

A PRIMEIRA ORDEM DE INTERPRETAR

I

TESE

A Hermenêutica tem sido predominantemente concebida como um discurso de segunda ordem.

O seu objectivo consiste em *interpretar os textos* (de primeira ordem), para tal se socorrendo de um conjunto de regras destinadas à captação do *sentido* desses mesmos textos (patente ou oculto, literal ou contextual).

Há porém uma outra acepção do termo «hermenêutica», que se encontra sinalizada no *Peri Hermeneias* de Aristóteles.

Segundo este livro do *Organon*, qualquer *expressão significativa* materializa uma interpretação (seja o *nome*, o *verbo*, ou a *frase*), muito embora a instância hermenêutica, entendida em sentido forte, se localize ao nível da «proposição declarativa» (*logos apophantikos*) ⁽¹⁾.

Sucedede que esta ideia de «hermenêutica», que poderia ser fecunda e prenhe de consequências, foi notoriamente «minimizada» ou obliterada no decurso do pensamento ocidental. Para isso podemos encontrar algumas razões:

— O próprio Aristóteles de maneira nenhuma a radicalizou, antes a inserindo na estratégia do conhecimento verdadeiro/falso.

⁽¹⁾ Cf. Aristóteles, *De l'interprétation*, caps. 1-6, in *Organon*, I e II (II), trad. J. Tricot, J. Vrin, Paris, 1946. Por razões que adiante serão indicadas, reproduzimos a interpretação de Paul Ricoeur em *De l'interprétation — essai sur Freud*, Seuil, Paris, 1965, p. 30.

Isto é: «hermenêutica» não se reportava, no texto aristotélico, ao fenómeno global de equivocidade ou disparidade discursiva por relação a dado sector de onticidade (a sua teoria da *univocidade da significação* e o seu *essencialismo* congénito o impedia).

- A tradição filosófica ulterior erigiu *teorias do conhecimento* sob a liminar oposição entre *conhecer* e *interpretar*, recalçando no primeiro «o efeito de perspectiva». O conhecimento foi predominantemente definido como fiel espelhação do real, como representação unívoca e objectiva. Assim se escamoteavam os eventuais fluxos da sua alteridade — as marcas da sua fragilidade e incontornável relatividade.
- Com a *exegese bíblica* tornou-se hegemónico o primeiro sentido (acima referido) de interpretação. Admitia-se que no «Livro Sagrado» se materializava um conhecimento ou revelação enquanto *vox Dei*, e não como precária interpretação ou perspectiva de Ser por homens veiculada. Assim sendo, apenas haveria que decifrar as verdades contidas no «Livro», ou harmonizar o que nele era dito com certos objectivos empíricos ou transcendentos (2).

Embora sob pressupostos substancialmente diferentes, a tradição hermenêutica seguiu um objectivo análogo ao da exegese bíblica (por exemplo na versão *filológica* do séc. XIX) (3). Jamais se considerou, pelo menos de forma radical e consequente, que os textos a interpretar eram já eles *uma* interpretação.

Generalizando e inferindo a partir das «razões» invocadas: os discursos de primeira ordem, encarados como expressões da Natureza ou do Espírito, poderiam necessitar de ser interpretados por um discurso de segunda ordem; mas não eram eles mesmos concebidos como *uma* interpretação de primeira ordem. Admitir isto, de certa maneira, equivaleria a negar o seu estatuto representativo, unívoco e distinto, assim como a negar que o *ontos* ou

(2) Daí a teoria dos *quatro sentidos* da *Sagrada Escritura*: o *literal*, o *alegórico*, o *moral* e o *anagógico*.

(3) Captar o *sentido objectivo* dos textos tornou-se o escopo dominante, embora para o efeito se recorresse a expedientes globais nem sempre coincidentes.

o *Ser* neles se manifestavam como *efectiva presença* totalmente presentificável (compreensível e inteligível).

O panorama descrito foi de certo modo subvertido por Charles Sanders Peirce, Nietzsche, Heidegger, e por alguns representantes da filosofia contemporânea. Nem sempre, contudo, de forma radical, suficientemente explícita e sistemática. Ou então: nem sempre de um modo desvinculado de pressupostos e objectivos mais ou menos metafísicos ⁽⁴⁾.

Em face desta situação pretendemos defender a seguinte «tese» (embora não de todo original, pelo que se disse): *em qualquer discurso de primeira ordem materializa-se uma interpretação de primeira ordem*; a interpretação, *in limine*, manifesta-se em qualquer frase ou discurso (num sentido que, como veremos, em muito ultrapassa a perspectiva de Aristóteles).

Sustentaremos, além disso, três corolários que decorrem da referida tese:

- a) caso não se considerem as suas implicações teóricas, a própria interpretação dos textos será inquinada de base;
- b) o conhecimento é uma forma de interpretação — o que, a ser menosprezado, implica a queda no *absolutismo* ou em nocivo *cientismo*;
- c) a ordem das interpretações vai de *1* a *n*. Trata-se de uma ordem plúrima e virtualmente *infinita*.

II

INTERPRETAÇÃO DE 'INTERPRETAR'

O argumento que imediatamente ocorre invocar em favor da tese enunciada pode extrair-se da *crise dos fundamentos* surgida

(4) É-nos impossível justificar tudo o que se afirma neste parágrafo, devido à amplitude da problemática envolvida. Apenas implicitamente se fará isso no texto, e só relativamente a alguns dos autores referidos ou aludidos. Digamos no entanto, de modo geral, que as «subversões» operadas não se cingiram a uma *analítica estrita* da fenomenologia discursiva. A propósito do pendor metafísico de algumas dessas «subversões», veja-se Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967, pp. 409-428 (especialmente p. 413).

nas ciências na passagem do século XIX para o século XX. Essa crise, com efeito, indicia que qualquer discurso científico é interpretação.

