant em tudo, o que é absurdo e quase impossível (perguntar-se-ia se Kant seria kantiano nestes termos); não o fazendo, a filiação kantiana é meramente uma remissão a um parentesco ou semelhança de família vagas entre dadas teses e preceitos e a obra e interpretação histórica da obra de Kant. Logo, pertencer à classe "ser-se kantiano" quase não tem reais condições ou prescrições *sine qua non*, o que derrota a utilidade da categorização.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

estética, sou tão kantiano como alguém que segue piamente todas as Críticas. Porque, de novo, caso se recuse este comentário, então tem que se admitir que ou o uso terminológico com referência à História da Filosofia deve ser restrito, pois pode ser confuso e derrota o seu propósito de aludir a uma dada semelhança entre x e y tomando um mau critério de coesão, ou então que qualquer uso desses termos é legítimo desde que outros concordem com a razão de semelhança que o termo supostamente sugere. Mas então voltamos ao problema: qual é sequer a utilidade de reincorporar teses, correntes ou classificações da História da Filosofia na Filosofia e sua prática contemporânea, se estes termos são independentes de filiação historiográfica e, dado isto, o seu uso é tão variado e confuso quanto o que acusávamos ao apelar à História como recurso? O que é um neo-aristotélico? O que é um platónico? O problema aqui central não se deve ao estudo feito acerca destes autores, mas à relação imprecisa entre fazer História da Filosofia, teorizar acerca da História da Filosofia e usar essa História como recurso contemporâneo. A dubiedade desta taxonomia não é algo anómalo à discussão da relação entre a Filosofia e a sua História, nem se aplica estritamente a quem recuse um elemento historiográfico no seu uso restrito de autores, teses, classificações e correntes filosóficas – sempre foi o seu campo de batalha, desde que Sócrates buscava justificar que não era um sofista. Note-se, claro, que não estou a sugerir que para ser um kantiano ou cartesiano tem que se aderir ao todo da teoria desses autores; apenas que, dado o ridículo dessa situação, e a imprecisão categorial de filiar em autores ou "ismos" agregadores como termos bem definidos e consensuais entre vários indivíduos, questiona-se que regras é que devem sequer ser seguidas para tais categorizações serem precisas e úteis. A resposta é de que tal concordância está dependente de um pré-acordo filosófico enquanto disciplina que não existe.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

Além disso, a dubiedade desta classificação deve-se à História da Filosofia ser, constantemente, um recurso argumentativo para a Filosofia e, assim, fundar-se na sua classificação historiográfica enquanto objeto para o filosófico. É porque não há um Aristóteles que alguém pode ser aristotélico ou anti-aristotélico de mil e uma maneiras: quantas variedades e que consistência possuem, assim, termos derivados destes debates, como realista, nominalista, idealista, etc., quando são mais referências a uma vaga apreensão relativa do que é sequer ser esses termos e muita discussão filosófica é feita em função de se um autor encaixa ou não nestas classificações ambíguas?[3] Se a referência dessa terminologia é histórica, o

3. Esta apreensão não é recente, sendo que a procura de um dicionário filosófico mais preciso e menos ambíguo e remissivamente oblíquo é um tema filosófico clássico. Sobre o aspeto específico da interligação entre autor e teoria e o uso ambíguo e cientificamente impreciso destes termos, já Peirce destacava "No que respeita à terminologia filosófica (…) experiência das ciências que ultrapassaram as maiores dificuldades de terminologia (…) único modo de atingir a unanimidade e romper com os hábitos e preferências individuais consiste em moldar os cânones da terminologia de modo a eles obterem o suporte do princípio moral e do sentido humano da honestidade (…) aquele que introduz em filosofia uma nova concepção fica obrigado a inventar termos aceitáveis que a exprimam; isso feito, os seus colegas de estudo devem aceitar esses termos. O desvirtuamento do seu significado original é não apenas uma grande descortesia para aquele a quem a filosofia deve a concepção, mas é mesmo uma injúria à própria filosofia; além disso, assim que uma concepção, juntamente com termos suficientes e adequados para a sua formulação, tenha sido apresentada, não serão permitidos nenhuns outros termos técnicos que denotem e considerem sob o mesmo aspecto o mesmo assunto. (…) Para ilustrar outro tipo de limitação, deve notar-se ser provável nunca ter sucedido que um qualquer filósofo tenha procurado dar um nome geral à sua doutrina sem que esse nome não tenha ganho rapidamente, no uso filosófico comum, uma significação mais ampla do que aquela inicialmente visada. Assim, sistemas específicos são designados por kantismo, benthamismo, comtismo, spenciarismo, etc., enquanto transcendentalismo, utilitarismo, positivismo, evolucionismo, filosofia sintética, etc., foram conveniente e irrevogavelmente elevados a regiões mais amplas." (Charles Sanders Peirce, *Antologia Filosófica*, trad. António Machuco Rosa (Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1998), 125-126.). Porém, é precisamente a associação dessa precisão científica de terminologia por contraste com a Filosofia que indica já o porquê da observação de Peirce ficar pela sugestão: a procura de associação e precisão da Filosofia com o mote e objetivos cientificistas é, pelo menos desde Kant, uma compensação da progressiva separação da Filosofia de especialidades

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

problema já discutido repete-se; se a referência dessa terminologia é apenas de organização de problemas e teorias nos seus pontos comuns, porque é referida a autores históricos e se discute constantemente a consistência e uso de termos que deveriam deter um valor utilitário claro? E qual é a prova da sua utilidade, quando mais do que servir um propósito de classificação banal, geram infindas controvérsias em torno do seu uso? Qual é, então, a justificação da manutenção da nomenclatura e classificação da história e da filosofia se essa história é apenas um recurso de que nos buscamos demarcar ou associar apenas enquanto uma função argumentativa que dista dessa história e sua historiografia? Qual é a real utilidade de remeter a Aristóteles algo que pode sobreviver como recurso e argumento fora de Aristóteles e que apenas uma leitura parcial do autor poderia sequer servir como recurso e se é questionável até em que medida essa remissão é útil?

"Seja assim, pouco importa, eu continuo usando a História da Filosofia apenas como recurso pontual e parcial, pois a sua História não é crucial e até confunde o esforço filosófico." – responde o defensor desta prática; pouco importa, pois outros farão o oposto e procurarão demonstrar que também o faz. E porque não assenta esse uso em historiografia,[4] e o seu esforço é esporadicamente contaminado por

científicas que foram ganhando a sua independência, enquanto a Filosofia manteve a sua dubiedade terminológica e a resistência ao seguir uma norma que regule o uso linguístico.

4. Mesmo querendo filiar esse esforço na historiografia, seria quase impossível fazê-lo, pois também a historiografia filosófica está embebida de ambiguidades interpretativas e de reprodução de dificuldades filosóficas no seu percurso. Num artigo em que analisa o caso de ecumenismo interpretativo em torno de Espinosa, Yitzhak Melamed aponta como este problema ocorre, pois "To what extent can we, historians of philosophy, claim the virtue of intelectual honesty? (…) We very frequently distort the views of past philosophers in order to reach the conclusions we prefer. We just call it "Charitable Interpretation". (…) This phenomenon is ubiquituous and is not restricted to a particular philosophical strand or ideology. Analytic philosophers and postmodernists, Marxists, liberals, secularists, and fundamentalists, we all engage in the very

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

elementos dessa história, facilmente o podem fazer. Ignorar que a História da Filosofia seja um recurso para a teorização filosófica não impede que outros filósofos dele disponham abertamente – e na medida em que o fazem, a assunção da História da Filosofia como objeto torna-se uma tese, incluindo o ignorá-la. Dizer que a História da Filosofia serve como recurso torna-se, neste contexto, uma posição que limita e condena outros esforços filosóficos, enquanto normatividade da disciplina. Um Heidegger, obcecado com a História da Filosofia como imperativa para a compreensão de toda a história do pensamento, trabalha no mesmo departamento e disciplina que um fregeano; que o segundo ignore o primeiro na sua leitura histórica não impede que a teoria do primeiro ganhe também um estatuto normativo contra o segundo. Ambas as posições acabam em conflito e é quase impossível que se harmonizem. E, contudo, é em função de deterem a Filosofia sob dado critério normativo que filosofam – a luta pelo que a História da Filosofia implica é paralela à luta pela qual a Filosofia se dá enquanto disciplina.

Definir Filosofia e a sua História acabam por ser um mesmo problema: quem dita a norma do filosófico? Definir a Filosofia é definir uma normatividade da prática legítima

---

same domestication project. Even more disturbing than the sheer ideological pervasiveness of this phenomenon is the fact that, on many occasions, superb philosophers and historians take part in this fairly childish endeavor." (Yitzhak Y. Malamed, "Charitable Interpretations and the Political Domestication of Spinoza, or, Benedict in the Land of Secular Imagination", in *Philosophy and its history: aims and methods in the study of early modern philosophy*, eds. Mogens Laerke, Justin E.H. Smith e Eric Schilliesser (Nova Iorque: Oxford University Press, 2013), 259). O problema da Filosofia face à historiografia cria as suas metástases: não só a Filosofia ignora a historiografia para poder fazer Filosofia, como é quase impossível não ser filosófico mesmo no processo historiográfico, de tal maneira os seus meios, conceitos, problemas e soluções se interligam. De súbito, a ideia hegeliana de encontrar na história da Filosofia o caminho da sua definição já não é tão alheio ao nosso tempo, pois, mesmo historiograficamente, é difícil não o fazer por outros nomes. Este erro não é, como diz Melamed, "childish", mas praticamente difícil de evitar, mesmo quando sabemos que o cometemos.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

do que é filosófico, quer seja para restringir ou tudo capacitar dentro dessa prática; e definir a sua relação com a sua História, longe de ser um problema distinto, é também ditar uma normatividade prática da viabilidade e utilidade para a teorização da História da disciplina, e mesmo dos termos hermenêuticos e historiográficos mais ou menos restritos nessa incorporação[5]. A História da Filosofia é também um campo de batalha, mais ou menos comprometido com a historiografia, acerca do que é a Filosofia e a sua História no seu sentido e validade interpretativa e utilitária. Para esclarecê-lo, basta lembrar autores como Marx, Heidegger, Foucault, Nietzsche e Hegel: a História da Filosofia é algo historiográfico e para lá do meramente historiográfico como fator dos fundamentos do que é teorizar bem ou mal em Filosofia. E, de novo, alguém pode deter uma visão meramente utilitária da História da Filosofia como recurso, mas não apenas faz também Filosofia com estes autores, como acaba por reincorporar termos e tradições da História da Filosofia mesmo

5. Faz certo sentido, dada esta observação, que a Filosofia contemporânea tenda a ser radicada em Kant, pois invés de ser um esforço que termina a ditar a norma do que é o filosófico e não é, é antes este o seu objeto derradeiro: apresentar o método seguro da ciência filosófica e metafísica, ou as normas e condicionantes do verdadeiro e do sem sentido. ""Um relance apressado desta obra poderá levar a crer que a sua utilidade é apenas negativa, isto é, de nunca nos atrevermos a ultrapassar com a razão especulativa os limites da experiência e esta é, de facto, a sua primeira utilidade. Esta utilidade, porém, em breve se torna positiva se nos compenetrarmos de que os princípios, em que a razão especulativa se apoia para se arriscar para além dos seus limites, têm por consequência inevitável não uma extensão mas, se considerarmos mais de perto, uma restrição do uso da nossa razão (…) crítica que limita a razão especulativa é, como tal, negativa, mas na medida em que anula um obstáculo que restringe ou mesmo ameaça aniquilar o uso prático da razão, é de facto uma utilidade positiva (…) Negar a este serviço da crítica uma utilidade positiva, seria o mesmo que dizer que a polícia não tem utilidade, porque a sua principal acção consiste apenas em impedir a violência" (Kant, *Crítica da razão pura*, 24-25). A remissão ao policiamento é propositada: o objetivo da crítica é determinar os limites legais da teoria e da prática filosóficas, o sentido negativo e proibitivo do método, do qual emerge um regramento que capacita a positividade da prática filosófica.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

assim, e acaba também por ignorar a historiografia para essa associação ser sequer algo possível. A questão não é "tenho que seguir Kant para ser kantiano", mas sim "não há acordo sobre Kant, o que é ser-se kantiano, e qual a dissociação entre hermenêutica e historiografia em torno de Kant e o seu uso meramente recursivo para categorizar ou discutir um assunto em Filosofia".

3. A norma e definição do filosófico

Esta luta é uma constante na História da Filosofia, pois fazer filosofia implica nomear o que é e não é filosófico: a luta de Sócrates e dos sofistas era a luta pelo que constituía a norma do discurso da cidade; a luta de Kant era entre a filosofia firmada num sistema e fundamento seguro e que especifica a utilidade científica da filosofia, e a constante discordância metafísica; a luta de Hegel era a da Filosofia e a sua História progredirem rumo ao sistema hegeliano, a resolução das assimetrias da Filosofia como disciplina. A única real continuidade é o embate agonístico sobre quem detém a norma da verdade e da opinião, a quem cabe definir a Filosofia. O desenvolvimento da relação entre filosofia analítica e continental seria a tentativa de corrigir a cisão entre as duas correntes, tentar aproximar autores e correntes analíticas e continentais (dentro da contingência de nomear o que sequer seja continental e analítico), reunir a prática filosófica e evitar o estado de perpétuo conflito e vagueza entre correntes. Contudo, o mesmo problema referido anteriormente retorna: o que é a filosofia continental e analítica? Será um continental definido pela sua oposição à filosofia analítica e vice-versa? Mas como se explicam autores supostamente dissidentes, como Rorty? E como avaliamos a crescente interação entre ambas? E, de novo, se um heideggeriano ou marxista ou deleuzeano ou outra qualquer corrente definem uma filiação taxonómica, o que é

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

ser um heideggeriano ou um marxista ou um deleuzeano? Quando um filósofo dito analítico é apelidado de hegeliano, embora apenas lhe interesse a teoria da perceção hegeliana, perde a sua filiação analítica por ler um autor como Hegel? Ou mantém-na porque apenas interpreta Hegel enquanto recurso? Não são todos os hegelianos a seguir a Hegel hegelianos apenas parcialmente? A tentativa de reunir ou debelar o conflito entre filosofia analítica e continental acaba por assentar numa tentativa de controlo de um variação de fazer e apropriação de tradições por vários autores sem grande semelhança, e sempre dentro da vagueza e ambiguidade geral da filosofia conseguir aferir uma filiação entre as suas tendências e os seus autores[6].

Este problema de classificação pode ser estendido a toda a História da Filosofia – as lutas anteriormente referidas estavam também repletas de classificações e designações de

6. E dentro da ambiguidade de saber se o recurso à História da Filosofia é sequer útil: a dúvida de se mencionar Hegel, ou Espinosa, ou Kant, tem em si mesmo algum valor para a teorização contemporânea, está longe de ser algo seguro. Apelando de novo a Melamed, e com ênfase no caso da filosofia analítica, "another crucial feature of the use of charitable interpretation among late twentieth-century analytic historians of philosophy – namely, its apologetic nature. (…) Historically speaking, it is clear why figures such as Spinoza and Hegel were reintroduced into the mainstream of analytic philosophy through a domestication project that reinterpreted the two as harmless, mostly commonsense philosophers (…) When analytic philosophers of the sixties and seventies asked "why should we care about the philosophies of Spinoza and Hegel?", they posed a legitimate question" (Yitzhak Y. Melamed, "Charitable Interpretations and the Political Domestication of Spinoza, or, Benedict in the Land of Secular Imagination", 264). Sigo aqui Melamed: a dúvida sobre a utilidade da História da Filosofia para a teorização filosófica levantada ao longo da filosofia analítica não foi realmente respondida. Porém, o verdadeiramente problemático nesta dúvida é o seguinte: o que sequer seria uma Filosofia que não faz o levantamento, mesmo que apenas pontual, da História da Filosofia? Tente-se escrever um texto sem fazer o levantamento de termos e argumentos filosóficos a não ser que devidamente atestados e exaustivamente demonstrados como relevantes argumentativamente e historiograficamente comprováveis – será que alguma vez existiu tal coisa? Mas sem a ficção operativa desse uso, quer historicamente fundado, quer estritamente instrumental, como sequer fazer Filosofia?

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

escola e filiação imprecisas, imprecisão esta que irá embeber a controvérsia e classificação posterior dessa mesma luta. A classificação deste tipo, generalizando autores, correntes e teses por categorização, tende a ser realizada para facilitar a comunicação e a prática de dadas tarefas: quando alguém chama a um evento macabro e absurdo Kafkiano não o faz pelo estudo preciso da obra do autor, mas apenas para indicar dado significado já coletivamente entendido e firmado previamente ao uso. A filosofia supostamente fá-lo pelos mesmos motivos: o termo, contudo, reifica-se e essa indicação simples complexifica-se num plexo de subproblemas e subtaxonomias que, porque os termos nunca foram mais que classificações que aludiam e simplificam a referência a uma dada tendência teórica ou histórica, acabam por tornar a terminologia um problema para a prática filosófica. Alguém diz que é platónico porque é realista e acredita em universais, o que não é o mesmo que ser-se platónico em todos os membros e comentário da classe "ser-se platónico" ou "história do platonismo" ou "teses do platonismo", incluindo no uso restrito referido. Da mesma maneira, um continental classifica alguém que faz filosofia partindo de uma tradição que, contudo, não só não é unívoca, como pode intersetar-se com muitas outras correntes e tradições, discordando mais ou menos com a presunção de normatividade de cada uma delas, até ser-se continental reunir tantas classificações sem um fator teórico comum que confunde a compreensão entre os subgrupos a que apenas metaforicamente alude. Perguntar o que separa a filosofia analítica e continental e o que as une acaba por ser perguntar como múltiplas correntes e subcorrentes são coerentes ou não entre si, forçando uma semelhança que não existe sobre membros de uma classe cuja semelhança era também já algo fátuo por relação a membros de muitas outras classes com

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

uma semelhança também ambígua[7]. É uma pergunta sem

7. A separação não é também clara pois, não só as tradições são díspares internamente, como mesmo nas suas generalizações detetamos incongruências. Mesmo assumindo a relação com a tradição filosófica contemporânea como problema de reação ao cientificismo, não só este é dúbio em Filosofia sequer, como a sua suposta oposição também. Veja-se este esforço de Rorty, por exemplo: "The Heideggerian and pragmatist answers [à questão de como concebermos a nossa relação para com a tradição filosófica ocidental] are reactions to this familiar "scientistic" answer. Heidegger turns away from the scientist to the poet (…) The achievements of the great thinkers have as little to do with either mathematical physics or statecraft as do those of the great poets. By contrast, pragmatists such as Dewey turn away from the theoretical scientists to the engineers and the social workers – the people who are trying to make people more comfortable and secure, and to use science and philosophy as tools for that purpose. The Heideggerian thinks that the philosophical tradition needs to be reappropriated by being seen as a series of poetic achievements: the work of Thinkers, people who "have no choice but to find words for what a being is in the history of its Being". The pragmatist thinks that the tradition needs to be utilized, as one utilizes a bag of tools. Some of these tools (…) will turn out no longer to have a use, and can just be tossed out. Others can be refurbished. (…) Whereas the Heideggerian sees Husserl's "faith in the possibility of philosophy as a task, that is, in the possibility of universal knowledge" as a scientistic, mathematizing misunderstanding of the greatness of tradition, the pragmatist thinks of it as sentimental nostalgia, an attempt to keep old slogans and strategies alive after they have outlived their practical utility." (Richard Rorty, *Philosophical Papers Volume 2: Essays on Heidegger and others* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 9-10). Até certo ponto, e mesmo aceitando esta divisão de Rorty (algo artificial, como já havíamos apontado aos esforços de congruência da História da Filosofia em geral), nenhuma das opções aqui traçada consegue estabelecer a sua independência (ou dependência) historiográficas com a credibilidade apresentada. A tradição de grandes autores e vitórias intelectuais e teóricas, além da filiação a uma poética do pensamento filosófico, tendem a colidir com a historiografia filosófica. Quanto ao uso da história como meros instrumentos pragmáticos, dificilmente se vê a utilidade no uso de instrumentos de autores de outras eras se não separados, em grande parte, por um artificialismo interpretativo face à obra historicamente datada. Na verdade, o grande problema surge ao tentar sequer fazê-lo: mesmo usando apenas de maneira instrumental autores e teses anteriores, conseguimos justificar e definir de maneira precisa exaustiva mesmo esse uso instrumental e a sua necessidade? Um parece querer renovar a filosofia e a sua relação com a tradição, mas nunca como um projeto com consenso possível e sempre com grande ambiguidade metodológica e mesmo de ideia da precisão do que seja a Filosofia como disciplina; a outra usa instrumentos concetuais anteriores apenas para instrumentalizar esses mesmos instrumentos num uso ou impróprio, ou facilmente substituível, o que leva a duvidar da utilidade de sequer apelar à História da Filosofia para fazer Filosofia. É precisamente nesta discordância, porém, que a Filosofia se infiltra permanentemente na historiografia da Filosofia e vice-versa. E mesmo aceitando o que Rorty diz, como ele mesmo destaca "If I am right in thinking that the difference between Heidegger's and Dewey's ways of rejecting scientism is political rather than methodological or

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

resposta satisfatória, pois a pergunta produz a sua insatisfação: a divisão entre filosofia continental e analítica é tão arbitrária e vaga como a maioria das classificações filosóficas. A confusão da História da Filosofia é a confusão inerente ao conflito teórico que a Filosofia é: perguntar a relação entre a Filosofia e a sua História é, em certa medida, sempre perguntar por uma definição mais ou menos transversal e aceite de Filosofia que possa subsumir esta conflitualidade; e a sua História está repleta do registo de vários esforços, de poder gerar essa norma do filosófico.

4. A dificuldade pragmática do fazer Filosofia

Poderíamos questionar até que medida esse modelo de classificação taxonómica de teorias e correntes filosóficas não é hoje usada como uma resposta quase que instintiva à discrepância acumulada da História da Filosofia vertendo sobre a prática da Filosofia. Numa disciplina com mais de 2,500 anos, múltiplas especialidades de especialidades, centenas de autores nucleares, especialistas que discordam na interpretação de cada um desses autores em vários tópicos, subcorrentes e subgrupos dessa interpretação, distintas conceções hermenêuticas do que sequer é ler um autor e de como a História da Filosofia deve ser percebida, é natural que surja um pensamento de classificação vaga de teorias, correntes e autores: é a única maneira de praticar Filosofia sem a sua tensão permanente poder deter alguma organização prag-

metaphysical, then it would be well for us to debate political topics explicitly". (Idem, 25). Esta separação é um dos fulcros do problema e a razão pela qual a aproximação de ambas as correntes por Rorty não poderá funcionar: a separação entre o filosófico e o político, em muitos casos, não é possível, sendo inerente ao "porquê" e "como" da própria teorização filosófica. Pense-se apenas num Hegel ou num Marx e percebe-se facilmente como a separação política não é facilmente distinguível (nem resolúvel) da separação teórica pois uma e outra identificam-se em muitos pontos.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

mática que nos permite quer usá-la ou ignorá-la. Assim, encarar a História de Filosofia como recurso acaba por ser um compromisso prático para poder executar sequer a disciplina, algo que dita o que esta é como objeto e recurso para podermos também ignorar com legitimidade a variedade de como é objeto e recurso para a Filosofia. Há que questionar até que ponto ignorar a História da Filosofia como objeto ou deter projetos de leitura meta-histórica se devem a um verdadeiro esforço teórico, ou a um desejo de conseguir artificialmente deitar fora ou reapropriar este material antagónico em favor da nossa prática teórica. Se para criticar o platonismo tivesse que esgotar o máximo possível a história do platónico (e com que legitimidade teria a minha crítica que ser tida por relevante sem este trabalho?), dificilmente deixaria essa crítica no texto. Interpretar um autor ou teoria não tem que chegar a este nível de excesso, mas mesmo a mera seleção bibliográfica por dado critério pode ser assumida como um problema, e mesmo esta produzirá resultados suficientes para uma vida de trabalho. Se tivesse que ler um autor e sua literatura especializada durante 40 anos, também eu veria o interesse de usá-los para discutir assuntos contemporâneos: é o estímulo recorrente que domina toda a minha vida, pelo que integrar esse autor na minha mundivisão é quase que inevitável; talvez por isso os autores antigos tenham tanto a dizer sobre assuntos contemporâneos que nunca referiram. Assim, para não ter que colapsar numa Biblioteca de Babel simplifico, crio a norma do que posso ignorar ou a pergunta e dúvida que posso adiar para realizar de momento o meu trabalho, classifico; o que, claro, não resolve o problema de fundo, que é a assimetria entre a Filosofia e a sua História.

Essa história é também a acumulação de teses acerca da história da Filosofia enquanto objeto filosófico; e a complexidade da acumulação do fazer filosófico enquanto história. O primeiro dita que se tem que lidar com um incremento

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

progressivo do seu objeto face a outras teorias; o segundo incrementa o objeto total da história. Ambas se afetam mutuamente e vão criando uma conexão complexa entre estudar História da Filosofia enquanto processo simultaneamente historiográfico e filosófico. Com a acumulação progressiva deste material, a assimetria entre História da Filosofia como registo histórico e a Filosofia como prática que é registada vai aumentando. A historiografia de uma deriva da prática da outra e a prática da outra depende cada vez mais do registo historiográfico (mesmo buscando ignorá-lo), mas ambas realizam-se contra uma e outra constantemente. A discrepância qualitativa aumenta igualmente com o seu incremento quantitativo. Como pode o indivíduo filósofo lidar com este fenómeno? Para poder encarar essa história só como recurso condena-se a esse mesmo uso utilitário no futuro ao que produziu por outros e não impede que a acumulação acabe por danificar até a sua área de interesse. E dado que esse uso utilitário produz mais dificuldades do que realmente resolve, a conclusão lógica desta mentalidade ou é mais e mais ignorar a História da Filosofia até esta ser depreciada (mas então quando é que algo se torna apenas História e pode ser ignorado), ou mais e mais tratá-la apenas utilitariamente, abrindo um fosso para com o trabalho historiográfico desses mesmos autores. Quem trata a História da Filosofia como objeto e fundamento do filosofar, por sua vez, tem cada vez mais e mais teorias a criticar e mais especialização histórica com que lidar, e não podendo lidar com essa quantidade, mais e mais circunstancial e depreciável é o seu esforço, cindindo-se em subgrupos e submundivisões que mais ou menos se unem circunstancialmente.

Talvez se possa ter uma leitura imanente das obras, lê-las na tentativa da descoberta da sua força fora de todo este aparato; contudo, mesmo esta opção está fadada ao colapso: acaba por ser um ignorar a história que será também

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

história e irá fundar mais e mais práticas desta teorização individual e sem tentativa de encarar a historiografia fora do seu esforço de leitura. Estas serão um dia também história e sofrerão o mesmo processo: no desespero de escapar à complexidade, estamos apenas a exponenciá-la no vindouro e mais estará em conflito com mais e mais; ou serão ignoradas por outros esforços de leitura imanente, tornando-se a história de Filosofia uma coleção de autores ignorando-se uns aos outros.[8] A Física pode ignorar a sua história porque

8. O problema da complexidade é exponencial e vem acompanhando inevitavelmente a Filosofia há algum tempo, sendo que agora, na era digital, a densificação de informação e teorização imediatamente disponíveis sobre qualquer tópico são alucinantes em número e complexidade. Já em 1963, Habermas destacava que "Calcula-se que, no decurso da diferenciação de investigação durante os últimos cem anos, o número de revistas especializadas duplicou todos os quinze anos. Hoje, aparecem já em todo o mundo cerca de 50000 revistas científicas. Com esta maré crescente de informações que têm de ser elaboradas na opinião pública científica, aumentam as tentativas de resumir o material que se tornou inabarcável, e de o ordenar e reelaborar com o objetivo de se conseguir uma visão sinóptica. (…) Quanto mais a investigação se especializa, tanto maiores são as distâncias que uma informação importante deve superar para poder entrar no trabalho de um outro especialista (…) A opinião pública externa à ciência, numa situação de tão elevada divisão do trabalho, torna-se de muitos modos o caminho mais curto para o entendimento interno entre especialistas que se ignoram uns aos outros. Desta coação à tradução das informações científicas, que brota das necessidades do próprio processo de investigação, aproveita-se também a comunicação ameaçada entre os cientistas e o grande público da opinião pública política." (Jürgen Habermas, *Técnica e ciência como "ideologia"*, tradução Artur Morão (Lisboa: Edições 70, 2006), 124-125). Isto em 1963; desde então, o problema apenas tem incrementado, ao ponto desta passagem ser quase cómica nos seus números. Este é, na verdade, o grande problema da filosofia como disciplina sem definição precisa, que reproduz na disciplina que tudo pode ter como objeto e abordagem a densificação informacional da Humanidade em geral: a densificação progressiva do texto em sofisticações técnicas posteriores, a continuidade ainda perturbadora da revolução de Gutenberg. A complexificação e especialização teórica e técnica, associada à densificação quantitativa do material e à interseção multidisciplinar dúbia entre áreas, afeta não apenas a transmissão do saber científico para a opinião pública, mas mesmo internamente. Além disso, a instrumentalização desse saber na opinião pública pode igualmente realizar o processo oposto: a carência de coerência e qualidade de informação depois inflete da sociedade para as universidades e vice-versa, num feedback-loop que vai dificultando responder à dificuldade da complexidade em que sequer radica. A era da

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

obtém resultados pragmaticamente superiores hoje do que em qualquer outro ponto da sua existência – pouco importa se um ou outro ponto teórico foi completamente sanado por um ou outro paradigma posterior, desde que o seguir a norma prática da física e a sua definição teórica levem a mais e melhores resultados que mesmo o mais resiliente dos ceticismos acabe por chegar mais ao seu ridículo do que à apresentação de uma outra opção. Poderíamos dizer o mesmo da Filosofia?

5. A anomalia da disciplina filosófica

O problema parece sempre retornar à razão do conflito taxonómico: qual é a definição da Filosofia, a norma do filosófico? Uma disciplina requer algum nível de autocontrolo da sua especificidade para sequer ser uma disciplina, dizendo o que lhe pertence e o que não lhe pertence ou acaba por poder ser uma subespecialidade de tudo. Contudo, esta sempre foi a história da filosofia: a guerra do que é filosófico e do que não é e pertence a outro domínio. A razão para não ser resolvido este problema deve-se à filosofia nunca deter uma concordância de fundamentos, objeto e método firme que norteie a sua prática: cinde-se sempre em correntes e grupos antagónicos, que pelo mesmo praticar pelo qual são comuns a uma disciplina produzem o seu antagonismo. A filosofia resiste à normatividade e à regra: essa é a sua grande qualidade e fatal defeito. A relação entre a Filosofia e a sua história deriva de um mesmo problema: qual é a especificidade normativa do filosófico que permita uma concordância teórica e prática mínima que funde a possibilidade da sua coesão histórica

informação afeta de muitas maneiras ainda difíceis de precisar a investigação científica, e deixa o praticante, quer o tomemos como indivíduo ou grupos, pouco preparado para suprir as exigências em lidar com um manancial sempre maior de mais e mais material discordantemente organizado.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

e taxonómica? A História parece demonstrar que este esforço de resposta não foi apenas gorado pontualmente, mas que esse gorar é o princípio fundante da discussão filosófica. Dizer o que é filosófico é um constante objeto para a Filosofia, até o ponto em que a História não reúne apenas o antagonismo da determinação teórica desse objeto, mas é também parte da prática filosófica enquanto seu objeto para a firmação antagónica da sua definição disciplinar que norteie a sua definição da História da Filosofia. A sua História é o registo desse processo, mas que dada uma acumulação que reproduz a resistência à normatividade e face a ela própria ser em função de ser interpretação e objeto, e porque assim é tanto uma totalidade como parcialidades que vão definindo o sentido da sua própria Totalidade, o seu registo é a associação confusa entre registo historiográfico e registo teórico do que esse registo historiográfico é para a prática filosófica em geral.

Poder-se-ia contrapor que é na possibilidade de lidar com este escopo múltiplo de interpretações, opiniões, correntes e esforços que a Filosofia ganha a sua "consistência": é no capacitar desta proliferação que a oposição e incoerência conquista o espaço da liberdade individual e de autenticidade discursiva. Contudo, não apenas é esta sugestão também ela normativa (na medida em que não resolve a incoerência entre propostas do que constitui a validade e utilidade do esforço filosófico e a distinção dos seus fundamentos), como busca elidir como essa qualidade é também um possível defeito: fingir a neutralidade desta opção não impede que esta seja também uma dada norma que impõe certas restrições a como encarar as práticas filosóficas; apontar para o conflito e dizer que é este a sua vitória não subsume esse conflito, só o legitima. Como podem comunicar e discutir dois filósofos se trabalham com modelos incomensuráveis? Um e outro não estão apenas em conflito teórico, mas num conflito sobre a legitimidade do sequer teorizar de um e outro. Este pluralismo capacita que

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

ambos escrevam e publiquem sob o mesmo departamento, mas um e outro esforço não são apenas incoerentes entre si, mas invalidam a pertinência de um e outro ou mesmo a legitimidade de existirem. E dado o problema da complexificação e acumulação referidas, esta cisão apenas se exponencia, mantendo-se um afastamento e incongruência disciplinar até que um ou outro ganhem uma maioria de concordância de outros praticantes sobre qual a norma aceitável: pressupor que este processo se dá pelo ganho da "melhor teoria" é profundamente ingénuo. Assim, pelo mesmo processo pelo qual buscamos tudo aceitar, criamos as condições de "guerra" que capacitam a superioridade momentânea de uma ou outra norma num plano de aceitação retórica, que assim sobredeterminam a pertinência científica e valor de mercado da outra prática. Longe deste critério fundar a filosofia, apenas adia a sua conflitualidade normativa até esta se distender ou numa tensão incomportável, ou no compromisso do modelo plural.

Contudo, a Filosofia resiste à norma: correntes e autores seguem uma normatividade, mas a aceitação comum de uma normatividade é antagónica à manutenção da normatividade intergrupal. A assimetria entre a Filosofia e a sua História, então, é o conflito entre a definição geral da Filosofia ser contrária à discordância e conflito inerentes à prática filosófica.[9] Dado que esta discordância não assenta na acei-

9. Essa assimetria parte da descoberta da inadequação da teoria hegeliana da relação entre Filosofia e a sua História enquanto caminho para a descoberta dessa identidade entre ambas na definição completa e acabada da disciplina. "A história da filosofia é, por isso mesmo, ciência. A filosofia no seu desdobramento não histórico, é a mesma coisa que o da história da filosofia. Numa filosofia, deve começar-se pelos conceitos mais simples e avançar até aos mais concretos. O mesmo acontece na história da filosofia. Temos em ambas uma progressão necessária; em ambas é ela a mesma. O interesse da história da filosofia é, pois, o pensamento que se determina a si mesmo numa progressão rigorosamente científica." (Friedrich Hegel, *Introdução à história da filosofia*, tradução de Artur Morão (Lisboa: Edições 70, 1991), 120). Sem este espelhamento, o material da História da Filosofia e a prática filosófica não são necessariamente congruentes, nem é a apropriação histórica da

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

tação relativa de um fundamento e definição comuns, não é subsumida numa norma aceite, mas num conflito pela coerência dessa normatividade entre grupos concordantes e discordantes. Mas impor essa normatividade é algo concebido como exógeno à pluralidade ou força de crítica da filosofia contemporânea em geral.

6. A expansão do problema filosófico

Não será também isto um problema em outras áreas de estudo? Sem dúvida, mas com distinções no seu grau de severidade: o físico pode seguir uma norma teórica e prática sem lidar com a história da construção dessa norma em absoluto – e a confirmação desta abordagem não implica justificá-la face à história total dessa norma. Tal não implica que fazê-lo não seja útil, mas apenas que não é necessário ou que não o fazer coloca-o em imediato conflito acerca da definição prática e teórica do que sequer seja estudar física face à sua comunidade. O historiador tem um objeto que é o próprio registo dessa história enquanto objeto, pelo que há uma modificação da História da História que muda e coloca em conflito o que é ser historiador; poderíamos detetar assim uma semelhança para com o estado da Filosofia. Contudo, atente-se, em primeiro lugar, que a disciplina possui um objeto e definição mais explícita que a Filosofia, na medida em que a Filosofia pode acabar por nomear o seu objeto, enquanto a História pode discordar de como referi-lo e estudá-lo, mas acaba por ser o estudo do método de registo e interpretação da história com base em contraposição de dados e leituras. A verdadeira distinção, todavia, dá-se em verificar quanto dos conflitos de

Filosofia necessariamente coerente, útil ou científica. Assim, não só a Filosofia é discrepante entre correntes, como em si mesma e face à sua História e ao que é sequer ser historiográfico: sem a amenização do projeto hegeliano, torna-se o confronto entre teorias como o cerne da Filosofia como disciplina.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

interpretação da História assentam em incongruências interpretativas, não de uma distinção de método e argumentação, mas de mundivisões políticas com uma origem filosófica. Longe de se isolar no seu problema disciplinar, a filosofia é como que um vírus, expandindo o teor da sua instabilidade ao que é outras disciplinas poderem usar os seus recursos teóricos. Na verdade, muitas outras áreas derivaram de uma especialização e separação da Filosofia na sua História, o que não impede que a Filosofia possa sempre ser aplicada nessas áreas ou praticantes dessas áreas verem na associação filosófica algo que favorece a sua utilidade. Será, então, que uma discordância entre uma leitura do progresso liberal e humanista da história moderna e uma leitura do progresso marxista da História moderna radica de facto numa lacuna da História enquanto disciplina, ou na contraposição de fundamentos políticos e filosóficos díspares que criaram e justificaram a ideologia particular dos historiadores? É difícil dizer porque a Filosofia, não tendo norma, expande-se na sua conflitualidade através da associação da sua instabilidade a outras disciplinas e problemas passíveis de serem ditos filosóficos (que são todos).

Não sendo a Filosofia uma disciplina enquanto norma, mas a aderência individual e grupal a normas como resistência a normas comuns, então facilmente a filosofia é também história, política, hermenêutica, estética, etc. – é aquilo que o filósofo determina como recurso filosófico. O filosófico pode lidar com toda e qualquer outra área pela ausência de restrição da norma da filosofia possibilitar uma autodefinição normativa cindida. Aceitar a teoria histórica de Marx implica que se tem uma posição historiográfica na precisa medida em que se tem uma posição filosófica, uma teoria meta-histórica. Acreditar na teoria de técnica heideggeriana implica uma severa crítica à natureza da prática científica. Claro, na medida em que se ser marxista ou heideggeriano parte da

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

contingência da classificação taxonómica da filosofia capacitada pela resistência à norma, talvez nem a isso estejamos comprometidos, porque podemos sempre reutilizar e rever esses autores e suas argumentações em função dos termos e normas que ditamos de como adotá-lo e segui-los. Mas então usar estes autores é uma função parcial e utilitária da nossa argumentação que, ao mesmo tempo, busca fundar-se parcialmente numa autoridade que nem se aceita na medida em que definimos o que seja aceitá-la. Assim, todo o filósofo só usa a história como recurso parcial, mesmo quando busca filiar-se numa interpretação do autor; mas ao mesmo tempo, então, nenhum esforço de uso parcial e como recurso é mais legítimo que o outro, incluindo aquele que define que interpreta sem ser enquanto mero recurso parcial e utilitário.

A interseção da filosofia com outras áreas leva a conceder recursos parciais e instáveis para um uso interdisciplinar ambíguo que reproduz a disrupção de norma da filosofia em outras áreas. A Filosofia expande a sua dúvida radical a todos os domínios: e isto pode ser útil, mas é pelo mesmo padrão pelo qual é útil que pode ferir a sua utilidade e colocar outras disciplinas à mercê da sua conflitualidade: ser historiador é de repente ser também filósofo nos termos de conflito do que é a norma do filosófico.

Conclusão

A norma usada como possibilidade de resistência ou adesão pontual à norma é, de certa maneira, a prática fundante da Filosofia: é o conferir-se normas e objetos como prática e, ao mesmo tempo, a permanente resistência e recusa à adesão sem mais a uma norma unívoca e unitária. A assimetria da Filosofia e da História da Filosofia é, então, a assimetria da prática filosófica consigo mesma e a sua expansão constante do que pode ser filosófico contra a capacidade de aferir o que

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

seja esse ser filosófico enquanto norma. A ambiguidade de definição da Filosofia, longe de se restringir à disciplina, vai-se intersetando e englobando mais e mais facetas de discurso e retórica possíveis de serem chamadas, ou de usarem recursos apelidáveis de, filosóficos. E pela instabilidade e ausência de norma da Filosofia surge a instabilidade e ausência da norma de aproximação e utilização de algo enquanto filosófico e como incapaz de ser por uma norma do filosófico, o que confunde a sua associação com outros esforços teóricos. Perguntar pela relação entre a Filosofia e a sua história é perguntar e saber a instabilidade da resposta ao que é sequer o filosófico como a variação do conflito pela sua norma capacitando progressivamente que a Filosofia se possa associar a tudo. É nesse conflito que a Filosofia é colocada como a história da luta pela norma de argumentação e retórica aceitáveis, que a Filosofia só realiza na medida em que resiste contra a existência dessa norma entre os seus praticantes. Não é a pergunta pela relação entre Filosofia, sua História e historiografia que está aqui em jogo: é a dúvida fundante sobre a definição da Filosofia como algo que requer, mas não consegue aceitar, para ser sequer filosófica.

Referências

Feyerabend, Paul. *Contra o método*. Tradução Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio d'Água, 1993.

Foucault, Michel. *O que é um autor?*. Tradução de António Fernando Cascais e Eduardo Cordeiro. Lisboa: Nova Vega, 2012.

Habermas, Jürgen. *Técnica e ciência como "ideologia"*. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2006.

Hegel, Friedrich. *A razão na história: introdução à filosofia da história universal*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

Hegel, Friedrich. *Introdução à história da filosofia / Georg Wilhelm Friedrich Hegel*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1991.

Heidegger, Martin. *Caminhos de floresta*. Coordenação científica da edição e tradução de Irene Borges Duarte. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

Husserl, Edmund. *A crise das ciências europeias e fenomenologia transcental : uma introduçao à filosofia fenomenológica*. Tradução de Diogo Falcão Ferrer. Lisboa: Universidade de Lisboa. Centro de Filosofia, 2008.

Israel, Jonathan Irvine. *Radical enlightenment: philosophy and the making of modernity: 1650-1750*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

Kant, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

Kuusela, Oskari e Marie McGinn (eds.). *The Oxford handbook of Wittgenstein*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Malamed, Yitzhak Y. "Charitable Interpretations and the Political Domestication of Spinoza, or, Benedict in the Land of Secular Imagination". In *Philosophy and its history: aims and methods in the study of early modern philosophy*, editado por Mogens Laerke, Justin E.H. Smith e Eric Schilliesser. Nova Iorque: Oxford University Press, 2013.

Mesquita, António Pedro. *Aspectos disputados da filosofia aristotélica*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004.

Miguens, Sofia. *Uma leitura da filosofia contemporânea: figuras e movimentos*. Lisboa: Edições 70, 2019.

Murphy, John P. *Pragmatism : from Peirce to Davidson*. Boulder: Westview Press, 1990.

Peirce, Charles Sanders. *Antologia filosófica*. Tradução de António Machuco Rosa. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1998.

Putnam, Hilary. *Pragmatism : an open question*. Oxford: Blackwell, 1996.

Rorty, Richard. *Philosophical Papers Volume 2: Essays on Heidegger and others*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

A Filosofia e a sua História: Perspetivas em torno de ume Relação Controversa, Vol. 49, 2023, 55-72.
© 2023 by Aletheia – Associação Científica e Cultural and the authors.
DOI https://doi.org/10.17990/Axi/2023_9789726973737_055

Capítulo 3

Sofia Miguens e a Filosofia Contemporânea: sobre a Comensurabilidade dos Métodos em Filosofia*

DIOGO FERRER**

Nesta quase enciclopédica *Leitura da Filosofia Contemporânea: Figuras e Movimentos*,[1] Sofia Miguens amplia o seu trabalho, centrado até aqui em temas e métodos característicos da filosofia analítica, para uma vasta panorâmica que abarca com grande rigor e pertinência – quase sem exceção – as diferentes tradições do pensamento filosófico contemporâneo. A exposição parte de Kant, atravessa o séc. XIX, com exposições do pensamento de Hegel, Kierkegaard, Nietzsche ou Frege, entre outros, e entra no séc. XX com Husserl, Wittgenstein, Heidegger, o

* O presente capítulo, com pequenas modificações, foi publicado anteriormente na *Revista Filosófica de Coimbra*, 59 (2021): 193-204.

** Universidade de Coimbra. Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos – CECH (Fundação para a Ciência e a Tecnologia – FCT, Project CECH UIDB/00196/2020).
✉ dferrer@fl.uc.pt
https://orcid.org/0000-0001-8209-7691

1. Sofia Miguens, *Uma Leitura da Filosofia Contemporânea: Figuras e Movimentos* (Lisboa: Edições 70, 2019). Todas as referências no texto sem outra indicação referem-se a esta obra.

ISBN: 978-972-697-372-0
eISBN: 978-972-697-373-7

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

pensamento francês desde Sartre a Derrida, com extensões na escola de Frankfurt, até concluir na atualidade, com autores como Žižek, Butler e Cora Diamond ou John McDowell. O livro, como se vê pelo largo alcance das figuras tratadas, é especialmente útil também como obra de consulta sobre uma boa parte dos autores e movimentos mais significativos do período em apreço, ao mesmo tempo em que a abordagem e as perspectivas abertas vão muito além de um manual, percorrendo um caminho que é marcado pelas preocupações filosóficas da autora.

Na sua abundância de informação e largura de espectro, o livro pode ser lido sob o signo da questão sobre a compatibilidade dos métodos em filosofia. O livro sugere a questão por três considerações: em primeiro lugar, pela importância que a autora explicitamente confere aos "métodos" ou "formas" de tratar os temas filosóficos; segundo, pela referência a Rorty, para quem estão hoje "afastadas as presunções de um discurso de comensurabilidade racional universal de todos os discursos" (p. 339); e, finalmente, pelas considerações finais da obra, onde a autora rejeita justamente o enclausuramento das diferentes tradições e métodos (cf. *fin.*). Neste contexto, a posição rortyana de substituir o "discurso de comensurabilidade racional" por uma "conversação da humanidade" (p. 339) implica decerto uma incomensurabilidade metodológica das posições filosóficas, que só seriam de algum modo compatibilizadas num registo de conversação. Na conversação, contudo, como mostrou Gadamer, em *Verdade e Método*, os parceiros são mais conduzidos do que conduzem o diálogo,[2] o que parece excluir justamente uma orientação, consciente e sistemática, por algum método.

2. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen: Mohr – Siebeck, 1990), 387.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

Ainda que boa parte das práticas e formas filosóficas recusem a designação de "método", este pode, e deve ser entendido como a tomada de consciência epistemológica, objetivamente reflexiva, e inevitável em filosofia, daquilo que se faz quando se pensa. O simples pluralismo de uma conversação rortyana não estará, por conseguinte, à altura da sistematização metodológica requerida pela filosofia. E talvez seja em virtude desta exigência metodológica que, como afirma Deleuze, "o filósofo tem muito pouco gosto em discutir. Qualquer filósofo foge quando ouve a frase: vamos discutir um pouco."[3] O método, no sentido mais geral que me parece subjazer à obra de Miguens, acompanha necessariamente a disciplinaridade e a sistematização do pensar. Numa verdadeira conversa não pode, em contrapartida, haver método, e a condução do diálogo é entregue à "coisa mesma", que está sempre além e impõe-se às intenções conscientes e reflexiva ou metodologicamente controláveis dos parceiros em diálogo. A questão filosófica acerca da compatibilidade dos chamados "métodos" é a de saber como discutir e fundar em razões um pluralismo ou tolerância metodológicos – o que Hegel definiria como não deixar os diversos estarem em "*Gleichgültigkeit*" (indiferença), indiferentes, um ao lado do outro.

O livro de Sofia Miguens fornece um extenso material para pensar além desta "*Gleichgültigkeit*", exemplificando também, de modo virtuosístico, a possibilidade de um exercício filosófico levado a cabo em diferentes registos metodológicos. Trata-se, também por isso, de um excelente mapa da filosofia contemporânea, onde quase todas as províncias importantes estão representadas, algumas com maior pormenor e colorido do que outras, mas todas com as principais coordenadas e acidentes geográficos bem mapeados.

3. Gilles Deleuze e Felix Guatarri, *Qu'est-ce que la philosophie?* (Paris: Minuit, 2005), 32.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

A redação, articulação e argumentação são muito claras, mostrando um destacado treino na tradição filosófica de língua inglesa que, regra geral, prima por estas virtudes. O trabalho de exposição de autores e tendências é hercúleo, com grande versatilidade nos mais diversos problemas e métodos, e marcado pelo rigor quase sem exceção das exposições. Destaco também a grande utilidade do livro como sugestão de leituras e questões para investigação – sobretudo para os leitores menos versados na chamada filosofia analítica, que encontram aqui um manancial de informação autorizada. Estes leitores descobrem, no texto de Sofia Miguens, uma compatibilidade, em parte inesperada, de muitas questões e orientações ditas continentais, em especial fenomenológicas, com a produção analítica, compatibilidade evidenciada na exposição das origens, até certo ponto comuns, de ambas as tradições nos finais do séc. XIX austríaco.

Deve destacar-se também a louvável opção de balizar a filosofia contemporânea a partir de Kant. Isto significa que, senão o método, uma orientação de tipo transcendental marcou intensamente o pensamento contemporâneo. No "transcendental", em sentido abrangente, entendo aqui as diferentes formas de construtivismo, de atenção ao modo de construir o mundo ou o dado, e às formas subjetivas da sua construção. No séc. XX, a linguagem é entendida certamente como o instrumento principal desta construção. E é então legítimo admitir que a este começo do contemporâneo com Kant subjaz a tese de que a necessidade de atender às condições linguísticas de constituição da experiência, ou do conhecimento, radica também, em última instância, na revolução copernicana de Kant. Na sua filosofia do conhecimento e metafísica, Kant isolou a razão em relação a uma determinação quer psicológica quer substancial, transformando-a numa determinação de tipo estrutural – restando, porém, a magna questão de saber onde está situada, o que é esta

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

estrutura de inteligibilidade, e que tipo de validade lhe deve ser atribuída.

Como uma primeira questão, devemos então, como se disse, interrogar em que medida é legítimo comparar o tratamento de problemas filosóficos feitos a partir de métodos diferentes, por exemplo, a fenomenologia, a filosofia da linguagem comum, a lógica conforme utilizada filosoficamente por Frege ou Russell, o transcendentalismo, ou mesmo a dialética, a desconstrução ou a hermenêutica. Como ir além de uma mera justaposição, de tipo eclético ou pluralista, e procurar leituras mutuamente fecundas? Não pressupõe um pluralismo de métodos um motivo racional, filosoficamente enunciável, para a defesa do pluralismo? É possível encontrar ou projetar a partir do panorama atual sínteses promissoras entre estes métodos?

A *Leitura da Filosofia Contemporânea* de Sofia Miguens dá-nos diversas pistas para uma resposta a esta questão. Se há um sentido nesta história da filosofia contemporânea, ele parece ser o de uma variação sempre renovada – e talvez algum progresso – na busca de formas não-metafísicas e não-psicologistas de pensar os problemas filosóficos. O movimento inicia-se com Kant, e não parece ser reversível. Mesmo dentro da filosofia analítica, se não se puder falar de um desenvolvimento, mas ao menos do aparecimento de novas formas – este surgimento de novas formas parece orientar-se de modo algo análogo ao percurso de Wittgenstein, que aparece como a sua figura central, somente comparável ao patriarca Frege. Ou seja, um percurso que parte de uma estrutura lógica, entendida como a condição exclusiva de sentido, e identificada com a formalização da linguagem e o cálculo lógico baseados no trabalho de Frege, em direção ao pluralismo do funcionamento da linguagem, do uso como critério de sentido e da consequente multiplicidade indefinida das condições de

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

produzir enunciados com sentido, em detrimento de uma lógica matemática.

Se este diagnóstico, que julgo encontrar no panorama de Sofia Miguens, é válido, permitir-me-ia reafirmar que ele nos dá inúmeras pistas e materiais para uma resposta à questão sobre a comparabilidade entre métodos. E sugiro "comparabilidade" como algo de menos forte do que "compatibilidade". Não ainda uma compatibilidade de métodos e formas de pensar em filosofia, mas uma fundamentação teórica da pluralidade das linguagens e formas da filosofia contemporânea, que as permita ao menos comparar. As pistas e materiais propostos apontam, então, na direção de um pensamento não-metafisico, não-psicologista e pluralista.

Não posso deixar, contudo, de sugerir que elementos importantes para uma resposta a esta primeira questão talvez se encontrem na única província filosófica de algum relevo que Sofia Miguens não desenhou como território autónomo. Refiro-me à leitura de Heidegger pela chamada hermenêutica filosófica, pouco frequentada no livro, apesar de algumas referências esparsas e da boa apresentação de Paul Ricoeur (pp. 261-266).

O tratamento dado a Heidegger é bastante esclarecedor e, tomando em consideração o espaço disponível, completo. Além de referências bem delineadas dos principais conceitos do autor, não esquece, por outro lado, o aspecto meramente sugestivo, evocativo ou porventura mesmo mistificador de muitas das suas propostas. Pode-se apreciar o modo lacónico, e talvez irónico, como fecha o capítulo Heidegger, após recordar, além do pensamento, também pontos fulcrais da vida e carreira ético-político-académica do autor de *Ser e Tempo*: "E isto era Heidegger." (p. 224)

No entanto, o ramo interpretativo seguido por Miguens a partir de *Ser e Tempo* é o ramo existencialista, que acaba por se revelar, como a autora reconhece, pouco fértil. Encontramos

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

também, por outro lado, referências mais esparsas a um outro ramal interpretativo possível. Lemos que "esta ontologia [a de *Ser e Tempo*] é ainda uma ontologia hermenêutica, que põe em relevo existenciais, e não um quadro rígido, abstrato e impessoal" (p. 214); ou que o pensamento de Heidegger é uma "hermenêutica ou teoria da interpretação, mais propriamente uma hermenêutica ontológica." (p. 216)

É evidente que a história da filosofia proposta por Heidegger, como destino metafísico ocidental de "esquecimento do ser", se tomada a sério, é altamente problemática. Não há dúvida, porém, que o travejamento teórico oferecido em *Ser e Tempo* para a reorientação hermenêutica da fenomenologia, a partir dos conceitos/existenciais da significatividade [*Bedeutsamkeit*], da totalidade de referências, da interação da pré-compreensão, compreensão e interpretação, e do círculo hermenêutico, fornecem justamente a armação teórica para conferir uma unidade conceptual à pluralidade de discursos filosóficos – com um alcance teórico talvez bastante mais vasto do que outras tentativas de fundamentação do pluralismo como a do segundo Wittgenstein. E podemos dizê-lo mais vasto porque a fundamentação hermenêutica *à la* Heidegger, que conduz à já um tanto metafórica "fusão de horizontes" gadameriana, não tem o caráter vincadamente eliminativista, anti-teorético e anti-reflexivo do segundo Wittgenstein. Sofia Miguens retoma aqui, de modo magistral, a comparação entre Heidegger e Wittgenstein, para a qual dois artigos de K.-O. Apel, na sua *Transformação da Filosofia*,[4] sobre os mesmos autores, abriram o caminho.

4. Karl-Otto Apel, "Wittgenstein und Heidegger: Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitverdacht gegen alle Metaphysik" e "Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens," in *Transformation der Philosophie. Band I: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1976).

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

Em resumo, a hermenêutica filosófica fornece bases teóricas para a orientação anti-metafísica, anti-psicologista e pluralista da filosofia contemporânea, conforme esta me parece estar lida na nossa *Leitura da Filosofia Contemporânea*. Muitas orientações contemporâneas podem ser enquadradas em formas hermenêuticas de pôr os problemas epistemológicos e éticos. E refiro-me, nomeadamente, àquelas orientações que proliferam nas diferentes tradições analisadas, com bases particularistas, ligação aos modos de vida, à tradição, a uma segunda natureza e à renúncia a fundamentar afirmações de modo apodítico e universalmente válido. Neste sentido, a fenomenologia husserliana ortodoxa aparece já, como podemos entrever no livro de Miguens, como uma tentativa relativamente baldada de navegar contra o sentido desta maré histórica.

