

Marcelino Ágis Villaverde, *Anatomía do pensar: O Discurso Filosófico e a sua Interpretação. Vol I. O Discurso Filosófico*, (Vigo: ed. Galaxia S.A, 2019), 639 pp. ISBN: 978-84-9151-578-4

O primeiro volume da obra *Anatomía do pensar: O Discurso Filosófico e a sua Interpretação*, analisa de forma detalhada o funcionamento do discurso filosófico. Para tal, Marcelino Villaverde, seu autor, realiza aqui com grande minúcia uma dissecação dos elementos que constituem qualquer discurso humano, reafirmando seguidamente a tese da filosofia hermenêutica de acordo com a qual o pensamento é intrinsecamente constituído pela linguagem. O filósofo reconhece e explica-a, de forma muito clara, a diferença, que desde F. de Saussure, existe entre língua e fala ou discurso e comenta com rigor o modo como o discurso filosófico pode jogar com esta distinção e tirar partido dela. Refere-se neste sentido a Paul Ricœur e aos seus estudos sobre a metáfora e a significação. Mas o autor preocupa-se, desde logo, em esclarecer que não existe uma definição de «discurso filosófico», mas sim múltiplas aproximações, formas e metamorfoses do discurso. No entanto, todas elas se compõem de expressões que indicam significações que enraízam na atividade intencional da consciência humana e se abrem à interpretação. São mediações que nos possibilitam perceber o significado de um universo vivido, acontecido e habitado pelos homens e que nos permitem ainda efetuar determinados atos que sem ele seriam difíceis de realizar. É o enredo ou trama do discurso que efetua a ligação entre os acontecimentos singulares e os universais verosímeis da narrativa, seja esta a histórica ou a de ficção.

O grande interesse deste tipo de discursos, histórico e de ficção para o discurso filosófico, de tipo especulativo, é analisado e expresso através da formulação segundo a qual «o discurso especulativo deve converter-se numa história narrada». É a interpretação que cria esta possibilidade da interação de discursos e a filosofia, de acordo com a proposta do catedrático de Santiago de Compostela, deve abrir-se ao entrecruzamento dos múltiplos discursos filosóficos. Existe de facto uma grande relação entre o discurso filosófico e os acontecimentos do mundo; no entanto, toda e qualquer filosofia parte de uma tradição cultural e pensa a partir dela; claro que é tarefa da filosofia quebrar cristalizações, levantar questões, distinguir os preconceitos falsos que se enquistam dos que possibilitam a questão, o diálogo e assim ajudam no alargamento da compreensão. No entanto, o filósofo espanhol sabe que todo o discurso filosófico é escrito e como tal aberto à leitura, à compreensão e interpreta-

ção que, pelo seu deciframento, transformam o estranho e morto em algo de familiar e contemporâneo. Mas, porque hoje existem diferentes concepções de escrita, Marcelino Villaverde tem o cuidado de confrontar a concepção hermenêutica, nomeadamente, a de H.-G. Gadamer e a P. Ricœur com a arquiescrita de Derrida. Pergunta depois se existirá uma linguagem filosófica distinta da convencional e conclui que a palavra da filosofia retoma a sua semântica a partir daquela que opera na linguagem normal, mas especializa-a (alcançando conceitos) ou torna mais preciso o seu significado. Com efeito, o filósofo não pode separar o seu discurso nem da realidade nem de si mesmo, porque enquanto ser humano não se limita a viver e a pensar mas transmite e escreve a sua vida e pensamento.