O facto *convencionalista* que então se começou a apontar como base das disciplinas formais e materiais significa isso mesmo. Se há ou pode haver sistemas axiomáticos alternativos para as ciências formais — como há lógicas várias e alternativas —, os enunciados dessas ciências serão antes do mais enunciados interpretativos (no sentido em que aduzem *uma* perspectiva possível de certo domínio de objectualidade, mas não *a* perspectiva). Paralelamente, se se admite que as leis ou enunciados protocolares das ciências da natureza são convencionais e revisíveis (e com maioria de razão os das ciências humanas...), eis também aí uma marca da sua função liminarmente interpretativa (ainda que de timbre cognitivo) ⁽⁵⁾.

Por isso mesmo, porque «a voz da ciência» passou a ser entendida predominantemente como sobredeterminada por *maquinarias transcendentais* distintas ou co-possíveis — o que implica uma certa opacidade dos seus objectos —, do mesmo passo passou a ser sentida a necessidade de a interpretar ⁽⁶⁾. A consciência de que na «voz científica» emerge uma interpretação de primeira ordem, como que implicou naturalmente a adveniência, relativamente a ela, duma interpretação de segunda ordem. É essa atitude teórica que poderemos encontrar, por exemplo, num Rudolf Carnap ou em Willard Van Quine ⁽⁷⁾.

A tese segundo a qual qualquer frase ou discurso de primeira ordem é interpretação de primeira ordem não é porém subsidiária

⁽⁵⁾ Sobre o convencionalismo nas ciências ver Édouard Le Roy, «Un positivisme nouveau», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 9 (1901), pp. 138-153; Henry Poincaré, «Sur la valeur objective de la science», *id.*, 10 (1902), pp. 263-293; Rudolf Carnap, *The Logical Syntax of Language* (1934), trad. do alemão por Amethe Smeaton, Routledge and Kegan Paul Ltd., London, 6.ª ed. (com correcções), 1964, parágrafo 82; Pierre Jacob, *L'empirisme logique*, Minuit, Paris, 1980, p. 139 ss.

⁽⁶⁾ Sobre a urgência da interpretação no domínio das ciências físicas ver Mario Bunge, *Filosofia da física* (1973), trad. do inglês por Rui Pacheco, Edições 70, Lisboa, s/d, p. 59 ss. («Os referentes de uma teoria física»).

⁽⁷⁾ Cf. Rudolf Carnap, *The Logical Syntax...*, ed. cit., parágrafo 72 e ss.; Willard Van O. Quine, *Relativité de l'ontologie et quelques autres essais* (1969), trad. do inglês por J. Largeault, Aubier-Montaigne, Paris, 1977, pp. 39-81.

do motivo da *crise dos fundamentos* (necessariamente, ou não só). Tal crise, pelo contrário, é um dos efeitos do que enuncia a tese e sobretudo daquilo que permite enunciá-la. Que esse efeito só recentemente se tenha tornado visível na ordem do saber, isso releva da «lógica progressiva e ramificada» do próprio saber, assim como dos tipos de consciência que, por relação a ele, ele mesmo desencadeia.

Significa isto que, de um ponto de vista hodierno, trata-se duma tese enunciável em quaisquer circunstâncias — duma tese que não assenta em ventos de contingência. Ela radica naquilo que é possível analisar como fenomenologia desde sempre implicada em toda a frase ou discurso. Trata-se portanto duma tese *demonstrável* de forma apodíctica (e talvez da única com esse estatuto — da única que implica o carácter não apodíctico de qualquer outra).

Partindo da «ideia» aristotélica de «hermenêutica», é essa demonstração que efectuaremos por sucessivas etapas. Para tanto, contudo, importa esclarecer primeiro *em que consiste interpretar*. Assim como indicar os efeitos objectuais mais genéricos de qualquer interpretação.

A tarefa, à primeira vista, não é simples, visto que só podemos interpretar o termo «interpretação». Não podemos defini-lo de forma unívoca ou inconcussa, e logo ter um conhecimento absoluto do que seja interpretar. O mesmo, porém, sucede com qualquer objecto ou com qualquer outro termo, inclusivamente com o termo «conhecer». Esta situação, que em aparência nos envolve num paradoxo de partida, será a base de solução da nossa dificuldade.

Ou seja: o facto de necessitarmos de interpretar o termo «interpretação» é apenas o *Facto dos factos* de termos de interpretar todas as palavras ou objectos. Nele se sinaliza, por consequência, a pan-ocorrência discursiva (e intra-discursiva) da fenomenologia interpretativa. Por outras palavras: a própria natureza da dificuldade inicial, por ser generalizável e recoberta pelo termo que ela mesma recobre, indica que estamos na dimensão interpretativa sempre que nos situamos ao nível duma concepção de um termo ou objecto, e não ao nível intrínseco ou absoluto do próprio termo ou objecto. É nessa situação que incontornavelmente nos encontramos por relação ao termo «interpretar». Mas nessa mesma situação nos encontramos (sublinhe-se de novo), a respeito de qualquer outro termo ou objecto.