Poderíamos, neste contexto, resolver também uma possível questão sobre se um método em filosofia não é inevitavelmente exclusivo, na sua reivindicação de ordenar o pensamento sob princípios e sob uma perspectiva sistemática unitária. É porque se supõe que "método" em sentido estrito significa uma tal unidade de procedimento que modos de pensar como a fenomenologia hermenêutica recusam, evidentemente, a caracterização como um método. Na nossa opinião, contudo, o termo, usado em sentido lato como faz Sofia Miguens, é justificado.

Todavia, não se deve outrossim deixar de assinalar que se a hermenêutica fornece um fundamento teórico geral para um pluralismo de linguagens e modos de pensar, e responde a alguns dos supostos principais que atravessam a filosofia contemporânea, algumas interpretações suas podem conduzir também, conclusão que Heidegger obviamente retirou, à perda de regulação reflexiva do sujeito linguístico sobre o seu próprio discurso. Concluiu Heidegger insistentemente que "a

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

linguagem fala",[5] não o sujeito. Ora, isto pode ser dito de dois modos. Ou que a linguagem, anterior e mais fundamental do que a consciência reflexiva, é o verdadeiro sujeito da significação, e não a consciência reflexiva; ou então, de modo mais chão, ou radical, que o sujeito não sabe o que diz, que o significado lhe é opaco, e que os critérios de significação pura e simplesmente desapareceram para o sujeito. Estes critérios são entregues então, como Heidegger bem viu, a um Ser que desapossa o sujeito do conhecimento da verdade além da que lhe é dada, sem que ele a possa verificar. A definição do sentido do discurso é entregue assim ao acaso e a instâncias opacas, no melhor dos casos míticas, e, no pior, mistificadoras.

Estes últimos pontos conduzem então a levantar uma outra questão que me parece atravessar o texto de Miguens, a saber, como comparar métodos centrados na linguagem com métodos centrados na descrição intuitiva de significações, como na fenomenologia husserliana? Ou seja, é possível atribuir hoje pertinência a um tratamento de problemas filosóficos não centrados sobre a linguagem? Em que medida uma filosofia que não se centra na linguagem, lógica ou comum, pode reivindicar objetividade ou validade para outros sujeitos?

A resposta é que a situação é dilemática. Tomar a linguagem como objeto da filosofia tem a vantagem de substituir entidades ditas metafísicas, objetos não empíricos, com critério de identidade problemático, a que se acede por atos mentais dificilmente explicáveis, – entidades como substâncias, pensamentos, formas, representações ou significados, – por um objeto vulgar, empiricamente abordável, com estruturas publicamente acessíveis e verificáveis. Ao introduzir-nos a Frege, Sofia Miguens recorda que a "linguagem

5. Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* (Frankfurt a. M.: Klett-Cotta, 2003), 12, 13, 14, 16, 19, 20, 21, 28, 30, 32, 33.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

é o único espelho que temos, a única moeda comum." (p. 144) Mas, por outro lado, o problema é justamente, segundo Husserl, que a linguagem funciona como uma moeda – ou, talvez também se devesse dizer, para seguir mais de perto a opinião de Husserl, funciona como uma "letra de câmbio" ou cheque ao portador.[6] Husserl discute a questão nas *Investigações Lógicas*, obra que, como Sofia Miguens mostra, foi concebida ainda numa fase prévia à divisão entre filosofia analítica e continental. E Husserl discute-a logo no início da obra, o que podemos entender como a razão para a sua recusa em seguir uma filosofia de orientação linguística, tendo optado por uma orientação de tipo "intelectiva" [*Einsicht*], fundada em intuições, evidência e descrições eidéticas de significados.

A este respeito, Husserl entende a linguagem como um cheque que passa de mão em mão, até que alguém decide ir ao banco descontá-lo. Só então é que se pode verificar se o cheque tinha fundos ou não. A linguagem funciona do mesmo modo, como um cheque que passa de mão em mão sem garantia de que corresponda a um valor real. Só uma evidência intelectiva pode garantir o significado associado a uma palavra – como um padrão ouro ou, ainda mais claramente após o abandono deste padrão, como a riqueza efetiva a que a moeda corresponde. As simples associações e trocas linguísticas não assentam em nenhuma necessidade lógica ou outra e, por isso, na linguagem, verdade e ilusão não são distinguíveis, do mesmo modo que nada garante o valor de um cheque que passa de mão em mão. Segundo Husserl, há palavras com significado e palavras sem significado (cf. p. 170), assim como há moeda com e sem valor. A moeda é um mero mediador e representante, mas cabe perguntar, mediadora de quê? É mediadora de significados que, sem

6. Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen* (*Husserliana* XIX/I. Den Haag: Martinus Nijhof, 1984), 61-62.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

melhor alternativa, segundo Husserl, só podem ser dados por atos de evidência intelectiva. Pelo contrário, o mundo da comunicação, regido pela linguagem, é um mundo, como a experiência comum mostra, dominado pela ilusão e ambiguidade cujo saneamento é tarefa da filosofia.

Naturalmente, a evidência assim constituída conduz a fenomenologia a uma fundamentação da doação de significado na condição primeira evidente de qualquer ato significativo: a consciência como um transcendental (cf. p. 173). A consequência disto será, nos termos da autora, "um solipsismo metodológico" (p. 175). Apesar de todos os esforços em contrário, a constituição quer da intersubjetividade, como se vê na conhecida 5ª *Meditação Cartesiana*, quer do mundo da vida, na *Crise das Ciências Europeias*, ficarão sempre devedores em última instância de uma doação de sentido por parte do ego transcendental.

Por seu turno, em paralelo com o empreendimento de Husserl, Frege ou Wittgenstein buscam eliminar o problema da falta de validade da linguagem comum, condicionando o sentido, e a referência a ele associada, a uma estrutura lógica da linguagem como função proposicional, o que conduz, como Miguens refere, a diversas outras dificuldades, pelo menos em número de três.

Ou, em primeiro lugar, somos conduzidos à hipostasiação de novas entidades alegadamente platónicas ou mitológicas, como será o caso do sentido (*Sinn*) segundo Frege (cf. p. 155), perdendo-se a vantagem justamente do caráter empírico e verificável da linguagem.

Ou, em segundo lugar, à impossibilidade de falar com sentido da maior parte dos temas que importam à filosofia e, de modo ainda mais grave, da mesma estrutura lógica pela qual se fala de alguma coisa, como no *Tractatus* de Wittgenstein. Isto é-nos recordado na de resto tão estimulante exposição do pensamento de Cora Diamond, sob a forma de

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

uma questão sobre "como podemos lidar com o facto de as distinções lógicas incorporadas nesta linguagem não poderem ser elas próprias objeto de pensamentos?" (p. 377) A relação essencial de figuração entre a linguagem e os factos não pode ser figurada, mas somente mostrada. E assim, o eminentemente pensável e dizível, as próprias condições do falar com sentido, não podem ser ditas, mas somente mostradas. Mas esta recondução ao caráter somente *mostrável* do sentido não dá afinal – seja-nos perdoada a expressão, – dialeticamente, razão a Husserl, que também entendia o significado como algo de mostrável, e não essencialmente enunciável na linguagem?

Ou ainda, em terceiro lugar, aprendemos no Excurso sobre Bertrand Russell que "a ideia básica de Russell será que o sentido de um termo simples é o objeto no mundo extralinguístico por ele representado: compreender o sentido de um termo simples é saber qual o particular do qual ele é o nome" (p. 158), saber este que é obtido por "contacto" (*acquaintance*). Questões aqui seriam, como é possível uma entidade como o "sentido" ou a linguagem, "contactar" com um objeto material, dito exterior? Este contacto parece ser uma metáfora relativamente grosseira para um processo, afinal oculto, que não pode ser pensado ou descrito. Como é possível explicar um processo cognitivo através do acesso a um particular exterior que não se pode conhecer senão por meio desse mesmo processo cognitivo? Teremos porventura de concluir que este processo cognitivo se tem de explicar antes a si próprio – o que corresponde, grosso modo, a algumas das conclusões da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, recuperadas hoje pelo pragmatismo de Robert Brandom ou pela crítica do célebre mito do dado por W. Sellars e J. McDowell.

Em geral, mereceria maior questionamento se esta última posição não é caracterizável pela distinção do conhecimento, conforme Hegel caracteriza e critica, como dividido entre uma componente constituída pelo pensamento, que é

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

simples forma, componente que deve ser completada por uma outra, que tem de ser tomada de algo "exterior" ao "esquema conceptual", uma matéria empírica. O pensamento é então somente formal e o conteúdo, aquilo que se quer conhecer, um acrescento estranho. E uma vez que conteúdo empírico e forma lógica estão por definição separados, sem ligação determinada entre si, nenhuma verdade se pode encontrar através de tais procedimentos.

Sobretudo por via dos autores referidos, daquela que é por vezes chamada escola de Pittsburgh, ou de autores como Robert Pippin, parece ter passado o tempo em que a simples menção de Hegel era considerada nos meios analíticos uma confrangedora falta de educação. Poder-se-á passar, por isso, a algumas questões sobre Hegel, conforme o lugar a ele conferido na *Leitura da Filosofia Contemporânea* que fazemos com Sofia Miguens.

Alguns aspectos hoje importantes do pensamento de Hegel, como a sua crítica ao dado ou a sua teoria do reconhecimento intersubjetivo estão expostas de modo muito adequado. Encontramos também uma interpretação válida e bem traçada da luta pelo reconhecimento na *Fenomenologia do Espírito*. E mesmo para um leitor caridoso de Hegel, é talvez aceitável, *cum granu salis*, a caracterização geral da *Fenomenologia do Espírito* como "um *patchwork* extravagante de materiais heteróclitos" (p. 83). Entretanto, a crítica a Hegel que o considera um antikantiano romântico, inveterado restaurador do que a metafísica teve de pior, não justifica as qualidades filosóficas que levaram à necessidade sentida, ao longo de quase todo o séc. XIX, quer no espaço inglês, quer alemão, de se livrar do hegelianismo, o que aliás se repetiu em alguns momentos importantes do séc. XX francês, com Deleuze, Lyotard ou Derrida, por exemplo.

Deveria sublinhar-se, por outro lado, que Hegel dificilmente pode ser enquadrado como um pensador histori-

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

cista, conforme caracterizado nos capítulos iniciais da obra de Miguens. De facto, Hegel não parece colocar a história no centro do seu pensamento, nem entender a história com base numa teleologia metafísica. A história é apenas um momento do espírito objetivo, nomeadamente ao nível das relações externas do Estado, e a teleologia, bem vistas as coisas, só se aplica a uma compreensão retrospectiva e coerente do passado. Uma leitura caridosa ponderará as alternativas disponíveis para pensar a história. E, eventualmente, poderá concluir, com Hegel, que a alternativa de a pensar como sem qualquer sentido não é filosoficamente mais adequada. Tão-pouco parecerá mais promissora a alternativa de a pensar conforme faz Heidegger, o que Miguens claramente caracteriza (cf. pp. 212, 220), como a história de uma perda de sentido, onde nada acontece de novo além de uma crescente desorientação do pensar, para quem a modernidade nada significa (cf. p. 210) ou nem sequer alguma vez existiu. Ou como faz Adorno (costela heideggerina que Sofia Miguens igualmente sublinha (cf. p. 217n.)), para quem a história não é mais do que uma pré-história mítica, uma sucessão de violência em crescendo até conduzir finalmente, como nos recorda a autora a propósito de Agamben, aos *Konzentrationlagern* como paradigma da sociedade ocidental atual. Perante este último, o absurdo metafísico hegeliano deve aparecer como bastante mais razoável e inofensivo, nomeadamente para as verdadeiras vítimas. Ou parecer mesmo mais suportável do que a versão de Foucault, com uma história de paradigmas de poder e violência relativamente incomensuráveis entre si. Ou do que o pensamento dito descolonizador, de culpabilização indefinida e sem remissão da nossa consciência moderna por uma história entendida, antes de mais, como uma sucessão de genocídios. Neste panorama, buscar algum sentido para a história passada, que conduziu até à nossa própria cons-

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

ciência contemporânea, não é necessariamente apenas má metafísica.

Neste domínio, igualmente deveria acentuar-se que o sistema de Hegel pode ser visto não principalmente como o desdobramento de um espírito, metafísico ou teológico, em duas subdivisões, a natureza e a história. Isto acontece na juventude do autor, e disto se encontram ainda sem dúvida traços na *Fenomenologia do Espírito*, conforme Miguens corretamente recorda (p. 70). O "sistema" pode ser também descrito segundo a sequência, aliás sujeita a diferentes combinatórias, Lógica – Filosofia da Natureza – Filosofia do Espírito. Esta visão, mais típica das obras da maturidade do autor, antepõe ao real, como sua condição de inteligibilidade, uma estrutura denominada o "puro pensar", a Lógica. O real, por sua vez, é composto, segundo Hegel, pela natureza e pelas instituições culturais humanas, a "segunda natureza", incluindo a arte, a religião e a filosofia.

Um outro importante ponto de discussão levantado na obra, tanto para uma perspectiva histórica quanto para um questionamento sistemático, é a definição do que é o pensamento segundo a filosofia contemporânea. Além de sublinhar as valiosas sínteses apresentadas por Sofia Miguens acerca de Quine e Davidson nesta matéria, deveríamos perguntar em que medida a concepção de conceito pré-fregueana, presente em Hegel, por exemplo, é "ingénua" ou primitiva, ou seja, o que é o pensamento, ou um conceito, segundo Kant, Hegel e segundo Frege? Em Hegel, ainda mais do que no texto de Kant, não resta qualquer vestígio do que veio a ser posteriormente designado de psicologismo, o qual, como vimos, desempenha um papel importante no desenvolvimento da filosofia contemporânea a partir da segunda metade do séc. XIX.

É certo que o pensamento é ainda entendido por Kant como uma forma subjetiva. Em Hegel, pelo contrário, os conteúdos da Lógica são já explicitamente definidos como

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

"pensamento objetivo".[7] Hegel, assim como Frege o fará um pouco mais tarde, distingue enfaticamente entre representação (*Vorstellung*) e conceito (*Begriff*). A representação é somente a forma subjetiva, mental, de uma estrutura objetiva de inteligibilidade do real, conforme Miguens expõe de modo claríssimo. Neste ponto, poderíamos mesmo caracterizar o idealismo de Hegel como se aproximando de um realismo ingénuo, segundo o qual os objetos reais existem tal como nos aparecem na percepção normal e na compreensão corrente ou da ciência empírica, acomodando então sem dificuldade um deflacionismo epistemológico de entidades psicológicas ou mentais em qualquer outro sentido. Aliás, o próprio deflacionismo da epistemologia em geral não deveria parecer de todo estranho ao pensamento de Hegel, para quem o problema do conhecimento é um problema secundário, localizado, ou provisório, e não um problema filosófico decisivo, quer metodológica, quer metafisicamente. O discurso e a compreensão do mundo não são explicáveis, de modo fundamental, ao nível de um sujeito cognoscitivo, e, menos ainda, de um cérebro a receber importações de uma realidade que lhe é alheia. A questão, conforme Frege, a fenomenologia, e provavelmente toda a filosofia relevante o dirão mais tarde, é de sentido (*Sinn*), significado (*Bedeutung*) ou significação (*Bedeutsamkeit*), e da interrelação entre estes termos. Esta relação não é compreensível por uma "reflexão exterior" – nos termos de Hegel – para a qual o significado que permite falar e pensar acerca do mundo está já constituído a partir de uma oposição entre o mundo natural e um sujeito a ele alheio.

Mereceria maior análise a consideração do caráter "ingénuo" das posições pré-fregueanas acerca do pensamento, e não só em relação ao psicologismo, mas também na definição do que é o pensamento. Que tipo de objeto é o

7. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* (*Gesammelte Werke* 21. Hamburg: Felix Meiner, 1985), 33.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

pensamento? Hegel aceita o caráter judicativo, ou diríamos hoje, proposicional, do pensamento. Mas entende também que o juízo depende do que chama "conceito". Os conceitos são 'objetos' designados por denominações conhecidas quer da linguagem corrente, quer da história da filosofia, tais como "ser", "essência", "juízo", "causalidade", "teleologia", "bem", "conhecimento" ou "ideia", por exemplo. O conceito expõe-se em juízos, mas investigar o estatuto destes objetos, que Hegel considera "lógicos", não seria mais tarefa desta discussão acerca de *Uma Leitura da Filosofia Contemporânea*.

O livro de Sofia Miguens é, assim, uma exposição enciclopédica da filosofia contemporânea, cuja leitura prende o leitor até à última página, absolutamente recomendável para consulta, para introdução geral à filosofia contemporânea, para a compreensão da generalidade dos temas nele tratados, bem como para a promoção, em língua portuguesa, de um trabalho, que nos parece altamente enriquecedor no contexto filosófico atual, de cruzamento entre tradições filosóficas que frequentemente se ignoram entre si.

Referências

Apel, Karl-Otto. "Wittgenstein und Heidegger: Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitverdacht gegen alle Metaphysik". In *Transformation der Philosophie. Band I: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, 225-275. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1976

Apel, Karl-Otto. "Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens". In *Transformation der Philosophie. Band I: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, 335-377. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1976.

Deleuze, Gilles e Felix Guatarri. *Qu'est-ce que la philosophie?*. Paris: Minuit, 2005.

Heidegger, Martin. *Unterwegs zur Sprache*. Frankfurt a. M.: Klett-Cotta, 2003.

Hegel, G. W. F. *Wissenschaft der Logik* (*Gesammelte Werke* 21. Hamburg: Felix Meiner, 1985.

Husserl Edmund. *Logische Untersuchungen. Husserliana* XIX/I. Den Haag: Martinus Nijhof, 1984.

Gadamer, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr – Siebeck, 1990.

Miguens, Sofia. *Uma Leitura da Filosofia Contemporânea: Figuras e Movimentos*. Lisboa: Edições 70, 2019.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

A Filosofia e a sua História: Perspetivas em torno de ume Relação Controversa, Vol. 49, 2023, 73-94.
© 2023 by Aletheia – Associação Científica e Cultural and the authors.
DOI https://doi.org/10.17990/Axi/2023_9789726973737_073

Capítulo 4

A Filosofia Contemporânea sob o signo da Afinidade. Em torno das Convergências entre o Pensamento de Husserl e a Filosofia Analítica Nascente

SÍLVIA BENTO*

1. Breves considerações introdutórias

Uma das singularidades que marcam a leitura da filosofia contemporânea desenvolvida por Sofia Miguens, tal como apresentada no seu livro *Uma Leitura da Filosofia Contemporânea. Figuras e Movimentos* (2019), consiste na adoção de uma postura de especial atenção dedicada às afinidades entre o pensamento de Husserl e o pensamento de Frege. A apreciação cuidadosa das convergências filosóficas existentes entre os dois pensadores alemães – o fundador da fenomenologia, Husserl, e o fundador da filosofia analítica, Frege – constitui, com efeito, uma linha interpretativa que se revela singularmente determinante na elaboração da visão de Miguens. A ênfase sobre a questão das proximidades entre Husserl e Frege – tendo em

* Universidade do Porto.
✉ silviaandradebento@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-6893-5513

ISBN: 978-972-697-372-0
eISBN: 978-972-697-373-7

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

vista a perspetivação rigorosa da designada raiz germânica da filosofia contemporânea e das suas linhagens estruturantes, a linhagem fenomenológica e a linhagem analítica – afigura-se, pois, como um elemento-chave em torno do qual o livro de Miguens se desenvolve como uma *leitura*, filosoficamente elaborada e intelectualmente apelativa, da filosofia contemporânea. Sublinhe-se, a este respeito, a rejeição da autora em recorrer à expressão "história da filosofia" para caracterizar este seu trabalho: a proposta que aqui se ensaia é, pois, a de uma visão interpretativa das *figuras* e dos *movimentos* que moldam e estruturam a filosofia contemporânea – integrando, inclusivamente, espaço para considerações acerca das correntes filosóficas que se anunciam como relevantes no século XXI. Dir-se-ia, com justeza, que a envolvência *filosófica* deste livro de Miguens afasta-o do mero objeto escolar ou das conceções mais correntes acerca do que poderia ser uma "história da filosofia"; neste sentido, porventura o epíteto mais adequado para intitular esta tarefa interpretativa seja *filosofia da história da filosofia*[1].

A questão da origem filosófica comum – a saber, a origem germânica – das duas tradições estruturantes da filosofia contemporânea, a tradição fenomenológica e a tradição analítica, constitui-se como uma das temáticas fundamentais que compõem a visão interpretativa de Miguens. Não poderemos designá-la de "tese", certamente, mas talvez não soe filosoficamente abusivo tomar a apreciação das afinidades entre o pensamento de Husserl e o pensamento de Frege

1. A elaboração do presente ensaio teve por base as análises desenvolvidas na recensão dedicada ao livro de Sofia Miguens, tal como publicada na *Revista Portuguesa de Filosofia*, em 2019. *Cf*: Sílvia Bento e Diana Couto, "Recensão de *Uma Leitura da Filosofia Contemporânea. Figuras e Movimentos*", de Sofia Miguens, *Revista Portuguesa de Filosofia* 75, n.º 3 (2019): 1979-1996. Não obstante, e ainda que partindo das principais linhas de pensamento avançadas na mencionada recensão, o ensaio que aqui se apresenta propõe-se delinear uma análise mais demorada e aprofundada da leitura de Husserl desenvolvida em *Uma Leitura da Filosofia Contemporânea. Figuras e Movimentos*.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

como uma das sustentações mais relevantes da postura interpretativa da autora; trata-se, em verdade, de uma linha de pensamento que concentra as melhores atenções de Miguens. A este respeito, importaria tomar em devida consideração a importância que esta leitura da filosofia contemporânea concede à figura e à filosofia de Husserl: não seria supérfluo afirmar que, no âmbito deste livro de Miguens, a interpretação do pensamento de Husserl se anuncia como um momento crucial; o modo como a autora desenvolve a leitura do seu pensamento permite a perspetivação de Husserl como uma das figuras mais determinantes da filosofia contemporânea; do mesmo modo, a apreciação das proximidades filosóficas mantidas com Frege possibilita a compreensão da filosofia husserliana como um elemento determinante da composição do pensar contemporâneo e das suas linhagens estruturantes, a linhagem fenomenológica e a linhagem analítica. Vejamos de que modo.

2. A arte de perspetivar proximidades e convergências

As posições interpretativas acerca do pensamento de Husserl, tal como desenvolvidas por Miguens, apresentam-se desenhadas sob o signo da afinidade. Com efeito, a introdução da figura e da filosofia de Husserl no âmbito do mencionado livro traduz, de certo modo, uma especial preocupação com a construção e com a estrutura internas do mesmo: a temática da afinidade – entre Husserl e Frege – constitui-se como uma das traves-mestras da composição deste livro de Miguens. A este propósito, a autora parece servir-se, com notável desenvoltura, de uma singular arte de perspetivar proximidades e convergências entre figuras e movimentos filosóficos, como que apresentando a temática da afinidade como um elemento de construção interna do seu livro e da sua visão interpretativa. Leia-se, relativamente a este ponto, a autora, ainda

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

no contexto da "Introdução", na qual já assume uma visão própria quanto à avaliação de quatro filósofos, tomados como determinantes, interessantemente apreciados em pares ou duplas, consoante as afinidades existentes entre os seus pensamentos:

> Esta forma de ver a história da filosofia contemporânea dando grande importância à filosofia de língua alemã é uma opção estruturante no que se segue. Uma outra opção, que dela decorre, é a seguinte. Se tivéssemos de entrar no jogo da exemplaridade que acima me fez considerar Platão emblemático da filosofia antiga, Tomás de Aquino exemplar da filosofia medieval e Descartes emblemático da filosofia moderna, penso que poderíamos traçar o retrato da filosofia contemporânea em torno de dois pares de autores – Husserl e Frege, Heidegger e Wittgenstein. Estes podem por si ser tão exemplares da filosofia contemporânea e dos rumos desta como Platão ou Descartes o são da filosofia antiga e moderna, respectivamente. É essa a opção que está no coração do presente livro, e isso torna particularmente interessante o seguinte facto: se é verdade que Frege e Husserl têm propósitos comuns e mesmo teses convergentes, Heidegger e Wittgenstein, os seus «discípulos», já não poderiam sequer, talvez, entender-se entre si.[2]

A temática da afinidade – que se anuncia como linha de construção ou estruturação internas do livro de Miguens, especialmente no âmbito do capítulo I da Parte II, intitulado "Frege e Husserl: A Filosofia Analítica e a Fenomenologia Nascentes" – permite, pois, o delineamento das posições acerca da origem germânica da filosofia contemporânea.

---

2. Sofia Miguens, *Uma Leitura da Filosofia Contemporânea. Figuras e Movimentos* (Lisboa: Edições 70, 2019), 21.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

Husserl e Frege

Trata-se do par de figuras lido sob o signo da afinidade (quanto ao par seguinte, composto por Heidegger e Wittgenstein, o mote será, por contraste com os seus predecessores filosóficos, o da descontinuidade, justamente). Apreciar, com cuidado e rigor, as proximidades, os pontos de convergência, entre os fundadores das duas tradições que moldam o pensamento contemporâneo constitui o propósito de Miguens no âmbito deste capítulo do seu livro. Com efeito, a autora sublinha a possibilidade de compreensão dos projetos filosóficos de Husserl e de Frege como modos de recusa do idealismo absoluto hegeliano, bem como do irracionalismo que se lhe contrapôs (de Schopenhauer, de Kierkegaard, de Nietzsche…) no contexto da filosofia alemã do século XIX – como se, cumpriria ter presente, os projetos de Husserl e de Frege se anunciassem como um *corpus* filosófico emergente, cuja influência se traduziria no âmbito do novo século, o século XX, rompendo com as posturas dominantes que marcaram o século anterior.

A filosofia de 1900

A designação afigura-se adequada e ilustrativa para intitular os projetos filosóficos de Husserl e de Frege, enfatizando o seu carácter inaugural e contrastante relativamente aos modos de filosofar reconhecidos no século anterior, o século XIX. Assim, pensar estas duas figuras, Husserl e Frege, como dois contrapontos que, não obstante, se apresentam afins, cumpre o plano proposto por Miguens quanto à possibilidade de consideração de uma raiz comum – uma *raiz germânica*, uma expressão continuamente presente neste seu livro – da filosofia contemporânea, ou, por outras palavras, da filosofia de 1900. Em boa verdade, a análise das proximidades e das convergências que subjazem ao pensamento de Husserl e ao pensamento de Frege poderá ser tomada como o

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

tour de force interpretativo deste capítulo I da Parte II do livro de Miguens, traduzindo uma apreciação intelectual eminentemente filosófica por parte da autora. Neste sentido, os dois fundadores das duas tradições de pensamento que moldam o século XX, Husserl e Frege, são concebidos nos seus interesses e posturas filosóficos comuns, designadamente:

i) a consideração acerca do carácter distintivo, específico, eminentemente singular do ato de filosofar – em suma, o que é fazer filosofia? –, avaliado por ambos, Husserl e Frege, como um debruçar-se sobre o pensamento enquanto tal, os seus conteúdos, e a sua relação com o mundo;

ii) a elaboração de propostas acerca do método propriamente filosófico que orienta o ato de filosofar – a saber, a determinação do método fenomenológico como análise da experiência da consciência e a determinação do método analítico de análise da linguagem (a este respeito, importaria sublinhar a relevância da temática do método filosófico no âmbito do livro de Miguens, formando um dos eixos mais estruturantes da obra, já apresentando e desenvolvido no momento da interpretação do pensamento de Kant);

iii) a adoção de posturas filosóficas marcadamente antinaturalistas e, principalmente, antipsicologistas, especialmente percetíveis no modo como os pensamentos de ambos, Husserl e Frege, integram uma veemente rejeição do método das ciências naturais enquanto instrumentos de compreensão do pensamento e da sua relação com o mundo (a recusa da psicologia, então disciplina emergente, considerada como ciência natural entre as ciências naturais, que estudaria a cognição e o comportamento, mas não o pensamento enquanto tal nem a relação pensamento-mundo, deverá ser devidamente mencionada). Este ponto comum entre Husserl e Frege – a designada questão do *antipsicologismo* – sustenta, mais do que qualquer outro, a possibilidade de delineamento de um eixo de afinidades entre os dois filósofos. A afirmação de uma postura distintivamente filosófica de "despsicologização do

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

> estudo do pensamento"[3] – segundo a expressão de Miguens – traduz o mote à luz do qual os pensamentos de Husserl e de Frege se apresentam interpretados pela autora.

Relativamente a este terceiro elemento comum entre Husserl e Frege – a relevante questão do antipsicologismo –, será pertinente atentar sobre as palavras esclarecedoras de Miguens:

> Como afirmei na Introdução, é bem sintomático o facto de estes dois autores, iniciadores de duas linhagens metodológicas que até hoje se mantêm vivas e que estruturam a filosofia do século XX, além de terem sido contemporâneos e de terem sido ambos filósofos e matemáticos, terem tido interesses convergentes. Basicamente, quer Frege quer Husserl se interessaram pelo estudo do pensamento e conteúdos deste, e ambos pensaram que esse estudo não incumbia a uma disciplina que então se estabelecia na sua legitimidade e autonomia como ciência natural: a psicologia. Não é à psicologia enquanto ciência empírica que cabe, por exemplo, a investigação sobre os fundamentos do pensamento aritmético – um tema que ocupa ambos os autores. De certa forma, o problema para a filosofia nos finais do século XIX e inícios do século XX era precisamente a sua identidade como disciplina em relação à psicologia.[4]

Salienta-se, pois, a ênfase, desenvolvida por Miguens, sobre a partilha de uma postura intelectual comum – *filosófica* e *matemática* – por parte de Husserl e de Frege. Curiosamente, importaria sublinhar que, segundo a autora, é a dimensão matemática que se afigura como o elemento definidor da postura filosófica de Husserl e de Frege, possibilitando aos dois pensadores, por conseguinte, a sustentação do carácter eminentemente distintivo da filosofia – e do ato de filosofar –

---

3. Miguens, *Uma Leitura da Filosofia Contemporânea. Figuras e Movimentos*, 143.
4. Miguens, *Uma Leitura da Filosofia Contemporânea. Figuras e Movimentos*, 141-142.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

relativamente à emergente psicologia, tomada como ciência empírica. Afirmar-se-ia, assim, que, no âmbito do pensamento de Husserl e do pensamento de Frege, a crise de identidade da filosofia – perante a emergência da psicologia, em primeiro plano – se anuncia resolvida à luz da determinação matemática que caracteriza o modo de filosofar de ambos os pensadores, um modo de filosofar que, importaria atentar, se assume configurado mediante a necessidade de elaboração de um método propriamente filosófico.

No seguimento de tais considerações, continue-se a ler Miguens, agora no que concerne à temática da tarefa da despsicologização do estudo do pensamento – uma temática que integra, com efeito, os contornos da premente questão do método filosófico –, tal como avançada por Husserl e Frege:

> Partamos então de um facto: a fenomenologia e a filosofia analítica, as duas grandes linhagens da filosofia do século XX, foram geradas pela rejeição comum da ideia de que os métodos da ciência natural possam ser usados para compreender a natureza do pensamento e da relação deste com o mundo. […] A criação do método analítico e a criação do método fenomenológico foram tentativas de enfrentar de forma concreta tal desafio. A intenção que subjaz a ambas as orientações é uma intenção de despsicologização do estudo do pensamento. Isto não supõe nenhum desprestígio para a psicologia: significa apenas que a psicologia é uma ciência empírica, uma ciência natural entre as ciências naturais que estuda a cognição, ou o comportamento, e a filosofia não é ciência natural nem quer sê-lo. Os problemas da filosofia não são problemas empíricos, relativos à cognição e comportamento dos indivíduos, mas sim problemas que respeitam à natureza do pensamento e à relação pensamento-mundo.[5]

O que é a filosofia? – ou, no mesmo tom: o que é filosofar? As respostas propostas por Husserl e Frege a tais inter-

5. Miguens, *Uma Leitura da Filosofia Contemporânea. Figuras e Movimentos*, 143.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

rogações traduzem, sob o olhar de Miguens, um sentido de afinidade essencial entre os dois pensadores que merece ser devidamente – *filosoficamente* – apreciado, não obstante as divergências posteriores que determinaram o desenvolvimento de duas linhagens distintas, como que antagónicas, no interior da filosofia contemporânea. Lançar luz sobre o eixo de afinidades que une Husserl e Frege não configura, assim, uma tarefa interpretativa supérflua no âmbito do livro de Miguens – e, se tal não constitui propriamente uma tese elaborada pela autora (atente-se no facto de Miguens nunca asseverar como *sua* tal avaliação), afigura-se, não obstante, como uma sustentação-chave da sua visão acerca da filosofia contemporânea.

3. A complexa questão do antipsicologismo

A adoção de uma postura antipsicologista por parte de Husserl e de Frege, os dois pensadores mais determinantes da *filosofia de 1900*, poderá ser compreendida como modo de afirmação definidora da filosofia enquanto tal, nas suas determinações, qualidades e métodos distintivos. A possibilidade de configuração da singularidade da filosofia e do ato de filosofar anuncia-se, assim, como tarefa cumprida no âmbito do pensamento de Husserl e do pensamento de Frege no momento de viragem do século XIX para o século XX. A pertinência da evocação da temática do antipsicologismo em Husserl e em Frege parece, assim, justificar-se e confirmar-se enquanto questão central. Neste sentido, a complexidade da questão, e o modo como se determina ora em Husserl, ora em Frege, parece-nos ser merecedor de uma análise mais demorada e profunda. Vejamos.

Perspetivada a partir do pensamento de Husserl, a temática do antipsicologismo revela-se uma questão particu-

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

larmente delicada[6]. A este respeito, seria oportuno mencionar a relevância da influência de Franz Brentano e da escola brentaniana de psicologia em Husserl[7], que, mais do que uma referência biograficamente assinalável, poderá ser lida como um motivo que promovera a acusação de psicologismo em Husserl por parte de lógicos e de matemáticos, entre os quais Frege. Tenhamos presente o momento de receção, por parte de Frege, da obra de Husserl *Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische untersuchungen* (1891), cuja base teórica consiste na tese de Habillitation, com o título *Über den Begriff der Zahl*, orientada pelo brentaniano Carl Stumpf em Halle. Recorde-se que esta obra de Husserl, *Philosophie der Arithmetik*, fora veementemente condenada na recensão escrita por Frege[8], e publicada em 1894, devido, justamente, ao suposto psicologismo que envolveria a teoria do número; de acordo com a recensão, profundamente destrutiva, desen-

6. Sobre a temática *psicologismo vs. antipsicologismo* no âmbito do pensamento de Husserl, seria pertinente ler: Sonja Rinofner-Kreidl, "The Problem of Psychologism and the Idea of a Phenomenological Science", in *Husserl: German Perspectives*, ed. Drummond John J., Höffe Otfried, by Kee Hayden, Eldridge Patrick e Wilkins Robin Litscher (New York: Fordham University Press, 2019), 15-48; Ludwig Landgrebe, "Husserl's Phenomenology and the Motives Leading to Its Transformation", in *Husserl: German Perspectives*, ed. Drummond John J., Höffe Otfried, Kee Hayden, Eldridge Patrick e Wilkins Robin Litscher (New York: Fordham University Press, 2019), 49-83.

7. A frequência, a partir de 1884, das aulas de Frantz Brentano em Viena promovera, de modo determinante, a escolha por um caminho consagrado à filosofia – e não mais à matemática – por parte de Husserl. Sobre a importância decisiva da figura e do pensamento de Brentano em Husserl, importaria ler: Karl Schuhmann, *Husserl-Chronik. Denk – und Lebensweg Edmund Husserls* (Nijhoff: Den Haag, 1977), 13; Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1969), 7-63, 13-68; Robin D. Rollinger, *Austrian Phenomenology: Brentano, Husserl, Meinong, and Others on Mind and Object* (Frankfurt: Ontos Verlag, 2008), 29.50.

8. Gottlob Frege, "Rezension von: E. Husserl, Philosophie der Arithmetik I'", *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 103 (1894): 313–332. A recensão da obra de Husserl escrita por Frege poderá ser lida, em tradução inglesa, no seguinte volume: Gottlob Frege, *Collected Papers on Mathematics, Logic and Philosophy* (Oxford: Blackwell, 1984), 195-209.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

volvida por Frege, Husserl havia confundido lógica e psicologia, anulando, de modo filosoficamente negligente, as distinções entre processos mentais e objetos, incorrendo, por consequência, num grave erro que se revelaria visível no modo como o termo *Vorstellung* – que Frege perspetivara como marca de um condenável subjetivismo psicologista – se apresentava utilizado no campo da lógica. Husserl como um herdeiro da psicologia brentaniana, assim o perspetivara Frege.

Interessantemente, a influência crucial de Franz Brentano, irradiando a partir de Viena, poderia ser tomada como um elemento de confirmação da origem germânica – porventura, mais do que germânica, centro-europeia (mas, em todo o caso, sempre de língua alemã) da *filosofia de 1900*. Poder-se-ia, inclusivamente, acrescentar uma outra figura influente, Bernard Bolzano, também importante para Husserl[9] (nesse sentido, talvez nos devamos deslocar até Praga…). Recordemo-nos, a este respeito, de uma curiosa expressão para designar esta geografia – a raiz germânica – e este período cultural – o de 1900 –, saída dos *Tagebücher* do romancista austríaco Robert Musil, também ele um estudante do brentaniano Carl Stumpf, que orientara a sua tese de doutoramento em Berlim sobre o pensamento de Ernst Mach: a expressão de Musil, escrita nos seus diários de (justamente) 1900, é a seguinte: "esta fria noite centro-europeia de janeiro"[10]. Acrescentar-se-ia, à expressão assim formulada, o ano em que fora escrita, o ano de 1900. "Esta fria noite de janeiro de 1900": trata-se, poder-se-ia afirmar, de uma expressão ilustrativa, e talvez nela possamos inscrever o

9. Sobre a relevância do pensamento de Bernard Bolzano em Husserl, cumpriria ler: Robin D. Rollinger, *Husserl's position in the School of Brentano* (Dordrecht: Kluwer, 1999), 69-82 e Jocelyn Benoist, "Husserl entre Brentano et Bolzano: jugement et proposition", *Manuscrito* 23, n.º 2 (2000): 11–39.

10. Robert Musil, *Tagebücher*, herausgegeben von Adolf Frisé, Band I (Hamburg: Reinbeck, 1976), 2.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

nascimento da filosofia contemporânea, de Husserl e de Frege. Além disso, esta marca temporal e geográfica assinala, ainda, o momento da correspondência existente (parca, mas quase sempre amigável) entre os dois filósofos, Husserl e Frege.

Voltemos à temática do antipsicologismo. Importaria, pois, tomar em atenção o facto de o antipsicologismo constituir uma questão muito mais complexa (e nunca terminada) no âmbito do pensamento de Husserl do que no contexto do pensamento de Frege. A acusação de psicologismo em Husserl é uma questão delicada – e a receção negativa por parte de Frege do pensamento de Husserl apresentou repercussões negativas sobre este último. Em verdade, o psicologismo/antipsicologismo assume-se como uma questão nunca plenamente resolvida no interior do pensamento husserliano: pensemos, a este propósito, no momento, mais tardio, em que Husserl desenha a sua conceção de consciência subjetiva, transcendental e constituinte – a sombra do psicologismo parece voltar a assomar, anunciando como que o regresso de um fantasma que Husserl procurara, incessantemente, rejeitar e rejeitar da sua filosofia. Poder-se-ia, assim, afirmar que a batalha contra o psicologismo, que se afigura como um elemento comum entre Husserl e Frege, segundo a interpretação de Miguens, significou, para Husserl, um dos problemas centrais da sua filosofia, implicando a exigência de fundar e refundar, uma e outra vez, a fenomenologia.

4. A ênfase sobre o primeiro Husserl

A análise das afinidades entre o pensamento de Husserl, fundador da fenomenologia, e o pensamento de Frege, fundador da filosofia analítica, tal como Miguens a desenvolve, comporta a possibilidade de atribuição de um lugar de especial destaque à filosofia husserliana no interior de *Uma Leitura da Filosofia Contemporânea. Figuras e Movimentos*.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

Poder-se-ia, com efeito, afirmar que a leitura de Husserl apresentada por Miguens, traçada à luz das proximidades e convergências com o pensamento de Frege, constitui um eixo crucial no âmbito do seu livro, permitindo o desenvolvimento de uma sustentação-chave: a questão, à qual se concede especial atenção, acerca da raiz germânica da filosofia contemporânea. Como compreender, a partir destas considerações acerca da temática da afinidade – e, designadamente, à luz da ênfase sobre a raiz germânica da filosofia contemporânea –, a interpretação do pensamento de Husserl desenvolvida por Miguens?

Não seria, porventura, particularmente controverso afirmar que a leitura de Husserl proposta por Miguens toma como seu objeto de análise mais demorada uma determinada fase do pensamento husserliano, designadamente o período filosófico dominado pela escrita e pelo desenvolvimento de *Logische Untersuchungen* (1900-1901). Trata-se, pois, de uma postura de interpretação declaradamente assumida pela autora de *Uma Leitura da Filosofia Contemporânea. Figuras e Movimentos*. Em verdade, e seguindo os trabalhos de um eminente estudioso de Husserl como Jocelyn Benoist – particularmente a obra de 2002 *Entre acte et sens: La théorie phénoménologique de la signification* –, a autora elege como seu objeto de análise uma fase do pensamento husserliano marcado pela prevalência da aritmética, da lógica, da semântica, da teoria de significação, e, especialmente, pela preocupação em compreender aquilo que se designa por idealidades puras, ou objetividades ideais. Estamos perante uma leitura dedicada ao início do pensamento husserliano, motivado pela formação matemática do filósofo (importaria salientar que, ainda no âmbito deste período, as noções de descrição, evidência, essência e – bem entendido – a temática da intencionalidade da consciência – de origem brentaniana, justamente – já se encontrariam, não obstante, presentes e

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

formuladas). Poder-se-ia, inclusivamente, designar tal período do pensamento husserliano segundo a seguinte expressão: *o Husserl de 1900*.

No contexto desta fase inicial da filosofia husserliana, a obra-chave é, pois, *Logische Untersuchungen*, escrita em Halle, num momento anterior à fundação da fenomenologia tal como a conhecemos e à criação dos seus conceitos-chave, tais como *epochê* ou *redução fenomenológica* (que constituem, em verdade, o método fenomenológico por excelência), ou *constituição* (do *sentido do mundo* pela consciência). Como bem sabemos, estes conceitos datam de um período husserliano posterior, que tivera lugar durante os anos em que Husserl ensinava em Göttingen. Evoquemos o ano de 1913, ano em que é publicado o primeiro volume de *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, obra convencionalmente perspetivada como fundadora da fenomenologia enquanto tal (conquanto o ano de 1907 também possa ser mencionado enquanto marco inaugural, com a publicação de *Die Idee der Phänomenologie – Fünf Vorlesungen*, o título definitivo que designa as cinco lições pronunciadas em Göttingen, e no âmbito das quais a conceção de redução fenomenológica se encontra desenvolvida pela primeira vez). De facto, tal momento inicial do pensamento husserliano – o Husserl de *Logische Untersuchungen*, ou *o Husserl de 1900* – traduz uma fase da filosofia de Husserl que o próprio filósofo descrevera como privada, ou ainda privada, dos fundamentos básicos e mais consistentes do seu pensar; tratar-se-ia, segundo o próprio Husserl, de um período ainda hesitante, tateante, preparatório do seu percurso filosófico, que se afiguraria ainda destituído da visão de um rumo definidor[11].

11. Relativamente à biografia de Husserl e às suas próprias apreciações sobre o desenvolvimento do seu pensamento filosófico, importaria mencionar a seguinte obra: Karl Schuhmann, *Husserl-Chronik. Denk – und Lebensweg Edmund Husserls* (Den Haag: Nijhoff, 1977).

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

Como tal, e tomando em devida consideração a preferência dedicada à fase inicial do pensamento de Husserl, poder-se-ia afirmar que as posições mais ilustrativas ou mais representativas daquilo que reconhecemos como fenomenologia – e que formaram as linhas de pensamento mais relevantes e decisivas na emergência das distintas posturas fenomenológicas durante o século XX no âmbito da designada filosofia continental – não são aprofundada ou exaustivamente tratadas por Miguens, e tal traduz, certamente, uma postura deliberada por parte da autora.

De facto, a leitura de Husserl proposta por Miguens, traçada à luz da temática da afinidade com o pensamento de Frege, determina o foco da atenção da autora relativamente ao pensamento husserliano, intensificando, assim, a relevância do pensamento do Husserl de 1900. A este respeito, poder-se-ia objetar que o período de pensamento de Husserl que concentra as atenções de Miguens não constitui, de forma alguma, o período mais representativo – e, com efeito, mais influente – do pensamento do filósofo no âmbito do século XX. Do mesmo modo, poder-se-ia acrescentar que a fase do pensamento de Husserl que se pretende sustentar como afim do pensamento de Frege não traduz a filosofia definitiva de Husserl. Consideremos, a este respeito, a configuração crescentemente idealista e transcendental[12] da fenomeno-

12. Em *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction* (1960), o conceituado filósofo Herbert Spiegelberg, importante divulgador da fenomenologia nos Estados Unidos, esclarece o sentido filosófico do carácter crescentemente transcendental da fenomenologia, tal como apresentada em *Ideen*: "[s]ince the publication of the *Ideen*, "pure phenomenology", "the science of the essential structure of pure consciousness" (*Wesenswissenschaft vom reinen Bewusstsein*), also goes increasingly by the name of transcendental phenomenology, although this name can be found in the unpublished manuscripts of September 1907 (Husserliana II, p. IX). The title "transcendental", of which Husserl grew increasingly fond and which clearly indicated his increasing sympathy for Kant, is nevertheless rarely explained and is by no means identical with any of its traditional meanings. In the *Ideen* the implication seems to be that what is transcendental about phenomenology

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

logia – que se determinou como um elemento de múltiplas posturas de condenação ou de rejeição por parte de importantes fenomenólogos posteriores, entre eles Merleau-Ponty (um pensador que merece o cuidado olhar de Miguens neste seu livro) – ou, inclusivamente, a introdução do conceito de *Lebenswelt* no âmbito da obra tardia, e não terminada em vida, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, e* que fora objeto de incorporação e de desenvolvimento filosóficos por parte de alguns discípulos. Curiosamente, de acordo com as elucidações de Herbert Spiegelberg, a introdução do conceito de *Lebenswelt* no âmbito do pensamento de maturidade de Husserl traduziria a possibilidade de vislumbrar uma diferenciação, tornada crescentemente premente no pensamento husserliano, entre a tarefa da filosofia (transcendental) e a tarefa das ciências naturais (objetivistas), como que anunciando a necessidade de estabelecimento rigoroso de domínios intelectuais distintos, à luz da nova configuração subjetiva e idealista da fenomenologia[13].

---

is that it suspends (*ausschalten*) all transcendent claims (i.e., assertions about reality other than that of consciousness itself). The fullest explicit discussion of the term occurs in Husserl's last publication, the "Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology" (§26). Here, he wants to assign it a wider meaning, in line with Cartesian approach, according to which a transcendental philosophy "reaches back (*zurückfragen*, i.e., literally, "asks back") to the ultimate source of all knowledge", with the implication that this source is to be found in the ego. In other words, it expresses Husserl's commitment to a radical subjectivism for which subjectivity is the source of all objectivities, a position which is spelled out explicitly only in the period after the *Ideen*." Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1969), 126.

13. A este respeito, leia-se Spiegelberg: "[t]he most influential and suggestive idea that has come out of the study and edition of Husserl's unpublished manuscripts thus far is that of the *Lebenswelt* or world of lived experience. Practically nothing of it was known during his lifetime. The only time Husserl came close to releasing it was when he prepared the second installment of the *Krisis* articles for publication in *Philosophia* during his very last year. Yet this was clearly a conception which had occupied him during his entire last decade. Its earliest discussion in print occurred in an article by Ludwig Landgrebe published first in English in 1940. In France it became known chiefly after Merleau-Ponty had introduced it in his writings on the basis of his study in the unpublished parts of the *Krisis* in the Husserl Archives at Louvain. The interest

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

As análises de Miguens desenvolvidas sobre tais conceções

this idea has aroused for its own sake must not make us overlook the fact that it has a very definite place and function in the context of Husser's late philosophy. For he conceived of it as one of two new avenues to transcendental phenomenology, the second one being through a critical evaluation of modern psychology. The *Lebenswelt*, so Husserl thought, would yield a particular revealing clue (*Leitfaden*) for the study of intentionality in action. Actually the some ninety pages of the text devoted to this subject do not contain more than first indications as to the directions of this next step. Apparently even from here the approach to the "mothers", the keepers of the key for the ultimate sources of being, as Husserl called them repeatedly in allusion to a well-known episode in Goethe's *Faust* (Part II), remained anything but easy. But whatever the *Lebenswelt* might contribute to the confirmation of Husserl's transcendental phenomenology and to the unveiling of the hidden achievements of the transcendental ego, there can be no doubt that this was one of the most fertile ideas in the history of phenomenology after Husserl. […] As Husserl sees it, a peculiar kind of first reduction, a suspension of science, is indispensable in order to get sight of the life-world and of is structures. In other words, even the study of the life-world is already a type of phenomenology, though this may still be a "mundane phenomenology". The importance of such a new phenomenology, destined to explore the fields of logic and formal ontology, ethics, psychology, etc., is indicated, among other things, by the fact that the final arrangement of Husserl's papers in 1935 put the manuscripts on mundane phenomenology first (under A) and those on reduction and the various types of constitution only under subsequent letters (from B to E). […] Now this world in the sense of an all-inclusive horizon was clearly not the world in the sense of objective science, a cosmology, for instance. It was the world as experienced by a living subject in his particular perspective, however distorted, hence clearly a subjective and relative affair. The only form in which this concept had found entrance into science was that of a subjective environment (*Umwelt*) as introduced into animal psychology especially by Jacob von Uexküll. The place where Husserl himself found it most impressively illustrated was in the account of the mythical and magic world of primitive mentality given by the French anthropologist Lucien Lévy-Bruehl; in fact, in a letter of March 11, 1935, which attracted considerable attention, Husserl credited him which having anticipated his own conception in actual practice and thus shown the way for a true science of social and cultural problems (*Geisteswissenschaft*). But except for such promising developments, science, especially mathematical science in the spirit of Galileo, seemed to Husserl to be blind to this whole matrix of its concepts. For in the pattern of the mathematicized natural science he saw nothing but selective idealizations. The meaning and the great task of the natural sciences was to achieve as much objectivity as could be attained, starting from a merely subjective ground like that of the life-world. Yet, according to Husserl, forgetfulness of this origin was responsible for the intensifying crises of recent science, both internal, in its own foundations, and external, in its relation to "life" and to man with his human values and aspirations. In Husserl's view, the only way to restore the proper balance was to realize that science was in fact nothing but a distillate, as it were, from the fuller life-world. This was the task of philosophy, of which the sciences were the specialized branches." Spiegelberg, *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, 160-162.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

não integram, de modo deliberado, uma postura de problematização crítica ou de apreciação filosoficamente incisiva. Alguns leitores, porventura mais próximos ou comprometidos com a fenomenologia husserliana, poderiam pressentir, nas análises de Miguens sobre tais conceções tardias de Husserl, um certo laconismo ou uma determinada parcimónia por parte da autora.

O que concluir, a partir de tais (possíveis) objeções? Que a visão de Miguens acerca de Husserl se revela filosoficamente forçada ou, porventura, equívoca? Ou, de modo distinto, que a posição da autora, evocando um Husserl menos convencionalmente tratado, traduz uma postura interpretativa filosoficamente pertinente, apelativa, porque contracorrente, do pensamento do filósofo? Talvez se afigure relevante tender para o segundo modo de avaliação da questão. Cumpre, pois, salientar que a singularidade da visão de Miguens sobre a filosofia de 1900 se constrói segundo uma atenção dedicada aos aspetos afins ou convergentes entre as suas linhagens ou tradições, a continental e a analítica, propondo uma leitura de Husserl que não pretende reiterar os modos convencionais de apreciação de figuras e de movimentos que moldam o pensamento contemporâneo. Importaria, neste sentido, afirmar que a dimensão intelectualmente mais interessante, porque filosoficamente desenvolvida, da leitura de Husserl proposta por Miguens consiste na sua assumida preferência por uma fase do pensamento husserliano onde se inscrevem as proximidades e as convergências com o pensamento de Frege. Trata-se, assim, de considerar, segundo Miguens, o Husserl de 1900 e de, a partir da fase inicial do pensamento husserliano, traçar as origens da fenomenologia, atentando sobre os interesses lógicos e matemáticos do filósofo (especialmente sobre questões relativas ao carácter irredutível da lógica, à possibilidade de constituição dos objetos matemáticos tendo em vista a formulação de ontologias formais). A análise cuidada

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

do primeiro Husserl revela-se, diríamos, o *tour de force* deste capítulo 1 da Parte II do livro de Miguens; neste sentido, a preferência declarada de Miguens pela fase inicial do pensamento de Husserl deverá ser recebida em justa consideração, isto é, como um elemento, no mínimo, *salutar* – e, com efeito, dir-se-ia salutar não somente no modo como se perspetiva a filosofia contemporânea, mas também no modo como se procura pensar – *filosoficamente* – as preocupações intelectuais que conduziram ao nascimento e à fundação da fenomenologia enquanto tal[14].

5. Breve excurso sobre a leitura do pensamento de Merleau-Ponty

O cruzamento de tradições, tendo em vista a apreciação de afinidades entre autores convencionalmente tomados como filosoficamente distantes ou díspares, é um dos métodos eleitos por Miguens na composição de *Uma Leitura da Filosofia Contemporânea. Figuras e Movimentos*. Tal postura adotada pela autora é igualmente verificável no caso da interpretação proposta do pensamento de Merleau-Ponty, um filósofo tradicionalmente denominado sob o epíteto *continental* que, no âmbito do livro de Miguens, se afigura perspetivado na sua possibilidade de afirmar-se como um autor relevante e influente na atual filosofia da mente.

14. Importaria, ainda, fazer menção ao trabalho de Pedro M. S. Alves, que, no âmbito da Academia portuguesa, tem procurando, tal como Sofia Miguens, desenvolver uma nova atenção dedicada à primeira fase do pensamento husserliano, como que iniciando uma postura de interpretação da fenomenologia que não se reduz à confirmação e à reiteração de modos de leitura filosófica que se tornaram dominantes durante largas décadas em Portugal, especialmente centrados no tratamento da influência de Husserl no contexto da fenomenologia e da hermenêutica no panorama filosófico francês ou francófono.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

Por conseguinte, na Parte III do seu livro, a autora, segundo uma posição profundamente conhecedora, salienta a atualidade do pensamento de Merleau-Ponty – atentando, com especial pertinência, sobre as temáticas estruturantes apresentadas nas obras *La structure du comportement* (1942) e *Phénoménologie de la perception* (1945) – no âmbito da filosofia da mente hoje desenvolvida. O estudo do problema mente-corpo e a proposta de uma abordagem naturalista da consciência e da experiência constituem os eixos que permitem a Miguens traçar a sua interpretação sobre as afinidades entre Merleau-Ponty e a atual filosofia da mente. Com efeito, o elogio ou o enaltecimento do pensamento de Merleau-Ponty, tendo em conta os seus novos modos de leitura e de estudo num contexto filosófico de língua inglesa e provindo da tradição dita analítica, apresenta-se como uma das virtudes interpretativas desta terceira parte de *Uma Leitura da Filosofia Contemporânea. Figuras e Movimentos* que mereceria ser devidamente destacada.

Referências

Benoist, Jocelyn. *Entre acte et sens: La théorie phénoménologique de la signification.* Paris: Vrin, 2002.

Benoist, Jocelyn. "Husserl entre Bretano et Bolzano: jugement et proposition". *Manuscrito* 23, n.º 2 (2000): 11-39.

Bento, Sílvia e Diana Couto. "Recensão de *Uma Leitura da Filosofia Contemporânea. Figuras e Movimentos*, de Sofia Miguen". *Revista Portuguesa de Filosofia* 75, n.º 3 (2019): 1979-1996.