É neste contexto que a obra aborda a Retórica e a Poética de Aristóteles e que coloca a questão do pensar mediante palavras e do primado da escuta e do diálogo na textura do pensar, uma vez que a consciência não nasce sem palavras. Assim se pode afirmar que é a ordem do discurso o verdadeiro lugar da palavra filosófica, que «alonga e transforma a palavra enquanto significante» e ainda que a experiência discursiva do filosofar é sempre comunicativa e dá origem a conceitos que só podem ser utilizados pelo entendimento para formular juízos que referem objetos. O filósofo sublinha que, na aceção mais rigorosa do conceito, a dimensão metafórica da linguagem desaparece completamente; no entanto, o conceito aproxima-se do âmbito metafórico, ao estar inserido numa linguagem plurívoca que rejeita a formalização lógica em prol da riqueza ontológica. Relembrando Ricœur, esta obra realça que o especulativo é a condição de possibilidade do concetual, pois este tipo de discurso ultrapassa o seu próprio âmbito e tem uma repercussão noutros espaços da linguagem. Claro que a ordem do conceito se distancia da metáfora e a filosofia precisa e trabalha com conceitos, mas como afirma o filósofo, «a metáfora é filosófica e a filosofia é metáfora, dado que não esgota o caudal de interpretações nem fenece nos limites de um sentido unívoco». Sendo a metáfora aqui considerada, como um texto em miniatura e abordadas as concepções de Ricœur e Derrida sobre o assunto, a obra ocupa-se da problemática do texto em geral, do texto filosófico e da sua compreensão para se preocupar em seguida com as teorias e questões do autor, do leitor e da interpretação. Sublinha-se o facto de o modelo do dom estar na origem do texto e defende-se um modelo de compreensão e leitura baseado na economia do dom. Marcelino Villaverde, sublinha, na linha do seu mestre Paul Ricœur, que o mundo do texto é algo que podemos habitar e por meio do qual podemos desenvolver as nossas possibilidades, sendo a leitura justamente a mediação entre o mundo fictício do texto e o nosso mundo efetivo. A obra encerra por meio de uma meditação sobre a argumentação e com uma importante reflexão sobre o silêncio, comparando quanto a este assunto o pensamento ocidental e o oriental. É sublinhada a grande diferença entre estes dois tipos de cultura, em primeiro lugar porque nas escolas orientais quase todas as vias da meditação «partem do silêncio como condição para avançar no caminho da interioridade» e ainda porque este é a melhor maneira de levar à humilhação do ego.

Mas o filósofo não fica por aqui: entabula uma reflexão sobre o estilo enquanto ADN do filósofo, como escritor, sobre a lógica da pergunta resposta como a verdadeira base de toda a interpretação e ainda sobre o diálogo como hospitalidade linguística e medium de uma racionalidade partilhada.

Maria Luísa Portocarrero

Universidade de Coimbra

Faculdade de Letras – DFCI

Unidade I&D CECH

Email: mlp600@gmail.com

ORCID: 0000-0002-1288-9535

DOI: [https://doi.org/10.14195/0872-0851\\_59\\_10](https://doi.org/10.14195/0872-0851_59_10)

Sofia Miguens, *Uma Leitura da Filosofia Contemporânea: Figuras e Movimentos*, Edições 70, Lisboa, 2019. 362 pp. ISBN: 9789724421612

Nesta quase enciclopédica *Leitura da Filosofia Contemporânea: Figuras e Movimentos*, 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 pensamento francês desde Sartre a Derrida, com extensões na escola de Frankfurt, até concluir na atualidade, com autores como Zizek, Butler e Cora Diamond ou John McDowell. O livro, como se vê pelo largo espectro de 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 perspetivas 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 huma-

nidade” 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*, a propósito do diálogo, os parceiros são mais conduzidos do que condutores da conversação, o que parece excluir justamente uma orientação, consciente e sistemática, por algum método.

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 então à altura da sistematização de tipo metodológico 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.”<sup>1</sup> 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 conversação 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*”, 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 bem mapeados. A redação, articulação e argumentação são muito claras, mostrando um excelente treino na tradição filosófica de língua inglesa, que regra geral se destaca 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 da generalidade das exposições. Destaco também a grande utilidade do livro como sugestão de leituras e questões para investigação – sobretudo, suponho, 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.

---

<sup>1</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie* (Paris: Minuit, 2005), 32.