Assim se pode dizer *em que consiste interpretar*. Interpretar consiste em iluminar uma perspectiva de um x qualquer, com isso se deixando na penumbra outras perspectivas ou se recalcando parte do seu espectro de luminosidade (que pode consistir nas relações multimodas de x com todo e qualquer *não- x*). Ora isso é precisamente o que se faz sempre que se enuncia uma frase ou discurso. Materializa-se sempre, a propósito de x , um jogo de luminosidade-sombra: uma fenomenologia de desvelamento e ocultação. E temos então o *efeito mais genérico de interpretar*. Na sua globalidade consiste ele na «parcelação», «fractização» ou «composição» (com outros objectos) de qualquer objecto da interpretação. Este nunca pode ser desvelado ou iluminado na sua plenitude, e por isso todo o objecto interpretado só pode tornar-se manifesto como um objecto limitado.

Ora, se assim é — poderão objectar-nos —, há efectivamente uma carência de condições epistémicas para demonstrar a tese que se pretende (porque não se pode definir essencialmente o que é «interpretar»). Se apenas se usa *uma* perspectiva de «interpretação» quando é perfeitamente possível usar outras, sob essas outras a tese seria indemonstrável.

A resposta a esta objecção já acima foi indiciada. Não se pode definir «interpretação» de uma forma absoluta como não se pode definir, da mesma maneira, qualquer outro termo ou objecto. O que implica: como reduto último da impossibilidade de definição inconcussa seja do que for (e, logo, da impossibilidade da sua absoluta captação frásica ou discursiva), afluímos a uma situação que materialmente se identifica com a *instância interpretativa*.

No conceito de interpretação é que converge toda a referida impossibilidade (é ele que a exprime, afinal), e por isso, *ao contrário do que se disse*, é ele o único cuja definição «absoluta» é possível. Já fornecemos essa «definição implícita», a qual, por tudo quanto se alegou, tem uma peculiaridade curiosa. Quanto mais objecções nela se introjectem, mais ela fica caucionada. É a única definição imperfeitamente *perfeita* (um pouco como a definição de «ser», que recobre mesmo aquilo que não é ...). Mas por tudo isso: a instância interpretativa é por excelência uma instância de equivocidade. Ou melhor: de plurivocidade. É um espaço heterogéneo onde se inscrevem os possíveis *tra-jectos* de um *ob-jecto*. É o espaço em que um *ob-jecto* se multiplica segundo vários *pro-*

-jectos. É o espaço, em suma, onde uma *ob-jectuação* contém implicitamente as linhas sinuosas de múltiplas *ob-jecções*.

Estamos enfim em condições de argumentar a nossa tese, assim como os corolários que dela se irradiam. Para esse efeito, naturalmente, não é despreciando começar por examinar a posição aristotélica.

III

PARA ALÉM DE ARISTÓTELES

Como salienta Paul Ricoeur, em Aristóteles «hermenêutica» não designa uma ciência incidente sobre as significações «mas a própria significação» — a do nome, verbo, da proposição, e em geral do discurso. Isto muito embora «hermenêutica», *em sentido completo*, seja a significação da frase, e *em sentido forte*, como no início se disse, seja a significação da «frase declarativa» (*logos apophantikos*) — a proposição afirmativa ou negativa, susceptível dos valores verdadeiro/falso (8).

Não é fácil detectar o exacto sentido em que Aristóteles defendia essa posição teórica, até porque o termo «hermenêutica» só surge no título do segundo tratado do *Organon* — na obra, portanto, onde ela deverá estar implícita. Em face da dificuldade apresentaremos, em primeiro lugar, a interpretação de Ricoeur, e passaremos depois à de Heidegger. Finalmente avançaremos a nossa (complementar e não discordante das outras, mas porventura carente de rigor filológico).

Segundo Paul Ricoeur a *significação* é para Aristóteles uma *instância hermenêutica*, porque os *símbolos* em que ela se materializa (símbolos convencionais ...), são intermediários entre a ordem do ser e a ordem do pensamento (9). Por outras palavras: toda e qualquer *voz significativa* é interpretação «no sentido em que, para Cassirer, o símbolo é uma mediação universal; dizemos o real significando-o, e neste sentido o interpretamos. A ruptura entre a significação e a coisa fica desde logo consumada com o nome, e essa distância demarca o lugar da interpretação» (10). Mas se

(8) Cf. Paul Ricoeur, *De l'interprétation...*, ed. cit., p. 30.

(9) *Ibid.*, nota.

(10) *Id.*, p. 31.

o nome tem significação também a possui o verbo, condensando-se o fluxo significativo, naturalmente, ao nível do «discurso» ou «proposição» (*logos*), que deriva da conjugação dos dois. Mais precisamente, porém, o hiato intercalado pela ordem significativa concentra-se no «discurso declarativo» (*logos apophantikos*), «que diz qualquer coisa de qualquer coisa. Dizer qualquer coisa de qualquer coisa é interpretar — no sentido forte e completo da palavra» (11).

A *predicação*, em suma, será o functor essencial da interpretação em sentido aristotélico, e ela não consiste senão em atribuir um sentido (o do verbo) a algo que já tem sentido (o nome). Por isso pode ainda afirmar Ricoeur: «Se o homem interpreta a realidade dizendo qualquer coisa de qualquer coisa, é porque as verdadeiras significações são indirectas; só atingimos as coisas atribuindo um sentido a um sentido». (12).