Frege, Gottlob. *Collected Papers on Mathematics, Logic and Philosophy*. Oxford: Blackwell, 1984.

Frege, Gottlob. "Rezension von: E. Husserl, Philosophie der Arithmetik I'". *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 103 (1894): 313–332.

Husserl, Edmund. *Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke*. The Hague/ Dordrecht: Nijhoff/Kluwer, 1950ff.

Landgrebe, Ludwig. "Husserl's Phenomenology and the Motives Leading to Its Transformation". In *Husserl: German Perspectives*, ed. Drummond John J., Höffe Otfried, Kee Hayden, Eldridge Patrick e Wilkins Robin Litscher, 49-83. New York: Fordham University Press, 2019.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

Miguens, Sofia. *Uma Leitura da Filosofia Contemporânea. Figuras e Movimentos*. Lisboa: Edições 70, 2019.

Musil, Robert. *Tagebücher*, herausgegeben von Adolf Frisé, 2 Bände. Hamburg: Reinbeck, 1976.

Rinofner-Kreidl, Sonja. "The Problem of Psychologism and the Idea of a Phenomenological Science". In *Husserl: German Perspectives*, ed. Drummond John J., Höffe Otfried, Kee Hayden, Eldridge Patrick e Wilkins Robin Litscher, 15-48. New York: Fordham University Press, 2019.

Rollinger, Robin D. *Austrian Phenomenology: Brentano, Husserl, Meinong, and Others on Mind and Object*. Frankfurt: Ontos Verlag, 2008.

Rollinger, Robin D. *Husserl's position in the School of Brentano*. Dordrecht: Kluwer, 1999.

Spiegelberg, Herbert. *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1969.

Schuhmann, Karl. *Husserl-Chronik. Denk – und Lebensweg Edmund Husserls*. Den Haag: Nijhoff, 1977.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

A Filosofia e a sua História: Perspetivas em torno de ume Relação Controversa, Vol. 49, 2023, 95-114.
© 2023 by Aletheia – Associação Científica e Cultural and the authors.
DOI https://doi.org/10.17990/Axi/2023_9789726973737_095

Capítulo 5

É Davidson realmente um Pragmatista?*

DIANA COUTO**

1. Introdução

O filósofo norte-americano Donald Davidson (1917-2003) é, poder-se-ia dizer, o maior herdeiro intelectual de Quine e autor de um sistema filosófico a que se poderia chamar, invocando Robert Morris, "artístico". Este projecto caracteriza-se pela tentativa de harmonizar teses historicamente consideradas adversas, dando assim origem a um sistema teórico que chegou a ser descrito de "mínimo" e "complexo"[1]: "mínimo" porque visa responder a uma

* Este artigo foi apresentado no *book symposium* dedicado ao livro *Uma Leitura da Filosofia Contemporânea. Figuras e Movimentos* (Lisboa: Edições 70, 2019) de Sofia Miguens. Quero agradecer, em particular, à Sofia Miguens, ao João Alberto Pinto e ao Ricardo Santos pelos múltiplos comentários e sugestões. Tendo em conta o objetivo do número do qual faz parte esta publicação, procurei aqui ser o mais fiel possível à apresentação oral que teve lugar em Dezembro de 2020, pelo que optei, exclusivamente por este motivo, por não incluir nesta versão escrita alguns desses comentários e sugestões. Tenho muito a agradecer ao João Silva pelas múltiplas leituras, correções e sugestões a versões anteriores deste artigo.
A investigação que deu origem a esta publicação contou com o financiamento de uma bolsa de doutoramento pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia (SFRH/BD/129112/2017).

** University of Barcelona.
✉ dpcouto@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-1301-1166

ISBN: 978-972-697-372-0
eISBN: 978-972-697-373-7

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

única questão ("Quais são as condições de possibilidade da linguagem?") e "complexo" porque, considerado globalmente, à primeira vista, o seu projecto filosófico assemelha-se a um autêntico quebra-cabeças intelectual. A noção de sistema não é de forma alguma inócua, pois muito embora a preocupação filosófica de Davidson nunca tenha sido construir um sistema filosófico propriamente dito – na verdade, ele tratou diversos temas de maneira isolada: primeiro o problema da ação, depois a questão do significado e verdade, e assim por diante –, o certo é que todas as peças do seu trabalho encaixam perfeitamente entre si formando um todo unificado[2].

No seu mais recente livro *Uma Leitura da Filosofia Contemporânea. Figuras e Movimentos*[3], Miguens faz uma leitura bastante rortyana de Davidson. À partida, parece haver alguns motivos de peso para suspeitar de interpretações de Rorty sobre a história da filosofia[4], nomeadamente, da interpretação que Rorty faz sobre a conceção de verdade de Davidson. Em "Pragmatism, Davidson, and Truth"[5], Rorty

1. Robert Morris, "The Art of Donald Davidson", in *The Philosophy of Donald Davidson*, ed. L. E. Hahn (Illinois: Open Court Publishing, 1999).
2. Para um resumo breve e conciso da filosofía de Davidson veja-se Carlos Moya, "Introducción a la filosofia de Davidson: mente, mundo y acción", in *Mente, mundo y acción: claves para una interpretación*, ed. Carlos Moya (Barcelona: Paidós, 1992), 9-45. Para um estudo mais completo em português, veja-se Diana Couto, *Donald Davidson: subjetivo-objetivo. O retorno ao* cogito (Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2018).
3. Sofia Miguens, *Uma Leitura da Filosofia Contemporânea. Figuras e Movimentos* (Lisboa: Edições 70, 2019).
4. Desde logo, isto é algo que Miguens reconhece de maneira explícita no seu livro: "Mesmo se as leituras de Rorty são criticáveis do ponto de vista da história da filosofia (foram aliás criticadas pelos próprios "interpretados", como é o caso de Davidson relativamente à teoria da verdade), o conjunto é uma visão desafiadora do estado da filosofia no século XX tardio." (Miguens, *Uma Leitura da Filosofia Contemporânea*, 338).
5. Richard Rorty, "Pragmatism, Davidson and Truth", in *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, ed. E. LePore (Oxford: Basil Blackwell, 1986).

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

fez uma leitura pragmatista da teoria da verdade de Davidson. Nas suas palavras:

> [Davidson's] paper "A Coherence Theory of Truth and Knowledge" takes as its slogan "correspondence without confrontation". This slogan chimes with his repudiation of what he calls the "dualism of scheme and content" – the idea that something like "mind" or "language" can bear some relation such as "fitting" or "organizing" to the world. Such doctrines are reminiscent of pragmatism, a movement which has specialized in debunking dualisms and in dissolving traditional problems created by those dualisms. The close affiliations of Davidsons work to Quine's and of Quine's to Dewey's make it tempting to see Davidson as belonging to the American pragmatist tradition.[6]

No entanto, em vários lugares, Davidson rejeitou esta leitura de Rorty. Na introdução de *Inquiries*, por exemplo, Davidson afirma:

> Giving up the dualism of scheme and content amounts to abandoning a theme central to empiricism in its main historical manifestations. But I do not think, as friends and critics have variously suggested, that my argument against empiricism makes me, or ought to make me, a pragmatist, a transcendental idealist, or an "internal" realist. All these positions are forms of relativism that I find as hard to understand as the empiricisms I attack.[7]

Para citar outro exemplo, entre muitas passagens possíveis, na entrevista concedida a Geovanni Borradori, quando lhe é perguntado se se considera um pragmatista, Davidson responde da seguinte forma:

> [G. Borradori:] Don't you consider yourself a pragmatist?

---

6. Rorty, "Pragmatism, Davidson and Truth", 126.
7. Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford: Oxford University Press,1984), xviii.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

> [D. Davidson:] No. I don't disbelieve in it, but I don't particularly understand what Rorty means by that, because for him that's a special kind of antimetaphysical attitude. At one time, he actually had a pragmatic theory of truth, and then dropped it. I remember one of his articles, called [*sic!*] "Truth, Pragmatism, and Davidson", in which he explains what he means by calling me a pragmatist. But part of what he has in mind is just that I seem to have dropped the attempt to get a certain definition of the notion of truth. I've certainly dropped the idea that philosophers are in charge of a special sort of truth. But I don't think of that as being any more pragmatic than a lot of other positions.[8]
>
> [G. Borradori:] What do you think of the neo-pragmatist reading of your work proposed by Richard Rorty? [D. Davidson:] Owing something to pragmatism is not one of my obsessions. I have the general feeling that I might well have been influenced by the pragmatists, and I certainly was by Quine's and Lewis's pragmatism. But if I go back, as I have done often in recent years, to the pragmatists themselves I find it very hard to read them, part of the reason being that they weren't much given to argument. Dewey, who was terrific in his way, hardly even bothered to give reasons for what he said; he would just tell you what he thought and it was often good stuff. But that is not the way I do philosophy.[9]

Apesar de reconhecer que as leituras que Rorty faz da história da filosofia podem ser polémicas, Miguens parece subscrever a leitura rortyana de Davidson. Imediatamente na introdução do seu livro, a autora declara o seguinte:

> Apesar da reiterada assimilação [...] da filosofia analítica actual com a filosofia americana, o pragmatismo é uma filosofia com raízes americanas, nascido com autores como Charles Sanders Peirce (1839-1914), William James (1842-1910), John

8. Giovanni Borradori, *The American Philosophers: Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre and Kuhn* (Chicago, London: The University of Chicago Press, 1994), 43-44.
9. Borradori, *The American Philosopher*, 49.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

> Dewey (1859-1952), que precede em várias décadas a chegada da filosofia analítica aos EUA [...]. De entre os três pragmatistas clássicos, Peirce é um leitor compulsivo de Kant [...], enquanto Dewey se vê como um historicista hegeliano [...]. Uma coisa é certa: os primeiros pragmatistas escrevem antes de a filosofia americana se ter tornado "analítica". Em contrapartida, é verdade que alguns dos maiores filósofos analíticos americanos contemporâneos – W. V. Quine, Donald Davidson e Hilary Putnam – se filiam na tradição pragmatista.[10]

Mais à frente, na secção dedicada a Rorty, Miguens volta a fazer afirmações na mesma linha, conquanto um pouco mais ténues:

> Tomarei aqui como exemplo de pragmatista o filósofo americano Richard Rorty (1932-2007), um filósofo muito lido e influente, especialmente fora da filosofia. [...] Não creio que Rorty seja o melhor exemplo de um pragmatista contemporâneo. Hilary Putnam (1926-2016) seria o meu exemplo por excelência, mas a sua obra é demasiado complexa para um retrato breve, e Quine e Davidson, que podem também ser considerados pragmatistas, foram já examinados separadamente.[11]

No que se segue, o meu objetivo é avaliar até que ponto Davidson é ou não um pragmatista. Contrariamente ao que parece sustentar Miguens no seu livro, procurarei mostrar que não há razões para incluir Davidson na tradição pragmatista[12].

---

10. Miguens, *Uma Leitura da Filosofia Contemporânea*, 19.
11. Miguens, *Uma Leitura da Filosofia Contemporânea*, 337– 338.
12. No book symposium que deu origem a esta publicação, foram duas as objeções que assinalei à leitura que Miguens aí faz de Davidson. A primeira reside no facto de o capítulo dedicado à tradição anglófona ter um pendor essencialmente epistemológico, sendo ilustrado essencialmente pelas figuras de Austin e Quine. Quanto às propostas epistemológicas de Davidson – que, convém relembrar, romperam com uma longa tradição em epistemologia que tinha as suas raízes na filosofia moderna – eu acredito que estas não foram retratadas com a devida justiça. (Veja-se, principalmente, Miguens, *Uma Leitura da Filosofia Contemporânea*, 311, nota 266) É certo que Davidson

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

2. Davidson e a verdade

É importante ter em conta que a pertença ou não de Davidson na tradição pragmatista é um assunto delicado por três motivos em concreto. Em primeiro lugar, se nos focamos na importância outorgada à intersubjetividade no seu projecto filosófico, de facto parece que vemos nele algo de pragmatismo. Em segundo lugar, nos seus "Afterthoughts"[13] ao artigo "A Coherence Theory of Truth and Knowledge"[14], onde responde diretamente ao polémico artigo de Rorty "Davidson, Pragmatism and Truth", apesar de sempre negar ser um pragmatista, Davidson diz o seguinte:

> In "Pragmatism, Davidson, and Truth" Rorty urges two things: [1] that my view of truth amounts to a rejection of both coherence and correspondence theories and should properly be classed as belonging to the pragmatist tradition, and [2] that I should not pretend that I am answering the skeptic when I am really telling him to get lost. I pretty much concur with him on both points.[15]

Nesta passagem encontramos duas suposições muito fortes. Por uma parte, a rejeição, por parte de Davidson, da leitura que Rorty faz dos seus textos. Por outro lado, a afir-

---

não tem de ser visto como um epistemólogo. Quine, por exemplo, jamais consideraria Davidson um epistemólogo, pois alegava que os seus interesses eram puramente semânticos e não epistemológicos. No entanto, Davidson rejeitou esta divisão quineana entre semântica e epistemologia e, além disso, afirmou-se ele próprio um "epistemólogo naturalizado" (veja-se Donald Davidson, "Epistemology Externalized", in *Subjective, Intersubjective, Objective* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 193–204.). Esta preocupação foi já mencionada na recensão que escrevi em conjunto com a minha colega e amiga Sílvia Bento. A segunda objeção centra-se na leitura pragmatista de Davidson. Neste artigo, centrar-me-ei somente nesta última.

13. Donald Davidson, "Afterthoughts", in *Subjective, Intersubjective, Objective* (Oxford: Oxford University Press, 1987).
14. Donald Davidson, "A Coherence Theory of Truth and Knowledge", in *Subjective, Intersubjective, Objective* (Oxford: Oxford University Press, 1983).
15. Davidson, "Afterthoughts", 154. (Numeração minha.)

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

mação de que está de acordo com dois dos pontos mencionados por Rorty nesse artigo.

Em terceiro e último lugar, cabe reconhecer que Davidson não é, de forma alguma, o filósofo mais claro e transparente dos nossos tempos. Em concreto no que diz respeito à sua teoria da verdade e do conhecimento, se analisarmos cronologicamente os seus artigos, deparamo-nos com uma autêntica encruzilhada. Em "True to the Facts", Davidson promete que vai defender "a version of the correspondence theory" e que a verdade "can be explained by appeal to a relation between language and the world"[16]. Alguns anos depois, em "A Coherence Theory of Truth and Knowledge", afirma que o seu propósito nesse artigo é defender o que "may as well be called a coherence theory of truth and knowledge"[17]. Ora, isto parece estar em flagrante contradição com o que havia defendido antes em "True to the Facts". Contudo, Davidson vai ainda mais longe ao declarar que esta teoria da coerência terá como propósito "to show that coherence yields correspondence". Um pouco mais à frente, ainda no mesmo artigo, afirma ainda que o seu slogan é "correspondence without confrontation"[18]. Se estas afirmações levam qualquer leitor a pensar que Davidson se vai adentrar na heroica aventura de tentar conciliar uma teoria da coerência com uma teoria da correspondência, essa crença desvanece quando lemos que "truth is correspondence with the way things are" e que "[t]here is no straightforward and nonmisleading way to state this [...]"[19]. Chegados a este ponto de desespero, quando nos parece que a situação não pode ser mais intrincada, Davidson confessa nos seus "Afterthoughts" ter sido convencido por

16. Donald Davidson, "True to the Facts", in *Inquiries into truth and Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1969), 37.
17. Davidson, "A Coherence Theory of Truth and Knowledge", 139.
18. Davidson, "A Coherence Theory of Truth and Knowledge", 137.
19. Davidson, "A Coherence Theory of Truth and Knowledge", 139.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

Rorty a não chamar à sua conceção de verdade nem teoria da coerência nem teoria da correspondência[20].

Para compreender qual é a postura de Davidson quanto à verdade, o primeiro a entender é que todas as supostas definições de verdade lemos no parágrafo anterior não são definições de verdade, mas sim tentativas de elucidar a noção de verdade apelando a outros conceitos, nomeadamente aos conceitos de coerência e de correspondência. Aqui reside a fonte de confusão. Durante toda a sua obra, Davidson manteve constante a sua posição quanto à verdade. Anos mais tarde, como veremos mais abaixo, em "The Structure and the Content of Truth"[21], ele tornaria o seu ponto de vista mais claro, elucidando a noção de verdade através do apelo não a termos como coerência e correspondência, mas relacionando-a com outras noções essenciais da sua teoria da interpretação radical, tais como falantes, intérpretes, crenças e significados. Para Davidson, a verdade é e sempre foi uma noção primitiva, não podendo por isso ser explicada reduzindo-a a termos mais básicos do que ela mesma.

De modo ilustrativo, poderíamos classificar as teorias da verdade em dois grandes grupos: o grupo das teorias substantivas (i.e. aquelas que sustentam que a verdade é algo natural sobre o qual pode ser dito algo significativo) e o grupo das teorias deflacionárias (i.e., o grupo daquelas teorias que rejeitam que o conceito de verdade refira alguma propriedade real seja de um enunciado ou proposição, e que se desenvolvem como resposta à insistência no uso de predicados de verdade)[22]. Deste último grupo fazem parte, por exemplo,

---

20. Veja-se, para uma exposição curta e concisa sobre a conceção davidsoniana da verdade, Couto, *Donald Davidson: subjetivo-objetivo*, §4.4 e Carlos Caorsi, "Verdad y justificación en la filosofía de Donald Davidson", *Areté* XXIII, nº. 2 (2011).

21. Donald Davidson, "The Structure and Content of Truth". *The Journal of Philosophy* 87, nº. 6 (1990): 179-328.

22. Veja-se Alfonso García-Suárez, *Modos de Significar: Una Introducción Temática*

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

teorias como a teoria minimalista, a teoria descitacional, a teoria da redundância, entre outras.

Foquemo-nos agora no primeiro grupo de teorias, o grupo das teorias substantivas. Deste grupo fazem parte dois tipos de teorias diferentes: o grupo das teorias realistas ou não-epistémicas (i.e., as teorias que sustentam que a verdade depende do que pode ser descoberto por criaturas racionais, podendo assim ser definida em termos de coerência interna das crenças de um agente) e o grupo das teorias antirrealistas ou epistémicas (i.e., aquelas teorias que defendem que a verdade é independente das crenças de agentes, o que implica que o mundo pode ser radicalmente diferente de como acreditamos que é). Dentro do primeiro grupo incluem-se teorias como, por exemplo, a teoria da verdade como correspondência e dentro do segundo grupo caem teorias como a teoria da verdade como coerência e a teoria pragmatista.

Um aspecto relevante ao qual devemos prestar atenção é que Davidson rejeita ambos os grupos de teorias justamente pelo mesmo motivo:

> That both views, while no doubt answering to powerful intuitions, are fundamentally mistaken is at least suggested by the fact that both invite skepticism. Epistemic theories are skeptical in the way idealism or phenomenalism are skeptical; they are skeptical not because they make reality unknowable, but because they reduce reality to so much less than we believe there is. Realist theories, on the other hand, seem to throw in doubt not only our knowledge of what is "evidence-transcendent", but all the rest of what we think we know, for such theories deny that what is true is conceptually connected in any way to what we believe.[23]

---

a la Filosofía del Lenguaje. (Madrid: Tecnos, 2a ed, 2001), caps. 6-7.

23. Davidson, "Epistemology Externalized", 298-299 e Donald Davidson, *Truth and Predication* (Cambridge, Massachusetts, London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2005), 33-34.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

Note-se que ao rejeitar as teorias epistémicas, Davidson está, pelo menos de maneira implícita, a rejeitar a teoria pragmatista. No entanto, Davidson não só rejeita as teorias epistémicas, como também rejeita as teorias não-epistémicas, o que torna difícil qualquer tentativa de posicioná-lo num mapa geográfico das teorias da verdade. Esta dificuldade prende-se no facto de Davidson sustentar, simultaneamente, que a verdade é independente do que é acreditado (núcleo realista/não-epistémico) e que a crença é naturalmente verídica, sendo que só uma crença pode justificar outra crença (núcleo antirrealista/epistémico). O que Davidson procura não é conciliar estes dois grupos de teorias, mas sim resgatar os aspectos positivos e descartar os aspectos negativos de cada um deles. E isto está longe, ou pelo menos Davidson assim parece crer, da herança pragmatista.

A triangulação – e, com ela, a comunicação linguística intersubjetiva – é a chave para compreender o que Davidson entende pela noção de verdade. Na triangulação, temos presente pelo menos dois agentes num mundo que lhes é comum. Para compreender as enunciações do seu interlocutor, o intérprete deve correlacioná-las com objetos ou eventos externos. Cada um dos agentes é, ao mesmo tempo, intérprete e interlocutor do outro. Supõe-se que as crenças de cada um são causadas por eventos externos do mundo que ambos partilham. A ideia de *causalidade* cumpriria a função análoga que estava atribuída à ideia de correspondência. A crença é naturalmente verídica porque é causada por um mundo que lhe é independente. Davidson nunca acreditou que a verdade pudesse ser reduzida a correspondência ou a qualquer noção mais básica do que ela própria. As objeções às teorias da verdade como correspondência são bem assinaladas no seu artigo "True to the Facts". Além disso, são estas que levam Davidson, em "A Coherence Theory of Truth and Knowledge", a sustentar que só uma crença justifica outra crença. Com esta afirmação, e

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

tendo também em conta o fracasso das teorias da correspondência, o que Davidson procura é rejeitar que algum conteúdo bruto ou dado poderia servir como critério de justificação de crenças. Porém, ele sabe que o passo que vai da coerência à verdade é, ou pode ser, demasiado longo e, precisamente por essa razão, não pretende identificar coerência com verdade. Se assim fosse, estaria forçado a aceitar como verdadeiro um conjunto de crenças internamente coerentes, apesar de serem falsas. Davidson é consciente que é necessário proporcionar algum critério que coloque a coerência em confronto – ou, como diria John McDowell, que proporcione a "fricção" – com o mundo. Em caso contrário, como não cair no idealismo? Davidson não renuncia à objetividade da verdade, e é precisamente por isso que afirmou que "coerência gera correspondência".

Vemos que Davidson pretende manter duas suposições muito fortes. A primeira é que as crenças são causadas por um mundo que lhes é independente, daí que a crença seja naturalmente verídica. A segunda é que o único modo de determinar a verdade de uma crença é através da sua relação com outras crenças. Ora, a fim de assegurar que a verdade não se converte num conceito epistémico, Davidson precisa de mostrar que temos razões para supor que as crenças de um agente são, na sua maioria, corretas acerca do mundo. A meu ver, a este ponto é bem clarificado por Carlos Caorsi:

> [S]i bien el mundo es independiente de nuestras creencias, nuestras creencias no son independientes del mundo. Podríamos decir que tenemos las creencias que tenemos porque habitamos el mundo que habitamos. Claro que no deberíamos inferir de esto que todas las personas deban tener exactamente las mismas creencias en virtud de que es uno el mundo que todos habitamos; pero sí que debe haber una amplia coincidencia en nuestras creencias más básicas si es que vamos a poder manifestar nuestras discrepancias. Y esto es así porque nuestras creencias más básicas acerca

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

> del entorno son en gran parte causadas por acontecimientos producidos en el mismo.[24]

Como referi anteriormente, em "The Structure and the Content of Truth", Davidson recorre à interpretação radical ou triangulação para elucidar a noção de verdade. A ideia base é a seguinte: se a comunicação ocorre, então há uma forte presunção a favor da verdade das crenças dos falantes, precisamente porque essas crenças (as mais básicas, pelo menos) são causadas por um mundo que lhes é independente. Pode dar-se o caso de que uma crença *b* seja falsa. Porém, se *b* é sustentada pelas outras crenças que fazem parte da sua rede, então há uma forte suposição a favor da sua verdade.

O êxito na comunicação só é alcançado porque a causa dos conteúdos das crenças mais básicas dos falantes são eventos objetivos no mundo e não experiências subjetivas. Nesta linha, se o intérprete é capaz de identificar a causa externa que está na origem das enunciações do falante, então tem razões para supor que o falante está, na sua maioria, correto acerca do mundo. Esta é a reclamada correspondência – ou, em termos de Davidson, causalidade – que, em certo sentido, gera a desejada correspondência com o mundo sem qualquer confrontação. A verdade continua a ser um conceito primitivo, indefinível e dela só podemos falar relacionando-a com outros conceitos. Além disso, a coerência não torna a verdade epistémica. A verdade continua a ser, para Davidson, o mais objetiva que pode ser e a melhor forma de compreender o motivo para isso é pensar que o mundo é independente das crenças, mas as crenças não são independentes do mundo.

---

24. Caorsi, "Verdad y justificación", 272.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

Posto isto, para cumprir com o propósito central deste artigo resta então avaliar quanto do que está em Davidson está também nos pragmatistas.

3. Pragmatismo: alguns traços gerais

Poderíamos nomear Charles S. Peirce, William James e John Dewey como expoentes do pragmatismo clássico[25]. Descobrir as diferenças e o que há em comum entre as perspetivas que defendem estes filósofos está longe de ser uma tarefa simples. No entanto, é possível encontrar nelas algumas "semelhanças de família"[26]. Um aspecto bastante representativo do pragmatismo reside precisamente na ideia de verdade; para os pragmatistas, a verdade poderia ser redefinida como aquilo que funciona. Uma crença seria então verdadeira se a crença "funciona", i.e., se "compensa" actuar na sua base. Actuar com base numa crença "funciona" ou dá bons resultados sempre que as experiências que temos são aquelas que acreditávamos que iríamos ter, i.e., sempre que a crença "cumpre as expectativas"[27].

Vejamos alguns aspectos centrais do pragmatismo de Peirce. Peirce sustentou que uma crença é verdadeira se sobrevive a uma investigação científica levada a cabo adequadamente. Uma investigação científica adequada seria aquela que fixa a crença eliminando a dúvida. A dúvida, que é um estado desagradável, suscita a investigação e o objetivo desta última seria substituí-la por uma crença "estável". Só o método científico permitiria adquirir crenças estáveis, uma vez que se

25. E também, talvez, George Herbert Mead, a quem Davidson faz referência em vários textos.

26. Esta expressão é de García-Suárez, *Modos de Significar*.

27. O que se segue é um sumário dos pontos-chave do pragmatismo que se podem ler, em mais detalhe, nos capítulos 6 e 7 do livro de García-Suárez, *Modos de Significar*.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

baseia na experiência de uma realidade objetiva. Por sua vez, a realidade é objetiva, pois não temos controlo sobre as nossas perceções. Desta forma, a realidade aproxima-nos progressivamente de conclusões que refletem, à partida corretamente, essa mesma realidade: a verdade seria, então, "correspondência" com a realidade. No entanto, de forma simultânea, a verdade é também aquilo em que é satisfatório acreditar, dado que a crença verdadeira é estável e está livre da perturbação da dúvida. Em suma, para Peirce, a verdade era a finalidade da investigação científica.

James distanciou-se de Peirce em vários aspectos. Mencionarei um: ao passo que, para Peirce, consequências práticas são aquelas que se podem determinar experimental e publicamente na comunidade científica, para James, consequências práticas são as implicações particulares que uma crença tem na vida do indivíduo. Assim, para James, a função do pensamento seria formar ideias para satisfazer as necessidades e interesses do indivíduo, e não copiar ou formar imagens da realidade. Na ciência, a verdade seria determinada pela verificação experimental. Portanto, no contexto da investigação, o verdadeiro e o verificado seriam o mesmo. Segundo James, o indivíduo estaria justificado a considerar uma crença verdadeira na medida em que essa crença lhe proporciona "benefícios vitais". Curiosamente, James chegou mesmo ao ponto de justificar crenças religiosas considerando a sua utilidade pragmática, colocando assim em igualdade "verdade" e "consequências úteis", tanto em ciência como em religião.

À semelhança dos dois filósofos anteriores, de certa maneira, Dewey também colocou ao mesmo nível os conceitos de verdade e satisfação, e sublinhou a utilidade social da experiência, à qual lhe estavam subordinados os problemas do conhecimento e verdade. A tarefa de um filósofo pragmatista seria determinar se as crenças teológicas ou metafísicas

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

teriam ou não significado experimental. O método pragmático não poderia ser usado para encontrar significado em algo que não pode ser verificado empiricamente. Dewey elaborou as ideias da metodologia da investigação de Peirce, e considerou a verdade como "assertibilidade justificada" [*warranted assertibility*], sendo esta o que caracteriza as crenças a que se atribui o "título honorífico de conhecimento".

Deixando de lado pequenas diferenças, podemos identificar alguns traços gerais entre os vários pragmatistas (alguns dos seguintes pontos são também sublinhados por Rorty): (i) o realce na intersubjetividade da experiência, linguagem e investigação, em oposição ao subjetivismo da filosofia moderna; (ii) o questionar do fundacionalismo; (iii) a aceitação da falibilidade do conhecimento; (iv) antidualismo; (v) anticepticismo; (vi) verdade como consenso ou finalidade da investigação.

Se repararmos bem, Davidson subscreve praticamente todos os pontos acima, à exceção do último. Na secção que se segue, daremos voz ao próprio Davidson e veremos de que maneira ele se afasta do pragmatismo.

4. Davidson e o pragmatismo

Como referi acima, tal como os pragmatistas clássicos, Davidson concorda com os pontos (i)-(v). No entanto, ao contrário destes, Davidson discrepa do ponto (vi) ao não aceitar que a verdade possa ser igualada a consenso ou finalidade da investigação. É justamente este ponto que está nos pragmatistas e que não está em Davidson. A leitura que Davidson faz dos pragmatistas é que estes tomam a verdade como uma construção social, um acordo intersubjetivo a que se chega mediante um consenso científico. O problema com

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

estas teorias, para Davidson[28], reside no facto de converterem a verdade, digamos, numa finalidade do discurso. Se a verdade é uma finalidade ou um acordo a que se chega, então parece que, de certa forma, esse "acordo final" – signifique isto o que signifique – se converte num critério de verdade. A verdade não tem critério e, portanto, nem o acordo nem a justificação a garantem. O que leva Davidson a rejeitar as teorias epistémicas da verdade – e, com isto, a rejeitar também as teorias pragmatistas da verdade – é precisamente o facto de a humanizarem[29]. Para Davidson, o consenso não pode estar na base da objetividade:

> [C]onsensus makes it sound as though each of us has his own ideas and we come to an agreement, whereas, I am saying that we don't have any ideas until we share a picture of the world. For me, the wrong picture is that each of us has our own ideas and we develop language to find out whether we agree or disagree. It is not until communication springs up that we begin to have ideas. It is not as though we have to reach agreement. Rather, the question is whether we succeed in talking together and thinking together. And if we do, we share a great deal.[30]

À primeira vista, embora pareça que é pela intersubjetividade que Davidson e os pragmatistas se aproximam, se olharmos de perto percebemos que é justamente a intersubjetividade que os afasta. E se considerarmos bem o cenário da interpretação radical, vemos que o que leva o intérprete a atribuir um determinado conjunto de crenças ao falante e, assim, o que o leva a considerar que está a falar uma língua em vez de outra é o facto de esse conjunto de crenças preservar

---

28. Donald Davidson, "Is truth a goal of inquiry? Discussion with Rorty", in *Donald Davidson: Truth, meaning and* knowledge, ed. U. Z˙ eglen˙ (London, New York: Routledge, 1999), 15.
29. Veja-se Couto, *Donald Davidson: subjetivo-objetivo,* 129.
30. Borradori, *The American Philosophers*, 52.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

a sua racionalidade. A finalidade da interpretação radical é chegar não a um acordo, não à verdade, mas à própria interpretação e comunicação. Na interpretação, não se poderia chegar à verdade, ao conceito de objetividade, mediante a comunicação intersubjetiva se não se supusesse, de antemão, a própria verdade das crenças dos falantes.[31] Além disto, tendo em conta as teses de Davidson sobre as duas triangulações, ao defender que o pensamento só surge na segunda triangulação *ao mesmo tempo* que a linguagem, jamais poderia haver qualquer acordo ou consenso que os falantes deveriam alcançar através da comunicação porque, antes da comunicação, não haveria nada que confrontar: nem ideias, nem perspetivas sobre o mundo, nada. Este aspecto é bem resumido por Borradori na sua entrevista a Davidson:

> [I] asked Davidson what separates him from the interactive perception of pragmatism. All the more so since even its most recent voice, Richard Rorty, has wanted to recognize in him a fellow traveler. In fact, the communicative process, understood as the reaching of a consensus by a specific social or scientific community, has always lain at the basis of thought in the pragmatist tradition, from Charles S. Peirce to Clarence I. Lewis. For Davidson, on the contrary, the notion of consensus remains secondary, and precisely herein lies his fundamental originality in comparison with the pragmatist perspective. Intersubjectivity is the root of thought, in the sense of its transcendental condition, which therefore does not require the production of a consensus. Speaking of consensus means presupposing that ideas exist prior to the consensus, and that these ideas, when confronted with other ideas, bring about an agreement. In Davidson's mind, language, understood as the intersubjective production of meanings, comes before everything: before sharing in a vision of the world, ideas do not exist.[32]

31. Veja-se Borradori, *The American Philosophers*, 50.
32. Borradori, *The American Philosophers*, 42.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

Conclusão

Neste artigo, desafiei a leitura rortyana de Davidson levada a cabo por Sofia Miguens no seu livro *Uma Leitura da Filosofia Contemporânea. Figuras e Movimentos*. De acordo com esta leitura, Davidson filia-se na tradição pragmatista, entre filósofos como Quine, Putnam e Rorty. O meu principal objetivo aqui foi argumentar que Davidson não é um pragmatista. Após ter descrito brevemente as ideias de Davidson quanto à verdade (§1) e apresentar, em traços muito breves, as ideias gerais do pragmatismo clássico (§3), na última secção deste artigo expus em que sentido a tese da intersubjetividade de Davidson, que à primeira vista parece coincidir em muitos aspectos com o pragmatismo, difere da ideia de intersubjetividade defendida pelos pragmatistas.

Referências

Borradori, Giovanni. *The American Philosophers: Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre and Kuhn*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1994.

Caorsi, Carlos. "Verdad y justificación en la filosofía de Donald Davidson". *Areté* XXIII, nº. 2 (2011): 263-276.

Couto, Diana & Sílvia Bento. Recensão crítica – *Uma Leitura da Filosofia Contemporânea. Figuras e Movimentos* (S. Miguens, 2019. Lisboa: Edições 70. 433pp.). *Revista Portuguesa de Filosofia* 75, nº. 3 (2019): 1957-1974.

Couto, Diana. *Donald Davidson: subjetivo-objetivo. O retorno ao* cogito. MLAG Discussion Papers, Vol. 10. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2018.

Davidson, Donald. "True to the Facts". In *Inquiries into truth and interpretation*, 37-54. Oxford: Oxford University Press, [1969] 1984.

Davidson, Donald. "Epistemology Externalized". In *Subjective, Intersubjective, Objective*, 193-204. Oxford: Oxford University Press, [1990] 2001.

Davidson, Donald. "Is truth a goal of inquiry? Discussion with Rorty". In *Donald Davidson: Truth, meaning and knowledge*, editado por U. Z eglen , 15-17, London, New York: Routledge, 1999.

Davidson, Donald. "A Coherence Theory of Truth and Knowledge". In *Subjective, Intersubjective, Objective*, 137-153. Oxford: Oxford University Press, [1983] 2001.

Davidson, Donald. *Inquiries Into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 1984.

Davidson, Donald. "Afterthoughts". In *Subjective, Intersubjective, Objective*, 154-157. Oxford: Oxford University Press, [1987] 2001.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

Davidson, Donald. "The Structure and Content of Truth". *The Journal of Philosophy* 87, nº. 6 (1990): 179-328.

Davidson, Donald. "Three Varieties of Knowledge". In *Subjective, Intersubjective, Objective*, 205-220. Oxford: Oxford University Press, [1991] 2001.

Davidson, Donald. "Truth Rehabilitated". In *Truth, Language, and History*, 3-17. Oxford: Oxford University Press, [1997] 2005.

Davidson, Donald. *Problems of Rationality*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Davidson, Donald. *Truth and Predication*. Cambridge, Massachussets, London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2005.

Evnine, Simon. *Donald Davidson.* Stanford: Stanford University Press, 1991.

García-Suárez, Alfonso. *Modos de Significar: Una Introducción Temática a la Filosofía del Lenguaje*. 2ª edição. Madrid: Tecnos, 2011.

Hernández-Iglesias, Manuel. *La Semántica de Davidson: Una Introducción Crítica*. Madrid: Visor, 1990.

Lepore, Ernest. "Donald Davidson". In: *A Companion to Analytic Philosophy*, editado por A. P. Martinich & D. Sosa, 2ª edição, 296-314. Malden: Blackwell, 2005.

McDowell, John. "Subjective, Intersubjective, Objective". *Philosophy and Phenomenological Research* LXVII, nº. 3 (2003): 675-681.

Miguens, Sofia. "Subjetividade, intersubjetividade e linguagem natural – a partir de Donald Davidson". In *Compreender a Mente e o Conhecimento*. Col. MLAG Discussion Papers. Porto: Campo das Letras, 2008.

Migues, Sofia. *Uma Leitura da Filosofia Contemporânea. Figuras e Movimentos*. Lisboa: Edições 70, 2019.

Morris, Robert. "The Art of Donald Davidson". In *The Philosophy of Donald Davidson.* Editado por L. E. Hahn, 127-136. Illinois: Open Court Publishing, 1999.

Moya, Carlos. "Introducción a la filosofía de Davidson: mente, mundo y acción". In *Mente, mundo y acción: claves para una interpretación*, editado por Carlos Moya, 9-45. Barcelona: Paidós, 1992.

Rorty, Richard. "Pragmatism, Davidson and Truth". In *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, editado por E. LePore, 333-355. Oxford: Basil Blackwell, 1986.

Rorty, Richard. "Davidson versus Descartes". In *Dialogues with Davidson: Acting, Interpreting, Understanding*. Editado por J. Malpas, 3-6. Cambridge, Massachusetts, London: The MIT Press, 2011.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

A Filosofia e a sua História: Perspetivas em torno de ume Relação Controversa, Vol. 49, 2023, 115-138.
© 2023 by Aletheia – Associação Científica e Cultural and the authors.
DOI https://doi.org/10.17990/Axi/2023_9789726973737_115

CAPÍTULO 6

La gramática sexuada del orden social: el gesto *queer*. Anotaciones a "Feminismo e género: o caso de Butler" de Sofia Miguens*

NURIA SÁNCHEZ MADRID**

> Sería una grandísima lástima si las mujeres escribieran como los hombres, o si vivieran como los hombres y si se parecieran a los hombres, porque si la división en dos sexos es ya extraordinariamente inadecuada, considerando la vastedad y la diversidad del mundo, ¿cómo podríamos manejarnos con un sólo sexo? ¿No debe la educación resaltar y fortalecer las diferencias más que las semejanzas? Porque, tal como están las cosas, ya tenemos demasiadas semejanzas, y si un explorador volviera y nos trajera información sobre la existencia de otros sexos que nos miran desde otras ramas de otros árboles y de otros cielos, nada traería mayor servicio a la humanidad.[1]

A la memoria de Paula Rego (1935-2022)

Las estimulantes páginas que Sofia Miguens dedica en su monografía *Uma leitura da filosofía contemporânea. Figuras e movimentos* (2019) al análisis de corrientes

* Este texto completa y desarrolla algunas consideraciones que compartí con la Prof.ª Sofia Miguens, autora del volumen *Uma leitura da filosofia contemporânea. Figuras e movimentos* (Lisboa, Edições 70, 2019), y los asistentes a las sesiones de lectura y comentario de esta monografía, en un seminario organizado por el Instituto de Filosofia de la Universidade do Porto. Este trabajo se ha realizado en el marco de los siguientes proyectos de investigación en curso: el proyecto del plan nacional de I+D *Precariedad laboral, cuerpo y vida dañada. Una investigación de filosofía social* (PID2019-105803GB-I0), el proyecto financiado por la CAM y el Fondo Social Europeo *On Trust-CM* (H2019/HUM-5699) y el PIMCD UCM 2021 n.º 84 *Precariedad, exclusión social y diversidad funcional (discapacidad): lógicas y efectos subjetivos del sufrimiento social contemporáneo (IV)*.

** University Complutense of Madrid, Spain.
✉ nuriasma@ucm.es
https://orcid.org/0000-0003-4273-5948

1. V. Woolf, *A Room of One's Own*, (Nueva York: Harcourt Brace, 1957 [1ª ed. 1929]), 15.

ISBN: 978-972-697-372-0
eISBN: 978-972-697-373-7

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

actuales de reflexión sobre el género me han parecido recurrir como un motivo predominante a la función que lo que denominaré *esquematismo de género* desempeña en los procesos de construcción de identidades sexo-genéricas más o menos fuertes. La correlación que a la luz del trabajo de Miguens puede establecerse entre el trabajo crítico de Butler con respecto a la configuración histórica del género y las aportaciones de pensadores como McDowell o Cavell en clave wittgensteiniana para desentrañar los cauces por los que la mente humana vuelve legible la realidad me ha resultado especialmente útil para impugnar la tendencia de cierto feminismo a proponer una imagen excesivamente cerrada del sujeto político de este movimiento, negando una porosidad que, en realidad, siempre ha acompañado a la teoría feminista. Partiré, por tanto, de las consideraciones de Miguens sobre el impacto que la *segunda naturaleza* conformada por las costumbres, tanto materiales como lingüísticas, manifiesta tener en lo que nos parece legible como un cuerpo masculino, femenino o *queer* para articular una reflexión sobre la necesaria apertura de lo que quepa identificar con un sujeto femenino en los diferentes contextos sociales, si no queremos someter a determinaciones excesivamente rígidas la agencia civil y política.

1. La ansiedad por cerrar un sujeto político

Reflexionar sobre feminismo como proyecto de emancipación conduce con cierta frecuencia a percibir una *angustia* —de intensidad variable históricamente— derivada de las crisis experimentadas por la percepción más o menos rígida del vínculo que ese proyecto mantiene con el grupo político correspondiente al colectivo de «las mujeres». Ensayos como *Leonas y zorras*[2] (Serra, 2018) han preconizado una ampliación

2. Clara Serra, *Leonas y zorras. Estrategias políticas feministas* (Madrid: Catarata, 2018).

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

transversal del término «mujeres» y los contenidos que hayan podido suministrarle los feminismos de la igualdad y de la diferencia, rehusando solicitar como condición de acceso al grupo el cumplimiento de una serie de creencias compartidas —una suerte de éndoxa—, con el fin de atraer todas las energías posibles para el objetivo de construir horizontes liberadores en la práctica. Frente a propuestas como la mencionada, ligada además a las urgencias de la acción política y la interpelación que esta precisa generar en la sociedad, no han faltado brillantes esfuerzos cercanos a nuestras coordenadas culturales, como los desarrollados desde hace décadas por Celia Amorós, o más recientemente Luisa Posada o Ana de Miguel, para favorecer algo así como una *anámnesis* platónica en relación con los objetivos de la lucha feminista, con el efecto de consolidar las reivindicaciones del colectivo formado por «las mujeres» precisamente reforzando las fronteras que separan a este grupo subalternizado tradicionalmente de otros, en los que deberían incluirse a los sujetos integrados en el colectivo LGBT, incluyendo en este al colectivo *queer* y otros grupos discrepantes de la heteronormatividad. No es esta una óptica de la acción política en la que me sienta cómoda, pues reconozco en ella y su énfasis en la conciencia de la frontera una inquietud movilizada por un temor a la pérdida que suele acentuar la percepción de que viejas figuras han dejado de ser funcionales. Quizás no estemos todo lo preparados que creamos para superar una perspectiva binaria acerca del sexo y los géneros, pero la historia de la filosofía está plagada de destellos, tan instantáneos como milagrosos, en los que una «desconocida raíz común» o la blancura de un *noûs* que desconoce la pertenencia sexual y que el mundo medieval identificará con los seres angélicos resultan reveladores de las fuentes de sentido y del tejido simbólico que rodea todo lo que percibimos y narramos. Autores como Poulain de la Barre —en su *De la igualdad de ambos sexos* (1674)— optaron

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

precisamente por estos territorios de *lo impersonal* supragenérico precisamente para contribuir a desatar el pesado yugo que hacía de las mujeres en su tiempo sujetos subalternos, de segunda categoría.

Elaboraciones materialistas del feminismo, como las desarrolladas por Hasana Sharp (2009)[3] y Elizabeth Grosz (1999),[4] Isabel Balza (2014)[5] o Mónica Cano (2015)[6] en el ámbito ibérico, han reivindicado la adopción de perspectivas de carácter spinozista y vitalista para articular de otra manera a los sujetos del feminismo, poniendo en evidencia que, a menudo, la visibilidad y la representación no son las mejores fórmulas para contribuir a mejorar la forma de vida de todos, dado que hay sujetos que experimentan un malestar de frontera e incomodidad constante con la presión de la definición y su troquelado correspondiente de deseos, opciones y movimientos. En este mismo contexto me resulta prometedora la propuesta, no exenta de dificultades en su materialización, de Vladimir Safatle para exigir del Estado y sus instituciones una suerte de «reconocimiento *antipredicativo*»[7] (Safatle, 2015), en el que cada sujeto pueda estar en condiciones de vivir y administrar sus afectos y vínculos personales sin comparecer, de manera constante, ante el fiel notario estatal de cada uno de sus movimientos. No me parece una mala definición de feminismo aquella que no pretende difundir a nivel micro y macro formas de vida homogéneas entre las llamadas *cis-mu-*

3. Hasana Sharp, "The Impersonal is Political: Spinoza and a Feminist Politics of Imperceptibility", *Hypatia* 24/4 (2009).
4. Elizabeth Grosz, *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism* (Bloomington, Indiana U.P., 1999).
5. Isabel Balza, "Los feminismos de Spinoza: corporalidad y renaturalización", *Daimon. Revista Internacional de Filosof*ía 63 (2014).
6. Mónica Cano Abadía, "Nuevos materialismos: hacia feminismos no dualistas", *Oxímora* 7 (2015).
7. Vladimir Safatle, "Por um conceito 'antipredicativo' do reconhecimento", *Lua Nova* 94 (2015).

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

jeres, sino que más bien pretende contribuir a que la vida de *cualquier* mujer —por nacimiento, por decisión, por efecto— vea rebajado, mediante transformaciones que afectan a las formas de pensamiento y a la articulación de los espacios materiales el nivel de opresión, sufrimiento y violencia que comporta mostrarse bajo tal condición. Habrá ocasión de discutir una definición tan provisional como quizás cargada de buenas intenciones. Pero con todo me parece de utilidad partir de una de las apologías recientes de la utilidad consistente en mantener la conciencia de la existencia necesaria de un colectivo rígido —«las mujeres», en la línea de objeciones que pensadoras como Benhabib o Fraser han dirigido al constructivismo cultural asociado a la elaboración teórica de Butler. Considero que la asunción como síntoma de esa falta nos ayudará a reconocer mejor la densidad afectiva que sigue acompañando a la acción política en el presente. Un artículo publicado por Luisa Posada hace varios meses me permitirá delimitar esta exigencia de un «sujeto fuerte» para el feminismo:

> Las mujeres, repitámoslo, pueden coaligarse con otros sujetos que como los homosexuales, las lesbianas, los transexuales, los bisexuales o los transgénero están embarcados en una lucha contra el orden patriarcal heteronormativo. Pero sabiendo que centrar el foco de reivindicación en el reconocimiento de las reclamaciones de libertad sexual, como hacen esas colectividades, no será suficiente para hablar de un proyecto feminista que tiene que impugnar el patriarcado como sistema de dominación total. Es decir, entender el patriarcado sólo como heteropatriarcado es reductivo, ya que definir el patriarcado prioritariamente como sistema de dominación heterosexual es obviar que, además de eso, es también un sistema de opresión política y económica. Y el feminismo tiene que impugnar el patriarcado en toda su complejidad.
>
> En nuestro mundo globalizado la realidad material de las condiciones de vida de muchas mujeres exige todavía pensar desde el feminismo un proyecto de emancipación social,

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

> político, cultural y personal. Y para ese proyecto se necesita hoy un sujeto fuerte, un sujeto "mujeres", que a pesar de sus diferencias indudables tenga objetivos políticos comunes. Y las mujeres tenemos objetivos políticos comunes porque padecemos dominaciones comunes por el hecho mismo de ser mujeres, como es el caso paradigmático de la violencia patriarcal.[8]

La intervención de Posada me parece ilustrativa del preámbulo emocional que siempre antecede a la constitución de un sujeto político o, si se prefiere, del hecho de que ha sido y es dominante en la teoría política contemporánea y, en la medida en que se trata de una corriente de pensamiento inspiradora de un movimiento político, en las teorías feministas, una noción de sujeto que presume que es justamente *el sujeto* el que decide *qué sujeto* quiere ser, esto es, bajo qué rasgos ha de aparecer y cómo desea que lo reciban los otros. En esta misma línea, pero con un claro componente crítico, se movió el catedrático de economía política de la Universidad de Toronto, C.B. McPherson, en su ya clásico ensayo de 1962, visibilizando que el horizonte práctico desplegado por la teoría de la soberanía moderna partía de una metaforología en deuda con cierta manera de entender al sujeto y los vínculos que este adquiere con el paisaje natural y social que lo rodea. La incomodidad de Posada con la posibilidad de que la identidad «mujer» se pierda foucaultianamente como una imagen dibujada sobre la arena anima a no cifrar la violencia patriarcal en la fuente de sufrimiento social y personal ligada a la heteronormatividad, sino a no desatender a los procesos de violencia económica y política padecidos sistemáticamente por el colectivo «las mujeres». Sin embargo, me parece importante señalar que escindir las causas y los fundamentos

8. Luisa Posada, "El sujeto político feminista en la 4ª ola", *El diario.es*, artículo publicado el 22-10-2018, https://www.eldiario.es/tribunaabierta/sujeto-politico-feminista-ola_6_827727257.html.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

de la violencia económica y política sufrida a nivel global por el sujeto reconocido, identificado o percibido como mujer por otros sujetos, de los propios de la violencia de género, a saber, de una lógica férreamente binaria, en la que el cuerpo del varón se carga de rasgos propios de la actividad y la aparición pública, mientras que el cuerpo de la mujer se rodea con las marcas de la vulnerabilidad, los cuidados y la búsqueda de protección, supondría eliminar la fuerza fundante del campo simbólico y material constituido por el patriarcado. El patriarcado ha consistido, y lo sigue haciendo en la mayor parte de la tierra, en un dispositivo cercano al fenómeno del «hecho social total» que Mauss estudiara a comienzos del siglo XX en las sociedades melanesias y polinesias, en el que la heteronormatividad no es indisociable a mi entender de cierta manera de entender el trabajo, pero también el desempeño de la ciudadanía.

Bastará un ejemplo, que suelo emplear en mis clases, para hacer entrar en crisis esta lógica binaria que ha servido tradicionalmente para escindir las funciones sociales y las identidades construidas por varones y mujeres. Partamos de la sabia frase de Margaret Atwood, en la que esta afirma que «los varones tienen miedo de que se rían de ellos, las mujeres de que las maten», para pensar en la violencia que ha de soportar en el espacio público un sujeto transexual, nacido varón, y la consiguiente angustia y más bien terror ante las elevadas posibilidades de ser vapuleado, golpeado o violado al encontrarse con potenciales sujetos «enemistados» con el modo de ser que él o ella representa, sólo con aparecer y conducirse de cierta manera. Ante un caso como este, el análisis me parece inequívoco: la violencia padecida por una mujer que no desea acomodarse al ideal del patriarcado, violencia ya reconocida por todo el proto-feminismo —de Wollstonecraft y de Gouges a los Stuart Mill—, está emparentada y se ve incluso intensificada cuando la presunta desviación procede de un varón que

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

desea ser mujer, *desea* aparecer como mujer por la calle, *desea* ser percibido como un caso más de mujer que ha llegado a serlo, *desea* ser una mujer *queer* sin ser punido por ello. A mi juicio, la violencia que sigue suscitando la transexualidad, tan antigua como esa condensación del deseo humano que es el mito y que el teatro Barroco ibérico convirtió con maestría en un código de ampliación del marco de conocimiento entre los géneros, es elocuente acerca de la violencia que atraviesa la *decisión* por antonomasia del patriarcado, a saber, la división del mundo en dos tipos de realidad humana, con una fuerte resonancia al paisaje schmittiano del amigo/enemigo, como no en vano recuerda la célebre expresión de «la lucha de sexos». Entiendo por ello el feminismo como un conjunto de análisis y prácticas que ayudan a los sujetos materiales y sus cuerpos a rebajar la violencia que atraviesa la identidad de género, de la mano del reconocimiento de espacios previos a la diferencia sexual, en los que el orden del concepto debe encontrarse con la emoción, desde los que la diferencia ni se obliga desde una normatividad moral ni se condena como variante subversiva, sino que más bien se celebra como incremento de las fuerzas que permiten liberar al espacio público de la gravedad de una carga simbólica que disciplina a los cuerpos, sus experiencias materiales y sus deseos.

El ejemplo de la transexualidad del que me he servido antes me permite poner sobre la mesa la impresión de que tanta violencia puede hacerse sobre un cuerpo femenino obligándole a asumir la identidad *propia* de «las mujeres» como sobre un cuerpo masculino al situarlo en el *afuera* de esa identidad. El enfoque de orientación wittgensteiniana que Miguens adopta al aproximarse, en su monografía, al estudio del género proporciona interesantes pautas para seguir la pista de esta legibilidad no vinculada a soportes materiales rígidos. Quienes tenemos hijos pequeños advertimos, por otra parte, la simultaneidad con que estos aprenden a defen-

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

derse en sus desencuentros con sus compañeros de clase y asimismo a reivindicar que un niño no es una niña o que a las niñas les gusta el rosa y a los niños el azul. A la luz de todo ello podría incluso manifestarse que estamos tan acostumbrados a identificar el ingreso en el lenguaje con el fruto de una negociación siempre fallida con un irreductible fondo pulsional, con el único punto de partida de nuestros relatos y construcciones personales y colectivas, que olvidamos con frecuencia una vieja enseñanza derridiana, a saber, lo que toda denominación tiene de descabalado, desajustado e incoherente. Encuentro, por otra parte, en toda manifestación de nostalgia hacia la existencia de un sujeto feminista fuertes elementos compartidos con una autora, como es Chandra Mohanty, en principio en las antípodas del feminismo ilustrado, referente de un feminismo postcolonial que denuncia las injusticias epistémicas que los modelos de emancipación típicamente occidentales han producido en los grupos de mujeres llamadas del Tercer Mundo. Veamos esta sorprendente cercanía con ayuda de un extracto de uno de los textos más conocidos de Mohandy, *Bajo la mirada de Occidente* (1986):

> Cuando la categoría de "mujeres sexualmente oprimidas" se ubica dentro de sistemas particulares del tercer mundo definidos a escala con lo que dictan las suposiciones eurocentristas, no sólo se define a las mujeres del tercer mundo de cierta forma antes de su entrada a las relaciones sociales, sino que, como no se hacen conexiones entre los desplazamientos de poder entre el primer y tercer mundo, se refuerza la suposición de que el tercer mundo simplemente no ha evolucionado tanto como el primer mundo. Esta forma de análisis feminista, al homogeneizar y sistematizar las experiencias de distintos grupos de mujeres en estos países, borra todos los modos y experiencias marginales y de resistencia.[9]

9. Chandra Talpade Mohandy, "Bajo los ojos de Occidente", en L. Suárez Navaz y A. Hernández (editoras), *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes* (Madrid: ed. Cátedra, 2008),

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

Si bien el texto de Mohandy, característico de las tendencias de fragmentación del sujeto del feminismo propias de la tercera ola, preconiza la liberación de una agenda y ritmo propios para las mujeres del llamado Tercer Mundo, su llamada a subrayar las experiencias y resistencias propias de este colectivo recuerda notablemente el punto de vista adoptado por Posada. Y esa concomitancia en los argumentos debería a mi entender darnos que pensar, sobre todo la apelación a la condensación de un modo de ser y un modo de actuar particulares, claramente diferenciados de las experiencias acumuladas por otros grupos. El texto viene a reivindicar que las mujeres de África y Oriente siempre albergarán objetivos y anhelos discrepantes con los de las occidentales, una diferencia que se convierte fácilmente en motivo de orgullo diferencial.