Deve destacar-se também a louvável opção de balizar a filosofia contemporânea a partir de Kant. Isto deve significar 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. 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 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 Russel, 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 sua defesa? 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 bastantes pistas para uma resposta a esta questão. Se há um sentido nesta história da filosofia contemporânea, ele parece ser o de uma variação incessante – 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 surge 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 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-metafísico, 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 desenhrou como um território autónomo. Refiro-me à leitura hermenêutica de Heidegger, na 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 aos principais conceitos do autor, não esquece, por outro lado, o aspecto meramente sugestivo, evocativo ou mesmo mistificador de muitas das suas propostas. Pode-se apreciar o modo lacónico, e talvez irónico, como fecha o capítulo Heidegger, após recordar vários pontos fulcrais sobre a vida e carreira ético-político-académica do autor: “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 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, abstracto 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 carácter 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*, sobre os mesmos autores, abriram inicialmente o caminho.

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 nesta *Leitura da Filosofia Contemporânea*. Muitas orienta-

ções contemporâneas podem ser enquadradas em formas hermenêuticas de colocar os problemas epistemológicos e éticos. E refiro-me, nomeadamente, àquelas orientações com fundamentações particularistas, ligação aos modos de vida, à tradição, a uma segunda natureza e à impossibilidade de fundamentar afirmações de modo apodítico e universalmente válido, que abundam nas diferentes tradições analisadas. Neste sentido, a fenomenologia husserliana ortodoxa aparece já, como podemos entrever no livro de Miguens, como uma tentativa relativamente baldada de remar 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 perspetiva 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 opinião do recenseador, contudo, o termo, usado em sentido lato como faz Sofia Miguens, é justificado.

Por outro lado, 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 importantes 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 linguagem fala”, 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 simples, 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, a saber, como comparar métodos centrados na linguagem e 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 sobre a 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 é o único espelho que temos, a única moeda comum.” (p. 144) Mas, por outro lado, o problema é, segundo Husserl, justamente que a linguagem funciona como uma moeda – ou, talvez também se devesse dizer, para seguir mais de perto a opinião do fenomenólogo, funciona como um cheque ao portador. 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.

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

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 Sofia 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 carácter 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*. Isto é-nos recordado na de resto tão estimulante exposição do pensamento de Cora Diamond, sob a forma de 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 carácter 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 Russel que “a ideia básica de Russel 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 correspondesse a tomar o conhecimento, conforme Hegel caracteriza e critica como dividido entre uma componente constituída pelo pensamento, que é 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 conflagrada 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 aspetos hoje importantes do pensamento de Hegel, como a sua crítica ao dado ou a sua teoria do reconhecimento intersubjetivo estão expostos de modo muito adequado. Encontramos também uma interpretação válida e bem desenhada da luta pelo reconhecimento na *Fenomenologia do Espírito*. E mesmo para um leitor caridoso, é bastante 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, fica aquém das qualidades filosóficas que levaram à necessidade sentida, ao longo de quase todo o séc. XIX, quer no espaço inglês, quer alemão, de livrar-se 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 historicista, conforme caracterizado nos capítulos iniciais da obra. De facto, nem 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 existiu alguma vez. Ou como faz Adorno (parentesco heideggeriano que Sofia Miguens igualmente sublinha (cf. 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 *Konzentrationslagern* enquanto matriz da sociedade ocidental moderna. 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 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. Perante as alternativas, buscar algum sentido para a história passada, que conduziu até à nossa própria consciência contemporânea, não é necessariamente somente 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. 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 arte, religião e 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-fregeana, 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 “pensamento objetivo”. 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 questionáveis 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 uma oposição entre o mundo natural e um sujeito a ele alheio.

Mereceria maior análise a consideração do carácter “ingénua” das posições pré-fregeanas acerca do pensamento, da sua própria definição, e não só em relação ao

psicologismo. Que tipo de objeto é o 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.

*Diogo Falcão Ferrer*

Universidade de Coimbra

Faculdade de Letras – DFCI

Unidade I&D CECH

Email: ferrer.diogo@gmail.com

ORCID: 0000-0001-8209-7691

DOI: [https://doi.org/10.14195/0872-0851\\_59\\_11](https://doi.org/10.14195/0872-0851_59_11)