Esta perspectiva de Paul Ricoeur não será muito esclarecedora, pelo menos se tivermos em apreço a conotação mais habitual do termo «hermenêutica». Relativamente a esta é-o muito mais a interpretação de Heidegger.

Heidegger explora etimologicamente a expressão *logos apophantikos* — a expressão cerne do nosso problema. A proposição susceptível de verdadeiro/falso — diz-nos ele —, *torna patente* «aquilo de que 'se fala' na fala» (13). Permite, a partir do próprio objecto de que se fala (*apo*), que isso que se patenteia seja visto (*phainesthai*) por aqueles que falam entre si. A comunicação que então se pode estabelecer surge enfim como consequência de um certo acto de *desocultação*. É essa desocultação que permite precisamente ver algo *como algo*. Isto é: é ela que faz orientar todos os comunicantes para um determinado aspecto do objecto (14).

A *predicação*, também nesta óptica, é o functor de toda a fenomenologia indicada. Trata-se porém duma fenomenologia virtualmente dúplice. No discurso declarativo, afirmativo ou negativo, tanto se pode *patenteiar* como *encobrir* aquilo que primariamente

(11) *Ibid.*,

(12) *Id.*, p. 32.

(13) Heidegger, *El ser y el tiempo* (1927), trad. do alemão por José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 5.ª ed., 1977, parágrafo 7, p. 43.

(14) *Cf. Ibid.*

se supõe oculto. Teremos o discurso verdadeiro e o discurso falso, respectivamente. E assim a significação grega (e aristotélica, segundo Heidegger), de «verdade» (*aletheia*): antes de significar correspondência entre a ordem do pensamento e a ordem da realidade, significaria *desocultação* (primariamente) ⁽¹⁵⁾. Pois que o discurso falso *oculta necessariamente* (quem haverá aí que o negue?). E o discurso verdadeiro torna *visível* algo que antes não era visto — algo que efectivamente *para nós* era *oculto* (pelo menos na sua pregnância entitativa e funcional).

Examinemos agora, por um outro ângulo, o fenómeno dúplice da visibilidade-ocultação. Retomaremos o «motivo» da *predicação* invocado por Ricoeur, mas a uma luz que o amplia para um horizonte que, não sendo incompatível com o heideggeriano, lhe aprofunda ou lhe desloca o alcance. Encarar-se-á de novo o hiato que se intercala entre a ordem óptica e a ordem discursiva.

Esse hiato radica indubitavelmente na fenomenologia genérica da *predicação*.

Radica, a um primeiro nível, no estatuto dos vários tipos de «predicáveis» (a *definição*, o *próprio*, o *género*, o *acidente*) que podem atribuir-se a um objecto ou conectar-se a um nome para se obter uma frase declarativa. É que, de entre esses predicáveis, uma propriedade (por exemplo: a capacidade de o homem aprender a gramática) é coextensiva mas não essencial ao objecto (não exprime a sua *quiddidade*); um género (por exemplo: animal) é essencial mas não coextensivo (visto que se pode atribuir a objectos múltiplos que entre si diferem especificamente); e um acidente (por exemplo: branco) nem é essencial nem é coextensivo. Só a definição é «um discurso que exprime a quiddidade da coisa», sendo portanto essencial e coextensiva ao seu objecto ⁽¹⁶⁾. Contudo, passíveis de definição são apenas os «géneros» e «espécies» (*substâncias segundas*), e não os «objectos individuais» (*substâncias primeiras*). É que estes estão sempre em contínuo devir, e portanto sujeitos a accidentalidades que não são, como se disse, essenciais nem coextensivas. Por esta razão poderá manter Aristóteles que,

⁽¹⁵⁾ Cf. *Id.*, pp. 43-44; cf. tb. parágrafo 44, p. 233 ss.

⁽¹⁶⁾ Sobre os *predicáveis* ver Aristóteles, *Organon*, V — *Les topiques* (I, 4-9, 101 b-104 a), trad. J. Tricot, J. Vrin, Paris, 2.^a ed., 1950.

do individual singular, não há ciência nem definição (17). O que significa: ocorre efectivamente um incontornável hiato entre a ordem discursiva e o individual singular. Entre a ordem discursiva e a ordem ôntica, por conseguinte: — se encarada esta nos seus fluxos de materialidade...

Por outro lado, mesmo no caso de uma proposição verdadeira, desencadeia-se sempre um processo de patenteação-ocultação (numa acepção portanto diferente da explicitada por Heidegger).

Quando se diz qualquer coisa de qualquer coisa faz-se intervir necessariamente *um topos* particular de entre a *topologia geral do dizível* (do Ser). Isto é: os vários predicáveis repartem-se pelas dez *categorias* (= dez *topos* distintos de predicação) (18), mas ou não são as dez categorias que se materializam numa frase particular (pode apenas determinar-se, por exemplo, a «posição» e uma «qualidade» de António), ou não são todos os conceitos incluíveis em qualquer categoria e passíveis de serem atribuídos a um objecto (a uma substância primeira ou segunda), que *de facto* podem ser atribuídos (numa frase particular, sublinhe-se).

Qualquer atribuição ou predicação redundando assim forçosamente numa *limitação* do objecto sobre que incide, deixando-o num certo estado de *não-limitado* (= oculto) ou de *indefinitivo*. Ao dizer qualquer coisa de qualquer coisa estamos só a determinar essa coisa sob um aspecto determinado, e não sob todos os seus aspectos possíveis. Como esses outros aspectos são exprimíveis pelos vários tipos de predicados de que dada coisa é passível, aí teremos, se acaso lhos aplicarmos, outras tantas determinações da coisa. Nunca teremos porém *a coisa toda*, e portanto, em cada etapa predicativa, se a desocultamos também a ocultamos. Estamos sempre, em suma, numa ordem interpretativa que é simultaneamente uma ordem limitativa.