2. Cómo repensar el vínculo feminista

Encuentro también en esta reacción, a propósito de quién y quiénes deban identificarse con el sujeto del feminismo de la cuarta ola, una conexión clara con las razones que condujeron a la nada feminista Hannah Arendt a respaldar el proyecto de Bernard Lazare para arrancar al judío del mundo poético del Schlehmil —como otras voces respaldan que habría que salvar a «las mujeres» de la amalgama constitutiva de una alianza excesiva con el movimiento LGTB— y convertirlo al menos en un sujeto *rebelde* que interviene «en el mundo de los seres humanos»[10]. Como es bien sabido, a juicio de Arendt, la primera condición para que el desposeído recupere un espacio político requiere defenderse reclamando para sí al menos la denominación que un orden normativo,

10. *Vd.* Hannah Arendt, *La tradición oculta*, trad. cast. por R.S. Carbó (Barcelona: Paidós, 2004), 59.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

legítimo o no, le ha asignado. «Si a una la atacan como judía, tiene que defenderse como judía». Es esta una frase repetida por Arendt en diversos momentos de su vida como condición de la acción en tiempos sombríos, pues el ciudadano del mundo o el mero titular de derechos humanos carece de espacio al que sustraerse con el fin de pronunciarse políticamente, es decir, públicamente. Por ello, para esta autora —cito un extracto de una *laudatio* de Karl Jaspers publicada en *Hombres en tiempos de oscuridad*:

> [l]a política se ocupa de los seres humanos, nativos de muchos países y herederos de muchos pasados; sus leyes son las demarcaciones positivamente establecidas que abarcan, protegen y delimitan el espacio donde la libertad no es un concepto, sino una realidad política y viva. El establecimiento de un Estado mundial soberano, lejos de ser el requisito previo para una ciudadanía mundial, sería del fin de la ciudadanía. No sería el punto culminante de la política mundial, sino literalmente su fin.[11]

Si a ello le sumamos que Arendt sostiene que, en la sociedad, el ser humano tiende a segregarse frente a otros, produciendo unos mecanismos de exclusión que no deben generar violencia alguna si la política cumple su función, a saber, dotar a todos los sujetos en tanto que ciudadanos de igualdad de derechos políticos, entenderemos que para esta autora no hay *responsabilidad* si quien actúa carece de pertenencia a un grupo *por nacimiento*. En efecto, la intervención política ha de contar con alguna condición natural o hecho previo similar sobre el que establecerse y del que diferenciarse, cumpliendo una función paralela a la que Aristóteles solicitaba de la familia y las comunidades menores como las *phulai* y las *phratriai*. Esta diferenciación entre comunidad

11. Hannah Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, trad. cast. por C. Ferrari/A. Serrano de Haro (Barcelona: Gedisa, 2001), 89-90.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

natural y comunidad política no puede darse —sostiene Arendt— en «un presente global sin un pasado común», a saber, una situación que decreta la superficialidad como ley de la tierra[12]. La responsabilidad no debe surgir de un mandato moral, sino que está estrechamente unida en Arendt a la experiencia de la libertad, que implica «ser esencialmente más de lo que uno puede»[13], esto es, la conciencia de que con una actúan fuerzas impersonales que cuesta identificar.

Mis problemas con la noción de *natalidad* de Arendt proceden en buena parte de la incapacidad de esta noción para entenderse no solo como la confirmación de un acontecimiento biológico —efecto de la reproducción sexuada—, sino más bien como un acontecimiento simbólico, que reconoce a una vida como vivible frente a la dilatada historia cultural de la abyección. La natalidad arendtiana es el filtro que pone en el mundo a los diversos sujetos de la acción. Pero ese filtro en Arendt es radicalmente heteronormativo —no performativo, como en Butler— y ello condiciona su entera comprensión del orden de la política y las diferencias que pueden comparecer en él. A este propósito puede ser útil recordar una aguda observación de Étienne Baliba acerca del fondo mítico que late bajo nuestras definiciones de soberanía:

> la constitución de la ciudadanía (la pertenencia a una *politeia*) pide un suplemento mítico que parece proceder de las constituciones más arcaicas de la autoridad y que alimenta las representaciones patológicas de la soberanía.[14]

Sin embargo, aprecio una diferencia de envergadura en la noción de sujeto político que cabe reconocer en el artículo

---

12. *Vd.* Hannah Arendt, *Diario filosófico – 1950-1973*, trad. cast. por R. Gabás (Barcelona: Herder, 2006), 322 y 747.
13. *Vd.* Arendt, *Diario filosófico*, 93.
14. Étienne Balibar, *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique* (Paris: PUF, 2011), 321.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

de Posada y en los escritos mencionados de Arendt, toda vez que para la segunda es un *hecho* incontrovertible que nadie sepa a ciencia cierta lo que hace cuando actúa, síntoma de que el marco del individuo es insuficiente para dar razón tanto de la *acción*, cuanto de la *natalidad* de la que aquella procede, dado que ambas necesitan radicalmente de *los otros* para completarse. Me serviré de esta salida del sujeto hacia el ambiente potencial que lo rodea, pero también le dota de sentido y contenidos, para abordar una propuesta de comunidad feminista en la que la atención a los afectos, la corporalidad y la constitución de vínculos colectivos más potentes que el deseo del individuo orientan la reflexión, tomando como referente trabajos recientes de Judith Butler y de Sarah Ahmed. Vaya por delante de antemano la conveniencia de adoptar un marco spinoziano de análisis, que Vladimir Safatle ha enunciado en *O circuito dos afetos* (2016) en unos términos consonantes con la propuesta que quisiera perfilar aquí:

> Quizás precisemos partir de la constatación de que las sociedades son, en su nivel más fundamental, circuitos de afectos. En tanto que sistema de reproducción material de formas hegemónicas de vida, las sociedades dotan a tales formas de fuerza de adhesión al producir de manera continua afectos que nos hacen asumir ciertas posibilidades de vida en detrimento de otras.[15]

Hace algunos años tuve la oportunidad de hablar con Safatle en una reciente visita suya a Madrid acerca de la apuesta que el neofascismo de Bolsonaro en Brasil había realizado una fuerte apuesta por una «guerra cultural» frente a un bloque de percepciones y juicios calificados como radicalismo de izquierdas. No en vano Olavo de Carvalho, que no es un militar, sino un profesor de filosofía rechazado por

15. Vladimir Safatle, *O circuito dos afetos. corpos políticos, desamparo e o fim do individuo* (São Paulo: Autêntica, 2016), 15-16.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

el sistema universitario brasileño, voluntariamente exiliado en EEUU, desde donde da clases por internet, una peculiar mezcolanza de neotomismo y ultraliberalismo, es el gurú intelectual del movimiento nacional-populista que ha conducido a Bolsonaro al poder. La persecución de disciplinas como la filosofía o la sociología que su gobierno ha declarado, bajo la especie de no producir el rendimiento económico esperado a la sociedad, responde a la conciencia de que el espacio de aparición y agencia política puede controlarse férreamente de la mano de la colonización afectiva del medio social. La asociación del populismo de extrema derecha en Brasil, probable laboratorio con perspectivas de extensión en América Latina, con el dispositivo ideológico que representa el evangelismo así lo confirma. Parece innegable que el ser social va de la mano con una reiteración sistemática de ideas y creencias que también revierten sobre la identidad de los sujetos, solidificando un tupido tejido de *habitus*, cuya materialidad pensadoras como J. Butler y S. Ahmed han intentado enfocar a la luz de su posible maleabilidad. Teniendo en cuenta este contexto normativo, es imprescindible atender con ayuda de Butler al hecho de la tendencia evidenciada por ciertas derivas del marxismo consistente en descalificar reclamaciones vinculadas a los marcos públicos de la vida sexual y afectiva como «merely cultural», origen de un conocido trabajo de Butler (1997),[16] al que responderá Fraser en un texto recogido en *Fortunes of feminism* (2015).[17] Creo pertinente citar el párrafo conclusivo de ese escrito de Butler con el fin de arrojar algo de luz sobre un motivo central de incomodidad con un planteamiento excesivamente rígido del sujeto político feminista, sobre todo, de uno ligado a un

16. Judith Butler, "Merely Cultural", *Social Text* 52/53 (1997).

17. Nancy Fraser, *Fortunas del feminismo. Del capitalismo gestionado por el Estado a la crisis neoliberal*, trad. cast. por Cristina Piña (Quito: IAEN, 2015).

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

modelo de agencia displicente con la apertura infinita a la diferencia inseparable de los movimientos políticos:

> El neoconservadurismo dentro de la izquierda que aspira a infravalorar lo cultural no es más que otra intervención cultural. Sin embargo, la manipulación táctica de la distinción entre lo cultural y lo económico destinada a volver a implantar la desacreditada noción de opresión secundaria lo único que provocará será una reacción de resistencia contra la imposición de unidad, reforzando la sospecha de que la unidad solo se logra mediante una escisión violenta. De hecho, por mi parte añadiría que es la comprensión de esta violencia la que ha motivado la adhesión al post-estructuralismo por parte de la izquierda, dicho en otras palabras, se trata de un modo de interpretar qué es lo que debemos dejar fuera de un concepto de unidad para que este adquiera la apariencia de necesidad y coherencia, e insistir en que la diferencia sigue siendo constitutiva de cualquier lucha. Este rechazo a subordinarse a una unidad que caricaturiza, desprecia y domestica la diferencia se convierte en la base a partir de la cual desarrollar un impulso político más expansivo y dinámico. Esta resistencia a la "unidad" encierra la promesa democrática para la izquierda.[18]

Trabajos posteriores de Butler han ido más allá en la expresión del malestar que la política *queer* experimenta con ocasión de sus fracasos para establecer alianzas productivas con posiciones políticas como el feminismo perfilado al comienzo de mi intervención. En ellos —estoy pensando en *Dispossession. The Performative in the Political*[19] (Butler/Athanasiou, 2013: 101), co-escrito con Athena Athanasiou— se enfatiza el hecho de que la aparición, que debe ser espaciada en muchos casos sin contar con cauces previstos, pues carece de marco previo, equivale a la reivindicación y adqui-

---

18. Judith Butler, "Merely Cultural", *Social Text* 52/53 (1997); trad. mía."
19. Judith Butler y Athena Athanasiou, *Dispossession. The Performative in the Political* (Cambridge (Mass.): Polity Press, 2013), 101. .

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

sición performativa de derechos que de otra manera permanecerían negados para grupos tradicionalmente sometidos a lo que con Iris M. Young podríamos calificar como «cinco rostros de la opresión». Un trabajo de Butler de 2015 sigue insistiendo en efecto en la seriedad con que las acciones «merely cultural» han de ser calibradas, desde el momento que amplían el *sensus communis* de reconocimiento general en una sociedad:

> Cuando uno ejercita libremente el derecho a ser quien ya es y una afirma una categoría social con el fin de describir ese modo de ser, entonces uno está de hecho haciendo que la libertad sea parte de cada categoría social, modificando discursivamente la misma ontología en cuestión. No es posible separar los géneros que pedimos ser y las sexualidades que adoptamos del derecho que todos nosotros tenemos para afirmar esas realidades en público o en privado —o en los múltiples umbrales existentes entre ambos— libremente, esto es, sin la amenaza de la violencia.[20]

La aparición de quien creemos ser sin temor a ser agredidos por ellos repercute efectivamente, como indica el texto de Butler en el mapa de categorías sociales en que habitamos, dado que cada uno de nosotros va acompañado de un fondo simbólico que apunta también al aprecio o rechazo de lo que su forma de vida y su aspecto y gestos representan. A este respecto puede ser útil recordar una de las enseñanzas que Pier Paolo Pasolini quiso dar al muchacho napolitano imaginario Gennariello en abril de 1975, el año de la muerte violenta del primero, a saber, el recordatorio de que no hay tolerancia que no sea un *flatus vocis*, que no sea meramente nominal, pues lo único que cuenta es la aceptación de que la pluralidad de formas de vida circule libremente en cualesquiera

20. Judith Butler, *Towards a Performative Theory of Assemblies* (Harvard U.P., 2015), 61; trad. mía.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

espacios sociales. Al mismo tiempo en que el sujeto reclama en Butler una aceptación radical de su formato de existencia, también confiesa que no es creíble que una vida buena pueda carecer de la co-presencia de una compleja red de vulnerabilidades, dependencias y resistencias, que también sirven de soporte a cualquier vida. Es esta una línea de trabajo —como señalábamos antes, marcadamente impersonal— en la que se mueve Butler en los últimos años, como se apreciará en el artículo recogido en su monografía de 2015:

> Llevar una vida buena será una vida vivida con otros, una vida que no es vida sin esos otros; no perderé este *Yo* que soy, quien quiera que yo sea seré transformada por mi conexión con otros, desde el momento que mi dependencia de otro y mi dependencia misma son necesarios para vivir y para vivir bien. Nuestra exposición compartida a la precariedad es solo un fundamento de nuestra igualdad potencial y nuestras obligaciones recíprocas para producir al mismo tiempo las condiciones de una vida vivible. Reconociendo la necesidad que tenemos de otros, reconocemos también principios básicos que informan las condiciones sociales, democráticas de lo que todavía podríamos calificar como «la vida buena».[21]

Así, pues, las diferencias entre colectivos celebradas como vimos por el feminismo heredero de la Ilustración y la Teoría crítica chocan con el reconocimiento en Butler de una suerte de comunidad previa e irrenunciable, en la que son la formación de una red de convivencia y la realidad fáctica de cohabitación los hilos conductores de una manera no moderna de ser en la tierra con otros. Ciertamente, la atención a realidades impersonales e inhumanas, pero constituyentes de nuestra condición, es uno de los rasgos definitorios de los desarrollos más recientes de Butler, pero —como en Balibar— el ejercicio de la ampliación del eje de la persona

21. Butler, *Towards a Performative Theory of Assemblies*, 218-219; trad. mía

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

solo se produce para delimitar algo así como un mínimo antropológico que invierta sus energías en mejorar el bienestar y reducir la violencia, sin el propósito de declarar la muerte de la antropología. Ahmed se ha mostrado crítica con el constructivismo de Butler, así como con aproximaciones al feminismo como la de Brown en *Edgework*, donde esta autora llega a recomendar que «nuestros objetos vuelen»,[22] bajo el argumento de que tal vez con ese vuelo se pierdan contenidos preciosos para la lucha para lograr la emancipación de las mujeres a escala global. Para ello, Ahmed parte de un uso de la esperanza que aspira reactivar los vínculos feministas, volviéndolos mucho más móviles de lo que permitiría una noción dogmática de militancia, pero no lo suficiente como para eliminar la impresión de que un malestar de distinto signo se incorpora como un *ethos* irreductible al sujeto feminista. Un sujeto en el que Ahmed anima a reconocer una pluralidad que ningún ideal de unidad puede agotar. El capítulo *Vínculos feministas* de la monografía más conocida de Ahmed (2014) recoge esta visión constructivista y emocional de la solidaridad entre los sujetos oprimidos por el patriarcado, que reacciona, por ejemplo, ante el linchamiento sufrido por activistas como la teórica tanzana de nacionalidad canadiense Sunera Thobani, cuando esta decidió criticar públicamente la estrategia de la guerra antiterrorista declarada por la administración de George Bush:

> La esperanza que colocamos en el feminismo no se refiere a transformarlo en un objeto perdido: preservar nuestro vínculo con los objetos del feminismo es permitir que el "feminismo" se mueva, tome forma por el contacto de esos cuerpos que se reúnen en su nombre. Mantener vivos a los objetos del feminismo significa permitirles que adquieran nuevas formas y contornos, a la vez que buscamos alcanzar lo que es posible.

22. Wendy Brown, *Edgework: Critical Essays on Knowledge and Politics* (Princeton University Press, 2015), 15.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

> […] La esperanza del feminismo puede mantenerse viva, como eso que se mueve y posibilita el movimiento, no al soltar los objetos de la crítica feminista, sino volviéndose hacia esos mismos objetos, *como signos de la persistencia de aquello en contra de lo cual estamos en el presente*. Como tal, depositar la esperanza en el feminismo no se refiere simplemente al futuro; se trata también de reconocer la persistencia del pasado en el presente. […] La solidaridad no significa que nuestras luchas sean las mismas luchas, o que nuestro dolor sea el mismo dolor, o que nuestra esperanza sea para el mismo futuro. La solidaridad involucra compromiso y trabajo, así como el reconocimiento de que aunque no tengamos los mismos sentimientos, o las mismas vidas, o los mismos cuerpos, vivimos en un terreno común.[23]

Ahmed reconoce en la formación de nexos feministas la encarnación, ligada a la escucha de otras voces y experiencias, de una solidaridad que se configura al desplazarse cada sujeto lo suficiente para comprender las actitudes y juicios que incomodan a otro, como una versión de la máxima kantiana que anima a propiciar la Ilustración pensando en el lugar de cualquier otro tamizada por el filtro del conocimiento situado. Como queda patente en el pasaje citado, Ahmed desconfía de aquellos planteamientos que pretenden conducir al feminismo a una suerte de horizonte post-género, priorizando más bien un paisaje colectivo en el que cada grupo acepta la parcialidad de su propia experiencia de la injusticia. Se espera conseguir con ello una disminución de la opresión que comporta la adopción de una normatividad emocional unidireccional, así como un abandono de la buena conciencia multicultural que nada cambia en la visión del mundo considerada hegemónica, que enmarca las formas de vida efectivas en caceras que condenan a tantos sujetos a un destino de exclusión, naufragio narrativo y culpabilización

23. Sarah Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion* (Edinburgh University Press, 2014). 187-189.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

personal. En esta línea resulta necesario para Ahmed introducir en nuestra educación sensitiva algo parecido a «una orientación hacia lo *queer*, una forma de habitar el mundo dando "apoyo" a aquellas personas cuyas vidas y amores les hace parecer inclinadas, extrañas o fuera de lugar».[24] Por otro lado, la concepción de lucha contra la injusticia sostenida por Ahmed es disruptiva con el «manual de buenas relaciones» que podríamos identificar con la teoría de la sociabilidad estética teorizada por Kant en la *Crítica del Juicio* o por Schiller en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre*, toda vez que habría que garantizar el derecho a la sociofobia en el trato que ciertos grupos mantengan con nosotros —algo que Arendt siempre defenderá en el contexto de la presión de los judíos por la asimilación al pueblo alemán. Frente a la voluntad por encerrar exitosamente a colectivos en designadores rígidos, se trata pues de reconocer que nuestras sociedades no solamente albergan y generan sentimientos como la simpatía, la compasión o la dependencia mutua como respuesta a una vulnerabilidad universal, sino también heridas que no pueden cerrarse —como lo habría deseado Hegel— como aventuras transparentes del espíritu. Estas últimas también promueven sentimientos como la cólera y el resentimiento, que no habría que arrojar por la ventana, bajo el supuesto de que la única paleta sentimental válida para el feminismo habría de ser la ilustrada, orientada por la reunión de todas las variaciones existenciales en una unidad orgánica en la que la reflexión pueda encontrar un refugio a sus insomnios. Ahmed anima, por el contrario, a valorar el rechazo como vehículo infrapolítico de construcción de vínculos prometedores de actividad para el feminismo, declarando que el mantenimiento de cierta distancia entre los distintos grupos de mujeres —por cues-

24. Sarah Ahmed, *Fenomenología queer*, trad. cast. por J. Sáez, (Barcelona: Bellaterra, 2018), 244.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

tiones relacionados con la raza, clase social, capital cultural o religión— es condición necesaria para propiciar un reconocimiento mutuo que no desemboque en ningún espíritu de fusión impostada:

> Tal vez el otro, por ejemplo, no quiera mi aflicción, mucho menos mi simpatía o amor. La idealización del lazo social rápidamente se traduce en la transformación de la relación misma en un deber moral, en el que otros fallan. […] [P]ara algunas personas sentirse mejor podría incluir sentimientos de indignación, rabia y vergüenza, como sentimientos del presente sobre un pasado que persiste en el presente. Las emociones que con frecuencia se han descrito como negativas o incluso destructivas pueden ser potenciadoras o creativas, con frecuencia justamente porque rechazan la promesa del lazo social.[25]

Semejante declaración de principios mantiene un nexo perceptible con la «política de la diferencia» preconizada por Iris M. Young, para la que la atención a las diferentes materializaciones de la injusticia en distintos grupos sociales —que no cabe identificar directamente con clases sociales— es indispensable para construir reparos frente al abuso, la violencia y la opresión que han acompañado la configuración de los órdenes éticos dominantes a lo largo de la historia.

Conclusiones

El horizonte en que nos movemos ahora ha cambiado bastante con respecto al imperativo de pertenencia en que nos dejaban los pasajes citados de Posada y Mohandy, toda vez que la atención al malestar, a la producción de sufrimiento social, a la distancia buscada y a la singularidad no superada —dejando a un lado los goces más o menos intensos deri-

25. Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion*, 201.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

vados del éxito identitario— devienen el rastro de la intención de transformar efectivamente el medioambiente social, no cerrando el colectivo calificado como «las mujeres» en torno a máximas y creencias compartidas, prometedoras de una acción concertada y en bloque, sino más bien abordando el colectivo de la mano de experiencias de convivencia y elecciones políticas en condiciones de transformar la vulnerabilidad y la opresión en un régimen de existencia vivible. Este camino exige activar las herramientas de una lectura constante de la realidad social, con vistas a reconocer en ella la aparición de sujetos y grupos que puedan compartir de manera contingente demandas y objetivos, sin necesidad de que esa coincidencia deba desembocar en una rígida clausura identitaria, que no ha sentado nunca bien al discurso crítico y emancipatorio.

Referencias

Ahmed, Sarah. *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh University Press, 2014.

Ahmed, Sarah. *Fenomenología queer*. Trad. cast. por J. Sáez. Barcelona: Bellaterra, 2018.

Arendt, Hannah. *Diario filosófico – 1950-1973*. Trad. cast. por R. Gabás. Barcelona: Herder, 2006.

Arendt, Hannah. *La tradición oculta*. Trad. cast. por R.S. Carbó. Barcelona: Paidós, 2004.

Arendt, Hannah. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Trad. cast. por C. Ferrari/A. Serrano de Haro. Barcelon: Gedisa, 2001.

Balibar, É. *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*. Paris: PUF, 2011.

Balza, Isabel. "Los feminismos de Spinoza: corporalidad y renaturalización". *Daimon. Revista Internacional de Filoso*fía 63 (2014): 13-26.

Butler, Judith y Athena Athanasiou. *Dispossession. The Performative in the Political*. Cambridge, Mass.: Polity Press, 2013.

Butler, Judith. *Towards a Performative Theory of Assemblies*. Harvard U.P., 2015.

Butler, Judith. "Merely Cultural". *Social Text* 52/53 (1997): 265-277.

Cano Abadía, Mónica. "Nuevos materialismos: hacia feminismos no dualistas". *Oxímora* 7 (2015): 34-47.

Fraser, Nancy. *Fortunas del feminismo. Del capitalismo gestionado por el Estado a la crisis neoliberal*. Trad. cast. por Cristina Piña. Quito: IAEN, 2015.

Grosz, Elisabeth. *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. Bloomington: Indiana U.P., 1999.

McPherson, C.B. *La teoría política del individualismo posesivo: de Hobbes a Locke*. Oxford U.P., 1962.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

Miguens, Sofia. *Uma leitura da filosofía contemporânea. Figuras e movimentos*. Lisboa: Edições 70, 2019.

Mohandy, C.T. "Bajo los ojos de Occidente". En L. Suárez Navaz y A. Hernández (editoras), *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes. Madrid:* ed. Cátedra, 2008.

Posada, Luisa. "El sujeto político feminista en la 4ª ola". *El diario.es*, artículo publicado el 22-10-2018. https://www.eldiario.es/tribunaabierta/sujeto-politico-feminista-ola_6_827727257.html).

Safatle, Vladimir. *O circuito dos afetos. Corpos políticos, desamparo e o fim do individuo*. Sâo Paulo: Autêntica, 2016.

Safatle, Vladimir. "Por um conceito 'antipredicativo' do reconhecimento". *Lua Nova* 94 (2015): 79-116.

Serra, Clara. *Leonas y zorras. Estrategias políticas feministas*. Madrid: Catarata, 2018.

Sharp, Hasana. "The Impersonal is Political: Spinoza and a Feminist Politics of Imperceptibility". *Hypatia* 24/4 (2009): 84-103.

Young, Iris Marion. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton University Press, 2011.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

A Filosofia e a sua História: Perspetivas em torno de ume Relação Controversa, Vol. 49, 2023, 139-160.
© 2023 by Aletheia – Associação Científica e Cultural and the authors.
DOI https://doi.org/10.17990/Axi/2023_9789726973737_139

Capítulo 7

Há Argumentos nas Obras de Arte? Será que isso Importa?

VÍTOR GUERREIRO*

Devo começar por explicar o título da minha comunicação no presente contexto. Vou falar do valor cognitivo da arte como comentário à última parte, a quarta, do livro de Sofia Miguens, *Uma leitura da filosofia contemporânea*,[1] cujo âmbito é o da filosofia no século XXI e que dá pelo nome de "Ética e estética, rumos e orientações". Embora o problema do valor cognitivo da arte não seja directamente mencionado nesta parte do livro, creio que não será difícil perceber a que aspecto da mesma alude o título e tema que escolhi para a minha apresentação, nomeadamente, o papel da literatura na filosofia moral e a crítica que aí se faz a uma imagem distorcida da nossa vida moral na filosofia, sobretudo na tradição chamada "analítica". Porquê o valor cognitivo da arte? Porque acho que ajudará a lançar luz sobre

* Instituto de Filosofia, Universidade do Porto.
✉ vguerreiro@letras.up.pt
https://orcid.org/0000-0002-8399-659X

1. Sofia Miguens, *Uma leitura da filosofia contemporânea: figuras e movimentos* (Lisboa: Edições 70, 2019).

ISBN: 978-972-697-372-0
eISBN: 978-972-697-373-7

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

este aspecto do livro e o modo como se relaciona com o que em geral se tem passado recentemente na estética filosófica.

Antes de mais, quero fazer alguns comentários preliminares a partir da estrutura desta mesma parte do livro. Foi referido, ao longo das sessões deste simpósio, que o livro não é uma história da filosofia. Creio que pelo menos no que diz respeito à secção sobre ética e estética é razoavelmente clara a razão por que não se trata de tal coisa. O propósito que anima a sua construção não é o de dar uma sinopse de "grandes figuras influentes", como poderíamos fazer se, ao escrever uma história da estética, escolhêssemos as figuras de Hutcheson, Hume, Burke e Kant, para representar o século XVIII nessa matéria. Mesmo com um enfoque específico no século XXI e na estética filosófica em particular, a lista de tópicos e figuras que teriam de constar numa obra mais puramente descritiva e historiográfica seria relativamente ampla, considerando que a produção teórica, só no campo da estética, nas últimas duas décadas, tem sido vasta e impressionante, mesmo considerando apenas a vertente dita "analítica". A selecção de "figuras e movimentos" que nos é dada nesta parte do livro obedece a um princípio claro: trata-se de identificar rumos e orientações considerados significativos quanto ao presente da filosofia e importantes para o futuro da mesma (p. 372). Claro que esta afirmação pode ser entendida num sentido descritivo ou normativo, ou seja, como um diagnóstico das orientações que se mostram e tenderão a mostrar preponderantes e produtivas ou como uma proposta no sentido de que *algumas* das orientações aqui descritas *deveriam* ser aquelas pelas quais orientar o nosso trabalho no sentido de levar a filosofia num certo rumo, considerado promissor ou produtivo pela autora.

O primeiro aspecto a salientar é o tratamento conjunto da ética e da estética, enquanto partes da chamada "teoria do valor". Neste sentido, o livro termina com uma observação que atesta a unidade de propósito desta quarta e

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

última parte: "é na aventura da personalidade que o ético e o estético convergem" – um tema de inspiração wittgensteiniana, e, na verdade, o leque de figuras oferecido nesta última parte divide-se em dois, embora haja três subdivisões: um conjunto de autores da tradição dita "continental" (Badiou, Žižek, Ranciere e Agamben), uma secção intermédia sobre o feminismo (Butler), e três autores de "orientações wittgensteinianas" (Diamond, MacDowel e Cavell). Digo que se divide em dois em virtude da clara distinção entre figuras representativas da tradição continental recente e da tradição analítica recente. Creio que no conjunto, a autora usa esta selecção de figuras de modo a chamar a nossa atenção para o que considera relevante e promissor para o futuro do trabalho filosófico nestas áreas, e é nesse aspecto que digo que esta parte do livro mostra bem não se tratar de uma história nem de um guia ou introdução mas de uma leitura pessoal acerca do sentido tomado pela filosofia, do que é relevante e digno de atenção e do que promete ou não abrir caminhos. Interpreto (talvez esteja errado) quer a selecção de figuras no lado continental, quer a selecção das "orientações wittgensteinianas" como indicações para uma "reforma do entendimento" no contexto da filosofia analítica, a tradição pela qual a autora afirma tomar partido. Parece claro que as figuras escolhidas no lado analítico serão mais representativas do que é proposto como o caminho a tomar. "Este é o rumo para fazer ética e estética no futuro", em suma, é a mensagem que nos é dada com esta selecção de autores e temas. Trata-se, com toda a evidência, de uma perspectiva programática, uma visão para a filosofia, não de um guia ou de uma história da mesma. O que farei, portanto, será estabelecer ligações entre as minhas próprias escolhas do que me pareceu especialmente relevante na selecção feita pela autora, e o que vejo como os grandes desafios actuais da estética. Não me vou centrar especificamente nos autores seleccionados por Sofia Miguens mas antes

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

nas correspondências que ali encontro com os meus próprios interesses e o que considero importante para o que fazemos em estética. Por outras palavras, não farei um esboço de forças e fraquezas, tentando mostrar simultaneamente deferência e espírito crítico, por via de objecções. Deixo isso a outros leitores do livro. Aqui quero fazer algo diferente. Quero falar do que me chamou a atenção e quero dar uma interpretação disso que, mesmo não correspondendo às intenções efectivas da autora, possa, ainda assim, ser vista como uma maneira interessante e talvez produtiva de olhar para o que ela nos oferece. Não quero sequer fazer sugestões do género: "em vez deste e daquele autor poderia ou deveria ter tratado estoutro e aqueloutro", um pouco à maneira das disputas que sempre surgem quando algum grupo de pessoas é representado num memorial: há sempre nessas ocasiões quem pergunte por que razão se memorializa estas pessoas mas não aquelas ou aqueloutras. Não quero entrar nesse tipo de exercício. Os autores abordados são precisamente os que tinham de ser abordados para que o livro passe a mensagem que realmente nos quer passar. O que sugerirei, ao invés, é que algumas das ideias tocadas pela autora a propósito dos filósofos que escolheu se relacionam com outras ideias e temas nos autores e problemas da estética a que normalmente dou mais atenção. A relação será complementar, portanto, e não propriamente de elogio ou crítica.

Assim, a propósito da selecção de autores da tradição continental, saliento o facto de a estética ser tradicionalmente tida muito mais em consideração na tradição continental do que na analítica, onde sempre foi mais vista como algo de marginal. Talvez isto se exprima também na relativa popularidade, para lá dos muros da academia, que algumas figuras do pensamento continental que se dedicam à estética alcançam. No campo analítico isto é raro ou mesmo inexistente, com a possível excepção de Arthur Danto mas, ainda assim, nunca

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

com o grau de popularidade, por exemplo, de uma "estrela" da "pop editorial", como Žižek. Só a partir da década de 1960, com figuras como Nelson Goodman e, precisamente, Arthur Danto, a estética começa a ser vista no lado analítico com outros olhos, principiando a perder aquela *dreariness*, ou seja, a insipidez que John Passmore lhe havia apontado em 1951[2] – e a ideia aqui era a de que a estética nesses tempos era sobretudo *theory-driven*,[3] isto é, que a realidade concreta da produção artística ficava em segundo plano ou que servia apenas de pretexto para a especulação, que permaneceria mais ou menos a mesma, qualquer que fosse o desenvolvimento real da prática artística. Um exemplo disto pode ver-se no facto de que durante muito tempo no lado analítico se discutia como se a única música existente à face da Terra fosse a música clássica ocidental ou como se as chamadas "belas-artes", o conceito engendrado no século XVIII e por nós herdado, esgotassem a extensão do termo "arte".

Claro que tudo isto mudou imenso. Os filósofos nesta área começaram cada vez mais a interessar-se pelas artes particulares, em vez de por uma "grande teoria" geral da arte. Embora o velho e infame problema da definição da arte tenha continuado a ser discutido, com novas teorias, estéticas ou formalistas, institucionais, histórico-intencionais, e outras, além de híbridos de algumas destas, a serem propostas, a arte deixou cada vez mais de ser um pretexto para uma especulação indiferente à realidade do seu objecto e a arte *propriamente dita* passou, enfim, para primeiro plano. Creio que se pode dizer com justiça que a estética analítica tal como feita hoje, com todos os defeitos que lhe serão imputáveis, é, não obstante, *art-driven*[4] e não *theory-driven*; que não se

2. J. A. Passmore, "The dreariness of aesthetics", *Mind* 60, n.º 239 (1951).
3. Cf. Margaret P. Battin, "The dreariness of aesthetics (continued), with a remedy", *Journal of Aesthetic Education* 20, n.º 4 (1986).
4. Na verdade, considerando os desenvolvimentos da "estética do quotidiano",

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

trata de teorizar por teorizar ou *theory for theory's sake*; que a "insipidez" ficou para trás e que Passmore falaria hoje na exuberância da estética, não na sua insipidez. Mas mesmo apesar da grande vitalidade da estética analítica das últimas décadas, esta sua mais acentuada marginalidade no contexto da tradição analítica, por contraste com o que sucede na continental, continua a fazer-se sentir.

Haverá mais do que uma explicação para isto, mas creio ser o filósofo Aaron Ridley quem mais bem diagnostica uma das causas, no primeiro capítulo do seu livro *The philosophy of music, theme and variations*[5] (embora ele não esteja aí a comentar a marginalidade da estética): um ideal ou paradigma de objectividade decalcado das ciências naturais que Ridley apelida de "music from Mars" (um entendimento da música como se esta fosse uma categoria natural) – o mesmo a que Miguens chama naturalismo cientificista, na verdade. Porém, como afirmei, esta "mimese das ciências", imposta por imperativos de negócio e outras motivações que são sobretudo sociais e nada têm a ver com "virtudes epistémicas", é apenas uma das causas da dita "marginalidade" da estética. Não vou insistir neste ponto, já que ele é, enfim, marginal ao que venho aqui dizer.

Constatado este facto, que aspectos me parecem mais relevantes na selecção em causa nesta parte do livro? Eis um deles: algo comum aos autores seleccionados na tradição continental é uma conexão íntima entre a estética e a política. Isto é algo que raramente tenho visto ser levado a sério na tradição analítica (recordo-me de uma ou outra excepção, como um

---

com as suas raízes em Dewey mas exercendo crescente influência sobre estetas analíticos, e da "estética da natureza", impulsionada por Ronald Hepburn, o espectro de problemas abarcado pela estética analítica contemporânea não só se afasta do *theory-driven* como supera as balizas tradicionais de uma preocupação exclusiva com a "arte".

5. Aaron Ridley, *The philosophy of music: theme and variations* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004).

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

interessante artigo de David Clowney,[6] um autor que conheço apenas por este seu artigo, além de alguns artigos de Nöel Carroll)[7]. Talvez uma das excepções importantes seja o livro de Nicholas Wolterstorff, *Art Rethought, the social practices of art*,[8] o qual não é propriamente um tratamento da dimensão política da arte no sentido em que os autores da tradição continental seleccionados o fazem, mas que seguramente se destaca pelo facto de levar a sério o modo como as categorias da arte e do estético surgiram no contexto de práticas sociais específicas e foram por estas sendo moldadas. (Também este livro de Wolterstorff propõe uma "reforma do entendimento" em estética, com a sua crítica perspicaz ao que denomina de "grande narrativa" progressista da arte, entre o séc. XVIII e os nossos dias.) O facto de Roger Scruton reconhecer, sob o nome de "objecção da historicidade",[9] as diversas críticas de inspiração marxista ao conceito do estético por parte de autores como Terry Eagleton,[10] procurando responder-lhe, é em si notável, embora o mesmo Scruton tenha uma visão tremendamente simplista e tendenciosa do mesmo fenómeno a que Danto, na sua análise mais subtil e sensível aos factores políticos, chamou a "califobia" na arte do século XX.[11]

Regressemos, porém, ao meu tema central nesta comunicação. Ao tratar o que denomina de "orientações wittgensteinianas", Miguens refere a discussão do papel da literatura na filosofia moral, em particular por Cora Diamond. Este foi

---

6. David Clowney, "Definitions of art and fine art's historical origins", *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 69, n.º 3 (2011).
7. Em particular, no seu livro *Art in three dimensions* (Oxford University Press, 2010).
8. Nicholas Wolterstorff, *Art rethought, the social practices of art* (Oxford University Press, 2015).
9. Ver Roger Scruton, "In search of the aesthetic", *British Journal of Aesthetics* 47, n.º 3 (2007).
10. Terry Eagleteon, *The ideology of the aesthetic* (Wiley, 1991).
11. Arthur Danto, "Kalliphobia in contemporary art", *Art Journal* 63, n.º 2 (2004), 24-35.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

para mim um dos momentos mais interessantes. Pois embora seja acerca de como fazer filosofia moral, levanta a questão de como algo (p. ex. uma obra de arte) pode ter valor cognitivo sem que esse valor consista em proposições, indícios e argumentos. A ideia que nos pode deixar algo perplexos a início, de a forma literária ser a mais adequada a um tipo de pensamento moral que não tem centralmente a ver com argumentos a favor de e a partir de princípios para a acção correcta, interessa-me particularmente; porque me parece aqui tratar-se da aplicação, à metodologia da filosofia moral, de uma discussão venerável em estética, acerca do tipo de conhecimento que a arte, ou pelo menos alguma arte, nos dá. A ideia, diga-se, é interessante a vários níveis. Por exemplo, quer o cepticismo, quer o optimismo acerca do valor cognitivo da arte, tradicionalmente, tende a ser pensado em termos de conhecimento proposicional, ou seja, precisamente o tipo de conhecimento em que a argumentação desempenha um papel central. Assim, quando Jerome Stolnitz, um dos teorizadores contemporâneos da chamada "atitude estética", conclui[12] que o único conhecimento passível de ser obtido em obras de arte são generalidades triviais, as quais, em todo o caso, são já pressupostas pela compreensão dessas mesmas obras de arte e que, portanto, não são algo que possamos aprender ao interpretar as obras. Ou seja, nesta perspectiva, se algum conhecimento é passível de ser obtido a partir de uma obra de arte, esse conhecimento teria de ser proposicional; e como o único conhecimento desse tipo que parece estar presente na arte é trivial, então a arte será cognitivamente trivial e o seu valor terá forçosamente escoras cuja argamassa será outra, que não a cognitiva (e o hedonismo estético é aqui a grande teoria rival, amiga dos formalistas desde que há forma-

12. Jerome Stolnitz, "On the cognitive triviality of art", *British Journal of Aesthetics* 32, n.º 3 (1992).

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

lismo em estética). De igual modo, quando um defensor do valor cognitivo da arte, tipicamente no contexto da tradição analítica, reage a um ataque como o de Stolniz, é no campo do conhecimento proposicional que procura situar e desenvolver o seu optimismo. A ideia de que a arte pode dar conhecimento não trivial *e não proposicional*, sem que isto redunde em alguma forma de misticismo acerca da arte, não é uma estratégia que tenha sido amplamente seguida e, nos casos em que foi proposta (falarei em breve numa dessas excepções), não gerou grande discussão ou parece ter sido, em grande medida, ignorada. Talvez a força psicológica deste "default state" em que cépticos e optimistas se unem decorra também ela mesma do diagnóstico traçado por Ridley, a que me. referi acima.

Assim, por um lado, independentemente de ser ou não verdadeira a tese segundo a qual a literatura é a forma mais adequada ao pensamento moral e que portanto deveria ter um papel central no modo como se faz filosofia moral, permanece a questão, da qual essa tese depende, que é uma questão de epistemologia da arte: de que maneiras a arte nos dá conhecimento, se é que no-lo dá, de todo? Há alternativas viáveis ao "modelo proposicional" na epistemologia da arte? Se sim, embora isto não demonstrasse por si só a proposta de Diamond acerca de como fazer filosofia moral, dar-lhe-ia maior plausibilidade. Caso o céptico tivesse razão e o valor da arte fosse sobretudo hedónico e não cognitivo, ou não houvesse uma alternativa ao modelo proposicional, a perplexidade inicial suscitada pela ideia torna-se mais aguda. Esse é um aspecto que tinha de referir. Em todo o caso, há que distinguir o que me parece ser a proposta de Diamond, na explanação que dela faz Miguens, de uma ideia com a qual a poderíamos confundir: a ideia de que a literatura faz a mesma coisa que a filosofia moral já faz, mas por outros meios. Há uma formulação metafórica desta posição num ensaio de

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

Italo Calvino sobre literatura e filosofia, nomeadamente, a metáfora do jogo de xadrez. Passo a citar desse ensaio:

> Philosophy and literature are embattled adversaries. The eyes of philosophers see through the opaqueness of the world, eliminate the flesh of it, reduce the variety of existing things to a spider's web of relationships between general ideas, and fix the rules according to which a finite number of pawns moving on a chessboard exhaust a number of combinations that may even be infinite. Along come the writers and replace the abstract chessmen with kings and queens, knights and castles, all with a name, a particular shape, and a series of attributes royal, equine, or ecclesiastical; instead of a chessboard they roll out great dusty battlefields or stormy seas. So at this point the rules of the game are turned topsy-turvy, revealing an order of things quite different from that of the philosophers. Or, rather, the people who discover these new rules of the game are once again the philosophers, who dash back to demonstrate that this operation wrought by the writers can be reduced to the terms of one of their own operations, and that the particular castles and bishops were nothing but general ideas in disguise.
>
> And so the wrangle goes on, with each side confident of having taken a step ahead in the conquest of truth, or at least of a truth, and at the same time perfectly well aware that the raw material of its own constructions is the same as that of the opposition: words.[13]

Não é, porém, disso que aqui se trata. Tal proposta seria mais afim à daqueles optimistas acerca do valor cognitivo da arte que se apoiam num modelo proposicional de conhecimento para o fazerem. A ideia é outra: o que a literatura faz em termos de pensamento moral é diferente do que a filosofia faz, dado que a filosofia funciona naturalmente no modelo

13. Italo Calvino, "Philosophy and Literature", in *The uses of literature: essays*, trad. Patrick Creagh (Harper Collins, 2017), citado de versão epub. Há uma tradução portuguesa, publicada pela Teorema em 2003 sob o título *Ponto final: escritos sobre literatura e sociedade*, mas não tive acesso à mesma.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

proposicional. O facto de filosofia e literatura partilharem o *medium* da linguagem será talvez a principal força por trás da tendência para pensar que ambas são dois modos diferentes de operar num mesmo modelo. Essa ideia, se bem entendo a proposta em causa, é uma ilusão conceptual. Clarificado este ponto, temos a discussão ulterior sobre se a filosofia moral deveria ser mais como a literatura, de modo a realizar a sua função. Talvez sim, talvez não. Creio que esta é uma questão independente de qual seja a nossa resposta ao problema mais básico de epistemologia da arte que subjaz a tudo isto. Na leitura que Miguens nos apresenta de Diamond, considera-se o caso da literatura em particular, mas este é apenas um aspecto do problema mais geral acerca de como a arte proporciona conhecimento, se o faz. Talvez a literatura, entre as diversas artes, seja especialmente adequada ao conhecimento moral, talvez não. Essa parece-me ser, uma vez mais, uma questão ulterior.

Para uma boa sinopse dos argumentos cépticos sobre o valor cognitivo da arte, e uma tentativa de resposta aos mesmos ainda a partir daquilo a que estou a chamar "modelo proposicional", pode-se ver o artigo de Nöel Carroll, "The wheel of virtue: art, literature and moral knowledge".[14] Os argumentos cépticos standard identificados por Carroll são o argumento da banalidade (que já mencionei a propósito de Stolnitz), o *no evidence argument*, e o *no argument argument*. Respectivamente: 1) mesmo que a arte dê conhecimento, este conhecimento é trivial e além disso é uma condição de se compreender a obra que supostamente nos daria esse conhecimento; 2) o conhecimento exige proposições justificadas por indícios – uma mera afirmação não constitui conhecimento – , mas não podemos recorrer às próprias obras de arte para

14. Nöel Carroll, "The wheel of virtue: art, literature and moral knowledge", *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 60, n.º 1 (2002).

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

aí colher indícios a favor das proposições que supostamente nos comunicam, desde logo porque, por exemplo, a maioria das frases numa obra literária são ficcionais e portanto literalmente falsas, e falsidades não têm valor indiciário; 3) as obras de arte não nos dão argumentos onde a verdade de quaisquer proposições comunicadas pelas mesmas fosse estabelecida. Ora, na ausência de crenças verdadeiras não triviais e justificadas por indícios, numa relação de sustentação claramente articulada por argumentos, não podemos dizer que estamos na presença de conhecimento, diz-nos o céptico acerca do valor cognitivo da arte.

Digo que a defesa que Carroll faz do cognitivismo se posiciona num modelo proposicional dado o papel que o conceito de experiência mental (ou *thought experiment*) assume nessa defesa. Esta é procurada na ideia de que tanto a filosofia como a literatura partilham algo, uma peça comum na "mala de ferramentas conceptuais", nomeadamente, as experiências mentais, que funcionariam em literatura de modo análogo a como funcionam em filosofia. Isto é uma forma de pensar que a arte nos dá pelo menos algo de próximo a argumentos. Carroll não vê as experiências mentais em literatura como forma de fazer descobertas mas sim de reorganizar conceptualmente o conhecimento já adquirido, pondo em relevo aspectos que poderiam passar despercebidos. Neste sentido, as experiências mentais são como entimemas que funcionam maieuticamente, na linguagem de Carroll. O valor cognitivo da literatura estaria assim não na produção de conhecimento novo mas na clarificação de ligações entre as partes do nosso mapa cognitivo, o que contaria ainda assim como produção de conhecimento. Esta abordagem escapa ao *no evidence argument*, porque o carácter ficcional de uma experiência mental não é um obstáculo à reorganização do conhecimento por essa via, do modo como seria problemático usar afirmações ficcionais como indício a favor de algo que não

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

fossem verdades acerca da própria ficção. (Outra maneira de rechaçar o *no evidence argument* seria atacar a posição internalista implícita no mesmo.) Escapa ao argumento da banalidade porque o refinar de conhecimento já possuído e o traçar de distinções conceptuais mais subtis não são triviais.

Tudo o que Carroll nos diz neste artigo pode ser verdade, na medida em que os cenários de experiência mental que encontramos nos textos de filosofia são frequentemente colhidos na literatura. Talvez o exemplo mais célebre e citado em filosofia da arte seja a apropriação do conto de Borges, "Pierre Menard, autor do Quixote",[15] por Arthur Danto. No entanto, podemos e devemos duvidar de isto nos dar uma história convincente acerca da função cognitiva da literatura e da arte em geral. Sob esta maneira de ver, a diferença entre as experiências mentais em filosofia e literatura é um pouco como a descrita por Calvino na passagem que citei há pouco: a filosofia e a literatura operam no mesmo *medium*, as palavras, a linguagem; se descontarmos as diferenças de grau e abstracção, as palavras fazem essencialmente o mesmo em ambos os contextos (literário e filosófico), no sentido de o mesmo tipo de representação da realidade estar a ser usado: a *representação semântica* apropriada à expressão de conhecimento proposicional. Esta é a via típica para os optimistas acerca do valor cognitivo da arte, entre os quais se conta Nelson Goodman:[16] o valor da arte reside, em grande medida, em representar a realidade, sem o que não nos poderia dar conhecimento. Mas o tipo de representação em jogo é o mesmo que encontramos na filosofia, na história e nas ciências: a denotação. Por exemplo, Goodman usou os conceitos de exemplificação e exemplificação metafórica para

15. Jorge Luis Borges, *Ficções*, trad. José Colaço Barreiros (Lisboa: Quetzal Editores, 2020).

16. Nelson Goodman, *Linguagens da arte, uma abordagem a uma teoria dos símbolos*, trad. Vítor Moura & Desidério Murcho (Lisboa: Gradiva, 2006).

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

explicar como as obras de arte abstractas e outras aparentemente não representacionais afinal representam aspectos do mundo e assim justificam o seu valor como ferramentas de conhecimento. E a exemplificação goodmaniana é uma variante de denotação. Nunca saímos do domínio da representação semântica, do conhecimento proposicional. Este é o acordo fundamental entre o céptico e o típico optimista quanto ao valor cognitivo da arte.

Contudo, há outra maneira de olhar para o que se passa, embora não seja uma via habitualmente trilhada em filosofia da arte. Vou aqui expor essa alternativa, pela qual tenho particular estima e que, tanto quanto sei, não foi alvo de discussão significativa pelos filósofos da arte nos últimos anos. Trata-se da teoria da "representação ilustrativa", apresentada pelo filósofo canadiano James O. Young, no seu livro, *Art and knowledge*,[17] uma defesa do cognitivismo acerca do valor da arte. A minha razão para fazer isto é que me parece (talvez erroneamente) que a proposta de Young pode ser vista ou usada como um desdobramento, uma clarificação, uma explanação, do que (pelo menos em parte) está envolvido na proposta de Diamond acerca do papel da literatura para o pensamento moral, um pensamento onde há conhecimento mas em que os argumentos não desempenham um papel central. Isto é precisamente o que se passa na teoria de Young: as obras de arte não fazem asserções e não nos dão argumentos, nem mesmo a literatura, nem mesmo uma canção que resultasse de fixar as palavras de um silogismo a música nos daria, na medida em que funcionasse enquanto arte, um argumento. Isto porque o tipo de representação em jogo nas artes, segundo Young, não é o mesmo tipo de representação em jogo nas ciências, na história e na filosofia. Nomeadamente, as últimas empregam a "representação semântica" e dão-nos conhecimento através

17. James O. Young, *Art and knowledge* (Routledge, 2001).

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

de asserções; as obras de arte usam a "representação ilustrativa" e dão-nos conhecimento por via de ilustrações, não de asserções. Para Young, não há asserções na arte, nem mesmo nas artes que usam o *medium* da linguagem. Porém, há na arte representação e valor cognitivo, em vez de apenas propriedades estéticas formais e valor hedónico. Uma diferença significativa relativamente a Diamond é talvez a de que Young não propõe que a argumentação não tem um lugar central na *filosofia* da arte; não nos diz que a filosofia da arte deve proceder por meio de representações ilustrativas. Por outras palavras, a sua teoria da representação na arte não é usada para inferir consequências metodológicas para a filosofia da arte. Como especifiquei inicialmente, esta é uma questão independente do problema mais básico de epistemologia da arte que está em causa. Na verdade, o modo como Young defende a sua teoria da representação ilustrativa é completamente tradicional: argumentos filosóficos a favor da distinção entre representação semântica e representação ilustrativa, seja por via dedutiva, por analogias, por inferência a favor da melhor explicação, por exemplo e contra-exemplo. Nada de novo sob o Sol aqui.

Antes de prosseguir, quero dizer algumas palavras acerca do problema geral do valor cognitivo da arte. Qualquer resposta que demos a este problema é parte de uma resposta de âmbito mais geral acerca de qual o valor da arte para nós, ou seja, a questão de saber o que faz a arte por nós que explique o facto de os seres humanos despenderem uma quantidade notável de esforço no acto de fazer arte e de procurarem dela ter experiência.

Há duas grandes concepções opostas acerca do valor da arte *enquanto arte*: uma concepção hedonista, frequentemente ligada ao formalismo estético, segundo a qual a arte nos dá sobretudo um tipo peculiar de prazer – o prazer estético, cuja característica definidora seria o desinteresse, um conceito

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

herdado da filosofia kantiana do belo. A este tipo de concepção do valor da arte Goodman referiu-se de modo trocista como a "Tingle-Immersion Theory". À outra concepção do valor da arte enquanto arte chamamos cognitivista. É a ideia de que as obras de arte são valiosas enquanto arte na medida em que são *também* ferramentas para o conhecimento, independentemente de outros valores que tenham. Não se trata de negar a dimensão hedónica ou do prazer, mas de a subordinar à dimensão cognitiva. Por exemplo, Young reconhece a existência de obras de arte cuja principal finalidade é proporcionar experiências perceptuais e imaginativas prazerosas, sem que isso esteja ligado a um propósito cognitivo ulterior – por exemplo, painéis de mosaicos Iznik, como os que adornam o palácio de Topkapı em Istambul. A distinção aqui em causa é herdada de Kant, entre as "artes agradáveis" ou "decorativas" e aquelas artes que acabaram reunidas no conceito setecentista de "belas-artes", o antepassado do nosso conceito contemporâneo de "arte", que foi por sua vez expandido com a inclusão de outros media artísticos, como a fotografia, o cinema, a banda desenhada, as colagens e fotomontagens, e, mais recentemente, a arte digital. Assim, para Young há fundamentalmente dois tipos de arte: arte cuja finalidade é puramente hedónica e arte cuja finalidade é fortemente cognitiva. Entre ambas estas categorias "puras" situa-se a maioria das obras de arte reais, que são híbridos: ou têm ambas as finalidades ou proporcionam prazer por via de realizarem a sua função cognitiva. O valor estético de uma obra de arte será uma função de ambas estas dimensões (note-se que um formalista rejeitaria tal afirmação).

Não farei uma exposição pormenorizada da teoria de James Young. Porém, não quero terminar esta espécie de comentário às ressonâncias entre a tese de Cora Diamond, tal como apresentada por Miguens, sem pelo menos falar na distinção crucial entre tipos de representação, semântica e

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

ilustrativa, proposta pelo autor canadiano. O que distingue um tipo de representação do outro? As representações semânticas dependem da composicionalidade característica da linguagem natural; são geradas por um número finito de convenções sobre um número igualmente finito de elementos discretos, para gerar uma potencial infinidade de representações que são "transparentes" no que diz respeito ao médium (*medium transparent*), por contraste com a "opacidade" (*medium opacity*) das representações que encontramos nas obras de arte. Que quer isto dizer? A frase "O rei de França é calvo" é infinitamente parafraseável de tal maneira que o seu "conteúdo proposicional" permanece inalterado, em particular, as suas condições de verdade. Mas a frase "I saw the best minds of my generation destroyed by madness", como primeiro verso do poema *Howl*, de Allen Ginsberg, requer *aquelas* palavras, naquela precisa ordem, e condições de verdade simplesmente não entram na imagem. Outro exemplo: uma das muitas árvores pintadas por Piet Mondrian e a imagem de uma árvore num sinal que indica a entrada para um parque público. Embora se trate de duas imagens, não de frases, a primeira é uma representacão ilustrativa no sentido de Young e a segunda está a ser usada como representação semântica, no lugar de uma expressão infinitamente parafraseável sem perda de significado. No primeiro caso, é o *Sinn* ou modo de apresentação que é o mais importante, no segundo caso, é o *Bedeutung* que tem precedência, o objecto no mundo que é referido através da representação. A primeira exige aquilo que Aaron Ridley, usando uma distinção inspirada em Wittgenstein, designou de "compreensão interna"; a segunda exige aquilo a que chama "compreensão externa, a qual se manifesta na capacidade de produzir paráfrases. Esta distinção está na base da bem conhecida "heresia da paráfrase": não podemos usar um tema musical sombrio de um compositor para "dar o significado"

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

de outro tema sombrio. O carácter sombrio de cada tema específico é para ser compreendido naquela sequência particular de sons musicais. De igual modo, não podemos "parafrasear" um poema por uma imagem ou uma imagem por um poema. É também isto que Arthur Danto quer dizer quando fala em *embodied meanings*: as representações artísticas são tais que o veículo da representação é crucial e ineliminável, insubstituível. Falar na "opacidade" da arte (relativamente ao medium) é importante (embora se trate de conceitos de Jerrold Levinson[18] que Young não usa no seu livro) para darmos conta de um pormenor: Young argumenta que todas as representações artísticas são ilustrações, mas nem todas as ilustrações são representações artísticas. Por exemplo, todas as imagens que não são usadas como o sinal convencional para assinalar a entrada do parque são sintacticamente densas e relativamente repletas (dois dos célebres "sintomas goodmanianos do estético"). Young estende estas características a toda a representação ilustrativa em qualquer *medium*, e não apenas às representações pictóricas. Enquanto sintacticamente densa e relativamente repleta, uma representação ilustrativa difere de uma representação semântica na medida em que o mecanismo pelo qual representa é a ocorrência de semelhanças salientes entre ter experiência da representação e ter experiência da coisa representada. Mesmo na literatura, que usa o *medium* da linguagem, é de ilustrações, argumenta Young, que se trata, e não de asserções e condições de verdade. Ao passo que uma asserção é verdadeira ou falsa, uma ilustração não *significa* por via de representar as suas condições de verdade. Uma ilustração funciona projectando uma *perspectiva* sobre o mundo, um "modo de ver". Ao compreender uma pintura enquanto pintura não nos limitamos a identificar

18. Jerrold Levinson, "Arte erótica e imagens pornográficas", trad. Vítor Guerreiro, in *Investigações estéticas: ensaios de filosofia da arte*, orgs. Guerreiro & Almeida, (Porto: Edições Afrontamento, 2019), 123-134.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

objectos; familiarizamo-nos com o *modo de ver* corporizado na obra. Há um elemento não proposicional, qualitativo, um "what it's like to..." que define a representação ilustrativa e o conhecimento que ela nos dá. Eis outra maneira de explicar o que está em causa: chamemos a isto a *bump to the head theory of representation*, ou ainda, usando o termo de Young, *the nudge theory of representation*. Uma representação ilustrativa não nos dá asserções e argumentos; ao invés, põe-nos na posição de reconhecer a justeza de um ponto de vista (não a sua verdade ou falsidade, pois uma ilustração não pode mais ser verdadeira ou falsa do que uma ordem ou um conjunto de instruções).

Para rematar esta ideia, com um exemplo musical: a canção de Ewan MacColl, *Dirty old town*, uma representação ilustrativa da experiência de crescer num subúrbio industrial da primeira metade do século XX, como Salford (Manchester), dá-nos, cognitivamente, um "vislumbre sensual" do que seja crescer num subúrbio industrial – suscitando facilmente a identificação em pessoas que cresceram noutros subúrbios industriais, noutros períodos (p. ex. o Barreiro, mesmo há algumas décadas). A canção dá-nos uma perspectiva moralmente tingida do mundo e, no entanto, nenhum conhecimento moral proposicional, nenhum princípio ou regra de acção, nenhum argumento a favor de ou a partir de tais princípios. Contudo, faz-nos ver coisas. Quando uma chamada "canção de intervenção" (não há um nome completamente satisfatório, em português como em inglês, para esta subclasse da música "folk") funciona como bom espécime do seu género, faz-nos reconhecer a justeza de um ponto de vista, o que é completamente independente de reconhecer a verdade ou falsidade de, por exemplo, artigos de fé de uma ideologia política.

Um texto que nos permite ver estas distinções em acção é o artigo de Mary Devereaux (filósofa feminista na tradição analítica) sobre o filme de Leni Riefenstahl, *Triunfo*

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

da vontade.[19] Aí, a visão moralmente repugnante do nacional-socialismo que o filme apresenta como bela, é claramente distinguida da crença em asserções constitutivas da ideologia nazi. Esta visão não está na obra de Riefenstahl como representação semântica, mas como ilustração de um modo de ver o mundo, um "vislumbre sensual" de como é (*what it's like*) experienciar o mundo dessa forma. O erro de Devereaux, talvez um erro característico de uma tradição analítica pouco habituada a pensar a relação entre política e estética, foi pensar que é possível dissociar a crença na ideologia nazi e o ter experiência da visão a que o filme dá corpo como bela, mantendo o ponto de vista de alguém moralmente repugnado com as consequências do nazismo.

Não sei se Diamond teria algo a acrescentar a esta discussão, nem sei se a minha ideia de que a teoria de Young pode funcionar como clarificação da proposta de Diamond – sobre o que é isso de haver valor cognitivo sem argumentos – está correcta. Peço para isso a ajuda da autora do livro, se tudo o que acabei de dizer faz remotamente algum sentido

Referências

Battin, Margaret P. "The dreariness of aesthetics (continued), with a remedy", *Journal of Aesthetic Education* 20, n.º4 (1986): 11-14.

Borges, Jorge Luis. *Ficções*. Trad. José Colaço Barreiros. Lisboa: Quetzal Editores, 2020.

Calvino, Italo. "Philosophy and Literature". In *The uses of literature: essays*, trad. Patrick Creagh. HarperCollins, 2017.

Carroll, Nöel. "The wheel of virtue: art, literature and moral knowledge". *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 60, n.º1 (2002): 3-26.

Carroll, Nöel. *Art in three dimensions*. Oxford University Press, 2010.

Clowney, David. "Definitions of art and fine art's historical origins". *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 69, n.º3 (2011): 309-320.

Danto, Arthur. "Kalliphobia in contemporary art". *Art Journal* 63, n.º 2 (2004): 24-35.

19. Mary Devereaux, "Beauty ande vil: the case of Leni Riefenstahl's *Triumph of the Will*", in *Aesthetics and ethics, essays at the intersection*, org. Jerrold Levinson (Cambridge University Press, 2010).

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

Devereaux, Mary. "Beauty ande vil: the case of Leni Riefenstahl's *Triumph of the Will*". In *Aesthetics and ethics, essays at the intersection*, org. Jerrold Levinson. Cambridge University Press, 2010.

Eagleteon, Terry. *The ideology of the aesthetic*. Wiley, 1991.

Goodman, Nelson. *Linguagens da arte, uma abordagem a uma teoria dos símbolos*. Trad. Vítor Moura & Desidério Murcho. Lisboa: Gradiva, 2006.

Levinson, Jerrold. "Arte erótica e imagens pornográficas". Trad. Vítor Guerreiro. In *Investigações estéticas: ensaios de filosofia da arte*, orgs. Guerreiro & Almeida, 123-134. Porto: Edições Afrontamento, 2019.

Miguens, Sofia. *Uma leitura da filosofia contemporânea: figuras e movimentos*. Lisboa: Edições 70, 2019.

Passmore, J. A. "The dreariness of aesthetics". *Mind* 60, n.º 239 (1951): 318-335.

Ridley, Aaron. *The philosophy of music: theme and variations*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.

Scruton, Roger. "In search of the aesthetic". *British Journal of Aesthetics* 47, n.º 3 (2007): 232-250.

Stolnitz, Jerome. "On the cognitive triviality of art". *British Journal of Aesthetics* 32, n.º 3 (1992): 191-200.

Wolterstorff, Nicholas. *Art Rethought, the social practices of art*. Oxford University Press, 2015.

Young, James O. *Art and knowledge*. Routledge, 2001.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

A Filosofia e a sua História: Perspetivas em torno de ume Relação Controversa, Vol. 49, 2023, 161-272.
© 2023 by Aletheia – Associação Científica e Cultural and the authors.
DOI https://doi.org/10.17990/Axi/2023_9789726973737_161

Capítulo 8

A Filosofia Contemporânea e o Futuro da Filosofia: Respostas a Diogo Ferrer, Sílvia Bento, Diana Couto, Nuno Venturinha, Nuria Sánchez Madrid, João Alberto Pinto, José Meirinhos e Vítor Guerreiro*

SOFIA MIGUENS**

Fiquei muito sensibilizada com a discussão do meu livro que aconteceu em dezembro de 2020, num Simpósio organizado pelo João Faria e Silva e pelo Raul Vasques, no Instituto de Filosofia do Porto. Agradeço profundamente a todos os que então apresentaram os seus comentários: Diogo Ferrer, Sílvia Bento, Diana Couto, Nuno Venturinha, Nuria Sánchez Madrid, João Alberto Pinto, José Meirinhos e Vítor Guerreiro[1]. Agradeço também ao João (Faria e Silva) e ao Raúl (e agora também à Diana Couto), por terem organizado esta publicação. Foram duas ocasiões muito bem-vindas para olhar para o meu livro *Uma leitura da filosofia contemporânea*

* Nos casos de Nuno Venturinha, João Alberto Pinto e José Meirinhos o comentário de 2020 não chegou a dar lugar a um texto final neste volume. Evoco por isso simplesmente a conversa, tal como ela aconteceu. Qualquer erro na atribuição de observações e críticas é da minha exclusiva responsabilidade.

** Faculdade de Letras da Universidade do Porto.
✉ smoraismiguens@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-8656-2447

1. Exactamente por esta ordem, que respeitarei naquilo que se segue.

ISBN: 978-972-697-372-0
eISBN: 978-972-697-373-7

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

com um olhar já um pouco exterior. Vi-me obrigada a pensar sobre o que o livro é e não é. O título que escolhi para estas respostas (A filosofia contemporânea e o futuro da filosofia) é, de resto, parte do subtítulo do meu livro seguinte, entretanto publicado[2]. A ideia, no entanto – olhar para o futuro da filosofia – estava já por trás do livro de 2019.

Gostaria então de começar por dizer o que meu livro é e não é. Antes de mais, o meu livro *Uma leitura da filosofia contemporânea* não é um livro de história da filosofia. Não me interessam factos sobre factos, ou pelo menos não me interessam por si e enquanto tal. O livro não é, para usar as palavras do meu colega Mattia Riccardi no Colóquio Sim ou não à história da filosofia? (que aconteceu ao mesmo tempo que o Simpósio) um livro de *história historiográfica da filosofia*. Este é um empreendimento mais do que respeitável: é necessário, é essencial, mas não é o que eu quero fazer. O meu livro é um ensaio, uma leitura e uma proposta. É claro que o livro pode ser usado por quem queira saber factos sobre a história da filosofia contemporânea, isto é, pode ser lido por quem está interessado em saber quem escreveu o quê, quando, sendo influenciado por quem, entre Kant e Cavell, pegando na primeira e na última figura que lá aparecem. Fico aliás feliz que ele possa ser usado assim, quis que isso pudesse acontecer, e espero que o livro tenha uma vida independente de mim em que é utilizado dessa forma. Esse é no entanto um uso de alguma forma externo, um primeiro uso, antes do passo em direção ao coração do livro, àquilo que foi importante para mim ao escrevê-lo. No coração do livro está uma leitura assumidamente parcial daquilo que é a filosofia hoje, guiada por posições específicas acerca da natureza da filosofia e tendo em mente o futuro da filosofia. O que aí se encontra

2. Sofia Miguens, *Arte Descomposta – Stanley Cavell, a estética e o futuro da filosofia* (Lisboa: Edições 70, 2022).

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

é o seguinte. Antes de mais, o livro é uma leitura das razões por que o abismo entre a filosofia analítica e a filosofia continental deixou hoje de fazer sentido. É também uma exploração das razões por que muita da melhor filosofia que se faz hoje se faz para além desse cisma – e é nesse sentido que é um primeiro passo de uma proposta para o futuro da filosofia. O livro ergue-se ainda contra a dominação da disciplina pela filosofia aplicada, uma dominação hoje omnipresente e que impede a atenção às questões epistemológicas e metafísicas (ou às propostas 'anti-metafisicas') e portanto a atenção à questão fundamental das relações pensamento-mundo, que necessariamente subjaz a qualquer forma de fazer filosofia. O meu livro é, finalmente, a proposta de uma orientação fregeana-wittgensteiniana para o futuro da filosofia, uma proposta exemplificada pelos rostos concretos que aparecem no final: Cora Diamond, John McDowell e Stanley Cavell (sendo este último o autor sobre quem terminei há pouco tempo um livro que naturalmente decorreu deste, *Arte Descomposta – Stanley Cavell, a estética e o futuro da filosofia*). Tudo o que tenho escrito nos últimos anos persegue a orientação que acabo de explicitar e o livro de 2019 sustenta essa orientaçãoa numa leitura da filosofia contemporânea; é essa a razão pela qual nas entrelinhas, nas notas do livro e na bibliografia, se encontram referências a outros trabalhos em que estive envolvida nos últimos anos, livros que escrevi ou coordenei, tais como *The Logical Alien*[3], ou *Frege e Intérpretes de Frege*[4], *Ser ou Não Ser Kantiano*[5] ou *John McDowell – Uma análise a partir da filosofia moral*[6], bem como naturalmente vários artigos meus – afinal

3. Sofia Miguens, *The Logical Alien* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2020).
4. Sofia Miguens e Susana Cadilha, *Frege e Intérpretes de Frege. Seminário de Charles Travis* (Lisboa: Colibri, 2013).
5. Sofia Miguens et al., *Ser ou Não Ser Kantiano?* (Lisboa: Colibri).
6. Sofia Miguens e Susana Cadilha, *John McDowell – Uma análise a partir da filosofia moral* (Lisboa: Colibri, 2014)

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

os artigos são a forma mais 'normal' como vou escrevendo, muitas vezes numa língua que não é a minha (e o livro *Uma leitura* deu-me entre muitas outras coisas o particular prazer de escrever em português).

Dito isto, a forma mais directa de apresentar o livro seria simplesmente dizer que ele é sobre aquilo que está vivo em filosofia agora (da forma como eu vejo as coisas da filosofia e por isso se trata de uma leitura). Porque eu penso que o que está vivo em filosofia está vivo para além do abismo entre filosofia analítica e filosofia continental pego em autores que vão de Kant e Hegel a Marx e Nietzsche, Frege ou Wittgenstein, Butler ou Zizek. Não é por razões históricas que pegamos nesses autores – pegamos neles para lidar com os nossos problemas. Utilizei em tempos numa entrevista[7] uma imagem. Comparei a diferença entre a filosofia contemporânea e a história da filosofia, com a diferença que existe entre um museu de arte contemporânea e um museu de arte antiga ou arte medieval**.** Nós chamamos 'museu' a um museu de arte contemporânea (quando entramos no MAAT, ou no MOMA ou na Tate Modern, ou em Serralves) mas o que lá há não é apenas compilação histórica de informação, arquivo e memória. O que está lá fala-nos directamente: isso somos nós. É assim que vejo os autores sobre quem escrevo neste livro, sejam eles Frege, Russell, Wittgenstein, sejam Husserl e Heidegger, sejam Kant, Hegel ou Nietzsche. Eles fazem parte de nós, fazem parte das nossas formas de trabalhar conceptualmente, de pensar sobre o pensamento e de pensar sobre nós próprios. Não são 'autores de museu' – servem para os nossos problemas (peço perdão pela imagem do museu – sei perfeitamente que ninguém pensa hoje, nos debates em museologia, desta forma simplista sobre a natureza dos

7. Entrevista dada a José Maria Pimental (Podcast *45 Graus,* Jornal *Público*, 2020). Disponível online.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

museus; e na verdade isso é em si mesmo muito interessante filosoficamente[8]). Em suma, e mesmo arriscando acusações de leituras anacrónicas ou de diálogos forçados, ponho as minhas cartas na mesa: aquilo que me interessa no livro *Uma leitura da filosofia contemporânea* não é (ou não é apenas, ou por si) *to get the facts right* sobre os autores convocados e sobre o que eles escreveram mas sim chegar aos bons problemas e à boa forma de pensar filosoficamente hoje, em diálogo direto com as figuras e movimentos retratados, sem demasiados prolegómenos. É difícil formular os nossos problemas filosóficos e as figuras e movimentos que escolhi ajudam-nos. No entanto olhamos para trás com os olhos que só podem ser os nossos – é tudo o que podemos fazer. Esclarecido este ponto passo às respostas.

1. Resposta a Diogo Ferrer

Agradeço ao Professor Diogo Ferrer pela leitura tão cuidadosa e tão cheia de compreensão que fez do meu livro, tão rica na forma de ver o livro no contexto da filosofia que se faz hoje. Muito em particular agradeço as formulações precisas daquilo que está em causa, que tornaram tudo mais claro, também para mim: está em causa a questão do método em filosofia, está em causa a compatibilidade dos métodos, está em causa o desafio rortyano do afastamento da presunção da comensurabilidade racional universal de todos os discursos, está um causa saber como ficamos quando recusamos o enclausuramento das tradições e métodos. Tudo isto acontece numa situação que é vista como tendo sido iniciada em Kant, com uma orientação de tipo transcendental e com uma postura construtivista que no século XX será identificada

8. E em última análise, na verdade, subverte a linha de divisão entre contemporâneo e não contemporâneo, mas não entrarei por aí.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

com a linguagem. Vou então procurar responder àquilo que puder das questões que o Diogo Ferrer me colocou, e considerar as críticas tão estimulantes que me fez, que partem do diagnóstico que acabo de recapitular – não poderei responder a tudo e por isso espero que tenhamos oportunidade de continuar esta 'conversa'. Retomo apenas alguns pontos sobre filosofia alemã e idealismo alemão, método, Hegel e metafísica.

Ao contrário de mim o Diogo Ferrer é um especialista em filosofia alemã, incluindo e idealismo alemão, e nomeadamente a filosofia de Hegel. Enquanto tradutor para o português de autores como Fichte e Husserl o Diogo Ferrer trabalha *hands on* com historiografia da filosofia, com a materialidade dos textos, com a necessidade de chegar ao que eles dizem. Por isso também o seu olhar e a sua leitura são tão importantes para mim, dado o lugar de relevo da filosofia de língua alemã no meu livro. A primeira coisa que queria fazer em resposta às observações do Diogo Ferrer é retomar a ideia de que o meu livro foi escrito com duas finalidades: foi escrito tendo em vista 'o exterior', isto é, tendo em vista fazer os materiais da filosofia chegarem às mãos de pessoas que não são filósofos académicos, e que por razões várias sentem necessidade daquilo que vem da filosofia, mas foi escrito tendo também em vista o interior da filosofia, e aí o meu livro tem uma agenda, é uma leitura específica, com propostas muito específicas. O livro não é, por esta última razão, e desse ponto de vista, um fresco de maravilhas filosóficas alternativas, colocadas lado a lado. Isso seria o ecletismo e o pluralismo de que fala o Diogo Ferrer. O que me interessa não é a história da filosofia mas sim fazer filosofia e o futuro da filosofia, e os três autores com que termino – Cora Diamond, John McDowell e Stanley Cavell – são, para mim, uma amostra desse futuro. Eu tenho uma orientação, que é uma orientação wittgensteiniana, e quero explorá-la desde a lógica até à estética e à

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

filosofia política (naturalmente não faço tudo isso neste livro particular). Mas sim, tomo partido, tomo partido pela filosofia de tradição analítica, mesmo considerando que aquilo que interessa fazer em filosofia retomará muitos autores e muitos problemas da tradição dita 'continental'. Na 'dialética' central da Parte I do livro, se me for permitido utilizar (metaforicamente) um termo hegeliano, uma dialética que envolve Husserl e Frege, Wittgenstein e Heidegger, quatro autores tomados como estruturantes para a filosofia do século XX, eu opto pela linhagem Frege-Wittgenstein (sem surpresa de resto, porque é essa linhagem que orienta os nossos trabalhos de investigação no Porto). E faço essa opção precisamente por razões que têm a ver com método, e portanto com uma concepção de filosofia, uma forma de ver o que é fazer filosofia. Isto não é, naturalmente, historiografia: o método da filosofia e a natureza da filosofia são questões filosóficas, questões para a filosofia ela própria. O que se faz então quando se faz filosofia? O que faz a filosofia?

É aqui que entra a questão do método, uma questão sobre a qual o Diogo Ferrer tem trabalhado muito e que claramente o interessa (veja-se por exemplo um livro que coordenou, *Método e Métodos do Pensamento Filosófico*[9]). Ela traz consigo a questão da comensurabilidade racional de todos os discursos (usando de novo a expressão de Richard Rorty). Na construção do meu livro a questão do método foi uma espinha dorsal, o ponto central que me permitiu chegar à opção que acabo de referir, à minha resposta à pergunta sobre o que é fazer filosofia e à 'amostra' do caminho futuro que apresento. Pode por isso dizer-se que eu procuro de facto co-mensurar. Pode dizer-se que penso por exemplo que a orientação *idealista* da fenomenologia é criticável, que ela foi herdada pela

9. Diogo Ferrer, *Método e Métodos do Pensamento Filosófico* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2007).

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

desconstrução com traços perniciosos, mas também que uma certa ontologia platonista que podemos pensar estar subjacente à teoria da significação de Frege, e que está nas origens da filosofia analítica, deve ser corrigida. O que proponho em geral é o seguinte. O foco da filosofia é o pensamento; o que a filosofia faz sempre é pensar sobre o pensamento e sobre as relações do pensamento com o mundo. Ora, o pensamento é social e é social porque é linguístico. Não sei se o Hegel do Diogo Ferrer discordaria disto, talvez não. De resto, longe de mim pensar na abordagem hegeliana em filosofia como sendo uma forma 'ingénua ou primitiva' (retomando as palavras do Diogo Ferrer no seu comentário) de pensar sobre pensamento e conceito, ou uma forma facilmente descartável – na verdade tendo a ver Hegel como responsável por uma correcção contextual-pragmática à centração kantiana da filosofia no sujeito como mente individual, e por um afastamento do psicologismo mais radical ainda do que o de Kant[10], sendo que, como explicitarei em seguida, vejo o afastamento do psicologismo[11] como um passo fulcral, em termos de método, da filosofia contemporânea.

Afirmei que por trás do desenrolar dos capítulos do livro está uma proposta prática acerca de como pensar sobre a questão do método, entendida como a questão acerca do que se faz quando se faz filosofia. Ora, aquilo que tomo em primeiro plano no livro como devendo ser olhado como comensurável ou a comensurar são a fenomenologia e a filosofia analítica, que considero as mais ambiciosas propostas quanto a método na filosofia contemporânea. Dos dois lados

10. Esta forma de ver Hegel encontrei-a, nos trajectos contingentes que cada um de nós tem, no filósofo alemão Pirmin Stekeler, antes de ler mais directamente por exemplo Robert Brandom.

11. O psicologismo pode ser entendido como a ideia segundo a qual o pensamento (i.e. aquilo que é pensado) poderia explicar-se fazendo apelo a mecanismos mentais, nomeadamente mecanismos físicos e causais.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

se encontram tradições com histórias complexas[12]. Todos os outros autores que aparecem no livro, as suas abordagens a particulares problemas (imagine-se: Nietzsche ou Foucault pronunciando-se acerca de questões morais ou sociais, ou relativas ao poder, ou de crítica à metafísica) deverão poder ser esclarecidos e retomados no que aí se joga, nesse confronto, nomeadamente porque o que dizem e fazem não passa sem posições quanto a significação e consciência. Claro que isto é difícil de fazer e traz o desafio de um trabalho complexo que não é certamente todo ele feito neste livro. No entanto a ideia é precisamente essa. Dou um exemplo: pense-se no nietzschiano Foucault apelando nas suas análises arqueológicas e genealógicas do discurso (sobre loucura, sobre sexualidade, sobre encarceramento) a uma pragmática da linguagem, sem no entanto ser absolutamente específico naquilo que está a dizer quanto a linguagem e acção. Ou pense-se em Nietzsche, fazendo as suas famosas afirmações sobre a verdade como uma multidão de metáforas. Imaginemos que queremos explicitar e especificar essas teses e continuar a trabalhar com elas ou sobre elas. O problema será saber como é que podemos chegar a esses mesmos problemas armados com uma concepção de linguagem, pensamento e acção que possamos sustentar explicitamente, que tenha passado pelo crivo da

12. Os outros dois movimentos maiores da filosofia contemporânea presentes no livro além da fenomenologia e da filosofia analítica são o pragmatismo e a Escola de Frankfurt. Como se verá à frente na resposta à Diana Couto, o pragmatismo aparece-me como um elemento a ser colocado no contexto da opção pela filosofia analítica – é o que está em causa em autores como Quine e Putnam. Quanto à Escola de Frankfurt, que se distingue por uma orientação político-emancipatória, apesar da sua riqueza para a filosofia social e política, ela deixa em aberto questões básicas quanto aos problemas da significação e da representação. Estou desta forma a enunciar directamente posições e escolhas que não são defendidas no livro ele próprio. Ainda quanto a movimentos maiores da filosofia do século vinte, como o Diogo Ferrer fez notar, a hermenêutica está ausente deste meu quadro, ou, pelo menos, não recebe uma atenção específica. Isso é um facto e é sem dúvida um ponto de partida para uma crítica global ao livro.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

discussão sobre método (é claro que aquilo a que chegamos pode não coincidir com o que o próprio Foucault ou o próprio Nietzsche pensam sobre método – afinal 'genealogia' e 'arqueologia' não são ideias auto-explicativas, nomeadamente porque envolvem uma concepção de linguagem e das relações entre linguagem e o que não é linguagem (a consciência, o mundo) que elas próprias não explicitam totalmente). É em pontos como este que sugiro que se opte por um conjunto de ideias metodológicas sobre significação, pensamento e acção que nasceram na filosofia analítica. Mas a verdade é que a origem bruta não importa assim tanto – as ideias são o que são, e encontramos vislumbres delas num grande número de autores continentais, desde Husserl a Heidegger, a Foucault, a Derrida ou outros. O que é realmente importante sublinhar é que essas ideias, sendo sobre linguagem e pensamento, não nos conduzem a uma filosofia da linguagem, ou centrada de forma míope na linguagem – que o método da filosofia seja centrado na linguagem não significa que o objecto da filosofia seja a linguagem e só a linguagem, como pode sê-lo para um linguista, ou que ao fazer filosofia se faça apenas filosofia da linguagem ou especialmente filosofia da linguagem – o objecto da filosofia é o pensamento e as relações do pensamento com o mundo, não é a linguagem por si. A linguagem não ganha a importância que tem em filosofia porque queiramos fazer da filosofia algum tipo de ciência da linguagem. A importância metodológica da linguagem é incontornável *porque o pensamento é social*, *porque o pensamento está no mundo*, e a linguagem ganha e altera os seus conteúdos e significações nessa condição. Este ponto da natureza social do pensamento poderia ser formulado (por exemplo) a partir de Hegel, como pode ser formulado a partir de Wittgenstein. As ideias sobre método servem de resto para trabalhar em todas as áreas da filosofia, desde a lógica à estética à filosofia política, e não numa área ou disciplina específica apenas, que seria a filosofia

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

da linguagem. Dito isto, o acento na linguagem e na natureza social do pensamento faz uma diferença muito grande por exemplo em filosofia da mente, a área onde comecei academicamente e na qual ainda trabalho, e o desejo de corrigir simplificações correntes no trabalho em filosofia da mente foi outro dos caminhos que me levou a este livro – trabalhar em filosofia da mente sem trabalhar sobre linguagem e acção (e portanto sem trabalhar de um ponto de vista prático e social e não apenas cognitivo e individual) não faz hoje sentido para mim (foi isto que me levou a chamar a um livro meu anterior *Será que a minha mente está dentro da minha cabeça*? A resposta é, naturalmente, negativa, e a expressão que utilizo no título vem de John McDowell). Quero, a este propósito, dizer alguma coisa sobre 'mente'.

Quando falamos da mente falamos de uma mente que pode ser a minha ou a de outra pessoa, por exemplo o Diogo Ferrer – trata-se por isso (também) de ser a Sofia Miguens ou o Diogo Ferrer. Mas quando falamos de *um pensamento* falamos de alguma coisa que nós podemos partilhar, eu e o Diogo Ferrer, por exemplo, ou qualquer pessoa que esteja agora a ler este texto. *Pensamento* refere-se a pensarmos coisas sobre as coisas e sobre as formas como as coisas são, como que 2+2 são 4, ou que o Diogo Ferrer é Professor na Universidade de Coimbra, ou que estamos a falar português, ou que a guerra na Ucrânia começou em fevereiro de 2022. Temos aqui, com os pensamentos, isto é, com esses conteúdos, essas representações de formas como as coisas são, algo que é comum, partilhável entre mentes. Pensamentos nesse sentido (muitas pessoas preferem aqui falar de proposições) não são o mesmo que as mentes psicológicas e individuais, nossas ou de qualquer outro animal, e o que nelas se passa. Há, nos pensamentos, uma objectividade daquilo que pode parecer subjectivo e esta objectividade é intersubjectiva no sentido de partilhável. Esses são temas hegelianos, de resto.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

Ora, a linguagem é simplesmente muito importante na partilhabilidade do 'tesouro humano comum' dos pensamentos (fazendo aqui apelo a uma imagem que encontramos em Frege e em Husserl e que uso logo no início do livro). A linguagem é por isso fundamental naquilo que nós somos como humanos. Disse já que podermos pensar envolve a linguagem e que por essa razão pensarmos é algo de social. Disse que pensar não se identifica com a mente individual, que está frequentemente no centro da filosofia da mente, e com os problemas específicos da filosofia da mente, centrados no indivíduo, na cognição e na consciência. Quero agora relacionar este ponto com o anti-psicologismo que caracteriza os inícios quer da fenomenologia quer da filosofia analítica e que as torna metodologicamente emblemáticas da filosofia do século XX. Em Husserl e Frege encontramos claramente expressa esta diferença entre pensamentos e mente (ou mente-cérebro, se se quiser). Essa é parte da razão para a importância dos métodos que fundaram. Esse é um elemento nuclear para a história da filosofia contemporânea retratada no livro: como já fiz notar, Frege e Husserl, fundando métodos para a filosofia do século XX, no dealbar da filosofia do século XX, estão no centro da narrativa. Eles disseram coisas muito semelhantes e muito directas sobre este ponto, e logo na Introdução do meu livro recordo algumas, como Frege perguntando incrédulo como é possível que alguém pense que a quantidade de cálcio no meu cérebro seja relevante para compreender a verdade do teorema de Pitágoras, e Husserl afirmando que os lobos do meu cérebro não aparecem na minha consciência e por isso não são objeto de análise para a fenomenologia. O alvo é o mesmo: Frege e Husserl rejeitam as formas naturalistas e psicologistas de pensar sobre o pensamento que estavam a espalhar-se (e continuam a espalhar-se hoje e a ser muito importantes, quiçá dominantes, na filosofia que se faz). Para qualquer um deles, Frege ou Husserl, a

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

verdade de 'Estamos aqui a conversar os dois' [palavras que eu disse *ipsis verbis* ao Diogo Ferrer no colóquio por Zoom de dezembro de 2020], depende do mundo e de um estado de coisas ou facto no mundo, e não do que está a acontecer nos meus neurónios ou nos de quem me ouve ou lê. Dito isto, os nossos cérebros são uma condição causal para as nossas mentes existirem e para sermos conscientes neste mundo – esses não são no entanto os problemas centrais da filosofia, aqueles a que uma concepção de método deve falar[13]. Era aqui que eu queria chegar: eu não defendo qualquer pluralismo ou ecletismo quanto a método. Citando o Diogo Ferrer evocando Hegel, não há *Gleichgültigkeit,* ou os diversos deixados em indiferença. Não vale qualquer coisa em termos de método da filosofia; os métodos distintos que são descritos no livro são em alguns casos apenas descritos e não propostos. Seria este o início da justificação da minha alternativa à hermenêutica que o próprio Diogo Ferrer prefere ou sugere como método e considera, com justiça, ser relativamente obliterada na minha visão panorâmica. Como é que a minha alternativa e a hermenêutica se relacionam, e podem ser comparadas, seria uma discussão mais, uma discussão acerca da filosofia nos séculos XX-XXI que o Diogo Ferrer sugere. Fica para o futuro.

Um segundo ponto do Diogo Ferrer é o historicismo de Hegel – ele chama a atenção de forma gentil para a minha forma demasiado simplista de ver e conceber o historicismo de Hegel. A primeira coisa que gostaria de dizer aqui é que por trás da presença de Hegel no meu livro, mesmo se isso não é óbvio, nem eu quis que fosse demasiado óbvio, estão as leituras dos hegelianos analíticos, ou daqueles autores que nas últimas décadas têm trabalhado num 'casamento'

13. Pelo menos não assim formulados. Isto é naturalmente controverso: é perfeitamente possível, como se vê em muita filosofia analítica actual, colocar precisamente a causalidade e a consciência numa posição centralíssima naquilo que a filosofia é.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

do idealismo alemão com a filosofia analítica (penso em autores como Robert Brandom ou Robert Pippin). Ora, é preciso dizer claramente, é preciso admitir, que a metafísica e o historicismo são de facto traços que alguns hegelianos analíticos procuram apagar em Hegel (como recordou o meu colega Mattia Riccardi no Colóquio Sim ou Não à História da Filosofia, falando da irritação de Frederick Beiser, especialista em Hegel, gerada por certas leituras analíticas de Hegel). Eu estou totalmente aberta à ideia de que Hegel não é o historicista retratado por mim no livro. A verdade é que no livro faço um uso instrumental e simplificador de Hegel: a minha justificação é que eu precisava de um Hegel assim para falar de história e de filosofia da história – precisava dessa 'figura' de Hegel. Um propósito central no livro ao fazer entrar Hegel em cena é abrir a questão do tempo e da história. A questão do tempo e da história é um tema que percorre o livro de forma relativamente discreta, em *backstage*. Esclareci-o mais abertamente no meu livro de 2022, *Arte Descomposta*, e no meu artigo "Arte, tempo, fim do mundo e salvação", também de 2022[14]. No livro de 2019 ela fica sobretudo nas mãos de três figuras: Hegel, Heidegger e Benjamin. Nesse ponto do livro, como em muitos outros, eu tinha, admito, uma agenda. Do ponto de vista da compreensão e interpretação de Hegel, quando o nosso problema é enfrentarmo-nos com Hegel ele próprio, tentando compreender com o máximo de caridade interpretativa o que Hegel realmente disse, eu estou completamente aberta a ouvir o Diogo Ferrer –é ele o especialista, não eu. O que eu procuro com a figura-Hegel é outra coisa. Explicito então o que procuro, isto é a minha agenda quanto a história ou 'filosofia da história' no livro. Aquilo que me interessava enfrentar (com aquele em que eu vejo como o o eixo

14. Sofia Miguens, *Arte Descomposta – Stanley Cavell, a estética e a filosofia* (Lisboa: Edições 70).

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

Hegel-Heidegger-Benjamin do livro) era o esquecimento da história na filosofia analítica contemporânea. Não falo agora de fazer história da filosofia, fazer historiografia: a tradição filosófica de língua inglesa aí dá cartas, não fica certamente atrás de nenhuma outra. Falo daquilo a que em tempos se chamou, e ainda chama, 'filosofia da história', em que se trata de saber como pensar sobre tempo, história, historicidade. Hegel e Heidegger são dois filósofos extremamente diferentes entre si e no entanto ambos são importantes nesse domínio. Em ambos se joga também a natureza exemplar, emblemática, da história da filosofia para a filosofia e para a história (a ideia segundo a qual devemos a certo ponto escolher Hegel ou Heidegger devo-a ao dr. Costa Macedo, o nosso inspirador professor de filosofia medieval no Porto (falo da minha geração), que, como se vê, não se limitava à filosofia medieval quando ensinava filosofia medieval). Pretendi neste ponto provocar uma pergunta paralela à pergunta do Colóquio Sim ou não à história da filosofia, o colóquio que foi organizado em conjunto com o workshop dedicado ao meu livro. A pergunta paralela que pretendi provocar foi: Filosofia da história, sim ou não? Hegel responderá que sim, que precisamos de uma filosofia da história para pensar sobre o pensamento, precisamente necessitamos de poder pensar um progresso das formas do espírito. Heidegger responderá, num certo sentido, que não: o advir epocal do ser não tem nada da teleologia (ou da emancipação, ou do reconhecimento) que acompanhariam o progresso hegeliano das formas do espírito. Se se quiser ver assim as coisas, esse eixo do livro é uma provocação minha aos filósofos analíticos. A minha questão é: como devemos pensar aqui? Temos instrumentos conceptuais? Quais são os instrumentos da tradição analítica? Talvez no pensamento ético e político analítico, por exemplo, falte esse aguilhão ontológico do pensamento sobre

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

o tempo que por exemplo nesses dois autores encontramos[15]. Ou então talvez não falte nada, e precisamente a ausência de metafísica (o prescindir de metafísica) seja a boa posição a defender quando pensamos sobre esses tópicos (pensemos em Rawls, em *Political Liberalism*, dizendo que o seu liberalismo igualitário não precisa de metafísica – que ele é puramente político[16]).

Uma terceira questão que queria levantar finalmente na resposta ao Diogo Ferrer é então a da metafísica. Se a minha orientação neste livro é wittgensteiniana isso não significará deitar pela janela fora a metafísica? Wittgenstein não é, como todos sabem, um autor anti-metafísico? Não é verdade que Wittgenstein dissolve a própria filosofia e os problemas filosóficos? Gostaria de ir mais devagar aqui, desde logo porque não concordo com nenhuma destas ideias. Não subscrevo leituras simplesmente terapêuticas e quietistas de Wittgenstein (aquilo a que o Diogo Ferrer chama de forma tão expressiva, e que capta o que muitos leitores vêem no Wittgenstein das *Investigações*, o 'eliminativismo anti-teorético e anti-reflexivo do segundo Wittgenstein'). Não leio assim o segundo Wittgenstein, e apenas a partir dessa recusa se poderá entender aquilo a que chamo a orientação wittgensteiniana deste livro. Wittgenstein orienta-nos de forma muito específica em filosofia, por mais que repita que

15. No artigo "Tempo, história, fim do mundo e salvação (a partir da filosofia)" que entretanto escrevi para os Seminários do Fim do Mundo organizados pelo meu colega Pedro Eiras encontra-se algum desenvolvimento destas questões, nomeadamente através de Benjamin, a que chamo o 'anti-Heidegger'; ver Sofia Miguens, **"**Arte, tempo, fim do mundo e salvação (a partir da filosofia)", in *Materiais para a Salvação do Mundo 2*, Colecção Libretos n.º 29, org. Pedro Eiras, 9-29 (Porto: Instituto de Literatura Comparada Margarida Losa, FLUP, 2022).

16. Naturalmente são muitos os críticos de Rawls que não aceitam que o seu liberalismo igualitário nada tenha de metafísico. Assumi eu própria essa crítica em Sofia Miguens, "A Identidade Pessoal e a Posição Original Rawlsiana", *Revista Portuguesa de Filosofia* LIX, 1 (2003).

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

em filosofia não há teses. Diz-nos como fazer filosofia e diz-nos o que estamos a fazer, apoiado naquilo que foi pensando sobre lógica, linguagem e acção. Será isso metafísica? Afinal ele faz metafísica? Permita-se-me convocar aqui o filósofo inglês Adrien Moore, um dos nossos autores em *The Logical Alien*. Adrien Moore é um filósofo de Oxford, que escreveu, entre muitas outras coisas, um livro, *The Evolution of Modern Metaphysics* (2012), que tem muito terreno em comum com o meu livro de 2019. Moore procura a metafísica na filosofia contemporânea porque parte do princípio de que a metafísica é o que importa fazer em filosofia, e é isso mesmo que o faz pôr em conjunto no seu livro autores como Husserl, Heidegger e Deleuze, Frege, Wittgenstein e Quine, como eu própria faço no meu livro. Mas como é a metafísica entendida por Moore? No caso de Moore, a metafísica (aquilo que interessa fazer em filosofia) é entendida como *making sense of things*. Eu não reclamo o termo 'metafísica' de forma tão direta como Moore e reconheço que há muito a dizer acerca da orientação anti-metafísica do pensamento contemporâneo, no entanto subscrevo inteiramente o que Moore afirma que importa para a filosofia (e a que chama metafísica). Moore afirma que importa à filosofia compreender o *making sense of things* (ou as relações pensar-ser, se quisermos falar como um grego), incluindo aí o que chama *natural-scientific sense-making, artistic sense-making, moral and political sense-making*. Isto não é dissolução, isto envolve-nos em compreender o *making sense of things natural-scientific, artistic and moral-political*, e isto é algo em que Wittgenstein esteve envolvido desde sempre. Já agora, e porque falei em Adrien Moore, queria recordar que ao falar, em *The Logical Alien,* sobre Descartes e o seu pensamento acerca de possibilidade e necessidade, Moore usa a expressão *What an author should have said,* ou *ought to have said*. Eu gostaria de recrutar a expressão de Moore: é precisamente isso que eu faço muitas vezes no livro

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

de 2019: vou atrás de *what an author ought to have said*. É a isso que chamo *leitura*. Faço coisas com autores, dou-lhes papéis, torno-os em 'figuras'.

Volto a dizer que não subscrevo uma interpretação dissolutora (ou terapêutica, ou quietista) de Wittgenstein[17]. Quero agora localizar as origens dessa posição, o ponto em que tal se discute, o ponto em que essa questão é aberta (e está ainda em aberto). Já evoquei algumas vezes *The Logical Alien*, o livro que coordenei na Harvard University Press e que saiu em 2020. Isso é inevitável. Tenho inevitavelmente de falar de *The Logical Alien* para explicar o livro *Uma leitura da filosofia contemporânea*. São volumes-irmãos, digamos, não apenas por terem sido publicados quase ao mesmo tempo mas sobretudo devido à importância do anti-psicologismo para a orientação fregeana-wittgensteiniana que guia o livro de 2019 e que em *The Logical Alien* é tratado em torno da lógica, da natureza das verdades lógicas e da necessidade. Ao que disse agora mesmo sobre compreender o *making sense of things* quero por isso acrescentar que tal não é possível sem uma posição acerca da natureza da lógica. Não é possível fazer filosofia sem pensar acerca da natureza da lógica – isto não significa usar a lógica da forma ainda a-filosófica, a forma de alguém que começa a aprender lógica, que faz exercícios de lógica, identifica premissas e argumentos, dá nomes a falácias, como se faz por exemplo entre nós no programa de lógica do ensino secundário. Claro que isso é importante, mas quando damos a devida importância filosófica à lógica não vemos o papel da lógica como simplesmente instrumental e não mais problemático do que isso (que é o que estamos a fazer quando identificamos a lógica da forma retratada). Pensar assim é atirar

17. Uma crítica a tais interpretações é também um ponto presente em *The Logical Alien*, nomeadamente no artigo de Charles Travis, "Where Words Fail", muito embora o filósofo que deu o pretexto para a livro, James Conant, seja um dos 'leitores austeros' de Wittgenstein.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

o problema para trás das costas. É esquecer a importância da lógica ao pensarmos sobre as relações do pensamento com o mundo – onde fica a lógica quando pensamos sobre pensar e ser? Esta interrogação foi fundamental na história da filosofia analítica (na verdade também em Hegel, também em Kant, também em Aristóteles, por exemplo, e a lista continuaria e não teria fronteiras temporais). Ela foi fundamental para a centração da filosofia na filosofia da linguagem que se encontra nos *early analytic philosophers*, Frege, Russell e Wittgenstein. O ponto é que o papel da lógica não se reduz a um uso instrumental: a questão da natureza da lógica é plenamente ontológica, é a própria questão da possibilidade do pensamento e da possibilidade do pensamento no mundo. Isso mesmo (que Aristóteles, ou Kant, ou Hegel viam perfeitamente), é simplesmente esquecido por muitos filósofos da tradição continental que vêm a lógica como 'opressão' ou ligada a uma 'metafísica da representação'. Ao relacionar a filosofia da lógica (a discussão da natureza das verdades lógicas e da necessidade 'metafísica') com a natureza da filosofia e do método filosófico o livro *The Logical Alien* mostra-nos a forma como essa questão está no núcleo do debate em torno da interpretação quietista ou dissolutora ou terapêutica de Wittgenstein. Mostra-nos também que a questão, para Wittgenstein, aparece no confronto com Frege. É por tudo isto que o trabalho e os temas de *The Logical Alien* estão presente por trás do meu caminho em *Uma leitura da filosofia contemporânea*.

Todas estas questões, que cobrem campos filosóficos tão vastos, são levantadas pelo Diogo Ferrer no seu comentário ao meu livro – pude apenas responder um pouco, só posso agradecer de novo os muitos desafios e a enorme riqueza da leitura que fez do livro.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

2. Resposta a Sílvia Bento

Agradeço à Doutora Sílvia Bento a leitura que fez do meu livro, uma leitura que tinha já começado com a recensão que escreveu com a Doutora Diana Couto, e também as perguntas que me lançou no Simpósio de 2020. No Simpósio de dezembro de 2020 disse à Sílvia que fiquei surpreendida por ela não ter falado do 'seu' Adorno[18], nomeadamente para criticar o papel relativamente reduzido que lhe atribuo no livro. No meu livro Adorno aparece apenas em conjunto com Horkheimer, Benjamin e Habermas, com o propósito de delinear o lugar da Escola de Frankfurt na filosofia contemporânea, de forma a pôr em relevo algo que considero especialmente importante: o retomar de um projecto emancipatório hegeliano-marxiano. É-me especialmente cara essa forma de persistência da Escola de Frankfurt na filosofia contemporânea[19]. Mas a Escola de Frankfurt é também, e aparece como tal no livro, uma orientação pelo menos aparentemente paralela e independente das duas grandes tradições fundadoras de métodos que são a fenomenologia e a filosofia analítica. E, para a Sílvia, Adorno é evidentemente muito mais importante do que simplesmente um nome a pôr em conjunto com Horkheimer ou Habermas para 'marcar o lugar' da Escola de Frankfurt na filosofia contemporânea. Assumo que, para a Sílvia, Adorno é um exemplo de como fazer filosofia em geral, e penso, também, da forma como uma orientação em estética pode ser decisiva em filosofia, uma forma diferente

18. Ver Sílvia Bento, *O pensamento estético de Theodor W. Adorno. Um estudo em torno das relações entre Filosofia, Arte e Subjetividade* (Porto: Edições Afrontamento).

19. A orientação proposta no livro de 2019 tem naturalmente uma aplicação em filosofia política e aí dialoga com autores que trabalham hoje no enquadramento da Escola de Frankfurt. Faço mais à frente algumas sugestões quanto a isso nas respostas à Nuria Sanchez Madrid e ao Vítor Guerreiro. Um ponto importante apareceu já na resposta a Diogo Ferrer quando introduzi a questão da filosofia da história.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

daquela que se encontra no meu livro (especificamente em torno das figuras de Nietzsche e de Cavell). Que a estética é extremamente importante na filosofia contemporânea é uma ideia que me tem interessado muito recentemente, nomeadamente escrevendo o meu último livro sobre Cavell, e uma ideia sobre a qual gostaria de falar mais alargadamente com a Sílvia. No entanto no seu comentário a Sílvia não olha em particular para Adorno, ou para a Escola de Frankfurt, ou para estética, mas para a linha da filosofia alemã em geral, a linha que eu afirmo estruturar o meu livro. Olha em particular para Husserl e para a forma como o coloco na minha história. A Sílvia faz notar a forma como a minha leitura admitidamente parcial coloca o primeiro Husserl em relevo e oblitera ou dá menos importância ao Husserl da *Lebenswelt*, ao Husserl do idealismo, ao último Husserl que tão importante foi para a história da fenomenologia no século XX e tão importante é ainda hoje na filosofia que se faz, ao ter sido retomado por autores como Heidegger ou Merleau-Ponty, e muitos outros. Para a Sílvia este retrato é uma peça-chave do livro e a posição filosoficamente mais desafiante da minha história da filosofia contemporânea. É a partir daí que a Sílvia sugere que eu olhe mais profundamente para Husserl e para o anti-psicologismo. Essa é uma sugestão muito séria e que eu agradeço. Já fiz notar, no entanto, que é precisamente o anti-psicologismo que está por trás da forma como coloco no centro do livro a questão do método e essas duas tentativas de criação de um método novo na filosofia contemporânea que são a filosofia analítica e a fenomenologia. O anti-psicologismo é também o tema de *The Logical Alien*, que pode ser lido como uma história do anti-psicologismo na filosofia contemporânea, colocando no centro Kant e Wittgenstein. Como já disse atrás, o *Logical Alien* é uma espécie de *backstage* do livro de 2019 e sustenta a opção sobre método de que eu falava na resposta ao Diogo Ferrer. Tanto quanto eu passei muitos anos

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

(nove anos) em torno desse livro, da organização do livro e dos textos do *The Logical Alien*, passei muito tempo mergulhada no tema do anti-psicologismo, na história do psicologismo e do anti-psicologismo, em torno do tema das verdades necessárias, "de Tomás de Aquino até Quine", se quisermos usar os termos de James Conant no artigo original que deu origem à nossa conferência de 2011 no Porto[20], conferência que deu por sua vez origem ao livro *The Logical Alien*. É verdade que o foco do *Logical Alien* não é tanto Husserl e a fenomenologia mas sim as posições anti-psicologistas progressivamente mais sofisticadas (de Kant a Wittgenstein a Putnam) e a forma como estas se foram traduzindo em concepções (necessariamente correlacionadas) de lógica, de método filosófico e de filosofia. Note-se desde logo que dizer 'de Kant a Wittgenstein' já pressupõe, por si, não separar a tradição analítica de outras tradições. E note-se em seguida que Husserl pertence a essa história, ele é claramente uma figura central da história do anti-psicologismo na filosofia contemporânea (para uma referência ao lugar de Husserl feita do lado da filosofia analítica veja-se por exemplo em *Future Pasts – The Analytic Tradition in Twentieth Century Philosophy*, um livro que marcou época e que foi editado por Juliet Floyd e Sanford Shieh[21]).

Volto no entanto à observação da Sílvia segundo a qual a minha leitura parcial que coloca o primeiro Husserl em relevo oblitera ou dá menos importância ao Husserl do idealismo e ao Husserl da *Lebenswelt*, que é afinal o Husserl mais decisivo na história da fenomenologia. Para a Sílvia esta é uma peça-chave da minha história. A primeira coisa a dizer é que é certamente uma peça-chave, a Sílvia tem toda a razão,

---

20. James Conant, "The Search for Logically Alien Thought: Descartes, Kant, Frege, and the Tractatus", *Philosophical Topics* 20, n.º 1 (1991). Chamámos à conferência *The Logical Alien At 20*.

21. Juliet Floyd e Sanford Shieh, *Future Pasts – The analytic tradition in twentieth century philosophy* (Oxford, Oxford University Press, 2001).

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

não apenas devido à questão do método, mas também por toda a importância que o que está aqui em jogo vai ter na história do pensamento francês no século XX, sendo que o pensamento francês é uma componente muito importante do meu livro (é uma parte que por exemplo na minha forma de ensinar filosofia contemporânea pode ganhar uma vida quase autónoma – e este livro tem também essa outra vida, uma outra vida ainda, que é dar apoio às minhas aulas de filosofia contemporânea). A história da filosofia francesa no século XX interessa-me muito, por várias razões, e também para compreender melhor autores que muitas vezes são lidos de forma devota e como sendo a última palavra em filosofia (algo que pode acontecer com Foucault, com Deleuze, com Derrida, por exemplo) e sem ter em mente esse pano de fundo (isto é, sem olhar em volta para ver o que está a acontecer em filosofia no século XX). O pano de fundo introduz sobriedade e um bocadinho menos de reverência. O retrato de Husserl que a Sílvia aponta é mais uma prova de que, como disse atrás na resposta ao Diogo Ferrer, o meu livro não é um livro de história historiográfica da filosofia. É claro que o pensamento de Husserl se desenvolveu como a Sílvia faz notar, é claro que na forma mais frequente de ler Husserl o Husserl das *Investigações Lógicas* é comparativamente ocultado. Posso até acrescentar que na minha própria formação filosófica no Porto, como aluna da Professora Maria José Cantista, o Husserl que interessava era o Husserl que vai ter a Merleau-Ponty, o Husserl que vai ter a Levinas, e não o Husserl que dialoga com Frege. Por isso tenho naturalmente consciência dos aspectos da história da fenomenologia que a Sílvia refere e de como a disputa em torno deles se trava no pensamento francês do século XX. Porque não sou especialista de Husserl e de fenomenologia, não sou eu que devo escrever os livros sobre esses assuntos. O meu olhar não pretende ser histórico nesse sentido de *get the facts right*. Quero dizer também que na

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

verdade não estou aqui propriamente a defender uma tese, a tese da existência de uma raíz germânica comum das duas grandes tradições da filosofia contemporânea, a fenomenologia e a filosofia analítica. Essa não é uma tese; trata-se sim de um facto, e a Sílvia nota precisamente isso. Esse sim, é um facto de história historiográfica da filosofia. É também um facto cuja importância se tornou para mim mais clara devido a Jocelyn Benoist. Foi algo que aprendi lendo-o e assistindo aos seus cursos, algo que aprendi com o seus estudos sobre autores como Bolzano, Brentano, Meinong ou Twardowski, e com a ideia segundo a qual este é precisamente o contexto no qual Husserl e Frege (e Russell) se inserem com os seus trabalhos sobre ontologia e teoria da significação nos fins do século XIX, inícios do século XX. Aquilo de que falo é claro em livros de Benoist como por exemplo *Représentations sans objects – Aux origines de la phénoménologie et de la philosophie analytique*[22] ou *Entre acte et sens – La theorie phénoménologique de la signification*[23] ('entre acto e sentido' significa entre Brentano e Bolzano). Esta contextualização leva de resto Benoist a afirmar que quase nada existe de original nas *Investigações lógicas* de Husserl a não ser o conceito de preenchimento – tudo o resto se encontra num ponto ou outro das investigações lógico-semântico-ontológicas desses outros autores, todos eles envolvidos num projecto comum. Como a Sílvia nota bem, Jocelyn Benoist foi muito importante para mim, nas suas leituras da fenomenologia e da história da fenomenologia. Mas ele é também muito importante para mim pelo seu trajecto como filósofo, que observo e sigo. A obra de Benoist é uma referência que me acompanha, desde que segui os seus cursos na École Normale Supérieure sobre

22. Jocelyn Benoist, *Représentations sans objet. Aux origines de la phénoménologie et de la philosophie analytique* (Paris: PUF, 2001).

23. Jocelyn Benoist, *Entre acte et sens. Recherches sur la théorie phénoménologique de la signification* (Paris: Vrin, 2002).

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

Frege e Husserl em 2007/2008 (feitos em parceria com Charles Travis, entre Paris e Londres, o curso sobre Frege acontecendo em Paris dado por Travis, o curso sobre Husserl em Londres dado por Benoist). Jocelyn Benoist é um autor muito prolífico, escreve por vezes um livro por ano, e por isso é difícil acompanhar tudo o que faz. No entanto olhando por exemplo para obras suas como *Sens et sensibilité* (2009), *Concepts* (2010), *Éléments de philosophie realiste* (2011), *Le Bruit du Sensible* (2013) ou *L'adresse du réel* (2017)[24] ter-se-á uma noção daquilo que me influenciou para além do seu trabalho sobre história da fenomenologia, concebida a partir de dentro da história da 'filosofia austríaca'. É que Benoist, que é um especialista e conhecedor profundo de Husserl, não defende hoje que devamos refundar a fenomenologia mas sim que devemos simplesmente abandoná-la como orientação metodológica. Compreender que ele, com toda a sua *expertise* historiográfica sobre Husserl e a fenomenologia, tenha deixado de se dizer fenomenólogo embora continue naturalmente a afirmar-se filósofo, é quase um estudo de caso para mim, e um estudo de caso que está por trás deste livro, já que a fenomenologia é indubitavelmente uma das principais propostas de método da filosofia no século vinte. O que havia então, afinal, de incontornavelmente insustentável na fenomenologia segundo Benoist? A posição de Benoist aqui tem a ver com essa preferência 'estranha' pelo primeiro Husserl, em detrimento do segundo (preferência que ele professa). Para além da *scholarship* husserliana, falando como filósofo, o que Benoist pensa é que se há Husserl que se 'salva' é o primeiro, o Husserl que que é para ser lido em conjunto com Bolzano, Meinong, Twardowski, Frege e Russell, o Husserl envolvido no conjunto

24. Jocelyn Benoist, *Sens et sensibilité. L'intentionalité en context* (Paris: Ed. du Cerf, 2009); *Concepts. Introduction à l'analyse* (Paris: Ed. du Cerf., 2010); *Éléments de philosophie réaliste* (Paris: Vrin, 2011); *L'adresse du réel* (Paris: Vrin, 2017).