Não deixa de ser perfeitamente acertada, a este respeito, a máxima escolástica segundo a qual *omnis daeterminatio est negatio*. Em nosso entender ela é perfeitamente filiável no aristotelismo,

(17) Segundo Aristóteles, com efeito, a ciência só pode ter por objecto o universal e necessário, e «... a definição dum indivíduo é sempre precária (...), sendo impossível a sua verdadeira definição». Cf. *La métaphysique*, trad. Tricot, J. Vrin, Paris, 2.^a ed., 1962 (VII, 15, 1039 b, 20 ss.; tb. 1040 a; 5-6).

(18) Sobre a conexão entre os *predicáveis* e as *categorias* ver *Les topiques*, ed. cit., I, 9, 103 b, 24-26.

e será, de resto, retomada por Hegel de forma singular — com vista a delimitar, pela negativa, o estatuto da Razão (para além do simples Entendimento) e do Saber Absoluto ⁽¹⁹⁾. Em linguagem hodierna diremos que qualquer atribuição ou predicação redundava numa perspectiva parcelar do objecto (ou nome) sobre que incide, e não sobre o *todo* desse objecto. O *todo* dum objecto, em suma, é algo de indizível. Esta constatação, por certo, não será estranha ao estatuto da *coisa-em-si* kantiana.

Temos já aí dados suficientes para manter a tese que afirmámos inicialmente: *qualquer frase ou discurso é da ordem da interpretação*. Que tenhamos extrapolado indevidamente a posição original de Aristóteles, é um facto possível mas não recriminável (em função da estratégia que perseguimos). A partir dele pensámos algo que o seu pensamento permite pensar (como diria Heidegger). A este respeito, contudo, resta ainda avançar uma nota. Uma nota que indica que mais ainda nos resta a pensar (com o intuito de radicalizar o horizonte da referida tese).

O caso tem a ver com o estatuto que Aristóteles atribuía aos conceitos, no quadro teórico da sua luta contra sofistas e megáricos (de onde decorre a sua *teoria das categorias*, e a teoria, correlativa, da *analogia do Ser*).

O Ser, segundo Aristóteles, diz-se de várias maneiras em acordo com o número e natureza das categorias ⁽²⁰⁾, mas essas maneiras são, pretensamente, exactas maneiras de dizer aquilo que é e como é (ponha-se de lado, agora, o problema das «definições» ...). Para tal é indispensável que a par das marcas essenciais das coisas retenhamos os seus fluxos acidentais (o que era negado, respectivamente, pelos sofistas e pelos megáricos ⁽²¹⁾).

⁽¹⁹⁾ Diz Hegel: «... a forma da proposição, ou, de maneira mais precisa, do julgamento, é imprópria para exprimir o que é o concreto — e o verdadeiro é concreto — e especulativo; o julgamento é, pela sua forma, unilateral e, nesta medida, falso.» (*Encyclopédie des sciences philosophiques, I — La science de la logique*, trad. do alemão por Bernard Bourgeois, J. Vrin, Paris, 1970 (ed. de 1830 e de 1827, parágrafo 31, pp. 295-296)).

⁽²⁰⁾ Cf. *La métaphysique*, ed. cit., V, 7, 1017 a, 23-30; tb. *id.*, IV, 2; 1003 b, 4-5; VII, 1, 1028 a, 10 ss.

⁽²¹⁾ Cf. *id.*, VI, 2, 1028 b, 15; IX, 3, 1046 a-1047 b; V, 29, 1024 b, 31-36; VIII, 3, 1043 b, 23-32. Para uma visão sucinta da estratégia aristotélica contra sofistas e megáricos ver Jean Largeault, *Enquête sur le nominalisme*, Ed. Nauwelaerts, Louvain/Paris, 1971, pp. 50-58.

Mas ainda um outro quesito sem o qual o dizer verdadeiro, assim como a comunicação entre os homens, se despenhariam num abismo dissolutor. É indispensável que das coisas tenhamos conceitos adequados ou a elas adequáveis. É indispensável, numa palavra, admitir que o conceito é algo de significativamente *idêntico* em todos os homens, apesar da eventual variação dos símbolos que o representam⁽²²⁾. É isso que rigorosamente admite Aristóteles — na sequência, aliás, das motivações e pressupostos socrático-platônicos. Será isso, por outro lado, que a tradição ulterior vai admitir hegemonicamente — por aí obstruindo o amplo espaço da interpretação.

Ora esse pressuposto — ligado a uma visão essencialista das coisas e das palavras, do conhecimento e de certas teorias do conhecimento —, é algo que hoje não temos razões para admitir. Temos razões para admitir o contrário. E para com elas, consequentemente, mais dilatar o espaço da interpretação. Da interpretação, antes do mais, concebida como discurso de primeira ordem. Mas não só. Da interpretação concebida como discurso de qualquer ordem (de 1 a n).

IV

A EXPANSÃO DE 'INTERPRETAR'

Reafirmemos de novo o estatuto precário — e a fenomenologia plurívoca — das definições ou conceitos de qualquer objecto (ou palavra). Por subscrever a teoria da univocidade (pelo menos *quid juris*), Aristóteles acabou por recalcar a dimensão interpretativa. Colocou-a num dos seus lugares devidos, mas estreitou o seu devido lugar.