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

de problemas semântico-ontológicos que se colocavam à filosofia no dealbar do século vinte. O segundo Husserl não se salva porque é um idealista – e isso é algo que Benoist rejeita liminarmente em filosofia. Não vou alongar-me aqui em razões, não é este o lugar para um debate entre realismo e idealismo, mas é esta a razão do afastamento de Benoist relativamente à fenomenologia. Uma curiosidade sociológica: Benoist tem estado no centro do movimento chamado 'novo realismo' em filosofia nas últimas décadas, as primeiras décadas do século XXI, um movimento que envolve outros autores, noutros países europeus, como Markus Gabriel na Alemanha e Maurizio Ferraris em Itália, que se coloca em oposição aos pós-modernismos continentais e ainda em oposição a (outros) realismos recentes de orientação platonista, nomeadamente no seio da filosofia analítica. Essa é de resto outra posição, ou outra tarefa, que está por trás do meu livro e acerca da qual pouco é nele explicitamente dito: a rejeição do idealismo e a forma como esta rejeição se processa a partir de uma orientação wittgensteiniana (a referência primeira para mim aqui é Cora Diamond, e o seu livro de 1991, *The Realistic Spirit*[25]*;* neste livro não chego ainda a fazer nada disso). De qualquer forma Husserl, e isto é parte da resposta aos desafios da Sílvia, está 'preso e dividido' entre acto e sentido, entre Brentano e Bolzano, entre o objectivismo lógico e a descrição psicológica, e é precisamente a influência de Brentano (o lado da intencionalidade, o lado psicológico) que o fará vir a cair para o lado do (indesejado, segundo Benoist) idealismo. Lembro isto neste momento também porque muito do trabalho de Benoist como filósofo será sobre o que é e o que não é a intencionalidade e ser intencional[26].

---

25. Cora Diamond, *The Realistic Spirit – Wittgenstein, Philosophy and the Mind* (Cambridge, MA: MIT Press, 1991).

26. Esse é de resto o tema que leva Benoist a convergir com a tese de Charles Travis sobre o silêncio dos sentidos em filosofia da percepção, que é, no próprio Travis,

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

Mas voltando àquilo que sempre me interessou ao ler Benoist: por que é que um fenomenólogo e grande conhecedor da história da fenomenologia deixa hoje de ser fenomenólogo, continuando – não lhe passaria pela cabeça outra coisa – certamente a ser um filósofo? Como se fica em termos de método após essa recusa? Permita-se-me citar-me a mim própria num artigo que foi publicado num volume dedicado a discutir o livro *Le Bruit du Sensible*, de Benoist[27]:

> Une proposition cruciale de Jocelyn Benoist dans *Le bruit du sensible* est qu'il convient, à un certain moment, de cesser de parler de 'perception' pour parler du 'sensible' ('l'un des noms même de la realité'). Dans cette proposition, il admet l'influence du (dernier) Merleau-Ponty. Néanmoins, lorsqu'il pense à la perception, Benoist ne commence pas par un 'silence des choses' merleau-pontien, plein de sens, comme moyen direct d'aller au-delà de la 'philosophie de la répresentation'. En fait, Benoist a toujours eu beaucoup de choses à dire au sujet de la nature de la pensée, du langage et de la représentation, et il y a longtemps qu'il s'oppose à l'idée selon laquelle les choses elles-mêmes ont un langage, telle qu'elle a été développée dans la phénoménologie post-husserlienne, à savoir par Merleau-Ponty lui-même. Selon Benoist, une telle approche ne reconnaît pas la différence catégorielle entre *le sens* (toujours idéal) et *le sensible* (réel) – l'erreur de Merleau-Ponty en ce qui concerne la perception a été de les confondre. Benoist s'écarte donc nettement de Merleau-Ponty sur ce point.[28]

Nesse mesmo artigo situo, um pouco mais à frente, Benoist no contexto da filosofia francesa hoje:

---

uma contraparte das posições fregeanas-wittgensteinianas sobre significação.

27. Um livro que é, de resto, sobre a importância da estética no pensamento filosófico da percepção, ideia em contracorrente com uma certa forma de trabalhar em filosofia da percepção na filosofia analítica actual.

28. Sofia Miguens, "Les problèmes philosophiques de la perception", in *Du bruit et du sensible – Autour de Jocelyn Benoist*, Danielle Cohen-Levinas et Raoul Moati (orgs.) (Paris: Éditions Hermann, Collection Rue de la Sorbonne, 2020), 107.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

> S'il est devenu très tôt une référence dans les études husserliennes ainsi qu'une figure centrale de l'effort pour 'désherméneutiser la phénoménologie'[29] (et donc pour un retour à Husserl, surtout au premier Husserl), Benoist n'en estime pas moins aujourd'hui que la phénoménologie dans sa proposition de penser la pensée en termes de *donné* et de *manifestation* se fourvoie fondamentalement, et que sa conception de la méthode est basée sur 'une erreur de grammaire'. Ainsi il considère maintenant que la méthode en philosophie est 'l'analyse'. Il la conçoit comme des recherches sur le conceptuel qui partent de *ce que l'on a*. Une telle conception de la méthode marque son rapprochement avec (certaines) façons dont la philosophie analytique (du langage) est pratiquée, notamment certaines formes de contextualisme et de philosophie du langage ordinaire. C'est dans ce cadre qu'il a développé sa position contextualiste sur la philosophie de l'esprit. Cette proposition me semble présenter un grand intérêt pour tous ceux d'entre nous qui travaillent dans ce domaine, surtout pour ceux qui se situent dans le sillage de la tradition analytique. En effet, cette proposition fonctionne comme une critique ciblée du représentationalisme auquel l'on pourrait encore s'accrocher malgré le rejet hautement proclamé de toute conception de l'esprit comme étant un domaine purement intérieur, coupé du monde. Et dans *Le bruit du sensible* Benoist va encore un pas en avant : il souligne aussi le risque d'aveuglement encouru par ceux qui pensent que les problèmes philosophiques de la perception se réduisent à la représentation. Quoi qu'il en soit, l'opposition au représentationalisme et à l'idée d'*accès* (de l'esprit au monde) qui lui est associée constitue un élément central de l'approche benoistienne de la représentation, qu'elle soit perceptuelle ou non.

As palavras são minhas, embora numa língua estranha, e continuo a subscrevê-las como descrição do método em filosofia (continuando a resposta ao Diogo Ferrer). Mas queria voltar ainda ao anti-psicologismo, em resposta à Sílvia

29. Jocelyn Benoist, *Concepts. Introduction à l'analyse* (Paris: Ed. du Cerf, 2010), 14.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

Bento, para articular ainda mais explicitamente o que está em causa, fazendo apelo agora ao texto que me serviu para introduzir o Webinar dedicado ao *The Logical Alien* em 2020, uma sequência de seminários coordenada a partir do Rio de Janeiro pelo Luiz Henriques e na qual participaram vários filósofos brasileiros[30]. O *alien* lógico de Frege serve precisamente para explicitar o que está em causa no debate entre psicologismo e anti-psicologismo (e Husserl concordaria talvez com muito do que daqui sai; de resto talvez não apenas o Husserl inicial). O que é então, ou o que seria, um *alien* lógico? Responder a esta pergunta obriga-nos a pensar sobre o que é a lógica e sobre porquê e como é ela fundamental para pensarmos sobre a natureza do pensamento e sobre a natureza das relações pensar-ser. Nada é claro ou óbvio ou imediato aqui. Nós não sabemos o que é a lógica apenas por usarmos técnicas lógicas ou trabalharmos sobre argumentos: nós investigamos. A figura do *alien* estrutura essa investigação nos primórdios da tradição analítica. Eis as minhas próprias palavras nessa sessão Zoom de setembro de 2020, em plena pandemia:

> Um *alien* lógico seria um pensador cujo pensamento não é conforme às leis da lógica que governam o nosso pensamento, mas que, precisamente, embora seja *alien*, estranho, é um pensador: ele representa e infere, i.e., tem uma forma de pensar regida por leis, embora totalmente distinta da nossa. A questão é se um tal pensador poderia existir – estamos realmente a imaginar alguma coisa quando pensamos no *alien* lógico? Olhemos para a história. Quando Frege introduz a questão do *alien* lógico o seu alvo é Herr Benno Erdmann, um filósofo, autor de um manual de lógica (*Logik,* de 1892). O lógico psicologista considera que as leis da lógica governam

30. Esta sessão está disponível em Webinário The Logical Alien – Sofia Miguens (https://www.youtube.com/watch?v=gav9ym7u57s). São facilmente acessíveis também as outras sessões, sobre os artigos dos vários autores que participaram no volume *The Logical Alien*.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

> os pensamentos da mesma forma que as leis da natureza governam os eventos do mundo externo. As leis da lógica são generalizações empiricamente estabelecidas. Ao fazê-lo ele está a rebater as leis da verdade ou do verdadeiro sobre as 'leis do tomar como verdadeiro' (*fürwahrhalten*), as quais, segundo Frege, pertencem à psicologia. É este rebatimento que se chama *psicologismo*. O grande problema do psicologismo é deixar escapar a relação fundacional ou fundamental da lógica com o verdadeiro**.** Ao considerar o verdadeiro (a verdade) como dependente do sujeito que julga, o lógico psicologista não tem hipótese de pensar no pensamento como objectivo. Diz Frege, citando Benno Erdman: "E assim a psicologia ensina-nos com toda a certeza que os objectos da memória e da imaginação, bem como as da ideação mórbida e delirante, são ideais na sua natureza. Ideal é também todo o reino das ideias matemáticas propriamente chamadas, desde a série dos números aos objectos da mecânica." Frege comenta: "Que mistura! O número dez fica assim ao mesmo nível das alucinações! Obviamente o que é objectivo e não-factual-causal (*Unwirklich*) está aqui a ser misturado com aquilo que é subjectivo."] (G. Frege, *Grundgesetze der Arithmetik* (1983, 1903), Hildesheim, Georg Holms, Introdução, tradução minha).

O problema é que debaixo de 'ideal' Benno Erdmann aglutina 'subjektiv' e 'unwirklich'. Se o lógico psicologista pensa como pensa, diz Frege, ele tem de considerar inteligível o seguinte cenário: é perfeitamente possível encontrarmos seres cujo pensamento é governado por leis diferentes daquelas que regem o nosso próprio pensamento, i.e. *aliens* lógicos. Consideremos as suas palavras: "Mas e se tais seres fossem encontrados, seres cujas leis do pensamento estivessem em contradição absoluta com as nossas e portanto frequentemente conduzissem a resultados contraditórios, mesmo na prática? O lógico psicologista poderia apenas reconhecer tal facto e dizer simplesmente: essas leis valem para eles, estas leis valem para nós. Eu diria: temos aqui *um tipo desconhecido de loucura*" (é isto que diz Frege, nos *Grundgesetze*).

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

Noutras palavras: para o próprio Frege tal cenário é pura e simplesmente ininteligível e é isto que ele quer dizer (ou mostrar) com a figura do *alien*. O ponto importante a notar aqui é que todas as posições psicologistas abrem a porta à explicação das leis lógicas, a uma explicação da necessidade que as leis lógicas envolvem. É esse o caso em Descartes, Benno Erdman ou Quine. O anti-psicologismo, por contraste, recusa que a ideia de *explicação* faça aqui qualquer sentido. Compreender como é que isto nos deixa quanto à natureza da lógica, do pensamento (que para ser pensamento tem de ser lógico ou então seria *nonsense*), do método filosófico, quanto a relatividade conceptual e quanto a questões em trono de realismo e idealismo, foi precisamente o que procurámos explorar no *The Logical Alien*. Estas questões de *The Logical Alien* são articuladas em torno do confronto entre psicologismo e anti-psicologismo e são fundamentais para explicitar a natureza da filosofia. A abordagem a estas questões em *The Logical Alien* é, como já disse, um dos sustentáculos do meu livro de 2019. Por isso, respondendo à Sílvia, eu tenho de facto passado muito tempo a considerar a questão do psicologismo e do anti-psicologismo. Ela é, concordo, absolutamente fundamental em filosofia.

3. Comentário a observações de Nuno Venturinha

No workshop de 2020 o comentário do Professor Nuno Venturinha, que teve por título *Wittgenstein em contexto*, incidiu sobre a secção "Wittgenstein" na Parte II do livro, que inclui o "Excurso sobre formas de vida e acordo no juízo", e incluiu ainda referências ao *Da Certeza*, de Wittgenstein, e àquelas a que se poderá chamar orientações wittgensteinianas *na epistemologia contemporânea, nomeadamente a chamada hinge epistemology*. Gostaria de complementar as observações sobre método que fiz até aqui regressando preci-

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

samente a esse ponto do Simpósio em que o Nuno Venturinha retomou directamente o papel de Wittgenstein no meu livro. Falando sobre *Wittgenstein em contexto,* o Nuno desafiou-me, até porque estivemos durante alguns anos envolvidos em conjunto num projecto sobre epistemologia da crença religiosa inspirado pela chamada *hinge epistemology,* o projecto *Epistemology of Religious Belief – Wittgenstein, Grammar and the contemporary world*[31], de que ele foi o Investigador Principal, a dizer por que não entra no livro esse Wittgenstein em torno do qual mais trabalhámos, isto é, por que não está lá, no livro, o Wittgenstein do *Da Certeza*, que dá origem às atuais discussões na *hinge epistemology*.

Agradeço antes de mais ao Nuno por ter trazido até ao presente, no Simpósio, o esclarecimento do que significa a orientação wittgensteiniana do livro, e agradeço-lhe também, naturalmente, toda a colaboração intelectual que temos tido nos últimos anos, com a qual tenho aprendido tanto. Vou procurar retomar aqui o que foi então discutido no Simpósio em torno de formas de vida e de contextualismo epistemológico. Começo por dizer que foi muito importante para mim que um especialista em Wittgenstein como o Nuno– um especialista também, embora certamente não só, no sentido de história historiográfica da filosofia, i.e. um conhecedor dos textos até ao pormenor –, tenha comentado o que eu faço no livro. É verdade que no livro eu faço um uso de Wittgenstein com agenda e 'sem heróis' (para usar uma expressão do Diogo Ferrer, uma bela expressão, que assumo completamente quanto a tudo o que faço no livro). É verdade que não pretendo chegar a factos acerca de interpretação de nenhum autor, não pretendo defender ferrenhamente nenhum autor apenas porque ele é esse autor; pretendo sim defender uma

31. Ver em: https://ifilnova.pt/en/research-projects/epistemology-of-religious-belief-wittgenstein-grammar-and-the-contemporary-world/. O Projecto, financiado pela FCT, terminou em agosto de 2022.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

orientação em filosofia. Mas a verdade é que a orientação proposta é precisamente wittgensteiniana e não outra, e, se é assim, as disputas em torno da interpretação de Wittgenstein não podem ser esquecidas. Daí a enorme importância de pôr Wittgenstein em contexto hoje, como o Nuno fez.

Respondendo ao Diogo Ferrer eu afirmei que o meu livro, apesar de passar por muitos autores, não propõe um pluralismo de orientações e métodos, antes pretende comensurar e optar por uma forma de fazer filosofia. Falei até aqui do que significa uma orientação fregeana-wittgensteiniana no que diz respeito a uma teoria da significação e ao anti-psicologismo. Por isso mesmo me referi já várias vezes ao volume *The Logical Alien* como background do livro de 2019. Ao falar assim estamos a falar das origens históricas de tal orientação. Ora um desafio presente que o Nuno Venturinha, e depois a Diana Couto, me colocaram no workshop foi o de esclarecer a forma como essa orientação geral, com essas origens, se relaciona com aquilo a que hoje se chama contextualismo (no caso do Nuno Venturinha, que tem trabalhado muito sobre contextualismo; veja-se o livro que publicou em 2018 na Springer, *Description of Situations – An Essay in Contextualist Epistemology*[32]) e pragmatismo (no caso da Diana Couto). As questões são então: será que uma orientação wittgensteiniana é contextualista? Será que é pragmatista? Ambos os termos puderam ser usados para a caracterizar. Sem dúvida existem proximidades, mas o que quer isso dizer exactamente? Uma discussão com tal grau de pormenor não está certamente presente neste meu livro; aparece no entanto em muitos artigos que publiquei entretanto. Terei alguns deles em mente respondendo aos comentários que me foram dirigidos, nomeadamente pelo Nuno Venturinha e pela Diana Couto.

---

32. Nuno Venturinha, *Description of Situations – An Essay in Contextualist Epistemology* (Cham: Springer, 2018).

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

Começo por falar de 'contextualismo' e 'contextualismo em epistemologia', já que uma pergunta directa do Nuno foi precisamente essa – por que não está no meu livro o Wittgenstein que 'apadrinha' o contextualismo em epistemologia, o Wittgenstein de *Da Certeza*. Quando se pensa em contextualismo em epistemologia pensa-se normalmente em autores como por exemplo Keith De Rose, Stuart Cohen ou David Lewis, ou mais próximos de nós, os *hinge epistemologist*s que referirei à frente. Ora eu quero de facto trazer o contextualismo para dentro do meu livro. O que acontece no entanto é que tomo como contextualista emblemático um clássico da história da filosofia analítica que não é normalmente evocado nas discussões mais recentes: J. L. Austin. Austin tem duas funções fundamentais no meu livro: introduzir ideias, posições e questões relativas a *speech acts* e introduzir o contextualismo em epistemologia. Ambas são funções muito importantes na orientação proposta. Tenho por isso defendido que esquecer Austin tem consequências perniciosas para a forma como concebemos hoje o contextualismo[33]. Mais concretamente, esquecer Austin tem como consequência vermos o contextualismo como uma discussão técnica fechada em filosofia da linguagem, girando em torno da ideia segundo a qual o significado de palavras varia com o contexto, é fixado pelo contexto e ponto final, apenas isso. Ora a relevância do ponto contextualista estende-se muito para além da filosofia da linguagem, para além da forma de pensar sobre o que esta ou aquela palavra ou frase significam. O ponto contextualista estende-se a toda a filosofia, estende-se à forma de fazer filosofia, e por isso também à epistemologia. O facto de vários dos epistemólogos que colaboraram no nosso Projecto FCT serem contextualistas, mas de formas total-

33. Ver Sofia Miguens, "As consequências de esquecer Austin – Concepções de contexto e variedades de contextualismo", Revista *Prometheus* 33 (2020).

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

mente diferentes (estou a pensar por exemplo em Duncan Pritchard e Michael Williams) mostra que podemos estar a falar de coisas totalmente diferentes falando de contextualismo. No Simpósio de 2020 o Nuno identificou a forma como se enquadram, cada um, a partir de Wittgenstein, na chamada *hinge epistemology*, pessoas como Crispin Wright, Annalisa Coliva, Duncan Pritchard ou Danièle Moyal-Sharrock. Explicou também a forma como o Wittgenstein de *Da Certeza* (que não aparece no meu livro) provoca e configura o contextualismo epistemológico. Explicou a forma como ele usa os termos *hinges, framework* e *riverbed* (i.e. dobradiças, enquadramento, leito do rio) para nomear esses aspectos particularmente fixos e não explicitados, aspectos não sujeitos a dúvida, da nossa vida mental e que permanecem 'imóveis' e intocados durante o processo normal de ajuste e revisão de crenças que caracteriza o inquérito racional. Surgem assim proposições que parecem *undefeasible* (irrevogáveis). Se por exemplo eu digo a alguém 'Chamo-me Sofia' e esse alguém me pergunta 'Mas como é que tu sabes que te chamas Sofia?', o que poderia eu possivelmente investigar para descobrir se me chamo ou não chamo Sofia? Poderia eu chegar a descobrir algo de mais certo do que, precisamente, saber que me chamo Sofia para fundamentar ou garantir que me chamo Sofia, por exemplo vendo correspondência endereçada a uma Sofia M e concluindo que essa Sofia M. devo ser eu, porque a correspondência aparece na minha caixa do correio? Parece que não, parece que haveria algo de muito estranho nessa forma de pensar. No entanto a proposição 'Chamo-me Sofia' não é aparentemente uma proposição fundamental ou básica. Por que teria ela tal estatuto se não parece ser nem uma 'certeza sensível' nem uma verdade lógica (para nomear os *usual suspects*)? Discussões que decorrem neste momento em epistemologia pegam em casos como este. Neste momento e aqui vou apenas usar Austin para formular pontos funda-

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

mentais do contextualismo e para mostrar por que aquilo de que falamos quando falamos de contextualismo pode realmente ser tão diferente (a diferença que me interessa é a diferença entre uma tese técnica em filosofia da linguagem e um ponto que se alarga à totalidade da filosofia). Tenho vindo nos últimos anos a colocar a questão em termos dos 'perigos' envolvidos em esquecer Austin (tendo como resultado tornar o contextualismo muito menos relevante filosoficamente do que Austin pensava que era). Ora, há pelo menos duas consequências muito importantes de esquecer Austin. A primeira consequência tem a ver com a própria noção de contexto: em causa está o facto de se conceber, ou não, o 'contexto' (quando se pensa sobre a justificação de proposições como o exemplo acima) como sendo basicamente conversacional ou dialéctico (tornando o 'contexto' uma questão de linguagem, apenas). Michael Williams, o conhecido epistemólogo de Johns Hopkins (aluno de Rorty, algo que não é indiferente), nosso colaborador no projecto de Lisboa e também colaborador do MLAG no Porto[34] insiste sempre neste aspecto. Para ele o 'contexto' não é basicamente conversacional ou dialéctico, i.e. o contexto não é apenas *linguagem*. Este é um ponto fundamental de Austin – o contexto diz respeito à circunstância ou ocasião. Noutras palavras, trata-se do *mundo*. O próprio Michael Williams deixou cair o termo 'contextualismo' pelo facto de este estar irremediavelmente associado a uma posição que ele não quer defender e prefere hoje falar de *circumstance-dependence*, ou *occasion-dependence* para nomear o ponto de Austin quanto a contexto. Mas não deixou cair a ideia. Uma segunda consequência de esquecer Austin tem a ver com a forma como se concebe as fronteiras entre a filosofia da linguagem e a epistemologia – pode parecer que as

34. Michael Williams é um colaborador central da Rede Internacional Contextualismo que estrutura os trabalhos do MLAG no Instituto de Filosofia do Porto.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

discussões em torno de contextualismo são apenas discussões de filosofia da linguagem, que não têm importância epistemológica ou metafísica. No entanto a ligação entre estas discussões e (por exemplo) a epistemologia é importantíssima em Austin, de uma forma ainda mais transparente do que em Wittgenstein. Por exemplo em *Sense and Sensibilia*[35], Austin articula duas teses sobre dependência das circunstâncias que têm uma importância epistemológica profunda – resumo-as em seguida. A primeira é sobre verdade, a segunda é sobre provas e evidência:

> A questão da verdade e da falsidade não está dependente apenas daquilo que uma frase é, ou daquilo que ela significa, mas falando muito latamente, das circunstâncias nas quais ela é enunciada. Frases como tais não são verdadeiras ou falsas.

E continua:

> Mas é igualmente claro, quando pensamos nisso, que, pelas mesmas razões, não pode haver questão de separarmos, no nosso monte de frases, aquelas que constituem prova para outras frases, aquelas que são 'testáveis' ou aquelas que são 'incorrigíveis'. Que tipo de frase é pronunciada como oferecendo provas depende, de novo, das particulares circunstâncias de particulares casos; não há um tipo único de frase que como tal forneça evidência ou prova, assim como não há um tipo único de frase que seja surpreendente, ou duvidosa, ou certa, ou incorrigível, ou verdadeira. [36]

---

35. *Sense and Sensibilia* foi publicado em 1962, depois da morte de Austin. Na edição brasileira foi escolhido o título *Sentido e Percepção* (São Paulo: Martins Fontes, 2004).

36. Cito as minhas próprias traduções de Austin tal como aparecem nas páginas 49-50 do meu artigo "As consequências de esquecer Austin – Concepções de contexto e variedades de contexualismo", publicado na revista brasileira *Prometheus* (2020).

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

Do ponto de vista da história da filosofia é muito importante manter em mente para que foi escrita esta passagem de *Sense and Sensibilia*. Ora ela foi escrita em oposição à teoria do estatuto epistémico do conteúdo, atribuída a A. J. Ayer, o conhecido positivista lógico britânico. Noutras palavras, Austin está a formular a sua posição contra o estatuto especial que teriam as frases que exprimem um conteúdo específico (concretamente *sense data)*, de acordo com o positivista lógico – está a opor-se à ideia de tal estatuto especial. O contextualismo de Austin surge assim para atacar o positivismo lógico. Uma ideia do positivista lógico seria que as únicas frases que podem oferecer provas (*evidence providing sentences*) são precisamente 'frases exprimindo *sense data'*; elas seriam, por assim dizer, em si e por si fornecedoras de prova e só elas poderiam sê-lo. Note-se que na passagem citada uma observação semântica acerca de verdade (diz-se que as frases como tais não são verdadeiras ou falsas: apenas enunciações particulares em circunstâncias particulares poderão ser verdadeiras ou falsas) é seguida por uma observação epistemológica sobre conhecimento e provas (afirma-se que nenhum tipo de frase é como tal, por si só, fornecedor de provas). Da mesma forma que não poderíamos, diz Austin,

> pegar num feixe de frases (ou proposições como Ayer prefere dizer) impecavelmente formuladas numa linguagem ou outra e [dividi-las] naquelas que são verdadeiras e naquelas que são falsas, também não poderia ser questão de pegar do nosso feixe de frases naquelas que são prova para outras, naquelas que são 'testáveis', ou naquelas que são 'incorrigíveis'.

Austin defende que o que faz prova de quê depende das circunstâncias particulares de casos particulares. O ponto acerca de linguagem é que nenhum tipo de frase é por si só, por ser uma frase desse tipo, fornecedor de prova ou evidência. Quando Austin liga as duas observações (a observação semântica e a observação epistemológica) com a expressão

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

'pelas mesmas razões' o que ele está a fazer é sublinhar a dependência das circunstâncias quer da verdade (o ser verdadeira ou falsa de uma frase – ou melhor, de uma enunciação, *utterance*) quer do facto de algo constituir evidência ou prova de alguma coisa.

Disse que uma segunda consequência de esquecer Austin aparece na forma como se concebe as fronteiras entre a filosofia da linguagem e a epistemologia (ou entre a filosofia da linguagem e qualquer outra área). O ponto austiniano é que estas 'discussões contextualistas' não são *meramente* discussões sobre palavras[37] (entenda-se: sobre palavras como entidades separadas da realidade, e separadas daquilo que pensamos que as coisas são). O ponto do contextualismo de Austin é que em filosofia não existe uma coisa tal que seja 'meramente olhar para palavras', não existe filosofia que seja meramente 'sobre a linguagem', como uma espécie de assunto isolado e isolável. Também não existe uma coisa tal que seja meramente olhar para o conhecimento, ou olhar para a certeza, como questões exclusivamente epistemológicas, sem qualquer relação com questões de linguagem. Qualquer investigação em filosofia, qualquer pensamento sobre o pensamento passa por *what we say when* (o que dizemos quando) e onde, e a quem e em que situação mundana. Quando dizemos que sabemos que p – por exemplo quando eu digo que 'estas mãos são minhas' (mesmo que não saiba que não estou num mundo Matrix…) – a circunstância mundana importa e importa muito. Posso dizê-lo agora, no meu escritório, sentada ao computador, ou dizê-lo por exemplo a jogar um jogo de vídeo em que eu 'sou' uma particular personagem– e isso faz toda a diferença para a verdade ou falsidade daquilo que é dito quando eu enuncio 'estas mãos são minhas'. Interessa aqui

37. Pegando na expressão do Marcin Lewinsky e do Pedro Abreu (do IFILNOVA) que deu o título ao workshop *Merely*.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

explicitar uma correspondência, importante para o contextualismo e para a história da filosofia do século XX. O preceito metodológico austiniano, que nos incita a olhar para o *What we say when,* para o contexto de ocorrência de enunciações, é a contraparte em Austin daquilo que é em Wittgenstein o olhar para as formas de vida e para a gramática como história natural dos humanos. É uma forma de nomear os materiais de que se parte quando se faz filosofia e por isso é um ponto fundamental sobre método mas que envolve também uma postura contextualista acerca das relações pensamento-mundo. Tudo isto aplica-se depois directamente à epistemologia para criticar as posições do positivista lógico. O que acabo de dizer obriga-me a fazer entrar brevemente o tema das formas de vida e do acordo no juízo.

Como o Nuno Venturinha observou no Simpósio de 2020, o tema wittgensteiniano das formas de vida marca a importância emblemática que a antropologia tem para a filosofia feita sob inspiração do segundo Wittgenstein. É precisamente essa a razão por que eu dou tanta importância no livro às *Remarks on Frazer's Golden Bough*, o texto que Wittgenstein escreve em 1931 e que é pela primeira vez publicado em 1967 (de resto eu e o Nuno começamos a cruzar-nos mais de perto porque ele foi responsável pela revisão da tradução do texto de Wittgenstein feita pelo Bruno Monteiro, então investigador no Instituto de Sociologia do Porto, e escreveu a Introdução. Para mim esse texto foi importantíssimo como viragem na minha forma de compreender Wittgenstein). O que significa a importância da antropologia para a filosofia? Vale a pena contrastarmos aqui, quando se pensa em ciências humanas, a visão segundo a qual a 'mais importante' das ciências sociais é a economia – e portanto a ideia segundo a qual humanos são decisores racionais – com a importância da antropologia, que nos faz pensar nos humanos de forma completamente diferente. Mais à frente, respondendo ao meu colega João

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

Alberto Pinto, que comentou o papel do Pensamento Francês no meu livro, voltarei a falar de antropologia, pela grande importância que esta teve para o estruturalismo francês nos anos 60-70 do século passado. No debate epistemológico contemporâneo dentro da antropologia, ou em torno da antropologia, a filosofia é muito convocada. A filosofia que é convocada é sobretudo a filosofia francesa, e a direcção em que somos levados é usualmente a do relativismo cultural e do ênfase foucauldiano no poder (embora hoje, com a chamada viragem ontológica, associada nomeadamente ao antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro, autores como Quine e Wittgenstein venham também à discussão). Nesses contextos fala-se por exemplo de 'pensamento indígena' e defende-se que não se pode afirmar que o nosso conhecimento – por exemplo científico – é de alguma forma 'superior' ao pensamento indígena. Trata-se de 'formas de vida' e formas de pensamento diferentes e incomensuráveis. Será que isto importa à filosofia? E se importa, como importa?

Sim, importa, e aquilo a que estou a procurar chegar é o seguinte: a importância das formas de vida pensadas antropologicamente é trazerem à luz, como problema, uma outra versão do relativismo – relativismo que também é colocado pelo embate entre psicologismo e anti-psicologismo atrás considerado, mas que aí tinha como referência a lógica. Nesse caso a questão é formulada em torno de seres que tivessem uma lógica diferente da nossa e da possibilidade de conceber tal cenário e tais seres. Aqui trata-se de culturas diferentes, cada uma envolvendo crenças sobre por exemplo deuses e humanos, humanos e natureza, e o que fazer com vidas humanas. Se pensarmos naquilo a que se chama pensamento indígena na antropologia veremos que é como se encontrássemos os *aliens* entre nós em termos de cultura: encontraremos pensadores humanos muitíssimo diferentes dos pensadores que nós somos. Só que não precisamos de dizer 'se

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

encontrássemos', porque nós encontramos de facto humanos em culturas totalmente diferentes da nossa e que têm crenças por exemplo mágico-religiosas, totalmente diferentes das nossas (serão *riverbeds ou hinges* diferentes nos dois casos? *Riverbeds ou hinges* num sentido diferente?) O problema no caso das culturas diferentes da nossa é saber como devemos pensar – por exemplo, mas não apenas, para fazer descrições de campo em antropologia – acerca do que essas pessoas pensam e de como elas pensam (descrever o terreno era o problema prático de Frazer ao escrever *The Golden Bough*, e era já esse o problema de Wittgenstein lendo Frazer, já que Wittgenstein discordava completamente da forma como Frazer o fazia). São as formas menos subtis de responder à questão *Como devemos pensar sobre a forma como pensam pessoas em culturas totalmente diferentes da nossa?* que constituem o objecto de crítica de Wittgenstein a Frazer. A crítica feita de um ponto de vista wittgensteiniano ao que significa e envolve descrever formas de vida e de pensamento possivelmente muito distintos dos nossos continua a trabalhar por exemplo quando se fala hoje de 'ciência cognitiva da religião' (este era um dos objectos do nosso projecto sobre epistemologia da crença religiosa). O meu trabalho nesse projecto incluiu as abordagens que dois filósofos sobre os quais eu trabalho por (muitas) outras razões, Cora Diamond e Hilary Putnam, fazem da crença religiosa. Ambos fazem abordagens que se distinguem totalmente, nem seria necessário dizê-lo, da 'ciência cognitiva da religião'. No entanto ambos, Putnam e Diamond, usam as crenças religiosas para testar o que está envolvido em pensarmos sobre como as outras pessoas pensam e para pensar sobre o possível relativismo que aí surge. Nas *Lectures on Religious Belief* de Wittgenstein encontramos o seguinte exemplo emblemático*:*

> Suppose someone were a believer and said : "I believe in a Last Judgement," and I said: "Well, I'm not so sure. Possibly."

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

> You would say that there is an enormous gulf between us. If he said "There is a German aeroplane overhead," and I said "Possibly. I'm not so sure", you'd say we were fairly near.[38]

O que é desafiador é compreender a diferença entre o primeiro caso e o segundo caso, quando estamos perante as crenças de outra pessoa. Wittgenstein quer provocar-nos a considerar essa diferença. Poderá haver casos em que existem abismos entre nós, em que aquilo que é acreditado por outra pessoa está tão distante do que poderíamos acreditar que essa pessoa vive de alguma forma noutro mundo, mesmo que viva ao nosso lado? Podemos discordar dela, discutir racionalmente com ela? No primeiro caso parece que não podemos, enquanto que o segundo caso não apresenta particulares dificuldades. Na resposta a estas questões está em causa saber o que significa *pensar o mesmo*, e a partir daí concordar, discordar, entrar em contradição ou não poder sequer entrar em contradição (que é o que Wittgenstein pensa ser o caso entre o homem que acredita no Juízo Final e o homem que não acredita no Juízo Final – quando existem *abismos entre o que uns e outros pensam* não se fala de contradição propriamente dita, não chega a poder haver contradição). O primeiro caso, dos 'abismos entre nós', leva-nos a pensar sobre possível incomensurabilidade e sobre concebibilidade, para o pensamento humano, simplesmente.

De qualquer modo, e seja como for que se olhe, o excurso sobre formas de vida e acordo no juízo é muito importante para mim na estrutura do meu livro e eu agradeço ao Nuno o ter sublinhado o que importa aí. Recapitulo: importa a caracterização do olhar com que se faz filosofia de um ponto de vista wittgensteiniano. Importa tornar explícito que o olhar

---

38. Ludwig Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, compiled from notes taken by Yorick Smythies, Rush Rhees and James Taylor, ed. C. Barrett (Oxford: Basil Blackwell, 1966), 53, Lecture One.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

do filósofo é como o olhar do antropólogo e visa as formas de vida; importa sublinhar que o olhar do filósofo visa o comum, e a estranheza do comum. Sublinhar o facto de o olhar do filósofo ser como o olhar do antropólogo significa ainda que a sociedade estranha pode bem ser a nossa, que a nossa própria forma de vida não é nem mais nem menos estranha do que as das sociedades supostamente 'primitivas' que o antropólogo estuda (disse claramente Wittgenstein, contra Frazer).

De resto, do ponto de vista do meu livro, um outro contraste importante aqui é o contraste desta posição de Wittgenstein, criticando Frazer, com o hegelianismo (ou melhor, com a caricatura historicista de Hegel, como diria o Professor Diogo Ferrer, mas precisamos da imagem hegeliana para podermos precisamente desenhar o contraste). Wittgenstein rejeita uma leitura de história como progresso das formas do espírito; podemos chamar a esta leitura 'hegeliana'; pelo menos Frazer tinha certamente o hegelianismo por trás. Começa então a desenhar-se uma posição complexa: Wittgenstein rejeita o historicismo e a teleologia. Mas Wittgenstein rejeita também o relativismo. Como pode isso ser? Como pode desenhar-se aqui uma posição coerente? O excurso sobre formas de vida no livro é a forma de eu chamar a atenção para o facto de a pedra de toque de Wittgenstein neste ponto ser o mundo comum e a acção: os supostos 'selvagens' de Frazer vivem as suas vidas entre espíritos e no entanto constroem as suas casas com técnicas que nós próprios podemos perfeitamente aprender, compreender, discutir, aplicar. Wittgenstein quer que consideremos isto, e que levemos isto a sério de um ponto de vista epistemológico e metafísico.

O excurso sobre formas de vida do meu livro é de resto também a minha forma de posicionar o ângulo de entrada de uma orientação wittgensteiniana em assuntos de filosofia social, ética e política. Este consiste em dirigir-nos para

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

questões em torno de acção e de cultura como uma 'segunda natureza' dos humanos, não deixando de ter em mente a natureza social e a objectividade do pensamento. E aqui o ponto wittgensteiniano que me interessa é que o encontro de individuos de culturas totalmente distintas não é impossível. É essa para mim a importância de projectos de inspiração wittgensteiniana em curso, como o nosso projecto sobre epistemologia das crenças religiosas, ou projectos como o da filósofa espanhola Chon Tejedor, de Valencia, sobre *Intercultural understanding* no qual colaborei (aquilo a que ela chama, numa alusão ao *hard problem* de David Chalmers, que seria a consciência, o *hard problem* do *intercultural understanding*)[39]. Ambos os projectos são 'ensaios práticos de contra-relativismo' tendo como pedra de toque a acção e a linguagem de um ponto de vista wittgensteiniano. O Nuno viu todos estes aspectos no comentário que então fez – e também por isso só posso agradecer-lhe de novo.

5. Resposta a Diana Couto

Começo por agradecer muito à Doutora Diana Couto o seu texto "É Davidson realmente um pragmatista?", escrito em torno do capítulo do meu livro sobre mente e interpretação na tradição anglófona, que é na verdade um capítulo sobre Quine e Davidson. O texto tornou-se ainda mais complexo, preciso e detalhado (como é marca da Diana!), do que o comentário que foi feito ao vivo em 2020 e veio a centrar-se numa questão fundamental para toda a filosofia de Davidson, e uma questão magna na filosofia analítica actual, a questão da verdade. Como a Diana insiste, é difícil classificar a teoria da verdade

39. Sofia Miguens, "Truth in Ethics and Intercultural Understanding – Cora Diamond on a dispute between Bernard Williams and David Wiggins", in *Wittgenstein and Intercultural Understanding*, Chon Tejedor, Carla Carmona & David Pérez Chico (eds.) (London – New York: Anthem Press, 2023).

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

de Davidson. Ele afirma que a correspondência e a coerência não estão em confronto e que não se deve deitar a questão da verdade pela borda fora como fazem alguns pragmatistas (Rorty, por exemplo). Mas que teoria da verdade é essa que Davidson defende afinal, e o que significam tais afirmações no contexto mais lato do pensamento de Davidson?

É isso que a Diana explora e analisa, e ela tem muita autoridade para falar sobre Davidson já que é (entre muitas outras coisas) especialista em Davidson, autora de um óptimo livro sobre Davidson[40]. Esse é um livro onde a Diana analisa em pormenor os textos de Davidson e a evolução da sua obra, e ela não me permitiria pôr o pé em ramo verde quanto ao que Davidson diz ou não diz. Ora fundamentalmente, e esse é o núcleo do comentário, a Diana tem problemas com o facto de eu, no meu livro, colocar Davidson em conjunto com filósofos que são realmente pragmatistas de fio a pavio, dos pés à cabeça, que nunca negaram sê-lo e nunca pretenderam ser outra coisa, nomeadamente Quine, Putnam e Rorty. Isso preocupa a Diana, e já a preocupava na recensão ao meu livro que escreveu com a Sílvia Bento; é uma injustiça minha classificar Davidson como pragmatista. A Diana pensa além disso que eu não presto a devida atenção a Davidson como epistemólogo; se prestasse, a epistemologia anti-cartesiana e coerentista de Davidson poderia bem aparecer como um passo a

40. O livro da Diana sobre Davidson (Diana Couto 2018, *Donald Davidson: subjectivo-objectivo – o retorno ao cogito*). é um volume da nossa coleção MLAG Discussion Papers, um volume que é muito lido, talvez o mais lido da colecção, utilíssimo para ensinar e discutir Davidson em português. Como afirmo numa breve nota introdutória ao livro da Diana escrita com o meu colega João Alberto Pinto, o trabalho sobre Davidson no seio do MLAG insere-se no nosso interesse pelas teorias pós-quineanas da racionalidade, iniciado com o meu próprio trabalho sobre Daniel Dennett e continuado com o trabalho sobre John McDowell em que vários membros do grupo estiveram, e estão, envolvidos. Davidson tornou-se um autor central num seminário de Mestrado em filosofia da acção que foi criado na FLUP em 2010. Cada vez mais, nos últimos anos, lecciono este seminário utilizando Elizabeth Anscombe como contraste e contraponto a Davidson.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

mais no 'eixo-epistemologia' do meu livro, ao qual pertencem (por esta ordem) Kant, Austin e Quine. O grande interesse da epistemologia de Davidson residiria precisamente no facto de ela vir 'depois' de Quine e em crítica a Quine[41]. Essa é uma observação certeira e a única resposta possível é que não se pode fazer tudo num livro curto. Como, no entanto, a Diana se dedica sobretudo à questão da verdade para um pragmatista é para aí que dirijo o nosso diálogo.

O que é que há, afinal, numa palavra? O que queremos nós dizer com 'pragmatismo' e como se posiciona 'o pragmatista' quanto à questão da verdade? Como a Diana mostra muito bem no seu comentário, a resposta a esta segunda

41. A minha própria crítica a Quine vem sobretudo de McDowell (a isto acresce a crítica ao coerentismo quineano da teia das crenças, que penso dever ser feita a partir da perspectiva do contextualismo, persepctiva que foi analisada na resposta anterior). Foram, de qualquer modo, exactamente as questões que a Diana coloca neste comentário que eventualmente me conduziram a John McDowell, e a esse livro-revelação que para mim foi *Mind and World*, um livro sobre o qual leccionei durante vários anos um seminário de doutoramento na FLUP. Podemos resumir da seguinte forma a crítica de McDowell a Davidson. Davidson está quase certo na sua crítica a Quine. No entanto, a concepção davidsoniana de percepção não é a melhor (seria na verdade mais preciso dizer que uma visão da percepção está ausente da filosofia de Davidson, da mesma forma que está ausente da filosofia de Quine). McDowell sugere por isso que para resolver os problemas aqui encontrados devemos deixar entrar Kant. Kant ganha desta forma um papel na filosofia analítica da mente e do conhecimento. Devemos ainda explicitar as questões filosóficas específicas da percepção, e da relação entre percepção e justificação. É assim, portanto, que McDowell começa a entrar na minha história (a história do meu livro de 2019): retomando Kant para dar um passo em frente relativamente a discussões que ganharam forma entre Davidson e Quine. Considerando que aquilo que me interessou ao longo dos anos, nomeadamente para o desenho da agenda do grupo de investigação MLAG, foram as orientações quineanas em filosofia da mente – entenda-se: Dennett, Davidson e McDowell – e o seu peso numa investigação sobre a natureza da racionalidade, a conclusão a que fui conduzida é que é preciso pensar sobre racionalidade de outra maneira, e não como fazem Quine e os teóricos da interpretação quineanos (tais como Dennett e Davidson). A sugestão é que devemos pensar sobre a natureza da racionalidade em termos de rational capacities, capacidades racionais. McDowell deu um primeiro passo nessa direcção (com problemas, naturalmente). (Ver, para nomear esses problemas e para os enfrentar, o meu artigo de 2021 nos *Grazer Philosophische Studien*).

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

questão é tudo menos simples, mesmo se podemos identificar, algo que a Diana faz de forma muito clara, traços relativamente consensuais de vários pragmatistas, tais como realçar a intersubjectividade da experiência e da linguagem face ao subjectivismo da filosofia moderna, questionar o fundacionalismo, defender a falibilidade do conhecimento e posicionar-se contra o dualismo e contra o cepticismo. Embora, como a Diana sublinha, Davidson subscreva praticamente todos os pontos acima, parece-lhe de qualquer forma que ele não deve ser tomado como pragmatista e apresenta evidência contra essa forma de o etiquetar. Desde logo a Diana mostra-nos o próprio Davidson negando explicitamente ser um pragmatista (numa entrevista com Giovanna Borradori), e mais especificamente ainda (talvez sobretudo) afirmando não ficar nada feliz com o uso da sua teoria da verdade que é feito por Rorty ao desenvolver o seu próprio pragmatismo. No livro Rorty é precisamente o meu exemplo de pragmatista, e já que tenho falado das funções de várias figuras no livro quero dizer umas palavras sobre isso. Rorty aparece no livro para pôr a nu a forma como o relativismo espreita o pragmatismo – o pragmatista arrisca-se a ser relativista. O pragmatista pode até escolher *bite the bullet*, i.e. aceitar que é um relativista (ou ter a complexa posição sobre relativismo que Rorty tem, sabendo nós que ele é quase unanimemente considerado um relativista). Com o capítulo sobre Rorty quero ainda chamar a atenção para quão importante e controversa é a forma como Rorty-o-pragmatista trata a questão da verdade, chamar a atenção para a forma como Rorty-o-pragmatista expulsa a metafísica e para a forma como Rorty-o-pragmatista abandona a filosofia e propõe algo que vê como uma pós-filosofia. Por trás do retrato que faço está a minha convicção de que Rorty, embora se afirme um seguidor de Wittgenstein, trilha um caminho que faz em última análise sentido a partir de Quine e não a partir de Wittgenstein (o que, naturalmente, me obriga a expli-

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

citar as diferenças entre as posições de Quine e Wittgenstein quanto ao mental, quanto a linguagem e quanto a método da filosofia). É verdade que Quine e Wittgenstein são muitas vezes classificados em conjunto – eles podem por exemplo ser 'classificados' como pragmatistas em conjunto. Eles são no entanto extremamente diferentes e eu tendo a ler Rorty como um quineano e não como um wittgensteiniano. Pelo menos, ele certamente não partilha a visão de Wittgenstein que eu defendo. No meu livro a figura de Rorty tem a incumbência de mostrar algumas consequências possíveis do pragmatismo. O comentário da Diana ajudou-me muito a pensar melhor sobre estes pontos e sobre todos os problemas que aqui se levantam. É muito claro que Davidson não trata a verdade como Rorty, e que Davidson não é um relativista à maneira de Quine (o relativismo de Quine passa para Rorty, esse relativismo é desejado e apoderado por Rorty). Se eu exemplifico a partir de Rorty o que é ser um pragmatista, e se então ser um pragmatista é menorizar a questão da verdade como faz Rorty, e ser 'assombrado' pelo relativismo como Rorty é (e aceita ser), realmente Davidson não é um pragmatista; a Diana tem toda a razão.

Mas consideremos de novo o que é ser ou não ser um pragmatista, *what's in a word,* o que está na palavra 'pragmatismo'. Sejamos claros: se filósofos como Davidson e Putnam não querem nada com o pragmatismo de Rorty é porque o pragmatismo de Rorty conduz ao fim da filosofia, o nenhum deles aceita que seja uma 'consequência do pragmatismo' a filosofia chegar ao fim. Quanto a Davidson, ele continua sem dúvida a fazer filosofia; ele não faz 'pós-filosofia'. Regresso então ao que a Diana afirma sobre o projecto filosófico de Davidson para olhar para diferenças entre ele e os 'verdadeiros' pragmatistas.

A Diana começa por notar que Davidson ele próprio se preocupava mais com esclarecer perante si próprio o que quer dizer, qual é a boa posição, a boa tese, e muito menos

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

com a história das ideias. A este propósito a Diana cita Davidson falando sobre os pragmatistas americanos clássicos e dizendo 'eu li estas pessoas à procura de argumentos mas não encontrei nenhuns'. É verdade que os pragmatistas clássicos não eram dados aos argumentos tal como Davidson (e a Diana) os concebem. E Davidson não tem, ao contrário de Rorty e de Putnam, a preocupação a que podemos chamar cultural e nacional que os faz prezar os pragmatistas americanos clássicos como filósofos americanos, isto é, como exemplos da filosofia autóctone, a filosofia que apesar de tudo se fez na América, a terra da não-filosofia. Davidson não está particularmente interessado em assuntos culturais semelhantes, isto é, não está interessado em recuperar filósofos do passado apenas porque são americanos. Está simplesmente interessado em fazer filosofia.

O que há afinal num nome? O que é ser pragmatista? Uma etiqueta não importa muito mas a verdade é que o pensamento de Davidson é de várias maneiras diferente do de Quine. Mas de que forma exactamente? Este é um ponto que durante muitos anos me preocupou, porque me parecia a chave para muita coisa, até que, finalmente, ao ler *Mind and World* de John McDowell, vi articuladas as relações entre os dois, Quine e Davidson, de uma forma com a qual ainda hoje concordo nas suas linhas gerais**.** Mas a Diana não vai por aí ao pensar nas relações entre Quine e Davidson. A Diana nota a forma como o projecto de Davidson (que analisa no seu livro enquanto envolvendo um projecto causal-explicativo e um projecto interpretativo-hermenêutico) é muito diferente do de Quine. Então ele herda ou não herda Quine? Ele é ou não é um pragmatista como Quine? A primeira coisa que aqui me saltou sempre aos olhos – mas a Diana vê as coisas de forma diferente de mim, penso – é como Davidson se põe do lado de Kant e Wittgenstein de uma forma que não faria nunca sentido para Quine (pondo entretanto Kant e Wittgenstein

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

do mesmo lado, do seu lado). Quine é o filósofo da mente que, para pensar nas nossas mentes, se concentra em inputs-outputs, que caracteriza a nossa aprendizagem da linguagem de forma estritamente behaviorista, e que vê as nossas teorias (as nossas melhores teorias) como *copings* alternativos com a barragem da estimulação. Nestas condições, o que cabe à filosofia é (apenas) explicar como progredimos *From Stimulus to Science* (para evocar um título do Quine tardio). A imagem final das relações pensamento-mundo com que ficamos é a de *Ontological Relativity*, relatividade ontológica. Nós podemos apor à mesma barragem de estimulação teorias várias alternativas – os compromissos ontológicos (quanto àquilo que há) são determinados no interior das teorias e as razões para a escolha entre teorias são puramente pragmáticas. Aquilo que há é o que as (melhores) teorias (científicas, a uso) dizem que há. Davidson nunca viu as coisas desta forma, nem quanto ao mental, nem quanto a linguagem, nem quanto a ontologia, nem quanto a relativismo. Peço aqui à Diana que pense por exemplo em Acontecimentos Mentais, um dos artigos que selecionámos e traduzimos na nossa *Antologia de Filosofia da Mente*[42] e para a forma como Davidson começa e acaba com Kant. E desde esses textos mais antigos até aos últimos escritos sobre subjectividade, intersubjectividade e objectividade (que tanto interessam a Diana, também neste comentário) as coisas não mudaram assim tanto em Davidson. Eu e o meu colega João Alberto Pinto dissemos o seguinte num artigo que escrevemos em 2018, falando da Unified Theory de Davidson (que é uma teoria do pensamento, significação e da acção e que foi a certo ponto o nome global que Davidson usou para a sua filosofia):

42. Miguens, Pinto e Couto, *Filosofia da Mente – Uma Antologia* (Porto: UPorto Press. 2020).

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

> The entire theory is built on the norms of rationality; it is these norms that suggested the theory and give it the structure it has. But this much is built into the formal, axiomatizable parts of decision theory and truth theory, and they are as precise and clear as any formal theory of physics. However, norms or considerations of rationality also enter with the application of the theory to actual agents, at the stage where an interpreter assigns his own sentences to capture the contents of another's thoughts and utterances.The process necessarily involves deciding which pattern of assignments makes the other intelligible (not intelligent, of course!) and this is a matter of using one's own standards of rationality to calibrate the thoughts of the other. In some ways this is like fitting a curve to a set of points, which is done in the best of sciences. But there is an additional element in the psychological case: in physics there is a mind at work making as much sense as possible of a subject matter that is being treated as brainless: in the psychological case, there is a brain at each end. Norms are being employed as the standard of norms[43].

A ideia segundo a qual usamos normas como standard de normas para pensarmos sobre mente e linguagem está num artigo relativamente tardio de Davidson (o artigo Could There Be a Science of Rationality, de 1995) mas evidencia claramente a diferença de posturas epistemológicas de Davidson e Quine. A filosofia de Davidson não 'começa' com inputs-outputs: ela começa sim com 'normas da racionalidade', e nestas Davidson inclui uma teoria da verdade e a teoria da decisão. Elas estão lá *ab initio* para pensar sobre a linguagem, tópico que, como a Diana nota, é o foco permanente e fundamental da filosofia de Davidson. O empirismo de Quine (a forma de começar com inputs e outputs) está ausente em Davidson, o behaviorismo de Quine (na explicação da aprendizagem da linguagem) está ausente em Davidson. O relativismo de Quine

43. Sofia Miguens e João Alberto Pinto, "Seeing what a 'science of rationality' founders on (with a little help from D. Davidson)", *Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities* 111 (2018): 80.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

em *Ontological Relativity*, a alternativa de teorias para lidar com a mesma estimulação, também está ausente em Davidson. Todos estes pontos são aliás criticados explicitamente, um a um, por Davidson. À forma de começar com as normas da racionalidade que apresenta como alternativa alguns intérpretes chamam a postura 'transcendental' de Davidson. É apesar de tudo tentador colocar Davidson na tradição pragmatista americana porque os pragmatistas são críticos do empirismo e do behaviorismo, como Davidson é. Porque é que ele próprio não aceita esse posicionamento? Por exemplo no Davidson-epistemólogo da *coherentist theory* o que vemos? Vemos Davidson a rejeitar o dualismo esquema-conteúdo (o terceiro dogma do empirismo, que ele acha que está ainda presente em Quine). Mas ele quer, é claro, rejeitar também a via de um idealismo transcendental, ou de um realismo interno (que vê como formas de relativismo, tão criticáveis como o empirismo). Aqui entraríamos pela segunda crítica da Diana (que eu não considero seriamente Davidson como epistemólogo) e afirmei que não o faria nesta resposta. Há de qualquer forma decididamente, em Davidson, e é esse o papel que eu quero que ele tenha no meu no livro, uma crítica ao empirismo feita a partir de um conhecimento muito íntimo da filosofia de Quine, um importantíssimo empirista na história da filosofia do século vinte. Esse é o meu Davidson reduzido ao mínimo, o Davidson que não é Quine (tenho sempre em mente Quine perguntando a Davidson: Donald, quando vais tu dizer alguma coisa que eu não tenha dito já?[44]). Podemos ver em Quine a atração definitiva pelo empirismo, e podemos ver que essa atração não se exerce sobre Davidson. Como nos deixa tudo isto quanto à questão da verdade? Como a Diana mostra, não é simples encaixar o tratamento davidsoniano do

44. O episódio foi-nos relatado em Lisboa, a mim e ao Ricardo Santos (FLUL) pelo filósofo americano de Rutgers Ernest Lepore, nosso amigo e amigo muito próximo de Davidson.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

tema (que vai desde o recrutar da teoria da verdade de Tarski para pensar sobre linguagens naturais até ao uso do conceito de verdade para pensar sobre crenças numa teoria da interpretação) na usual classificação das teorias epistémicas e não epistémicas da verdade. Fundamentalmente Davidson não gosta do pragmatismo rortyano e do que este significa quanto a uma teoria da verdade. Não gosta porque a posição de Rorty redunda basicamente em deixar de querer saber da verdade, de uma forma que a Diana pensa, e muito bem, que seria impensável para Davidson, para quem o tema da verdade é e foi sempre fundamental em filosofia. Mas como se posiciona então Davidson quanto à questão da verdade, em contraste com os pragmatistas clássicos? Como a Diana diz desde o início do seu comentário, o lema de Davidson é correspondência sem confrontação. A verdade é correspondência com o modo como as coisas são e não há formas simples e não ambíguas de dizer isto. Isto é desde logo muito diferente dos pragmatistas clássicos, para quem a verdade é consenso (Peirce), utilidade (James) ou asseribilidade garantida (*warranted assertibility*) (Dewey). Nenhuma destas vias é aceitável para Davidson. Mas e no panorama actual de discussão sobre teorias da verdade onde exactamente devemos situar Davidson? É o que pergunta a Diana e reconhece que os meandros da questão no próprio Davidson não são os mais claros. A via que a Diana segue no comentário é a via do próprio Davidson: trata-se de desviar a questão da verdade da lógica filosófica estritamente considerada para uma abordagem da mente e da objectividade do conhecimento, até chegar a posições epistemológicas e em filosofia da mente que são o anti-dualismo, o anti-cepticismo e um foco nas relações subjectivo-intersubjectivo-objectivo. A Diana quer compreender o que se passa aqui, o que devemos pensar quanto a verdade e o que digo no livro não chega e não a satisfaz. E tem razão, há muito mais a explicar e a intersubjectividade de que já falei várias vezes nestas Respostas

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

é aqui central. O ponto final da Diana é precisamente um ponto em torno de intersubjetividade – intersubjectividade e não consenso, porque a linguagem nos liga já, não é algo a que procuremos chegar – e tem curiosas similaridades com Putnam. Intersubjectivo é algo que é comum, partilhado. O comum que interessa aqui não é o comum do diálogo de opiniões (consenso) é o comum da partilha (de mundo, de linguagem). Este é um sentido de *intersubjetividade* que pode parecer um pouco estranho a filósofos continentais, que tendem a ver intersubjectividade como essencialmente a relação eu-tu. 'Comum' aqui significa o que é comum a mim e a ti, porque está aí para ambos. A ideia final da Diana surge aí: antes de partilhar uma visão de mundo, as ideias não existem, afirma a Diana. Essa é uma ideia muito desafiadora e essa 'partilha de mundo e partilha de linguagem' foi precisamente o que em respostas anteriores procurei caracterizar a partir da abordagem fregeana-wittgensteiniana. Temos aqui uma convergência. Não sei se importa muito chamar-lhe 'pragmatismo' ou outra coisa qualquer. Vou retomar esta questão na resposta ao Vítor Guerreiro, falando sobre Cora Diamond e sobre partilha de linguagem, sobre usar a 'mesma' linguagem no 'mesmo' mundo enquanto usamos os nossos conceitos e agimos. Penso que é aí que esta discussão vai ter[45]. Já continuaremos.