(22) Com efeito, dirá Aristóteles que se acaso não se significa conceptualmente uma coisa única e determinada, isso equivale a nada significar (*La méta-physique*, ed. cit., IV, 4, 1006 b, 5-10). Por outro lado, afirma em *De l'interprétation*, ed. cit., I, 16 a, 4-9: «Os sons emitidos pela voz são símbolos dos estados da alma, e as palavras escritas são os símbolos das palavras emitidas pela voz. Mas do mesmo modo que a escrita não é igual em todos os homens, as palavras faladas também não o são, muito embora os estados da alma de que essas expressões são os signos imediatos sejam idênticos em todos, assim como são idênticas as coisas de que esses estados são as imagens.».

Com efeito, se a frase é uma instância incontornável de interpretação, tal não se deve apenas à «lógica» da predicação. Deve-se também, e primariamente, ao carácter não identitário (ao nível conceptual) das palavras que nela intervêm. Se aceitarmos, como realmente sucede, que às mesmas palavras nem sincrónica nem diacronicamente é conferido o mesmo valor intensivo e extensivo por parte de diferentes utentes; se admitirmos que, quando muito, só de maneira convencional são fixadas unidades conceptuais (por exemplo num certo *paradigma* de discurso: científico ou outro) — então a frase como instância primeira de interpretação é já um epifenómeno do conceito, devendo este ser encarado como interpretante primeiro e primeira unidade da efectividade interpretativa. Isto, é claro, num sentido não considerado por Aristóteles. A nossa ideia de «interpretação» deixa de ser a mesma que a dele.

A Charles Sanders Peirce, em nosso entender, cabe o mérito de ter aberto a via que agora perseguimos. Não só por apontar claramente o facto que qualquer percepção dum objecto está *ab initio* impregnada de signos, e que qualquer objecto é ele mesmo um signo que ao ser re-significado é automaticamente interpretado⁽²³⁾. Sobretudo por ter consciencializado esse outro facto que *todos os símbolos se expandem*. Expandem-se a partir uns dos outros. E também desta maneira: «Um símbolo, uma vez surgido, difunde-se por entre as pessoas. Pelo uso e pela experiência, amplia-se o seu significado»⁽²⁴⁾.

Resta apenas acrescentar: da expansão de qualquer signo ou símbolo não resulta sempre uma ampliação do seu significado. Resulta, muitas das vezes, a sua refração ou deslocação. Isto é, e em rigor: a emergência de conceitos diferentes. Sob as vestes ilusórias das mesmas palavras.

⁽²³⁾ Todas as referências a Charles S. Peirce, doravante, basear-se-ão nos seus escritos reunidos em *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vols. I-VI, Ed. by Charles Hartshorne and Paul Weiss (1931/35), Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1965; vols. VII-VIII, Ed. by Arthur W. Burks (1958), Harvard U. Press, Cambridge, Mass., 1965. Como é usual designar-se-á a obra referida pela sigla *CP*, sendo esta seguida de uma série de dígitos (o primeiro indica o volume em causa, e os restantes o parágrafo que se cita ou para que se remete).

Sobre a posição teórica apontada no texto cf. *CP*, 1.538; 2.245; 5.568.

⁽²⁴⁾ *CP*, 2.302.

Veja-se, por se tratar de um exemplo hoje clássico, a palavra «massa» no contexto da física newtoneana e no contexto da física einsteineana. Ela não representa, em ambos os casos, o mesmo conceito ⁽²⁵⁾. Ou encarem-se os diferentes conceitos de *causalidade* que a palavra «causalidade» pode recobrir. E o que se passa com as palavras «liberdade», «ciência», «conceito», «democracia», etc. Todas estas palavras — todas as palavras! —, prestam-se a *múltiplos usos conceptuais*. Com esses usos são diferentes objectualidades que são recortadas no domínio neutro da onticidade em geral ⁽²⁶⁾. A este respeito podemos conjugar Peirce com Wittgenstein. Temos aí a raiz genética do que este apelidava de *jogos de linguagem*. Jogos em que se consubstanciariam, na sua diversidade (e diversidade devida a distintos usos das palavras), diferentes «formas de vida» ⁽²⁷⁾.

Pois bem. Se não há conceitos naturais e irrevogáveis dos objectos, mas antes conceitos vários e variáveis, segue-se que, quando aplicamos a um *x* qualquer um conceito determinado, esse *x* não é o *x em si mesmo*, mas antes o *objecto do nosso conceito* — o objecto pelo nosso conceito regulado e perspectivado. Se regulado por um outro conceito, em rigor teremos um outro objecto. Esta lógica, que é a lógica basilar da interpretação, distende-se a toda a frase ou conjunto de frases (discurso).

Peirce, embora não tenha considerado, pelo menos de maneira expressa, esta fenomenologia díspar e heterogênea dos conceitos (segundo diferentes vectores transcendentais de uso), exibiu uma noção que se lhe adequa inteiramente. Trata-se da noção de *objecto imediato*.

Diferentemente do *objecto dinâmico*, que corresponde ao objecto em si mesmo considerado — é o equivalente da *coisa-em-si* kantiana —, o objecto imediato é o correlato de qualquer materialidade signica e significativa ⁽²⁸⁾. Podemos dizer: é o objecto

⁽²⁵⁾ Ver a propósito Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (1962), The University of Chicago Press, Chicago/London, 2.ª ed. ampliada, 1970, pp. 101-102.