Entretanto, e ainda como resposta à Diana, queria fazer algumas observações adicionais sobre pragmatismo. A Diana mostrou quais são as fragilidades inerentes a colocar Davidson como pragmatista no meu 'fresco' das figuras. Mostrou que o faço mais como passo hermenêutico e histórico do que como algo que possa ser especificado com base numa posição quanto à natureza da verdade. Queria agora apenas notar

45. Para um posicionamento da questão da verdade neste enquadramento, ver Travis, *Frege – The Pure Business of Being True* (Oxford: OUP, 2021).

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

que outra pessoa que teve tantos problemas como Davidson com a forma como Rorty trata a verdade foi Putnam. Ora, apesar disso, o próprio Putnam explora de uma forma muito interessante as suas próprias relações com o pragmatismo clássico americano. Queria por isso contrastar brevemente a posição de Putnam com a posição de Davidson a este respeito. Os primeiros pragmatistas escrevem antes de a filosofia americana se ter tornado analítica. Por isso são de esperar (em alguns deles, não por exemplo em C.S. Peirce) aquilo que hoje consideraríamos posições relativamente pouco sofisticadas em termos de lógica e linguagem ou acerca da verdade. Ora Putnam é alguém que faz esforços hercúleos para compatibilizar os problemas muito mais sofisticados do século XX com as questões e posições dos pragmatistas clássicos. Como já fiz notar, Davidson não se preocupou particularmente com o pragmatismo americano (enquanto filosofia Americana, enquanto herança cultural). Quero então dar um nome a algo, que não está de todo em Davidson, que me interessa no pragmatismo, e que se encontra em Putnam. Por que razões se ocupa Putnam com o pragmatismo americano, para além de estar a tentar recuperar, por razões culturais, uma 'filosofia nativa'? Não foi por causa da tese 'O pensamento é social' – isso é comum a Putnam e Davidson. Foi em parte por causa da ideia, ou da causa, *a Filosofia deve ser social ou socially minded* e isso ele não tem em comum com Davidson. Mas é precisamente isso que leva Putnam a estender o pragmatismo a áreas da filosofia que não interessam de todo Davidson (ou Quine), tais como a ética, a politica ou a filosofia da religião. Tratei de tal extensão no meu artigo sobre Putnam que saiu em 2020 na revista *The Monist,* e que é uma das poucas coisas que escrevi em inglês que me agradam[46]. Na verdade o pensa-

46. Sofia Miguens, "The Human Face of Naturalism – Putnam and Diamond on the ethical 'gulfs between us'", *The Monist* 103 (2020).

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

mento político e social é também a razão da afeição de Rorty por Dewey por entre os pragmatistas clássicos. Também aí Putnam e Rorty não confluem (quero recordar que Rorty é autor de um clássico na área da filosofia política, *Achieving Our Country*[47], um livro extraordinário que vale sempre a pena ler – e Putnam não tem nenhum livro assim). Digo no entanto um pouco sobre a forma como as posições pragmatistas de Putnam se comportam nesta área, fazendo apelo ao meu artigo no *The Monist*:

> Following the line of pragmatists, Putnam takes the fact-value dichotomy, assumed in many understandings of the nature of moral judgement, to be as dogmatic as the analytic-synthetic distinction. In our thinking in general and not just in our ethical thinking, description and evaluation are intertwined. Also our thinking of practice is "messy" in that it involves many ways of valuing and describing: some valuings are descriptions, and some valuings are not descriptions. From his pragmatist, Deweyan, viewpoint, Putnam sees ethics as a "system of interrelated concerns, which are mutually supporting but also in partial tension" (Putnam 2004 22). It is from this perspective that he goes about deconstructing noncognitivist views of value judgments traceable to logical positivism, or criticizing the all-too-frequent restriction of options, when it comes to ethical discussions, to Kantianism and (empiricist) utilitarianism. In his two books on ethics Putnam thus welcomes the collapse of the fact-value dichotomy (Putnam 2002) and sets out to explain how ethics can be objective without being metaphysical (Putnam 2004). The one sure thing is that there is no such thing as neutral facts supplied by perception to which values (maybe "coming from the will") are added at a later stage. Putnam was involved in many specific discussions within analytic ethics and part of what he cared about in his

47. Isto não significa necessariamente (ou apenas) os Estados Unidos; os EUA são aos olhos de Rorty uma experimentação histórica contingente em torno de liberdade, que, como Rorty nota, pode falhar e possivelmente já está a falhar. No entanto Rorty tem algo a dizer no livro sobre política e utopia, de um ponto de vista pragmatista.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

> criticism of noncognitivist views of ethics was opposing expressivism. According to the expressivist, the function of ethical utterances is to express attitudes. In contrast with this Putnam thinks ethical utterances contain irreducible normative predicates and resist a factorization into descriptive component and attitude. If this is a way of targeting empiricist views of moral judgement and moral motivation, it should be said that, for Putnam, there is no room either for the Kantian dualism of reason and inclination. For Putnam, neither empiricist nor Kantian frameworks do justice to the nature of practical thinking and moral motivation. Above all, both empiricist and Kantian views deprive the world of value and Putnam, like the classic pragmatists, does not see reality as indifferent in terms of value: "reality, as Dewey saw, makes demands on us. Values may be created by human beings and human cultures, but I see them as made in response to demands that we do not create." (Putnam 2008, *Jewish Philosophy as a Guide to Life*, 6)[48]

Davidson não é pragmatista neste sentido de levar o pragmatismo até às questões do valor, da acção e da ética, e muito menos o é Quine. Pragmatista neste sentido é Putnam – estes aspectos do pragmatismo, que interessam Putnam e que me interessam, não estão em Davidson. Também nesse sentido ele não é um pragmatista. Não podia deixar de chamar a atenção para estes pontos, que teriam sido muito importantes numa continuação, ou numa versão ideal, de *Uma leitura da filosofia contemporânea*, ou num livro sobre Putnam que eu gostaria de ter escrito. Agradeço de novo muito à Diana todas as críticas – como disse no início, sei que posso contar sempre com ela para não pôr o pé em ramo verde...

48. Miguens, "The Human Face of Naturalism", 407.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

6. Resposta a Nuria Sánchez Madrid

Quero agradecer agora, mais uma vez, à Professora Nuria Sánchez Madrid pelas suas leituras e comentários. Nós trabalhamos áreas e autores bastante diferentes, falamos linguagens filosóficas distintas, e no entanto temos muitas preocupações e objectos em comum e a nossa discussão no Simpósio de 2020 provou-me isso mais uma vez. O trabalho da Nuria sobre temas antropológicos e políticos em Kant foi sempre fascinante para mim, assim como a forma como a Nuria traz os temas antropológicos nucleares da natureza e da liberdade, e das relações entre natureza e liberdade nos humanos, até ao século XXI e até à filosofia social e política de hoje e às questões da emancipação. O tema antropológico estende-se no trabalho da Nuria desde concepções de racionalidade e emoções até concepções de comunidade. Este tema antropológico é um desafio para ambas, penso – e um trabalho necessário, urgente mesmo, em filosofia hoje. Como a Nuria faz notar, a ligação dos nossos interesses neste domínio antropológico faz-se pela questão da segunda natureza nos humanos (na linguagem de McDowell)[49]. As questões em torno de identidade e do discurso crítico e emancipatório que a Nuria considera no seu comentário estendem-se a partir daí e encontram lugar no meu livro naquilo a que a Nuria chama 'o meu interesse pelas correntes atuais que refletem

49. Na linguagem que eu própria tenho vindo a utilizar naquilo que escrevo, está em causa compreender o que é para os humanos serem humanos, o que se estende a saber se há uma forma única de os humanos serem humanos. Ver os meus artigos "Is there really a single way for all humans to be human? Some problems for Aristotelian naturalism in contemporary moral philosophy", *Filosofia. Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto* 34 (2017), 167-186; "Animality and rationality – On how John McDowell's Kantian view of moral experience could accommodate research on emotion". *Contextos Kantianos* 9 (junio 2019), 293-308 e "Será que há uma forma única de os humanos serem humanos? (II) O caso do animalista contra o neo-lockeano", in Meirinhos, J., Rodrigues, V., Guerreiro, V. (eds.), *A Filosofia em discussão*, 3 volumes, col. Ta pragmata (Covilhã: Praxis, 2022), 581-602.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

sobre o género', expresso nomeadamente no capítulo sobre Judith Butler. A sugestão da Nuria é que pode ser estabelecida uma ligação entre o trabalho crítico de Butler sobre género e a forma como wittgensteinianos como McDowell e Cavell lidam com a segunda natureza dos humanos e com a legibilidade da realidade para alguém em função desta segunda natureza. Naturalmente, cruzarmo-nos em Butler significa que os nossos interesses se cruzam também em torno da ideia de performatividade, que Butler recruta para a teoria do género. Voltarei a este ponto mais à frente.

No comentário que fez em 2020 e agora no seu texto (enciclopédico!) sobre o estado de algumas discussões em teoria do género, a Nuria convocou muitos autores sobre quem trabalha ao pensar sobre filosofia social e política, feminismo e género, emancipação, vulnerabilidade e exclusão (para dar nome a temas que têm ocupado a Nuria no seu pensamento sobre questões sociais e políticas[50]). Esses autores vão desde a própria Butler, a teóricas espanholas (na maioria filósofas) como Clara Serra, Celia Amorós, Luisa Posada, Ana de Miguel, Isabel Balza ou Mónica Cano, ao filósofo brasileiro Vladimir Safatle, à teórica inglesa-australiana Sarah Ahmed passando por Hasana Sharp e Elizabeth Grosz, Seyla Benhabib e Nancy Fraser. A primeira coisa a dizer é que a Nuria nos oferece uma visão conhecedora de um campo controverso, um mapa subtil e muito bem vindo, resultado já de muita reflexão, precioso para nos orientarmos nas discussões à nossa volta. Quando a Nuria trabalha em filosofia social e política ela fala sempre de temas concretos. Não pergunta apenas o que é identidade, por exemplo o que é a identidade de género, mas leva a questão mais longe, especifica-a, condu-la até aos hábitos que constituem os sujeitos e as consciências, até ao

50. Para um exemplo recent ever Blanca Rodríguez Lopez, Nuria Sánchez Madrid & Adriana Zaharijevic (eds.), *Rethinking Vulnerability and Exclusion: Historical and Critical Essays* (Cham: Springer, 2021).

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

teste que são os problemas conceptuais e práticos que as políticas da emancipação enfrentam ao lidarem com identidade e violência ética, emancipação, reinvindicação e formas de vida outras, tendo como pano de fundo a heteronormatividade. Também neste texto a Nuria está a lidar com uma particular situação concreta: existe uma tendência de certos feminismos hoje para propor uma imagem que a Nuria considera demasiado fechada do sujeito político do movimento, uma tendência para proclamar por exemplo que as mulheres são as mulheres e que as suas causas não devem ser misturadas com as causas do movimento LGBT, sob pena de perderem força e importância. A Nuria quer combater essa tendência e criticar tal fechamento, que, pensa ela, contraria uma porosidade que sempre acompanhou a teoria feminista. É aqui que ela sugere que wittgensteinianos como McDowell e Cavell nos podem dar instrumentos. A (nossa) segunda natureza tem impacto naquilo que é por cada um de nós legível como sendo masculino, feminino ou *queer,* e a proposta da Nuria é a de uma abertura do que deve contar como um sujeito feminino, sob pena de rigidificarmos concepções da agência civil e política.

Para compreendermos o que a Nuria diz neste texto convém antes de mais que nos tenhamos já apoderado da crítica que autoras (da escola de Frankfurt). como Nancy Fraser ou Seyla Benhabib fazem ao construtivismo cultural de Butler. Esta crítica vê o construtivismo cultural de Butler como perdendo capacidade de contestação do *status quo* económico-político por deixar de falar de 'as mulheres', deixando assim de ter um sujeito forte como referência. O texto da Nuria situa-se em regime de resposta à resposta de Butler a esta crítica e explora além do mais uma preocupação que a Nuria tem sempre presente: a preocupação de que se possa esquecer o campo simbólico e material que envolve as questões deste domínio (daí a importância da sua abor-

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

dagem do 'pensamento do impessoal'). É sobre este pano de fundo que podemos entender o que a Nuria defende no texto: a ideia segundo a qual tolerância proclamada não passa de *flatus vocis* e que o que conta realmente é a aceitação de uma pluralidade de formas de vida, e, em particular, poder aparecer em público como aquilo que se é. Porque existe um fundo simbólico daquilo que se é, e ele não pode ser ignorado, o problema não é apenas o problema clássico da filosofia política acerca de se e como devemos ser tolerantes com a intolerância. Agendas políticas concretas podem mesmo ter de, por exemplo, enfrentar a possibilidade de afastar, como *outdated*, virtudes como a tolerância.

Tudo isto gira em torno na discussão do sujeito do feminismo e da teoria do género, do sujeito a ser emancipado e por essa razão a Nuria precisa de uma definição de feminismo e dá-nos essa definição. Ela define o feminismo como «um conjunto de análises e práticas que ajudam os sujeitos materiais e os seus corpos a diminuir a violência que atravessa a identidade de género, acompanhado pelo reconhecimento de espaços prévios para a diferença sexual, nos quais a ordem do conceito deve encontrar-se com a emoção, nos quais não se é obrigado à diferença a partir de uma normatividade moral nem esta é condenada como variante subversiva, mas antes é celebrada como um incremento das forças que permitem libertar o espaço público da gravidade de uma carga simbólica que disciplina os corpos, as suas experiências materiais e os seus desejos» (cito as palavras de Nuria na pág.page 122 deste livro). O exemplo da transsexualidade no espaço público (i.e. a circunstância em que alguém aparece como transsexual em público) funciona como pedra de toque desta definição, mostrando precisamente que o que está em causa é a violência e a diminuição da violência.

Embora gostasse também de dialogar com a Nuria sobre filosofia social e política e especificamente sobre o que a

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

Nuria chama a passagem da teoria feminista à teoria queer e ao pensamento do impessoal – dois exemplos do qual seriam a análise da vulnerabilidade do sujeito (em Judith Butler) e a ética do cuidado (em Sandra Laugier) – vou pegar aqui numa questão mais 'abstracta', relacionada com a forma como os sujeitos se tomam como sujeitos, a questão da performatividade. Vou assim estar mais perto da filosofia da linguagem sem que deixe de estar a falar, penso, de filosofia social e política. Quero então falar sobre ter voz, para dizer por que razão uma voz não é um sujeito 'clássico', e vou dizer isso a partir de certas partes do meu livro que nos dão os instrumentos de trabalho aqui necessários (nomeadamente os capítulos dedicados a Austin e a Cavell). Talvez não consiga fazer muito mais nesta resposta – espero que seja um início de diálogo.

Começo por notar que há uma dívida da teoria do género à teoria dos actos de fala – esta é uma dívida a ter em atenção sobretudo porque más interpretações da teoria dos actos de fala circulam e perturbam as discussões. Uma ideia que pode escapar a quem recruta sem mais problemas a teoria dos atos de fala para teorias da identidade e do género é que não há um sujeito por trás dos actos de fala. Há aqui uma má interpretação frequente de Austin, feita por exemplo por Derrida e que Butler parece herdar – e por isso mesmo talvez haja em Austin muito mais que interessa à Nuria. Não sou particularmente purista em questões exegéticas e tenho repetido muitas vezes que não pretendo chegar a supostos 'factos sobre interpretações' em história da filosofia. No entanto porque Butler vê Austin por interposta pessoa vale a pena fazer alguns esclarecimentos. O que Cavell diz acerca do debate entre Derrida e Searle lendo Austin parece-me importante (outro bom guia aqui é o filósofo francês Raoul Moati). Olhando para Derrida e para Searle enquando cada um deles lê Austin, Cavell considera que nenhum deles, nem Derrida nem Searle,

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

o lê com a profundidade desejável. Interessa perguntar: onde vai ter a teoria dos actos de fala de Austin? O que está em causa em fazer coisas com palavras e na nossa relação com as nossas próprias palavras? Como é que as nossas palavras 'agem', já que a acção das palavras interessa incontornavelmente nestas discussões sobre identidade e género? Evoco aqui Cavell, caracterizado nas minhas próprias palavras, de novo numa língua estranha:

> (…) at the beginning of this article I claimed that Cavell's concern with our relation to our own words was akin to ongoing discussions around pragmatics in current analytic philosophy of language. I meant that in both cases meaning is analyzed in terms of action in a context and conditions of felicity. In recent analytic philosophy of language such approach underlies technical analyses of e.g. predicates of taste, hate speech, slurs, pejoratives, stereotypes and, of course, to issues in gender theory. Notice that the question is the same as Cavell's: linguistic claims. The philosophical instruments are also similar: pragmatic analyses of language. What is worth asking is where the difference lies between Cavell and analytic philosophers of language. The difference is that Cavell reaches towards that which, in Continental philosophy, for better or worse, would be called a critique of subjectivity. How does this come to be so?. From the start, Austin leads Cavell-the-philosopher-of-language to ask about the nature of action. If there is action then there should be an agent (of what we say). Is it me saying what I say? Who is the speaking subject 'behind' the speech acts? Is there such thing as a subject, the author and source of things done with words? Austin's philosophical explorations of action lead to no such conclusion. As Sandra Laugier points out, on the contrary [note: in spite of the common misreading, which infects the Derrida/Searle controversy around Austin], what Austin's search for action behind our doing things with words in fact reveals is the many-sided vulnerability of action, the many kinds of infelicities, the many ways of failing. What we

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

> find out find out is that we are not the authors but rather the victims of expression [in Sandra Laugier's expression[51]].[52]

Não se trata portanto exactamente de, ao recrutar a teoria dos actos de fala e de aí encontrar um sujeito como fonte das coisas feitas com palavras mas antes, se quisermos, de reconceber e recolocar no serio da visão austiniana dos actos de fala aquilo que noutros contextos é conhecido como a questão do sujeito ou da subjectividade:

> That is, how then, under the guise of matters of pragmatics and speech acts, questions inheriting the concerns of Continental philosophy, in its permanent dialogue with the metaphysical tradition, appear. The question of the subject arises under a particular shape: Who speaks? Who says things? Or in Cavell's favoured version, Must I mean what I say? (when I speak for myself? when I say this is art?). Who is the subject of the claims?
> It is no thing, no body, no consciousness – there is no source of meaning to be pointed out. These are questions about language, questions about action and meaning. They are not a matter of the inarticulate nature of humans as 'feeling creatures' but rather about humans being able to mean what they mean with words in the (natural) condition of culture. They are not about language in the sense of the sciences of language. Cavell's concern is with rationality and community, thus his subsequent concerns with inexpressiveness, or with fantasies of privacy (Cavell 1979). His focus on performativity shows that speech acts are not public expression of private intention, as if perfectly formed before the act, but rather that there is a constant risk, temptation, danger of inexpression, of refusing community, refusing rationality, being refused,

51. Ver Sandra Laugier, *Why We Need Ordinary Language Philosophy* (Chicago: The University of Chicago Press, 2013), especialmente os capítulos "The Myth of Inexpressiveness" e "To Speak, to Say Nothing, to Mean to Say".

52. Sofia Miguens, "Cavell and the Quest for a Voice – The importance of Cavell's notion of claim for ethics and aesthetics", *Journal for the History of Analytical Philosophy* 9 (2021), 101.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

> being expelled from community. Such are the conditions of expression in human forms of life.[53]

É assim que a chave performativa austiniana (aplicada, no caso de Cavell, no seio de explorações antropológicas wittgensteinianas) resulta em algo bastante anti-derridiano: uma reintrodução da voz na filosofia. São estas as condições da cultura, e portanto daquilo a que McDowell chama a segunda natureza nos humanos: a fragilidade da segunda natureza é o único lugar para haver voz, para se ter uma voz. Ora ter voz, ser capaz de *claim*, é um nome (também) para as pretensões políticas de emancipação. O que são estes *claims* ou pretensões e como se relacionam com o ter voz política?

> Claims arise within ongoing forms of life with language, against a background of criteria and agreement in judgement. A claim is a quest for voice. One does not naturally have a voice – saying something is a matter of striving for expression within language. Searching for expression is not a matter of external rendering of internal feeling or emotion. It is, precisely, a search: for meaning what we say, for being able to mean what we say. Such striving for linguistic and conceptual articulation is at the heart of aesthetics and ethics. They respond to the 'wish and search for community', which is 'the wish and search for reason' (Cavell CR: 20) This is the mark of the pragmatic or performative dimension in them. Aesthetical and ethical claims reveal Wittgensteinian forms of life to be shot through with human conversation, or to put it in the more dramatic Cavellian terms, with fatality of meaning and terror of inexpressiveness. This is not a matter of revealing nature in my behaviour but of being or not being able to find my place in language.[54]

Importante para mim em tudo isto para dialogar com a Nuria é que o que está em jogo é, nos termos de Cavell, a

53. Miguens, "Cavell and the Quest for a Voice", 101.
54. Miguens, "Cavell and the Quest for a Voice", 102.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

razão, não a natureza, bem como o que atrás ficou chamado liberdade (o tema antropológico da Nuria):

> Cavell's theme of the quest for a voice meets what in the Continental tradition is an ongoing discussion of subjectivity – still a quest for subjectivity. (…) [but] a subject replaced with a view of rationality as claim is a subject forever demanded. Also, rationality as claim is agonistic, involves a plurality of voices the powers and impotencies of language, and is thus political throughout (Laugier 2019).[55]

Seriam estas as minhas sugestões para começar a responder ao repto da Nuria, de usar os instrumentos que o meu livro oferece para abordar o tema antropológico a partir da segunda natureza (e da performatividade) levando este tema antropológico até questões de filosofia social e política. Começaria pela crítica que Cavell faz em *A Pitch of Philosophy* (1994) ao mau entendimento de Austin quer por Derrida, quer por Searle. O meu ponto de partida para o nosso diálogo sobre segunda natureza, identidade e género é então a ideia segundo a qual uma voz não é um sujeito mas uma demanda na linguagem. Trata-se de recolher práticas de linguagem – ver como funcionam esses usos de linguagem. Trata-se de não deixar de constatar que falarmos, dizermos coisas, não é completamente voluntário; nós não pomos a linguagem a funcionar como nós queremos. Imaginemos que eu digo agora que 'rosa' significa cão, e 'rosa' passa a significar cão. Não é assim, isso não acontece. Um objecto linguístico é uma espécie de *objet trouvé* de que nos vamos apropriando paulatinamente. O que acontece é que nós vamos tendo cada vez mais espaço nosso na linguagem que falamos. Ou não: podemos também viver uma vida inteira com uma linguagem rigidificada, como uma camisa de forças, uma linguagem de

55. Miguens, "Cavell and the Quest for a Voice", 102.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

clichés. Nada disto é independente das questões antropológicas e políticas da Nuria.

Agradeço à Nuria por ter mostrado, no Simpósio e no texto que agora escreveu, por que caminhos filosóficos se chega dos tópicos que me ocupam no livro – método, pensamento, linguagem – a questões aparentemente tão distantes como a teoria feminista e a teoria queer, bem como a questões tão importantes em ética e filosofia política hoje como a vulnerabilidade e o cuidado. As ligações ficam pré-traçadas, importa agora fazer o trabalho, e eu gostaria muito que continuássemos a colaborar por estes caminhos.

7. Comentário a João Alberto Pinto

Não sou capaz de imaginar outro filósofo analítico português que fosse capaz de fazer um comentário sobre a parte do meu livro dedicada ao Pensamento Francês semelhante àquele que o meu colega João Alberto Pinto fez no Simpósio de 2020, sob o título *Em busca do pensamento francês, em busca do tempo perdido*. É preciso conhecer muito bem o pensamento francês por um lado e a filosofia analítica por outro. Agradeço muito esse comentário, directamente dirigido ao âmago do cruzamento de tradições que, precisamente, me interessa tanto. O comentário do João estava cheio de sugestões brilhantes que vou demorar tempo a assimilar e trabalhar. Recapitulo aqui apenas os pontos principais daquilo que se passou.

O João começou por remeter a filosofia francesa a Descartes e àquilo que Descartes afirmou sobre racionalidade. Tudo o que disse foi ter aí de novo. A sugestão principal do João (que teve como pretexto uma pequena nota minha sobre estruturalismo e pós-estruturalismo na p. 228 do meu livro, dizendo que deixarei de lado questões mais fundas sobre a natureza do estruturalismo) foi que eu acabo por esquecer,

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

no meu percurso pelo pensamento francês, cobrindo 'existencialistas, pós-estruturalistas e casos inenquadráveis', precisamente aquilo que deveria interessar-me mais, e que seria o estruturalismo. A minha pequena nota escrita *en passant* teria assim, afinal, um peso enorme, já que marca isso mesmo, essa oportunidade perdida. O estruturalismo de que se fala, que tem no seu núcleo a antropologia e a psicanálise, e que é marcado por autores como Claude Lévi-Strauss e Jacques Lacan, tem no centro visões de um 'sujeito' não-sujeito, um sujeito não-consciência. Noutras palavras, o estruturalismo é uma forma de pensar sobre os humanos e a racionalidade humana que não se centra na consciência. É esta orientação ou fase do pensamento francês que deveria interessar-me mais, afirma o João, devido àquilo que ela tem em comum com a linhagem fregeana-wittgensteiniana que estrutura o meu livro: em ambos os casos 'entra-se' na filosofia por *uma teoria da significação e não por uma concepção do sujeito*. A sugestão segundo a qual o que se faz primeiro em filosofia é compreender como a significação funciona reencontra então o tema antropológico da Nuria, considerando que 'animal racional' é uma denominação paradoxal, quase uma contradição nos termos – como poderemos especificar a racionalidade do animal?

Devo dizer, antes de ir atrás desta sugestão, que no título escolhido em 2020 pelo João para a sua comunicação, *Em busca do pensamento francês, em busca do tempo perdido,* eu ouço também inevitavelmente uma outra coisa acerca de pensamento francês: que muito boas intuições podem ser deitadas a perder com textos pouco claros, o que mais estranho é pensando na clareza e distinção cartesianas. Penso isso frequentemente perante alguma filosofia francesa muito lida e muito influente, reverenciada e não suficientemente criticada. O mesmo pensamento assalta-me também perante a situação cada vez mais comum de estudantes que

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

se interessam por autores franceses e que os leem em inglês, afirmando que assim os textos são mais claros, ou se tornam mais claros – uma situação deveras estranha. Quanto a mim, muito do que se passa no pensamento francês do século vinte atrai-me notoriamente, já que me parece claramente talhado para trabalhar nas questões que eu penso que importam em filosofia (o que o João disse confirmou-me nessa intuição). No entanto frequentemente vejo-me exasperada pela forma como as coisas aí se apresentam, por razões de clareza e método. Ao falar de pensamento francês não estou agora naturalmente a falar de um autor francês como Jocelyn Benoist, de que falei bastante atrás, e que já afirmei estar por trás, de várias formas, do meu livro de 2019, mas sim de autores bem mais conhecidos entre nós, muito conhecidos internacionalmente, e que são para muitas pessoas não apenas o rosto da filosofia francesa mas o próprio rosto da filosofia contemporânea, como por exemplo Foucault, Derrida, ou Deleuze, ou Žižek. Eles também fazem parte da minha tradição, da minha forma de ver as coisas da filosofia e o comentário do João foi-me imensamente útil para compreender melhor porquê. No comentário que fez, o João afirmou que Lacan, e mesmo Derrida, eram importantes para falar dos assuntos que estávamos a discutir no Simpósio – assuntos como significação e sujeito, ou ser um ser que fala, aqui e agora. Mas afirmou também, e procurou mostrar com detalhe, que é Saussure – a inspiração dos estruturalistas – quem está realmente próximo de Frege (o autor que sustenta a orientação que defendo), no pensamento sobre significação. Um autor como Derrida mostra, em contraste, o tergiversar do pós-estruturalismo, precisamente porque Derrida foi beber a Husserl. Derrida foi beber a Husserl em modo de crítica, é claro, mas criando assim para si próprio um alvo do qual outros, de forma bem mais *low profile*, já se tinham livrado: uma certa forma de conceber as relações entre significação e consciência, uma

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

certa forma de necessitar envolver a consciência numa teoria da significação. E assim um pós-estruturalista como Derrida andou a caçar fantasmas e a fazer muito ruído, quando o que subjaz a algumas das suas teses majestosas é uma forma de pensar sobre significação que é em si criticável, que deve poder ser criticada antes de ser assumida no exercício da desconstrução. Noutras palavras; a consciência ou a subjectividade só é um grande inimigo em filosofia se nós próprios a pusermos nos píncaros primeiro. Se não o fizermos (como é o caso na tradição analítica), não é um grande problema – é um problema como outro qualquer[56].

Na outra via, Saussure faz então o quê? Pensa sobre significação considerando a linguagem, com base no princípio da arbitrariedade. Mas até onde se pode ir com apoio em Saussure? Bom, evidentemente ele próprio não está a fazer filosofia, está a fazer linguística, e talvez filosofia da linguística. Mas precisamente: não há aí um sujeito, na linguagem, a controlar as coisas ou a intencioná-las. Saussure e Frege estão de perfeito acordo nisso – é essa a razão pela qual o estruturalismo estava no bom caminho, o pós-estruturalismo foi uma decadência. É a isto, sugeriu o João, que eu deveria ter prestado atenção, em vez de olhar tanto para os existencialistas e para os pós-estruturalistas como faço no livro.

Outro dos objectos de comentário do João além de uma visão da significação que não parta da consciência (que foi um primeiro ponto sobre o estruturalismo e o 'sujeito'), foi a questão da intersubjectividade, tomada agora como a questão das outras mentes, da relação entre humanos (um uso diferente do termo daquele uso de que tratei na resposta à Diana Couto). Eu faço uma pequena observação na página

56. No seu melhor talvez seja precisamente isso que faz alguma filosofia da mente actual: tratar da consciência e do lugar desta no mundo de forma deflacionária, sem presumir que é da consciência que 'surge' o mundo, como qualquer tendência idealista em filosofia faz.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

230 quanto à ligação Kojève-Lacan (menciono o seminário de Kojève sobre Hegel, e o facto de este ter sido frequentado por Lacan) e o ponto do João é que aí estaria uma outra boa orientação para pensar sobre sujeito de forma não subjectivista nem centrada na consciência, um caminho para pensar no 'sujeito' sem ter de passar por todo o aparato desse inimigo postiço, fabricado, que é a fenomenologia. O João procurou mostrar por que Lacan é melhor do que Derrida precisamente a explorar este caminho.

Falando sobre Lacan, o que o João disse evocou de forma estranhamente ressonante (para mim) as teses que eu própria atribuo a Elizabeth Anscombe, uma autora sobre quem tenho trabalhado bastante, nomeadamente quando a leio a partir do artigo *The First Person*. Sei que o João não aprecia esta minha leitura mas quero dizer um pouco sobre ela. Anscombe tem-me servido para pesar a forma como ficamos ao pensarmos sobre consciência, auto-consciência e auto-conhecimento se não começarmos pela consciência – e a ideia da linhagem Frege-Wittgenstein em filosofia contemporânea, a que Anscombe de resto pertence, é que não começamos por lá. Mas, obviamente, vamos ter alguma coisa a dizer sobre consciência, auto-consciência e auto-conhecimento e é aqui que uma orientação wittgensteiniana, exemplificada por Anscombe, pode reencontrar ideias trabalhadas no estruturalismo francês. Algumas das ideias em causa, na sua forma mais elementar, são nas seguintes: (1) nós chegamos à consciência, não partimos da consciência, e (2) auto-consciência não é auto-conhecimento. Desenvolvimentos destas ideias e do peso que elas têm em discussões específicas (discussões sobre o eu, sobre aquilo que dizer 'eu' refere) encontram-se por exemplo no meu artigo sobre Anscombe no número da revista *Forma de Vida*, do Programa de Teoria da Literatura da

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

Universidade de Lisboa que lhe foi dedicado[57]. Não as repetirei aqui mas retomarei estes temas mais à frente na minha resposta aos comentários do meu colega José Meirinhos.

Volto à questão da intersubjectividade: essa parte do comentário do João foi particularmente fascinante para mim. Ele começou por localizar um denominador comum à filosofia analítica e ao existencialismo no problema das outras mentes (pense-se no Sartre de *O Ser e o Nada*), para em seguida passar a mostrar aquilo que pensa ser a incomparavelmente maior sofisticação que está presente do lado da leitura de Hegel apoderada no estuturalismo, via Kojève, continuando em Lacan. Trata-se aí de mostrar que o que vem primeiro quando se trata de mentes humanas não é o eu mas sim o nós; isto está em Kojève. O João procurou mostrar também o que é que há de fundamentalmente errado em tratamentos comuns, por exemplo analíticos, do chamado problema das outras mentes, e introduziu isso através da leitura da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel feita por Kojève, falando sobre o desejo de desejo. Defendeu que no existencialismo está presente algo como uma linguagem perigosa, porque não sustentada – algo como o elogio não apoiado do humano livre e individual, enquanto no estruturalismo encontramos aquilo de que precisamos para não cair em ingenuidade nesse território. Trouxe entretanto algumas pérolas linguísticas dos textos franceses originais, e transpô-las para o português de uma forma luminosa: dizendo por exemplo que 'a história humana é a história de desejos desejados' ou que 'é humano desejar o que outros desejam só porque eles o desejam'. A propósito de linguagem, lembrou que o *hors texte* da famosa proclamação de Derrida *Il n'y a pas hors tex*te (tão perturbadora para os filosofia analíticos, tão ridicularizada como obscuridade – e

57. Sofia Miguens, "Anscombe on self-awareness – A re-reading of The First Person", *Forma de Vida – Revista do Programa em Teoria da Literatura da Universidade de Lisboa* 17 (2019).

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

falsidade – típica da filosofia dita continental), que *hors texte* vem de *hors loi* (fora da lei) o que nos deixa com a ideia de fora-do-texto como fora-da-lei. Confesso que nunca tinha pensado nisso.

Mas no pensamento francês o João não admira apenas o estruturalismo. A sugestão final do João quanto ao pensamento francês foi que existe na filosofia francesa tudo aquilo de que a filosofia precisa: está lá em Descartes, está lá em Sade, mas não nos autores que são hoje o emblema internacional da filosofia francesa. Na discussão entre nós surgiu uma maneira de formular o que se passa em alguma filosofia continental hoje a que podemos chamar 'o problema de Derrida': o problema é tomar a parte pelo todo, tomar a própria filosofia pelo todo do pensamento humano quando se faz filosofia. Imagine-se que perguntamos de que se está a falar afinal quando se faz filosofia. Verificaremos que por trás de muita filosofia continental está a suposição de que estamos a falar da história da filosofia e assim de assuntos eruditos e distantes, alheios ao comum dos mortais, tais como saber o que Husserl disse aqui ou ali e o impacto que isso tem na 'metafísica do ocidente'. Não se diz que se está a falar de coisas comuns e importantes como o nosso pensamento mais comum sobre as coisas que nos rodeiam, sobre a nossa linguagem, que nós, agora, falamos, sobre a nossa forma de vivermos e de falarmos, sobre a forma como temos de usar pensamento para viver a vida que vivemos. Pensemos na grandiloquência derridiana: fala-se de temas magnos como o Ocidente, o domínio da metafísica, o logocentrismo. Mesmo que se inverta Heidegger, falar assim esconde o que está em causa e que é muito mais raso, mais comum e mais importante. Derrida ignora isso – ele é um intelectual, digamos. Faz filosofia de forma intelectual, pensa sobretudo na filosofia de filósofos. É esse o problema. E fazendo assim deixa de fora o que o João pensa que motiva a filosofia – chamar coisas às

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

coisas, fazer ciência, compreender o que está em causa em haver sociedade humana, cultura humana, ou sexo etc (foi a isso que o João chamou 'Descartes ou Sade' – querendo com isso dizer que os franceses tinham tudo o que é necessário na sua tradição científica e intelectual mas preferiram outra coisa). Acabou com um regresso ao prosaico: a sugestão é deixar a consciência de si de lado, o que interessa são as coisas, entre elas as coisas (desejadas), mulheres, ou homens, ou bens, ou comida, ou território. Voltamos assim ao comum de que falo no meu livro (como sendo o objecto da filosofia de orientação wittgensteiniana) mas agora com a dimensão do desejo injectada. Para mim isso foi claramente importante na apresentação do João – desde logo porque essa é uma dimensão muito pouco presente ou clara na orientação que defendo no livro, pelo menos tal como ela está no livro. Mas não tem que ser assim. Agradeço de novo as leituras e os comentários, nada menos do que subversivos em relação às formas mais normais ou normalizadas de ler a história da filosofia. Para mim o grande problema que fica após esta introdução da intersubjectividade e do desejo pelos meios, que não passam pela consciência, do estruturalismo francês, é saber como se relacionam estes com a emancipação – a voz – de que falava na resposta à Nuria Sánchez Madrid. Pelo menos à primeira vista não se vislumbra uma reconciliação. Esse é um problema que está um passo à frente daquilo que faço no livro, e que está por tratar.

8. Comentário a José Meirinhos

No Simpósio de 2020 o meu colega José Meirinhos colocou-me alguns desafios em torno de Kant e da posição deste na história da filosofia, bem como questões sobre a minha própria posição sobre o que fazemos quando fazemos história da filosofia, convocando nomeadamente o capítulo

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

How Can History of Philosophy Be Illuminating, que escrevi para introduzir a Segunda Parte de *The Logical Alien*[58]. É a esses desafios que procuro responder em seguida, já que eles foram nessa ocasião um pretexto para aprofundar aquilo que entendo no meu livro por 'novo' ou 'contemporâneo' e também para reflectir sobre o sentido em que essa é uma classificação histórica, relativa a alguma periodização, ou algo de totalmente diferente.

Começo por aí mesmo. Tenho vindo a afirmar desde o início destas Respostas, que o meu foco, o meu interesse em filosofia, é o 'aqui e agora', e que olhamos para trás, para a história, com olhos que só podem ser os nossos. Podemos pegar em qualquer autor do passado para fazer isso mesmo; desta forma, o que conta como novo ou contemporâneo é aquilo que está vivo para nós. Ora eu penso que todos os materiais, os materiais vários do meu livro (as 'figuras' e os 'movimentos') estão vivos para nós[59]. Como já disse atrás, esta não é uma posição de 'história historiográfica da filosofia'. Não me interessam aqui disputas acerca do que é contemporâneo ou moderno, ou medieval ou antigo, se elas são travadas do ponto de vista da historiografia e da periodização. Como digo em How Can History of Philosophy be Illuminating, o que me interessa é história da filosofia *filosoficamente iluminadora*, não história da filosofia *per se*, enquanto compilação e arrumação de factos acerca de uma particular área da cultura do mundo ocidental. Claro que não há nada de simples nesta ideia. Afinal,

---

58. Sofia Miguens, "On how history of philosophy can be illuminating", in *The Logical Alien*, ed. Sofia Miguens (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2020).

59. Não referi ainda que o subtítulo do meu livro é uma metáfora. Como é sabido 'figura e movimento' caracterizam a *res extensa* cartesiana, e portanto a essência do mundo material, do mundo sem espírito. Eu recruto a expressão 'figuras e movimentos' para nomear os *building blocks* (os 'materiais') de uma história a contar sobre a filosofia e portanto uma história sobre o 'espírito', homenageando assim, mas também 'moldando', Descartes.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

o que é história da filosofia filosoficamente iluminadora em contraste com história da filosofia que não é filosoficamente iluminadora? No texto que referi dou como critérios o facto de a história da filosofia filosoficamente iluminadora não se ater ao mero comentário ou paráfrase, mas fazer *substantive moves*, isto é, avançar teses substanciais quanto aos nossos próprios problemas. Porque estou, quando faço essa afirmação no texto que o José Meirinhos referiu, a escrever sobre *The Logical Alien,* dou como exemplo precisamente os filósofos analíticos que são os autores do *Logical Alien* (James Conant, Barry Stroud, Charles Travis, Matthew Boyle, Peter Sullivan, Adrien Moore, etc). Eles estão a fazer história da filosofia mas sempre com a intenção de chegar a algum lado nas questões contemporâneas – neste caso particular, têm a intenção de chegar a algum lado quanto à natureza da lógica, do método, da necessidade e da representação. Eles não estão apenas a reconstruir aquilo que Descartes ou Kant ou Wittgenstein disseram sobre essas questões; estão a pensar sobre o que *nós* devemos pensar. Por isso mesmo frequentemente eles dão voz, na expressão de Adrien Moore, que citei já mais atrás, àquilo que um autor deveria ter dito, *what an author ought to have said*. Noutras palavras, ajustam e estendem a posição do autor sob análise até algo que *nós próprios* podemos defender. No caso de autores maiores como os três citados, Descartes, Kant e Wittgenstein, os seus caminhos continuam perfeitamente abertos hoje – as suas posições não estão arrumadas e mortas.

Esta posição perante a história da filosofia é importante para compreender o que quero dizer quando afirmo que o novo é aquilo que nos interessa agora, aquilo a que estamos abertos, aquilo que está vivo para nós. Esta é também naturalmente uma posição sobre a questão do tempo, da história e da filosofia. Esta questão é ela própria objecto de filosofia e comecei a abordá-la atrás, na resposta ao Diogo Ferrer. Ela importa para decidirmos se uma particular forma de fazer

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

história da filosofia é iluminadora ou não. O que é afinal alguma coisa estar viva para nós? O que é o novo? Permita-se-me colocar a questão da seguinte forma: em quem confio eu para responder à questão do José Meirinhos quanto ao que é afinal *novo* em história da filosofia? A minha tentação aqui é dizer que confio mais, para responder a esta pergunta, em pensamento desenvolvido em torno das artes do que na história da filosofia ou da ciência feita por historiadores. Procurarei dizer porquê. É verdade que há pontos sobre os quais eu construo o percurso deste livro que eu remeteria simplesmente à história da filosofia, tais como os pontos relativos às raízes comuns da fenomenologia e da filosofia analítica, ou à história do anti-psicologismo. Mas depois disso o que queremos é liberdade e não história historiográfica da filosofia. Volto à imagem do museu de arte contemporânea que já utilizei anteriormente: o que lá está fala connosco directamente, fala connosco agora. Podemos por exemplo pegar em estatuetas primitivas e usá-las numa instalação que fazemos hoje e que é exposta nesse museu de arte contemporânea – mas então as estatuetas estarão aí para o nosso olhar e para o nosso pensamento presentes, não (ou não sobretudo, nesse contexto) para documentar o que foi e já não é. As artes jogam muito com isto e é por essa razão que os modernismos são tão importantes filosoficamente. Na resposta ao Vítor Guerreiro retomarei este aspecto, que quero esclarecer melhor a partir de Cavell. A disrupção ou irrupção do efeito procurado pode perfeitamente ser feita com materiais antigos, medievais, populares, ou o que seja, e também com materiais 'contemporâneos'.

Aquilo sobre que estamos a falar pode ser a história e o tempo. Ora os materiais centrais que ponho em cima da mesa neste livro para falar filosoficamente sobre história e tempo, sobre as coisas que permanecem ou não permanecem (incluindo as coisas-textos da filosofia) são três autores contemporâneos: Hegel, Heidegger e Benjamin.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

Claro que a minha opção aqui é por Benjamin – o 'antídoto para Heidegger' (penso que estou a retomar esta expressão de Filomena Molder). O que é dito no livro ele próprio sobre Benjamin não é indiferente para a forma de eu conceber o livro e o que o livro faz. Benjamin é um nome para a alternativa a formas teleológicas-progressistas (*à la* Hegel) ou místico-expectantes (*à la* Heidegger) de pensar sobre tempo e história. Faz-nos olhar para as coisas da história desta forma: o que nós temos agora são colecções de materiais, fragmentos, vestígios. Nunca ficamos com tudo, ficamos aliás com muito pouco; a destruição faz parte de haver história. Apenas nós, que estamos vivos agora, podemos fazer coisas com o que ficou. Benjamin lutou contra a obsessão com o progresso que o rodeava, contra a ideia de 'progresso' como secularização de esperanças escatológicas, que infectava, na sua opinião, por exemplo o marxismo. Para Benjamin, a noção de progresso, que toma o tempo como homogéneo e vazio e depois o preenche com factos, é uma noção positivista, mal pensada, desmobilizadora, uma visão daquilo que foi como uma série de factos congelados sob a forma de coisas. Não é uma boa visão. Na verdade o que quer que tenha sido a história isso já não está lá, já não existe. Estamos apenas nós, e vestígios – vestígios daquilo que foi. Não quero aceitar todas as implicações idealistas desta forma de ver as coisas – levo a sério a discussão metafísica (analítica) sobre factos e sobre o passado – mas levo também certamente a sério a descrição prática de Benjamin da forma de como trabalhamos com coisas históricas e é isso que está aqui em causa. Não posso desenvolver aqui este caminho[60] – queria apenas fazer notar que por trás de qualquer concepção de história

60. Faço-o em Sofia Miguens, "Arte, tempo, fim do mundo e salvação (a partir da filosofia)", in *Materiais para a Salvação do Mundo 2*, Colecção Libretos n.º 29, org. Pedro Eiras (Instituto de Literatura Comparada Margarida Losa, Porto: FLUP, 2020).

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

da filosofia filosoficamente iluminadora há necessariamente uma concepção da forma de trabalhar com coisas históricas. Existem concepções que estão claramente em competição umas com as outras sobre a forma como tomamos coisas históricas – Heidegger, por exemplo, é uma opção muito forte, outros caminhos em hermenêutica também o são. O meu livro tem por trás uma concepção específica, que não é nenhuma delas.

Digo tudo isto para chegar a Kant, o autor que o José Meirinhos evocou no seu comentário, e à sua posição logo à entrada do meu livro como 'primeira figura'. Porquê Kant? Porquê começar com Kant? A minha posição aqui é simples: Kant está vivo para nós porque podemos usá-lo hoje para fazer coisas em filosofia. Ele pode ajudar-nos a encontrar o caminho, a perceber aquilo que pensamos ou queremos pensar (encontrar o nosso caminho no pensamento não é uma má metáfora para a filosofia e é certamente uma metáfora kantiana). Passo então a identificar algumas das (muitas) coisas que podemos hoje fazer com Kant e que me interessam particularmente.

Kant lançou uma nova forma anti-psicologista de fazer filosofia, mesmo se o fez em conjunto com uma concepção insustentável de lógica (Matthew Boyle, um filósofo da Universidade de Chicago, então em Harvard, tem um texto admirável sobre isto em *The Logical Alien*[61]). Avançou também uma visão do que é pensar com foco no juízo, em relação com a consciência e auto-consciência. Esta é uma orientação que podemos perfeitamente seguir ainda hoje. Podemos fazê-lo nomeadamente quando pensamos sobre a relação entre pensarmos coisas sobre as coisas (fazermos juízos, asserções, termos pensamentos) e aquilo a que Kant chama o 'eu penso'

61. Boyle, Matthew, "Kant on Logic and the Laws of the Understanding", in The Logical Alien, ed. Sofia Miguens (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2020).

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

(que acompanha ou pode acompanhar todas as representações). Qual é a relação entre pensarmos coisas sobre as coisas, a consciência e a auto-consciência? É esse o problema, e é certamente um problema para nós (especialmente em tempos em que a consciência é vista por tantos como uma questão a ser resolvida pela neurociência, simplesmente, e exclusivamente relativa ao cérebro). Exemplifico a partir da filósofa francesa Béatrice Longuenesse, um nome importante dos estudos kantianos actuais, o que significa, neste contexto, voltar a Kant. No seu livro *I, me, mine – Back to Kant and back again* (2017) Longuenesse dialoga com a filosofia analítica da mente e da linguagem a partir de Kant e sugere que se regresse a Kant. O que está em jogo entre Longuenesse, Kant e a filosofia analítica da mente e da linguagem são os usos do eu, a consciência, a auto-consciência, e a relação destas questões com o corpo próprio[62]. Em discussão está saber se o 'eu penso' kantiano, esse 'eu penso' que acompanha, ou pode acompanhar, todas as representações (as coisas que pensamos sobre as coisas), é ou não é o 'eu empírico' (um corpo no mundo, uma pessoa particular), já que, segundo Kant, o 'eu penso' não é certamente uma alma imaterial. Longuenesse defende em *I, me mine – Back to Kant and back again* que as abordagens da primeira pessoa na filosofia da mente e da linguagem analíticas têm muito a aprender com Kant, e que por isso devem *go back to Kant and back again*. Longuenesse refere-se a discussões cujos intervenientes maiores são Wittgenstein, Anscombe, Sidney Shoemaker, Gareth Evans, John Perry ou Quassim Cassam, e que tiveram lugar desde os anos 50 até hoje[63]. Quais podem ser as aportações de Kant

62. E portanto uma continuação da discussão que o João Alberto Pinto lançou em torno do estruturalismo e do sujeito.

63. Ver Sofia Miguens, "Anscombe on self-awareness – A re-reading of The First Person", *Forma de Vida – Revista do Programa em Teoria da Literatura da Universidade de Lisboa* 17 (2019).

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

aqui? Kant faz-nos olhar de frente para a diferença entre o eu empírico (eu ser a Sofia, e o meu colega José Meirinhos ser o José Meirinhos, foi o exemplo que então dei) e uma forma de apercebimento ou consciência que é essencial à nossa actividade de pensar e que Kant considerou que acompanhava o juízo (o exercício da faculdade de julgar), a que chamou o eu aperceptivo. O que é esse 'eu penso' do eu aperceptivo? Estará ele 'desligado' da nossa presença corpórea no mundo como um corpo-animal-pessoa (como tenderíamos hoje a dizer)? Nos termos de Longuenesse, a questão a considerar é: *Are any uses of I backed by consciousness of our body? Or are they not*? A partir de Kant ela defende uma particular resposta, uma posição kantiana, dependente de uma particular interpretação de Kant, que não vou aqui analisar. O que me interessa aqui é que a resposta de Longuenesse não pretende ser historiográfica: ela pretende responder a um problema que está aberto para nós.

Digo de qualquer forma um pouco sobre teses e intervenientes. Longuenesse pensa que a força da tese de Kant passou despercebida devido ao enquadramento wittgensteiniano das discussões. Kant estava especialmente interessado no 'eu penso' tanto quanto este dá expressão conceptual à nossa consciência de estarmos envolvidos ('*engaged*') em actividade mental, actividade mental essa que tomamos como nossa, ao combinar e comparar representações de acordo com regras lógicas. Nós mantemos a pista da nossa actividade mental e isso é inseparável de sermos, ou estarmos, conscientes. Será no entanto essa consciência de mim próprio como sujeito uma consciência de mim próprio como objecto no mundo, consciência de ser um corpo próprio? No enquadramento criado por Wittgenstein (no *Blue Book*) e retomado nestas discussões distingue-se o uso do eu como sujeito (são exemplos 'I see so and so', 'I try to lift my arm', 'I think it will rain' and 'I have a toothache') do uso do eu como objecto (são exemplos

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

'My arm is broken' and 'I have grown six inches'). Em casos do segundo tipo existe a possibilidade de eu estar enganado, existe a possibilidade de erro. Em casos do primeiro tipo não existe tal possibilidade (se me dói um dente seria nonsense dizer 'Dói um dente a alguém – será que é a mim?). No entanto se eu olho para o espelho e vejo um braço bronzeado e digo 'O meu braço está bronzeado' eu posso perfeitamente estar enganado: posso estar a ver o braço de outra pessoa no espelho e a pensar que é o meu. Sydney Shoemaker (em *Self-reference and self-awareness*, 1968) pôs a circular a expressão Immunity to Error Through Misidentification para falar do primeiro caso. Nesses casos somos imunes ao erro. Em *The Varieties of Reference* (1982) Gareth Evans estendeu esta *immunity to error through misidentification* à propriocepção, sublinhando no entanto problemas. Um cenário de Evans seria algo de semelhante a isto: alguém pensa 'As minhas pernas estão cruzadas'. Elas são minhas, eu sinto-as. Será que posso estar enganado? Aparentemente não posso estar enganado. Mas e se alguém interferir nas conexões neurofisiológicas e eu estiver a receber a estimulação das pernas de B e não das minhas próprias pernas? Será que nesse caso eu posso sentir e aperceber as pernas de B como 'minhas'? Isto parece de facto possível. Estas discussões – é interessante recordá-lo – passam-se nos anos 80 do século XX e para mim, ao trabalhar então em filosofia da mente, foi importante aperceber-me de que Gareth Evans estava a formular a sua posição contra a *view of the subjective* de Thomas Nagel, uma posição de acordo com a qual *I cannot possibly think of myself as something in the world, the world as it is anyway*. Nagel defendia que nós não somos capazes de fazer sentido da nossa própria perspectiva como sujeitos como sendo (mais uma) parte do mundo objectivo, isto é, que nós não somos capazes de localizar a (nossa) consciência no mundo objectivamente representado. Como é bem sabido, Nagel concluía

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

daí a existência de um abismo ('a gulf between the objective and the subjective'), e postulava aquilo a que chamava, e chama, 'an essentially perspectival subjective reality', e que identificava com qualia. Esta é uma forma de ver a consciência como primitiva, irredutível, básica naquilo que existe (tão básica como o espaço-tempo, como diz o próprio Nagel). Evans estava, por sua vez, interessado em rejeitar a conclusão de Nagel, que ele pensava que simplesmente pressupunha o idealismo.

Falo de Kant aqui porque este uso de Kant é um exemplo que eu chamo ser contemporâneo: ser contemporâneo significa poder ser usado por nós, agora. Esse é o foco do meu livro. A tese de Longuenesse não tem naturalmente de ser aceite; ela marca o princípio de uma discussão em aberto. A figura de Kant aparece portanto assim na abertura do meu livro (também) para colocar a consciência e a auto-consciência como alternativa ao que atrás chamei a ideia de que o pensamento é social, prático e contextual e que associei a Hegel e Wittgenstein. Espero que estas considerações e estes exemplos sejam suficientes para esclarecer algumas diferenças na forma como o meu colega José Meirinhos e eu vemos a história da filosofia. Agradeço de novo muito ao José Meirinhos todos os desafios e comentários que ele trouxe ao Simpósio de 2020.