⁽²⁶⁾ Desde logo, e que mais não seja, porque os objectos ficam enquadrados em distintos fluxos de *intensionalidade* e *extensionalidade*.

⁽²⁷⁾ Cf. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (1953), trad. do alemão por G. E. M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford, 1976, parágrafos 23 e 43.

⁽²⁸⁾ Sobre o *objecto dinâmico* e *imediato* ver CP, 4.536; 8.183.

dinâmico *enquanto* objecto interpretado (signi-ficado). A interpretação, no sentido que inicialmente delimitámos, adquire assim um alcance *forte e omnimodo*. Tanto mais que — e agora trata-se de um ponto de vista expressamente aduzido por Peirce —, se constata que nenhum objecto dinâmico pode (*in actu*) ser totalmente signi-ficado ⁽²⁹⁾.

Configura-se assim uma teoria ajustadíssima da significação, que em Peirce radica na definição de *signo*. Aqui a reproduziremos não como parte de um *argumento de autoridade*, mas como algo que consideramos essencialmente correcto. Essa definição, de resto, já implicitamente a utilizámos atrás mais do que uma vez, podendo considerar-se, até certo ponto, como uma exposição (e *imposição*) da própria ideia de interpretação.

Um *signo* ou *representamen* — diz-nos Peirce — «é algo que está para alguém (*to somebody*) em vez de uma coisa (*for something*), sob certo aspecto (*in some respect*) ou virtualidade (*capacity*). (...) O signo está em vez de alguma coisa — o seu *objecto*. Mas não está em vez desse objecto sob todos os aspectos, e somente por relação a uma espécie de ideia a que por vezes tenho chamado o *fundamento* (*ground*) do representamen» ⁽³⁰⁾.

Nesta definição, pelo efeito genérico do *ground*, indica-se a real funcionalidade ontológica de qualquer signo: — qualquer signo *fracciona* o seu objecto dinâmico, apenas o exibindo sob uma determinada perspectiva ⁽³¹⁾. E por isso, devido ao carácter ontologicamente limitado dessa perspectivação, todo o agenciamento signico abre para um *processamento ilimitado do seu objecto*. Não só do seu objecto dinâmico, mas também do seu objecto imediato. É que este não se pode considerar de modo nenhum estabilizado ou de todo *esclarecido*, e por isso o signo que o determina deve ter um *desenvolvimento pragmático*.

Ou seja: se o signo está em vez de uma outra coisa (representa-a), está também *para alguém*. E para alguém que só o pode receber de uma maneira ela mesma signica (compreensiva ou explicitativa). O que vale por dizer: o signo «direcciona-se para alguém,

⁽²⁹⁾ CP, 8.183: só um estudo «ilimitado e final» mostraria *como ele é* (o objecto dinâmico).

⁽³⁰⁾ CP, 2.228.

⁽³¹⁾ Cf. CP, 2.243.

i.é, cria no espírito (*mind*) dessa pessoa um signo equivalente ou talvez um signo mais desenvolvido. A esse signo criado apelido eu de *interpretante* do primeiro signo»⁽³²⁾.

O que com isto se evidencia é que, para além de os signos interpretarem os seus objectos, interpretam-se uns aos outros e interpenetram-se uns nos outros (através de Sujeitos, naturalmente). Isto porque nunca podem recobrir totalmente o seu *objecto último* de referência. E porque o significado de um signo só outro signo o pode dizer (num processo rigorosamente sem termo). Há simultaneamente uma adesão e uma exclusão de qualquer signo por relação ao seu objecto dinâmico.

Não podemos efectuar aqui um desenvolvimento mais refinado da teoria peirceana do signo. Basta-nos apenas, em função da nossa estratégia teórica, explicitar alguns aspectos que dela se irradiam:

- a) o *interpretante* de um signo torna-se naturalmente em signo de um outro interpretante, num processo que, virtualmente, vai até ao infinito⁽³³⁾ (no intuito, que a nós se afigura impossível, de saturar o próprio objecto dinâmico);
- b) a precaridade objectual de qualquer agenciamento sígnico (por relação ao objecto dinâmico: porque é dele apenas uma perspectiva) implica que, metodicamente, se assuma o carácter *falibilista* de qualquer enunciado ou discurso⁽³⁴⁾;
- c) essa precaridade, conjugada com a lógica dos interpretantes (não confundir com intérpretes!), e com o carácter imediatamente sígnico de qualquer percepção, leva Peirce a recusar a função de algo semelhante ao *sujeito transcendental* kantiano, substituindo-o pela *comunidade de investigadores*⁽³⁵⁾;

⁽³²⁾ CP, 2.228.

⁽³³⁾ Cf. CP, 2.274; 2.303.

⁽³⁴⁾ Cf. CP, 5.311; 5.565.

⁽³⁵⁾ Cf. CP, 2.311; 8.12; 8.13.

- d) esta comunidade de investigadores é que, *in the long*, isto é, num futuro não definível *a priori*, poderia, no entender de Peirce, atingir a *Verdade* e portanto o cerne da objectualidade dinâmica (da Realidade) ⁽³⁶⁾;
- e) essa *Verdade*, no entanto, entende-a Peirce como *Consenso* atingido pelos ditos investigadores, depois de experimental e significativamente muito terem laborado (e conjecturado) ⁽³⁷⁾. *In the long...*, em suma, o falibilismo poderia ser ultrapassado.