9. Resposta a Vítor Guerreiro (e conclusão das Respostas)[64]

A apresentação do Doutor Vítor Guerreiro no Simpósio de 2020 foi uma impressionante defesa da vitalidade (da não-*dreariness*, como lhe chamou) da estética analítica hoje,

64. Além de uma resposta ao Vítor será aqui notória (talvez até demasiado) a presença em mim do meu último livro, sobre Cavell.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

e um exemplo de como, trabalhando em estética, se toca problemas centrais para toda a filosofia, problemas que vão desde a natureza da representação, da verdade e da ficção, até às relações do prazer com a representação. Agradeço muito ao Vítor por ter além disso tornado bem mais explícita a relação entre o que me interessa neste livro e a estética e a filosofia da arte analíticas. É que, na verdade, a estética e a filosofia da arte analíticas não são objeto de atenção direta na parte final do meu livro, embora esta se intitule 'Orientações em ética e estética'. Como o Vítor vê muito bem, nessa parte do livro, como em todas, há escolhas e exclusões intencionais. O meu interesse direto na parte do livro que o Vítor comenta é analisar orientações em ética e estética a partir de um conjunto de 'figuras' finais, um conjunto que inclui McDowell, Diamond e Cavell mas também autores 'continentais' como Butler, Ranciére ou Žižek. O intuito é sugerir que as orientações que se encontram nos primeiros nos permitem retomar as questões importantes colocadas pelos segundos, i.e. pelas figuras 'continentais' (isto é algo que na verdade referi já, atrás, na resposta a Nuria Sánchez Madrid, ao sugerir que as questões de Butler sobre identidade e género fossem retomadas a partir da abordagem de Cavell à performatividade). É possível ver as coisas ainda de uma outra maneira: os temas que aparecem nessa parte do livro, tais como capacidades conceptuais e razões para agir em McDowell, as relações da literatura com a filosofia em Diamond ou o perfeccionismo nietzschiano em Cavell, são exemplos do que está realmente em causa: saber como pensar sobre os assuntos do valor 'para além da dicotomia facto-valor'[65]. Nessa descrição cabem não apenas a ética e a estética mas também a filosofia política ou a filosofia da religião.

65. Uso os termos de Putnam.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

Porque o Vítor me pergunta se o que diz faz sentido, respondo desde já que sim, que tudo o que diz no seu comentário faz sentido, e que sim, James Young, o autor que convoca, com a sua teoria da representação ilustrativa e o seu cognitivismo acerca do valor da arte, clarifica sem dúvida a posição de Diamond quanto às relações da filosofia com a literatura. Quero no entanto acrescentar que não se trata, em Diamond, apenas de 'valor cognitivo da arte', neste caso de valor cognitivo da literatura. O tópico do valor cognitivo da arte que o Vítor escolheu é sem dúvida perfeito para explorar a intersecção dos meus temas com os seus temas. Apesar disso, falar apenas de valor cognitivo da arte é pouco para aquilo que alguém como Diamond pretende: a arte, ou as coisas que acontecem nas artes, são um exemplo entre outros da forma como o pensamento e a linguagem funcionam quando se trata de *seeing and thinking things anew*, isto é, de ver e pensar coisas novas sobre as coisas. Há outros exemplos, tais como passos em ciência ou no nosso pensamento moral. As propostas de Diamond são na verdade propostas sobre concebibilidade em geral e sobre imaginação[66]. Tentarei explicar isto mais à frente.

Porque falei da intersecção dos nossos temas não posso deixar de fazer aqui uma observação sobre o terreno do nosso encontro filosófico. Eu e o Vítor trabalhamos sobre assuntos de estética e arte no sentido em que pode acontecer, já aconteceu, estarmos ambos a escrever ou a falar por exemplo sobre o que é arte e o que não é arte ou sobre se o problema da definição da arte é (sequer) um problema muito importante. No caso do Vítor, os assuntos de estética e arte são o núcleo dos seus interesses e investigações. Não é esse o meu caso. O que me acontece a mim é que eu encontro inevitavelmente tais assuntos (que me interessam de forma

66. As ilustrações e asserções de Young não deixam de ser, ambas, formas da concebibilidade.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

pré-filosófica e interessam muito) trabalhando sobre o que trabalho. Isto é: ao trabalhar sobre mente, linguagem e acção encontro constantemente questões quanto a representação, percepção, expressão, intenções, verdade, falsidade, ficção, e lido constantemente com o facto de dizermos coisas sobre as coisas, de representarmos coisas com outras coisas de muitas maneiras. Estas são questões para muitas áreas da filosofia, não são apenas questões artísticas e estéticas. Na verdade são questões fundamentais para *todas* as áreas da filosofia: afinal, que filosofia se fará sem considerar o que é representar, sem considerar as relações pensar-ser, ou sem considerar relações entre a percepção e a verdade e falsidade? É nessas circunstâncias que dou por mim frequentemente a pensar que há formas frutíferas de tratar questões relativas a representação, expressão, intenção, etc., que são correntes noutras áreas da filosofia, de forma totalmente independente da estética e da filosofia da arte, e que parecem por vezes (surpreendentemente) ignoradas nas discussões em estética e filosofia da arte. O resultado (indesejado) é que em discussões em curso na estética e filosofia da arte não é incomum por exemplo falar como se exprimir fosse pôr cá fora qualquer coisa de mental ou emocional, qualquer coisa que está totalmente formada e articulada 'lá dentro', sendo esse interior a mente, ou o pensamento, ou falar da intenção do autor ou artista como se esta fosse um bem conhecido estado mental puramente interior, transparente ao seu possuidor e prévio aos objectos que determina, ou tomar a diferença entre o literal e o metafórico, ou a diferença entre a verdade e a ficção, como sendo perfeitamente dadas e pacíficas, como se elas não dessem dores de cabeça aos filósofos da mente, linguagem e acção. O mesmo se pode dizer quanto a assumir, por vezes, formas da dicotomia facto-valor ligadas ao empirismo, ou quanto a fazer apelo à linguagem presumindo um autor-fonte dos actos de fala. Em suma (embora haja aqui naturalmente um pouco de cari-

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

catura), irrompem frequentemente na estética e na filosofia da arte suposições quanto a linguagem, pensamento e acção que são tomadas como estando fechadas em vez de serem discutidas. É isso que desperta os meus instintos, os instintos de uma pessoa que pensa que nada nas nossas formas de falar vem sem preço filosófico. A minha ideia é por isso que antes de algumas discussões em estética e filosofia da arte poderem levantar voo certas questões deveriam ser esclarecidas. Não podemos fazer como se existissem já respostas consensuais para as questões que identifiquei acima e sugestões quanto a respostas possíveis poderão ser encontradas em autores como McDowell, Diamond ou Cavell.

Daí decorre uma segunda observação à forma de o Vítor tomar esta parte do meu livro, A questão é: será que esta é realmente uma secção sobre ética e estética? A haver equívoco ele é naturalmente gerado por mim, pelo título que eu própria lhe dei, 'Orientações em ética e estética'. *Mea culpa*. Quero no entanto sugerir que o título é para ser tomado *cum granum salis*. De novo: Será que estas 'disciplinas', a ética e a estética, podem ser separadas de forma *clean* do resto da filosofia? Será que podem ser separadas entre si sem mais problemas na orientação da filosofia que sugiro? A minha convicção é que não. Espero, no que se segue, especificar algumas razões. Por tudo isto se verá que esta não é uma secção *apenas* sobre ética e estética.

Consideremos então antes de mais o que se entende por 'arte' para podermos falar do *valor cognitivo da arte*. Eu tenho, como o Vítor tem também (penso), alguns problemas com a produtividade da distinção entre arte e não-arte e com o chamado problema da 'definição de arte', que me parece um pouco estéril e mesmo mal orientado em algumas discussões da filosofia analítica. Faço apelo a Cavell para formular algumas das minhas razões. Em "A Matter of Meaning It",

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

no seu livro *Must We Mean What We Say*, Cavell dá-nos um exemplo em torno do trabalho do escultor Anthony Caro:

> I had (…) thought (…) that a piece of sculpture was something worked (carved, chipped, polished, etc.); but Caro uses steel rods and beams and sheets which he does not work (e.g. bend or twist) but rather, one could say, places. I had thought that a piece of sculpture had the coherence of a natural object, that it was what I wish to call spatially closed or spatially continuous (…) but a Caro may be open and discontinuous (…) I had thought a piece of sculpture stood on a base (…) and rose; but a Caro rests on the raw ground and some do not so much rise as spread or reach or open. I had heard that sculpture used to be painted and took it as a matter of fashion or taste that it no longer was (…); Caro paints his pieces (…).
> We thought sculpture should be something, something for which we had criteria (it should be something worked, stand on a base, not be painted, be spatially contiguous, ….). *This* in front of me is none of that. But here and now I count *this* as sculpture. I claim it to be so, and I want to stick to this claim – I never thought I would count something like this as sculpture but I do. [67]

O que está Cavell a dizer nestas passagens? Antes de mais, está a colocar a questão do reconhecimento de um objecto de arte como arte no enquadramento wittgensteiniano dos critérios. Critérios são as formas de identificarmos uma coisa como a coisa que é, as formas como sabemos o que conta como quê – noutras palavras, critérios capturam o uso de conceitos no interior de uma forma de vida. Ora o que Cavell está a dizer é que nós pensávamos que 'escultura' era algo para o qual tínhamos critérios (devia ser uma coisa trabalhada, apoiada sobre uma base, não pintada, espacialmente contígua, …) e que *Isto*, esta coisa no mundo à minha frente, não é nada disso, e no entanto *isto* conta, aqui e agora,

67. Stanley Cavell. *Must We Mean What We Say?* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), 216-17.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

para mim, como escultura. Eu avanço essa pretensão (*claim*), reivindico-a, quero ater-me a ela – nunca pensei que algo assim contaria como escultura para mim, mas é exactamente esse o caso. Esta situação e esta pretensão são para Cavell o que importa quando pensamos sobre arte. Ora, elas não nos levam de todo a uma *definição* de arte. Desde logo, levar a sério uma pretensão semelhante significa que não temos forma de separar a questão da avaliação (da arte) da questão da classificação (de um objecto de arte como arte através de condições necessárias e suficientes). Para Cavell tal não-separabilidade é precisamente uma marca do modernismo e uma razão por que a condição do modernismo importa para pensarmos sobre 'arte'. A condição do modernismo põe em relevo o facto de, quando se trata de arte, a questão da avaliação vir no princípio e no fim – não podemos deixá-la em suspenso enquanto perguntamos O que é a arte? e procuramos uma definição. De resto, para Cavell (e esta tese tem um âmbito que excede as questões da arte), isto revela que o acordo no juízo (o acordo nas formas de vida, onde há critérios em acção, a serem usados) é também um acordo na valorização (*in valueing*)[68].

Em seguida um pouco de epistemologia. Outro aspecto incontornável para pensar sobre coisas de arte segundo Cavell é a seguinte: isto que está perante mim (por exemplo: uma peça de Beckett, uma escultura de Caro, uma instalação de Joana Vasconcelos, uma instalação de Ai Wei Wei) pode ser uma fraude. Vamos imaginar uma pessoa desprevenida que assiste a uma peça de Beckett pela primeira vez, por exemplo *Endgame*, Fim de Partida, a peça sobre a qual Cavell escreve em *Must We Mean What We Say*? Aquilo que Cavell descreve como a importância da peça (a ideia de falar, não dizer nada, querer dizer, não haver nada a dizer, estar tudo dito, querer

68. Cavell. *Must We Mean What We Say*?, 97.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

ou já não querer saber quem fala, quem está aí[69]) nada disso toca essa pessoa. Na verdade ela fica verdadeiramente irritada com o que se passa. Aliás, perante a escultura de Caro descrita acima, essa pessoa sente o mesmo desconforto e irritação, e de novo clama que apresentar um objecto semelhante como arte é uma vergonha, que se trata de uma fraude. Esta possibilidade é muito importante quando pensamos sobre arte, segundo Cavell. Ele não está interessado no sentido sociológico ou económico de fraude (estas reflexões aparecem de resto como parte do seu tratamento do tema do cepticismo) mas no sentido que nos inclina a perguntar: está o artista ele próprio posicionado para necessariamente saber que a sua pretensão (estética) é fraudulenta? Cavell responde que não. Posso ser eu o artista e posso nem sequer reconhecer que estou a fingir, quando tomo isto, à minha frente, como sendo arte. Os artistas 'na condição do modernismo' estão a fazer um esforço para dizer alguma coisa que lhes seja possível (ainda) querer-dizer (*meaning it*). Pretendem ainda querer-dizer algo de novo perante a presença do passado, perante a presença da tradição e a presença dos critérios. Ora o que interessa Cavell é que não há fundamento para tal querer-dizer, para tal pretensão; ela vai simplesmente contra o acordo acerca de critérios que a precede. Noutras palavras, esta é uma ocasião em que não há regras que nos digam como avançar a nossa pretensão e esse é precisamente o interesse (o interesse 'cognitivo' da situação, digamos). Numa situação em que não há regras nem ninguém a ditar as regras não há originais com que comparar aquilo que é feito (não é como termos um Rolex genuíno e um Rolex de imitação, que podemos pôr lado a lado). Aqui não há originais com os

69. O sucesso totalitário da significação na situação de ausência ou falta de significação é um outro significado do shakespeareano *palavras, palavras, palavras*. Como diz Cavell, solidão, vazio, nada e silêncio não são os dados de partida das personagens de Beckett: são o seu ideal de luta.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

quais possamos contrastar imitações fraudulentas. Mas não poderíamos então, talvez, inspeccionar a intenção do artista? Naturalmente sabemos que muitas pessoas defendem que as intenções do artista são um critério totalmente irrelevante para um objecto de arte ser arte mas talvez aqui o apelo à intenção nos ajude. Como se posiciona Cavell? Ele faz notar que *isto* – por exemplo uma escultura de Caro, a peça de Beckett, ou o lince ibérico gigante de Bordalo II, ou a "Noiva" de Joana Vasconcelos – não é uma rocha encontrada numa praia, não é um objecto natural. É por isso possível e é desejável perguntar a estes objectos coisas que perguntaríamos a pessoas e não a objectos naturais e fazer essas perguntas não é assumir que estados psicológicos dos artistas devem ser evocados para compreender os objectos. A questão é como é que é suposto isto, este objecto, ser compreendido. Um humano fez este objecto, ele não 'caiu do céu'. Podemos e devemos querer saber para quê foi ele feito, criado. A questão Porquê isto? é, de resto, sublinha Cavell, absolutamente essencial à crítica de arte e não deve ser desprezada por filósofos. Ela é uma questão sobre *a intenção deste objecto*, não é uma questão sobre a intenção *do artista* ao produzir o objecto. A 'intenção' a evocar não nomeia um evento mental interno prévio à acção, causalmente conectado com efeitos externos que seriam a única evidência de que esse estado interno tenha ocorrido. Intenção seria assim uma espécie de estado mental interior, isolado da acção e anterior a esta, que 'programa' a acção, que prepara conceptual e interiormente uma intervenção no mundo e que é isolável daquilo que o mundo 'mostra' uma vez realizada essa acção. Isto seria uma espécie de visão da vontade pura kantiana como determinador racional puro da acção, sem qualquer relação com consequências mundanas – para Cavell tal coisa não existe nem no contexto 'ético' nem no contexto 'estético'. A intenção não é causa eficiente do objecto de arte como não é causa eficiente de uma acção humana. O

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

que acontece em ambos os casos é que usamos o conceito de intenção como uma forma de entender aquilo que é feito no mundo; é por isso que precisamos dele. (Note-se que isto é o que uma filósofa da acção como Elizabeth Anscombe está a defender relativamente a acção e intenção pouco antes de Cavell escrever palavras semelhantes a estas).

Se negar a relevância das intenções dos artistas é simplesmente distinguir aquilo que o artista quis fazer e aquilo que foi realmente a sua realização, isso não é particularmente problemático. É claro que o artista não tem de ser a melhor pessoa a quem perguntar coisas sobre a 'sua' arte. No entanto o conceito de intenção de que precisamos é tão inabdicável em arte como é inabdicável para falar do que as pessoas dizem e fazem; é inabdicável porque a arte é uma coisa feita, tal como as acções de humanos são coisas feitas. Precisamos do conceito de intenção num contexto em que estamos a pensar em mente e acção de uma forma anti-cartesiana, assumindo que não se trata de exteriorizar o que estaria já num interior e que poderia ter uma forma já totalmente determinada sem essa exteriorização, sem o mundo. As 'intenções' que aqui importam não são independentes do mundo e dos materiais (do corpo, dos objectos, dos materiais da arte), não estão prontas e determinadas antes de terem lugar no mundo. O mundo dá-lhes o corpo concreto; elas não existirão sem ele (também por isso o artista não é a melhor pessoa a quem perguntar).

A forma de Cavell ver as pretensões estéticas como *claims*, pretensões, pode depois ser vertida (e ele fá-lo) por exemplo em forma kantiana, como um apelo a que a minha voz seja partilhada, e portanto como identificáveis com o que é usualmente referido como universalizabilidade do juízo estético de gosto[70]. Este é um caminho que o próprio Cavell

70. Ver Cavell. *Must We Mean What We Say?*, capítulo 3.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

explora. Até aqui quis apenas sublinhar algum do trabalho que, segundo Cavell, a noção de *claim* (pretensão, apelo) faz quando uma pretensão estética é avançada e eventualmente partilhada. Mas o trabalho não fica por aí. Em Cavell é também a noção de *claim* que abre caminho para algo que o Vítor pensa estar muito mais ausente na tradição analítica do que na continental: a relação entre estética e política. Ora Cavell vê a filosofia em geral como uma perseguição do entendimento, daquilo que é *the claim of reason*, a pretensão da razão ou da racionalidade. Este *claim* é político *ab initio* no sentido em que *claim of reason* é *claim to reason* e, enquanto tal, *a claim for community*. Ora esta é uma ideia política. É daqui que as discussões políticas que eu considerava na resposta à Nuria Sánchez Madrid saem também. Esta é mais uma razão pela qual não se consegue isolar os campos da filosofia. Em todos os casos mencionados é sempre a nossa racionalidade a funcionar, com toda a sua impureza, com todo o seu carácter de *claim*, isto é, de não conseguido, de sempre perseguido. No caso da política (mas também da estética, como se viu atrás com a alusão a Kant) é particularmente importante a relação entre o eu, que fala, que avança esse *claim*, e o nós, isto é, o facto de as pretensões de racionalidade não serem pura idiossincrasia subjectiva minha, mas antes pretenderem a uma comunidade, eventualmente a um acordo. Talvez seja então boa ideia avançar mais devagar: será mesmo verdade que a ligação íntima entre a estética e a política não é levada a sério na tradição analítica? Não, não é verdade: só pensamos assim se tivermos uma visão bastante restrita da actual tradição analítica, que exclua desde logo por exemplo um autor como Cavell e o uso que ele faz na sua filosofia de autores que vão de Kant e Nietzsche e Heidegger a Emerson e Thoreau[71].

71. A natural extensão das questões do *claim of reason* à política e à comunidade faz a diferença entre Cavell e outras formas da convergência do ético e do estético num contexto de filosofia wittgensteiniana (por exemplo em Diamond).

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

Agora que vimos algumas razões por que não é assim tão simples isolar as questões da estética e da arte do resto da filosofia, nem particularmente interessante ir atrás de uma definição de arte por condições necessárias e suficientes, pego finalmente nas formulações do Vítor sobre Diamond e o valor cognitivo da arte. No comentário o Vítor considera que se trata sobretudo de saber se a literatura é ou não é a forma mais adequada ao pensamento moral. Essa questão é muito interessante por si. Não é no entanto, talvez, a formulação perfeita para o que interessa realmente Diamond quando trata de literatura e filosofia, de literatura e ética. O que interessa Diamond (como interessa o Vítor, analisando Young) é *seeing things* (concepção, representação) e *coming to think things anew*. Noutras palavras, aquilo que lhe interessa são os nossos conceitos e a nossa imaginação em exercício, vindo a conceber mais e de outras formas. Chamemos a isto o exercício das nossas capacidades conceptuais, do qual faz parte o exercício imaginativo das nossas capacidades conceptuais. É certo que Diamond pensa que tal exercício pode fazer diferença 'moralmente', isto é para a pessoa em que me torno. Este é um dos pontos que interessa Diamond no seu trabalho sobre imaginação moral e literatura. Interessa-a por exemplo dialogando com Nussbaum sobre a 'aventura da personalidade' e dizendo que esta aventura da personalidade é uma faceta da nossa experiência moral que é ignorada por kantianos e utilitaristas. Mas Diamond defende também, perante Nussbaum, que a questão das relações da filosofia com a literatura não se reduz a ler, num contexto de ética, os textos da literatura para os colocar a par com os clássicos da ética, tais como Kant ou Mill. Diamond não quer confundir filosofia e lite-

Uma outra diferença em Cavell é o facto de essa convergência entre o ético e o estético, quando aplica à personalidade, isto é, quando 'existencializada' no perfeccionismo, ser um tema mais propriamente nietzschiano do que wittgensteiniano.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

ratura. Há mais a dizer aqui, mas, para responder ao Vítor, o que interessa sobretudo Diamond quando escreve sobre literatura é que o nosso envolvimento 'cognitivo' com a literatura pode dar-nos conceitos de que antes não dispúnhamos, conceitos que podemos então usar para conceber a nossa própria experiência, permitindo-nos ver na nossa própria experiência aquilo que antes não víamos. Dito isto, a arte não é o exemplo único de *using our concepts* e *coming to think things anew*. Na verdade o trabalho de Diamond como filósofa não está centrado sobretudo na arte mas antes na linguagem e no pensamento em geral. *We come to see things anew* cientificamente, moralmente e não apenas artisticamente. Pensar conduz a pensar coisas novas. E o que interessa Diamond aí, para usar os termos de dois filósofos que lhe são bastante próximos, Wittgenstein e Putnam, é a forma como os nossos conceitos estão abertos ao mundo e à continuação das nossas práticas no mundo, a forma como a nossa linguagem e o nosso pensamento 'funcionam' nessas circunstâncias de abertura. Podemos estar a falar de um conceito como 'água' ou 'ouro' (pensemos em 'água' ou 'ouro' como palavras usadas por humanos acerca de coisas no mundo antes da química e depois da química), podemos estar a falar de um conceitos morais e políticos como 'justiça' (por exemplo antes e depois da abolição da escravatura num particular sistema político), podemos estar a falar de 'arte' (pensemos na a pessoa que se indigna com o *Fim da Partida* de Beckett e a pessoa que se apaixona pela peça, as duas na mesma sala, assistindo à mesma representação e vendo as coisas de forma totalmente diferente). A questão é, de qualquer forma e em todas estas situações, saber como pensar sobre pensamento, linguagem e representação. É sobre esse pano de fundo que devemos ver a posição de Diamond 'sobre o valor cognitivo da literatura'. Não é boa ideia ver a posição de Diamond de forma demasiado auto-contida, como uma posição em estética e filosofia

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

da arte, com alguma contribuição à ética. Ela é certamente isso mas não é só isso, embora sim, claro, exista na posição de Diamond uma crítica dirigida a uma certa forma de fazer ética. Poder-se-ía dizer que Diamond está de alguma forma a atacar os 'argumentos', sobretudo os argumentos em arte, como matéria da arte. Mas as coisas não são assim tão simples. Diamond está a esclarecer a relação entre envolvermo-nos com coisas de arte e aquilo a que chamamos ética e a propor que o nosso pensamento ético (como o nosso pensamento em geral) não vive *apenas* de argumentos. Tem de haver conceitos *in place* para começarmos sequer a correr argumentos. Isto não quer dizer que o funcionamento da nossa racionalidade não seja um funcionamento por excelência argumentativo, por exemplo em contextos de alta exigência epistémica como a filosofia ou o direito – mas para isso os nossos conceitos têm de estar já 'no lugar' (isto é, têm de estar disponíveis para nós para poderem entrar nas nossas argumentações). Ora os nossos conceitos não são 'imóveis'. É de resto precisamente por isso que a discussão sobre como pensamos eticamente ou esteticamente, é iluminadora acerca de como pensamos em geral – há muitas formas de obtermos os nossos conceitos (o que o Vítor diz sobre Young inserir-se-ia aqui). É por isso que é importante compreender o envolvimento com a literatura, ou com a arte, na nossa forma de pensarmos eticamente, ou de pensarmos em geral. Esta não é uma questão apenas para a estética ou para a ética. Por trás de tudo isto está uma crítica a concepções gerais da nossa racionalidade que Diamond considera insuficientes. Em particular Diamond está interessada em atacar alguma ética analítica pelo facto de esta ser dominada por aquilo que ela vê como um modelo forense da nossa vida moral, um modelo centrado na deliberação e na decisão e na resposta à questão 'o que fazer' (supostamente) ditada pela 'racionalidade'. Diamond está interessada nesse ataque porque tal visão ignora que a nossa experiência moral

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

é (é também, antes de podermos sequer argumentar) precisamente *experiência* e como tal uma forma de percepção e de concepção. Conceber a moralidade como sendo (exclusivamente) uma questão de regras e de aplicação de regras é falhar parte da natureza da nossa experiência e agência morais. A percepção e a concepção são fundamentais na experiência e na agência morais. No entanto este é um aspecto ao qual as concepções dominantes na ética analítica (as concepções 'forenses' da ética), são, segundo Diamond, cegas (além de, segundo Diamond, serem cegas à sua própria cegueira).

A forma como Diamond se propõe abordar a nossa experiência moral é crucial para, por exemplo, compreendermos que desacordos morais radicais podem ter uma natureza distinta daquela que lhes é usualmente atribuída. Eles podem envolver divergências de percepção daqueles que seriam supostamente os mesmos factos, o que é totalmente diferente de disputas e desacordos quanto à valoração de uma situação quanto a cuja natureza factual se concorda (noutras palavras, por trás da discussão estão diferentes concepções das relações facto-valor no nosso pensamento). Por trás da importância que Diamond dá à literatura no nosso pensamento moral, em contraste com a concentração em argumentos mais comum na ética analítica, está então uma forma de conceber a natureza da nossa experiência e agência morais. Mais do que apenas uma posição sobre estética ou ética esta é uma crítica ao *framework* epistemológico e metafísico das discussões, nomeadamente das discussões de muita ética analítica, uma crítica que vai por exemplo abrir a porta às questões do desacordo e do relativismo que na filosofia analítica são usualmente tratadas a partir da filosofia da linguagem. A posição de Diamond quanto ao 'valor cognitivo da arte' envolve tudo isto.

Tenho vindo a esclarecer por que, nesta última parte do meu livro, está em causa pensar sobre os assuntos da filo-

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

sofia prática para além da dicotomia facto-valor. Farei agora apelo a Putnam e Murdoch para percebermos ainda melhor as sugestões de Diamond. Da mesma forma que Putnam (e isto é importante para o pragmatismo de Putnam, de que eu falava na resposta à Diana Couto) Diamond concebe a ética (ou 'o ético') como uma visão da vida e não imediatamente, ou exclusivamente, como uma teoria relativa a acção, decisão e regras. Quer em Diamond quer em Putnam[72]a ideia de ver a ética ou o ético como uma visão da vida vem de Wittgenstein. É essa a ideia alternativa à concepção forense de agência. A minha própria exploração da proximidade entre Diamond e Putnam neste ponto começou a acontecer no âmbito do Projecto *Epistemology of Religious Belief*, de que falava atrás na resposta ao Nuno Venturinha. Considerei nesse contexto o aspecto *view of life* da ética a partir de uma dimensão das nossas crenças de que não falei até aqui ao responder ao Vítor: a crença religiosa. O que está em causa é esclarecedor para o que chamos 'valor cognitivo' de alguma coisa – podemos estar a falar de literatura ou de arte em geral mas também de religião. Quer Diamond quer Putnam pensam sobre a natureza da crença religiosa lendo e interpretando as três *Lectures on Religious Belief* de Wittgenstein. Diamond leva mais longe alguns pontos acerca de pensamento e linguagem que estão já incipientemente presentes na leitura de Putnam. Para Diamond, como para Putnam, a questão das crenças religiosas não é tanto uma questão de *hinges*, proposições-do-bradiça, as proposições que se mantêm inamovíveis enquanto fixamos e revemos outras crenças. Isto redundaria na ideia segundo a qual crenças religiosas (tais como *Deus existe* ou *Haverá um Juízo Final*) são *hinges* e que por serem *hinges* podem ser usadas para iluminar a forma como o nosso pensamento em geral funciona, já que numa visão wittgensteiniana

72. Em Putnam a forma de conceber a ética vem também do seu pragmatismo.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

da epistemologia existem sempre *hinges* no nosso pensamento, em qualquer área. A interpretação de Putnam e Diamond não vai por aí. A questão para Putnam e Diamond é antes compreender as crenças religiosas dentro de uma concepção wittgensteiniana daquilo que é continuar a aplicar os nossos conceitos, sempre em práticas, sempre no mundo. É importante fazer aqui dois esclarecimento sobre esta abordagem das crenças religiosas. O interesse de Putnam em crenças religiosas é o interesse de alguém que não se preocupa com considerar racional e argumentativamente se deus existe ou não, se há vida eterna ou não ou qual religião é a boa religião. Aquilo que lhe interessa, no seu caso particular, é 'o judaísmo como guia para a vida'. Por outro lado, pensar sobre pensamento religioso como Putnam faz ao ler Franz Rozenzweig ou Emanuel Levinas ou Martin Buber (em *Jewish Philosophy as a Guide to Life*), ou como Diamond faz ao escrever sobre Sto. Anselmo (em Anselm's Riddle) ou sobre Wittgenstein em *The Gulfs Between Us – Wittgenstein on Religious Belief*, não é de todo o mesmo que fazer o que faz alguém como por exemplo Daniel Dennett ao procurar os fundamentos cognitivos da crença religiosa na mente humana[73]. Para dizer de

73. Dennett procura esclarecer e analisar de um ponto de vista cognitivo a 'receita para a religião' em mentes humanas. Define religião como 'sistemas sociais cujos participantes professam uma crença num agente sobrenatural cuja aprovação é procurada'. No núcleo natural dos fenómenos cognitivos associados à religião estão a agência intencional e a atribuição desta, bem como a monitorização do comportamento intencional próprio. É dessa forma que 'surgem' os deuses, enquanto agentes eficazes com uma relação com 'aquilo que devemos fazer'. As crenças religiosas são dessa forma vistas por Dennett como memes que infectam as mentes humanas, mentes que são mentes sociais, e que operam com inteligência social e informação estratégica em situações em que as outras mentes não são nunca totalmente reveladas. Desta forma, crenças acerca de crenças e raciocínio sobre essas crenças acerca de crenças serão cruciais para a existência de crenças religiosas em mentes humanas, segundo Dennett. Assim se compreende a importância, na sua história evolutiva da religião, de ideias tais como a ideia de um agente com acesso total (Pascal Boyer) e a ideia de um penchant para ouvir e contar histórias (*sweet tooth for storytelling*). Estas terão sido, segundo Dennett, fundamentais para a evolução das religiões enquanto

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

forma breve: para Dennett esta é (mais) uma questão sobre cognição, que envolve a forma como pensamos sobre outras mentes ou como atribuimos agência a outros sistemas cognitivos, enquanto que para Putnam ou Diamond esta é uma questão sobre o sentido da vida. Tal diferença de abordagens posiciona de forma completamente distinta a racionalidade daquilo que está a ser feito quando alguém tem crenças religiosas e portanto posiciona de forma totalmente diferente o 'valor cognitivo' das imagens religiosas (como o juízo final ou vermos-nos depois da morte, ou deus ver tudo o que acontece, para tomar alguns exemplos de imagens que interessam Diamond). É mais difícil para pessoas como Putnam e Diamond (como era para Wittgenstein, que também não era religioso) do que é para Dennett, afirmar simplesmente a total irracionalidade do pensamento religioso e proclamar que devemos avançar simplesmente para *breaking the spell* (quebrar o feitiço da religião). Aos olhos de Wittgenstein, Putnam ou Diamond o ateísmo de Dennett aparece como demasiado simplista, demasiado confortável. Dennett tem demasiada boa consciência quanto ao que está em causa quando alguém pensa de forma religiosa e quanto ao que constitui 'explicar' essa forma de pensar. Ao interessarem-se por pensamento religioso, Putnam e Diamond estão interessados em *thought and life*, pensamento e vida, um tema claramente wittgensteiniano (pense-se no Wittgenstein que diz que 'deus é um nome para o problema do sentido da vida'), e não nos funcionamentos da mente. Diamond explicita a razão por que não está interessada em funcionamentos das mentes quando faz filosofia (logo também quando pensa filosoficamente sobre pensamento religioso). A herança que Wittgenstein recebe de Frege, que para Diamond é crucial em filosofia, é uma distinção entre a psicologia e a lógica. Ora as mentes

comportamento cognitivo dos humanos.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

e as palavras vão com a psicologia. Considerações propriamente filosóficas entram apenas quando (como ela diria, exemplificando) eu vejo que quando eu chamo 'Mr Green' ao Mr Green e quando eu digo 'I call those leaves green' frases na linguagem dão à palavra 'green' papeis lógicos diferentes. É isto que interessa compreender para compreender o que está a ser feito em termos de pensamento e representação por pensadores pensando, não os funcionamentos das mentes. O que a filosofia analisa sempre são as relações pensamento--linguagem. Ora aqui estão em causa casos em que se está a pensar sobre o mundo de uma forma que não tinha antes sido 'desbravada' (como quando hoje em física se pensa, por exemplo, em relação com a concepção einsteiniana no tempo como 'parte' do campo gravitacional, que o tempo não existe, ou que não é contínuo, ou que é granular, em contraste com a concepção aristotélica do tempo como medida do movimento ou com a concepção newtoniana do tempo como parâmetro absoluto do universo). 'O mundo' é o mundo na experiência dos humanos: provavelmente as árvores e os rios e a sequência dos dias não aparecem, ou apareceram, de forma muito diferente a Aristóteles, a Newton ou a Einstein, ou a nós. Mas ao pensar conceptualmente sobre o que é o tempo eles estão *making sense anew,* cada um deles o fez. Esse é o ponto em que Diamond pensa que a filosofia deve entrar: para pensar sobre o que está a passar-se quando pensamos (nós próprios, ou Aristóteles, ou Newton, ou Einstein, pensando sobre o tempo, por exemplo). Dennett, em contraste, ao fazer teria da mente, está totalmente do lado daquilo a que Frege chama 'psicologia', isto é, está interessado em mecanismos cognitivos e por isso está ainda aquém do que interessa a filosofia (o que não quer dizer que aquilo que faz não seja muito relevante). Dennett procura nomeadamente nos funcionamentos das nossas mentes (sociais) uma receita cognitiva para a religião. Para Diamond no entanto o que importa é o que está a ser

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

pensado, não as bases cognitivas com que pensamos. Eis-nos de regresso, assim, à questão do psicologismo e do anti-psicologismo que tenho vindo a considerar desde o início destas Respostas.

Continuando com o problema do 'valor cognitivo', do lado do que está a ser pensado (e não dos mecanismos cognitivos) há duas grandes questões que se colocam em torno da análise do pensamento religioso, segundo Diamond. A primeira questão são os abismos que podem existir entre nós – os abismos que se erguem quando, por exemplo, tu pensas que haverá um juízo final e isso nem sequer faz sentido para mim, embora eu compreenda as tuas palavras. Mas eu não posso dizer que estou em desacordo contigo. Não chega a ser isso. Não chegamos a pensar sobre o mesmo de forma a que se possa dizer que há desacordo entre nós. A segunda questão diz respeito a estarmos capturados por uma imagem (*being in the grip of a picture):* por exemplo a imagem do juízo final, ou da existência de deus. Essa imagem está aí na forma como alguém vê o mundo e a vida. O pensamento religioso é assim para Diamond, exactamente como a literatura, um pretexto para explorar de um ponto de vista fregeano-wittgensteiniano, aquilo que lhe interessa sempre, como filósofa: a pensabilidade, a concebibilidade, a crença, a imaginação, e, também, nesta constelação, os temas a que costumamos chamar incomensurabilidade, acordo e desacordo e relativismo, em torno de pensamento, linguagem e verdade. O meu ponto principal a responder ao Vítor é então que 'valor cognitivo' abarca tudo isto. Uma proposta que Diamond avança no contexto da sua análise das crenças religiosas, e que não vou desenvolver aqui, é ainda que nós podemos estar perante as enunciações (*utterances*) dos outros (por exemplo de alguém que diz 'Acredito num Juízo Final') em posições muito diferentes. Quando alguém faz alguma enunciação não se trata assim apenas de eu acreditar ou não acreditar que p (o que foi dito

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

por outrém). Há uma questão por assim dizer prévia, que é a questão de saber se realmente queremos dizer o mesmo (ou é o mesmo que é dito) quando enunciamos as mesmas palavras. Tu dizes 'Acredito num Juízo Final'; eu posso igualmente pronunciar as palavras 'Acredito num Juízo Final'. Mas isso não faz qualquer sentido para mim. Estaremos então a dizer e pensar a mesma coisa? É aqui que a questão se cruza com exemplos relativos a ciência. Imaginemos a frase 'Estes ossos têm um milhão de anos' pronunciada por alguém agora, e pronunciada no século XVII olhando para os mesmos ossos (que, vamos imaginar, persistiram, guardados numa catedral). Está a ser pensado o mesmo? E o que está a ser pensado? Como devemos pensar sobre pensamentos (os conteúdos pensados, isso a que Frege chamava *Gedanke*, e outras pessoas chamam proposições?) Este exemplo particular é de Putnam e é usado por Diamond em escritos recentes sobre pensamento religioso. A pergunta é crucial porque os abismos, a distância entre pessoas que pensam coisas sobre as coisas, não são apenas questão de umas pessoas acreditarem que p e outras não acreditarem, estando ou não estando em contradição. Estes abismos colocam um desafio a uma ideia muito central de Frege, uma ideia que Diamond pensa que está no *Tractatus* de Wittgenstein, de forma um pouco diferente. Esta ideia é a ideia segundo a qual há aí um *stock* de pensamentos disponíveis para todos os pensadores humanos. Diamond usa a palavra *stock* e coloca-se a questão de como traduzi-la. (A palavra que ela usa é a palavra que também usamos em português quando dizemos que uma empresa tem ou não tem um dado produto em stock). Podemos traduzir *stock* por armazenamento. Evidentemente não se trata de um depósito físico ou informacional mas de uma totalidade, um universo delimitado de pensamentos, portanto de representações de formas como as coisas são. Falar de um stock de pensamentos é uma forma de dizer que o que quer que eu capte pensando um

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

pensamento, o que quer que eu julgue como sendo verdadeiro ou falso, está disponível para todos os pensadores racionais, para todos nós como pensadores. Pode haver dificuldades psicológicas em chegar a pensar particulares pensamentos – podemos pensar nas dificuldades de aprender cálculo ou mecânica quântica, por exemplo. Umas pessoas são melhores do que outras pensando sobre esses assuntos, sabem mais do que outras pessoas. No entanto um pensamento pensável e pensado (por exemplo as concepções de tempo que referi atrás) não me pertence mais a mim do que a ti, não pertence mais a uma comunidade do que a outra. Um pensamento é partilhável por nós humanos. Este é naturalmente o mesmo ponto acerca da partilhabilidade dos pensamentos com que comecei estas Respostas. Ao contrário das *Vorstellungen* de Frege em *Der Gedanke*, os pensamentos não pertencem a portadores, não são privados mas sim partilháveis. É isso que quer dizer 'o pensamento é social'. Mas Diamond vê que o problema é que Frege, com esta ideia acerca de concebibilidade, não considera a possibilidade de pensamentos novos, de pensamentos que vêm a tornar-se disponíveis apenas à medida que vamos vivendo a nossa vida com linguagem. Isto tem uma consequência na forma de pensar sobre linguagem e pensamento. Ele pensa que as línguas podem diferir umas das outras mas não diferem nas capacidades lógicas subjacentes. Assume que as capacidades necessárias para a expressão lógica de pensamentos são as mesmas em todas as línguas, e é por isso também que crê que as línguas (naturais) são menos importantes do que a lógica. O núcleo lógico de cada pensamento pode ser expresso em qualquer língua. Se não acreditássemos nisso, teríamos de deitar fora a ideia de vida intelectual comum da humanidade, algo que Frege pensa que existe. Como Husserl, Frege assume que há uma vida intelectual comum da humanidade. A imagem do stock de pensamentos (um 'armazém' de pensabilidades, de conteúdos, que

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

podem ser acreditados ou não), é precisamente uma imagem para esta vida intelectual comum da humanidade. Isto é algo que é assumido por Frege no seu trabalho sobre pensamento, linguagem e lógica. Segundo Diamond, esta ideia e a ideia de uma *Begriffsschrifft* (e portanto a lógica formal de Frege) estão intimamente ligadas. No entanto esta visão daquilo que é o pensamento e do que é pensar parece excluir precisamente os casos com que Wittgenstein está a procurar lidar nas três *Lectures on Religious Belief*. Esses são casos em que alguém pode acreditar que p enquanto eu não posso nem acreditar nem negar nem ver como ainda não decidido se p é verdadeiro ou é falso (por exemplo que haverá um Juízo Final). Isso está fora do meu alcance como pensador, não por causa da complexidade do tópico, ou porque estou cansado demais para entendê-lo, mas por causa da pensabilidade de particulares pensamentos. Isto é diferente de *believability* (de acreditarmos ou não, de termos ou não razões para acreditar que p, aquilo de que tratam os epistemólogos quando discutem teorias da justificação). É aqui que a própria Diamond quer sugerir uma alternativa ao stock de pensamentos de Frege, que não tenha a mesma característica de *timelessness* – mas não vou entrar por aí neste momento.

Continuando com outro aspecto do 'valor cognitivo' vejamos agora o que Diamond quer dizer quanto a imaginação e estar capturado por uma imagem. São disso exemplo, nas três *Lectures*, alguém que diz a alguém *Ver-nos-emos depois de mortos*, ou *Deus vê tudo aquilo que acontece*. É mais iluminador vermos aqui Diamond como estando sob a influência de Iris Murdoch e não tanto directamente sob a influência de Wittgenstein (mesmo se de um ponto de vista da história da filosofia devemos explorar as relações de Murdoch com Wittgenstein, já que a própria Murdoch foi influenciada

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

por temas do último Wittgenstein[74]). No ensaio "Vision and Choice", 'Visão e Escolha', aparece a ideia segundo a qual a moralidade não é apenas sobre a forma como agimos e fazemos escolhas (isto seria aquilo a que chamei atrás, nas palavras de Diamond, uma visão forense da vida moral), mas acerca da forma como vemos o mundo num sentido muito mais amplo. A imaginação é uma atividade da mente através da qual somos capazes de ver, talvez apenas com grande esforço, aquilo que está diante de nós. Permite-nos nomeadamente ver possibilidades para as nossas vidas individuais e colectivas que não tínhamos visto anteriormente (por exemplo pensarmos que 'A Terra pertence a todos' e afastarmo-nos da ideia lockeana segundo a qual a propriedade é uma extensão da propriedade do corpo próprio e uma questão social e económica de que só o capitalismo dá conta adequadamente[75]). Esta ideia de visão e imaginação é trazida por Murdoch para a psicologia moral. Sem psicologia moral não há ética, defende Murdoch (quando Murdoch fala de psicologia moral, a expressão que usa é a de uma *imagem da alma*). Neste quadro, a vida moral não é sobretudo e antes de mais uma questão de escolhas mas de visão e atenção. Ora, quanto mais alguém tem atenção à realidade, menos essa pessoa se sentirá consciente de ter que fazer uma escolha. Frequentemente, torna-se simplesmente claro o que precisa ser feito, a coisa a fazer (esta ideia, note-se, é muito semelhante ao que se encontra nos escritos de McDowell sobre filosofia moral e virtudes). Agir em circunstâncias específicas não é mais uma questão de escolha do que

74. Veja-se, para um perfil de Murdoch como filósofa, dois livros recentemente publicados: Clare MacCumhaill & Rachel Wiseman, *Metaphysical Animals – How Four Women Brought Philosophy Back to Life* (New York: Doubleday, 2022) e Benjamin Lipscomb, *The Women Are Up To Something – How Elizabeth Anscombe, Philippa Foot, Mary Midgley and Iris Murdoch Revolutionized Ethics* (New York, Oxford University Press, 2022).

75. Uma ideia ao mesmo tempo muito antiga, que se encontra por exemplo no chamado 'pensamento indígena', e para muitos, hoje, futurista.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

é uma questão de escolhas intencionais e explícitas sucessivas o irmos a guiar pela estrada fora indo para algum lugar. Em ambos os casos é a própria percepção da realidade que nos leva à acção apropriada. Percepção e acção não são questões separáveis. Em "The Idea of Perfection" Murdoch diz claramente que só se pode escolher dentro do mundo aquilo que se pode ver, no sentido moral de 'ver', sendo que uma visão clara é resultado da imaginação moral e do esforço moral. Esta noção de atenção é crucial na recusa por Murdoch de uma separação entre o domínio teórico e o domínio prático; o ponto de Murdoch que é importante para Diamond é que o que a vida moral exige não é principalmente fazer escolhas certas, mas alcançar uma clareza de visão.

Todas estas ideias estão nos textos de Diamond sobre a forma como pensamos eticamente, nomeadamente nos artigos sobre filosofia e literatura. Só mais tarde elas vieram a convergir com a visão da ética correspondente à leitura austera do *Tractatus* pela qual Diamond é conhecida. Foi portanto Murdoch quem ajudou Diamond a articular esta abordagem, que confluiu depois com uma concepção wittgensteiniana do 'ético', que não faz de Wittgenstein nem um místico (propondo uma visão inefabilista de nonsense) nem um positivista (propondo uma versão ou outra de emotivismo). Penso que devemos manter em mente tudo isto, esta causa filosófica e esta galáxia de temas, quando dizemos que é de 'valor cognitivo da arte' que tratam os escritos de Diamond sobre literatura e filosofia, ou que está em causa usar a literatura como forma de 'ajudar' o pensamento moral. É isso mas não é apenas isso.

Estamos agora em posição de compreender as formulações wittgensteinianas acerca de estética e ética que se encontram em Diamond, tais como dizer que ética é uma atitude perante a vida, perante o mundo como um todo, ligada ao sentido da vida, que pode penetrar qualquer tipo

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

de linguagem e pensamento, (por exemplo a literatura), e que assim sendo a ética não é uma disciplina da filosofia em que se daria por exemplo o combate teórico entre deontologia, utilitarismo e ética das virtudes. É claro que pode ser ainda assim metodologicamente avisado começar discussões em ética como fazem os filósofos analíticos – começar por distinguir posições em ética normativa, meta-ética, ética prática e distinguir posições em cada uma. Mas Diamond dá-nos um enquadramento que nos permite criticar os pressupostos das discussões em curso, discussões que são conduzidas com muitos pressupostos implícitos. O ponto fundamental de Diamond ao subverter esses pressupostos é que a ética e estética não são áreas independentes dos problemas fundamentais da filosofia, os problemas que dizem respeito às relações entre pensamento, linguagem e mundo. Os assuntos do pensamento e da linguagem na sua relação com o mundo não estão já arrumados e acabados quando começamos a fazer ética ou estética. Uma consequência (bem vinda, diria eu) é que isso torna a ética e a estética elas próprias muito mais importantes para pensarmos sobre o nosso pensamento em geral. Deixaremos de vê-las como meras aplicações do que já pensamos sobre o pensamento e linguagem, que é o que muitas vezes se assume na filosofia analítica. Como se soubéssemos perfeitamente o que são proposições, o que é linguagem, o que é verdade e falsidade antes de começar a fazer ética ou estética. Não é verdade que saibamos, ou que estejamos todos no mesmo barco na resposta a essas questões fundamentais: as divergências entre nós (quem se ocupa de filosofia) podem ir tão fundo quanto isso.

Respondi apenas a alguns pontos levantados pelo Vítor, e sobretudo excedi-me muito – consequência da presença em mim do meu livro recente sobre Cavell. A minha principal intenção na resposta ao Vítor foi argumentar que embora a questão do valor cognitivo da arte seja perfeita para procurar

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

pôr em relevo pontos de intersecção entre os meus temas e os seus temas, o valor cognitivo da arte tal como está em causa em Diamond não é uma questão isolada numa pequena 'província' da filosofia que seria a estética ou a filosofia da arte. Desta nossa discussão sobressai de qualquer modo o facto de estarmos ambos, retomando os termos do próprio Vítor, interessados em contrariar a marginalidade da estética no contexto da tradição analítica. Retomando uma outra referência do Vítor, a referência à relativa popularidade, para lá dos muros da academia, alcançada por algumas figuras do pensamento continental que se dedicam à estética, penso que ambos estamos interessados em não deixar o lugar da filosofia analítica vazio no ponto em que essa popularidade se instala. Vale muito a pena trabalhar aí. Espero que continuemos.

Referências

Benoist, Jocelyn. *Représentations sans objet. Aux origines de la phénoménologie et de la philosophie analytique*. Paris: PUF, 2001.

Benoist, Jocelyn. *Entre acte et sens. Recherches sur la théorie phénoménologique de la signification*. Paris: Vrin, 2002.

Benoist, Jocelyn. *Les limites de l'intentionalité. Recherches phénoménologiques et analytiques*. Paris: Vrin, 2005.

Benoist, Jocelyn. *Sens et sensibilité. L'intentionalité en contexte.* Paris: Ed. du Cerf, 2009.

Benoist, Jocelyn. *Concepts. Introduction à l'analyse*. Paris: Ed. du Cerf, 2010.

Benoist, Jocelyn. *Éléments de philosophie réaliste*. Paris: Vrin, 2011

Benoist, Jocelyn. *La logique du phenomène*. Paris: Herman, 2016.

Benoist, Jocelyn. *L'adresse du réel.* Paris: Vrin, 2017.

Bento, Sílvia. *O pensamento estético de Theodor W. Adorno. Um estudo em torno das relações entre Filosofia, Arte e Subjetividade.* Porto: Afrontamento, no prelo.

Boyle, Matthew. "Kant on Logic and the Laws of the Understanding". In Miguens (ed.), *The Logical Alien*, 117-144, 2020.

Cavell, Stanley. *Must We Mean What We Say*? Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

Cavell, Stanley. *The Claim of Reason – Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*. Oxford, Oxford University Press, 1979.

Conant, James. "The Search for Logically Alien Thought: Descartes, Kant, Frege, and the Tractatus". *Philosophical Topics* 20, n.º 1 (Fall, 1991): 115-180.

Couto, Diana. *Donald Davidson: Subjectivo-objectivo – o retorno ao cogito*. Porto: FLUP, MLAG Discussion Papers, 2018.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

Diamond, Cora. *The Realistic Spirit – Wittgenstein, Philosophy and the Mind*. Cambridge MA: MIT Press, 1991.

Ferrer, Diogo. *Método e Métodos do Pensamento Filosófico*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2007.

Floyd, Juliet & Sanford Shieh (eds.). *Future Pasts – The analytic tradition in twentieth century philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

Laugier, Sandra. *Why We Need Ordinary Language Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 2013.

Lipscomb, Benjamin. *The Women Are Up To Something – How Elizabeth Anscombe, Philippa Foot, Mary Midgley and Iris Murdoch Revolutionized Ethics*. New York: Oxford University Press, 2022.

Lopez, Blanca Rodríguez, Nuria Sánchez Madrid & Adriana Zaharijevic. *Rethinking Vulnerability and Exclusion – Historical and Critical Essays*. Cham, Springer, 2021.

MacCumhaill Clare & Rachel Wiseman. *Metaphysical Animals – How Four Women Brought Philosophy Back to Life*. New York: Doubleday, 2022.

Miguens, Sofia. "A Identidade Pessoal e a Posição Original Rawlsiana", *Revista Portuguesa de Filosofia*, LIX 1 (2003): 139-170. Reimpresso em Miguens, *Compreender a mente e o conhecimento,* 263-293. Porto: FLUP, MLAG Discussion Papers, 2009.

Miguens, Sofia e Susana Cadilha (coords.). *Frege e Intérpretes de Frege. Seminário de Charles Travis*. Lisboa: Colibri. Colecção Episteme, 2013. Com Susana Cadilha.

Miguens, Sofia e Susana Cadilha. *John McDowell – Uma análise a partir da filosofia moral*. Lisboa: Colibri, 2014.

Miguens, Sofia. *Ser ou Não Ser Kantiano*. Coord. com Paulo Tunhas, João Alberto Pinto e Susana Cadilha. Lisboa: Colibri, 2015.

Miguens, Sofia. "Is there a single way for all humans to be human? Some problems for Aristotelian naturalism in contemporary moral philosophy", *Filosofia. Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, 34 (2017): 167-186.

Miguens, Sofia & João Alberto Pinto. "Seeing what a 'science of rationality' founders on (with a little help from D. Davidson)". *Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities* 111 (2018): 71-92.

Miguens, Sofia. "Anscombe on self-awareness – A re-reading of The First Person". *Forma de Vida – Revista do Programa em Teoria da Literatura da Universidade de Lisboa* 17 (2019), https://formadevida.org/smiguensfdv17.

Miguens, Sofia. "Animality and Rationality – On how John McDowell's Kantian view of moral experience could accommodate research on emotion". *Contextos Kantianos* 9 (2019): 293-308.

Miguens, Sofia, João Alberto Pinto & Diana Couto. *Filosofia da Mente – Uma Antologia*. Porto: UPorto Press, 2019.

Miguens, Sofia (ed.). *The Logical Alien*. Cambridge MA: Harvard University Press, 2020.

Miguens, Sofia. "On how history of philosophy can be illuminating". In *The Logical Alien,* 295-318, 2020.

Miguens, Sofia. "Les problèmes philosophiques de la perception". In *Du bruit et du sensible – Autour de Jocelyn Benoist*, Danielle Cohen-Levinas et Raoul Moati (orgs.), 107-131. Paris: Éditions Hermann, Collection Rue de la Sorbonne, 2020.

Miguens, Sofia. "The Human Face of Naturalism – Putnam and Diamond on the ethical 'gulfs between us'", *The Monist* 103 (2020): 404–414.

Miguens, Sofia. "As consequências de esquecer Austin – Concepções de contexto e variedades de contextualismo", Revista *Prometheus* 33 (2020): 47-63.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.

Miguens, Sofia. "Cavell and the Quest for a Voice – The importance of Cavell's notion of claim for ethics and aesthetics". *Journal for the History of Analytical Philosophy* 9 (2021): 92-104.

Miguens, Sofia. "'The Thing Before Us' – Agreement and disagreement between Ayers and Travis", com Naomi Osorio Kupferblum. *Grazer Philosophische Studien*. 98, n.º 4 (2021): 584-599.

Miguens, Sofia, *Arte descomposta – Stanley Cavell, a estética e a filosofia*. Lisboa: Edições 70, 2022.

Miguens, Sofia. **"**Arte, tempo, fim do mundo e salvação (a partir da filosofia)". In *Materiais para a Salvação do Mundo 2*, Colecção Libretos n. 29, org. Pedro Eiras, 9-29. Porto: Instituto de Literatura Comparada Margarida Losa, FLUP, 2022.

Miguens, Sofia. "Será que há uma forma única de os humanos serem humanos? (II) O caso do animalista contra o neo-lockeano". In *A Filosofia em discussão*, 3 volumes, (col. Ta pragmata), Meirinhos, J., Rodrigues, V., Guerreiro, V. (eds.), 581-602. Covilhã: Praxis, 2022.

Miguens, Sofia."The Rational Wolf – Moral philosophy as key to John McDowell's liberal naturalism" in *The Routledge Handbook of Liberal Naturalism*, Mario de Caro and David Macartur (eds.), 339-348. London: Routledge, 2022.

Miguens, Sofia. "Truth in Ethics and Intercultural Understanding – Cora Diamond on a dispute between Bernard Williams and David Wiggins". In *Intercultural Understanding After Wittgenstein.* Chon Tejedor, Carla Carmona & David Pérez Chico (eds.) London – New York: Anthem Press, 2023.

Travis, Charles. *Frege – The Pure Business of Being True*. Oxford: Oxford University Press, 2021.

Venturinha, Nuno, *Description of Situations – An Essay in Contextualist Epistemology.* Cham: Springer, 2018.

Wittgenstein, Ludwig. *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Compiled from Notes Taken by Yorick Smythies, Rush Rhees and James Taylor, C. Barrett (ed.). Oxford: Basil Blackwell, 1966.

Provided for Personal License use. Not for reproduction, distribution, or commercial use.
© 2023 Aletheia - Associação Científica e Cultural. All Rights Reserved.