Nas alíneas d) e e) exprime-se um vector teórico da filosofia peirceana que recusamos — um *teleologismo* com certo sabor hegeliano. Aparte isso, temos aí efectivamente, já acima o insinuámos, uma teoria quase perfeita da significação. Trata-se de uma teoria que ilumina com suficiente nitidez o modo como qualquer instância significativa é uma instância interpretativa. Para que essa teoria se torne mais refinada basta que lhe anexemos, de forma explicita, o fenómeno da ramificação conceptual de qualquer palavra (no sentido por nós indicado). De qualquer signo, afinal. Isso feito, temos aproximadamente explicado o sentido em que qualquer frase ou discurso de primeira ordem é interpretação — interpretação de primeira ordem.

«Aproximadamente», dissemos, porque outras sendas há a explorar. É ainda necessário proceder a um desvio teórico. Esse desvio já está sinalizado na recusa que fizemos do teleologismo peirceano. Mas outros motivos o exigem.

Quanto ao teleologismo, trata-se de um destino dos discursos que, pelo menos, não pode ser *asserido*. Para isso carecemos de condições epistémicas. Desde logo pelo facto de qualquer discurso ser *uma interpretação* e ser inconcebível o discurso que fosse *a interpretação*. Os discursos teriam de se materializar num conhecimento inconcusso e não numa modalidade interpretativa. Mas como? — se precisamente não temos acesso ao plano puro da não interpretação (que seria o plano *em si mesmo* da objectualidade).

⁽³⁶⁾ Cf. *CP*, 5.311; 8.12; 8.13.

⁽³⁷⁾ Cf. *CP*, 5.375, n. 2; 5.407; 5.565.

Por outro lado: temos ainda de considerar o papel que sobre os discursos exercem os *paradigmas transcendentais* ⁽³⁸⁾. Também esses paradigmas, como os conceitos, não são reuníveis numa *figura* genérica de identidade de que todos os discursos singulares participem. De resto, ainda que ela existisse, essa figura dificilmente poderia ser teorizada como a figura prototípica e natural das próprias coisas (também para isso não haveria condições epistémicas). Este problema já foi inicialmente sinalizado com a invocação da *crise dos fundamentos*. Essa crise está ligada àquilo que podemos apelidar de *multiplicação dos paradigmas transcendentais*. Cumpre analisar esse fenómeno. Só depois disso, finalmente, teremos bem delimitado o conceito de interpretação de primeira ordem. Ou se quisermos fazer humor (bem indispensável a um exercício chamado «filosófico»): só depois disso teremos interpretado as frases e discursos de primeira ordem como interpretação de primeira ordem.

V

PARA ALÉM DE KANT

Sejamos radicais. Só uma frase ou discurso que se integrassem num *Saber Absoluto* como elementos da sua unidade sistemática, não seriam de considerar como modos interpretativos. Então não haveria hiato algum entre *coisa-em-si* e saber, onticidade e discurso em geral. O próprio *Saber Absoluto* seria o saber de tudo o que há a saber, além de ser um *Saber unívoco* e irrevogável. Perante o cenário do *Saber Absoluto*, todavia, podemos entoar um dorido *Requiem por Hegel*. Dorido ou alegre, porquanto nos podemos interrogar — como Nietzsche se interrogou, respondendo pela negativa — se um tal *Saber* seria útil ou nefasto para a vida. Mas deixemos isso de lado. Deixemos os «cenários idealizáveis» e assentemos nos factos.

(38) Até à Secção VI, onde a noção de «paradigma transcendental» será delimitada, usá-la-emos de forma só *contextualmente definida*. Digamos desde já, contudo, que ela designa todo um conjunto de *factores a priori* (podendo ser *a priori-históricos*) a que os discursos se subordinam. Aqueles existem *antes* destes, pelo menos no sentido de *prioridade lógica*.

As coisas, tal como são para nós, são inevitavelmente *imagens de consciências precárias e distintas* — plúrimas e sem qualquer teleologia discernível ou enunciável como tese. A fenomenologia dos *paradigmas transcendentais* o evidenciará. Examinaremos nesta Secção o paradigma transcendental kantiano, uma vez que, com ele, simultaneamente se manifesta o fracasso de qualquer pretensão absolutista, e se revela que qualquer *conhecimento* é uma forma derivada da interpretação.

O paradigma transcendental kantiano destinava-se, como é sabido, a explicar o carácter *universal* e *necessário* dos enunciados científicos. Aparece expresso na sua *Metafísica* apriorista e fundamentadora, ou, mais particularmente, na sua *Ontologia* ou *Filosofia Transcendental* (que é um dos ramos da Metafísica Especulativa).

A Ontologia kantiana, com efeito, conteria «os conceitos e princípios» do *entendimento* e da *razão* que se reportariam «a objectos em geral, sem admitir objectos que *seriam dados* ⁽³⁹⁾. Porque tais conceitos e princípios eram tidos como universais e necessários — absolutamente *a priori*, embora de exclusiva aplicação empírica (*quid juris*) —; como sem eles, em última análise, nenhuma experiência cognitiva seria possível (porque eles mesmos *a constituiriam* e *regulariam*) — os próprios enunciados científicos através deles enunciáveis teriam a marca da universalidade e da necessidade. Para tanto esses enunciados deveriam ter um *fundamento real* e não apenas lógico. Mas também, de facto, um *fundamento transcendental*. Sem os referidos conceitos e princípios transcendentais o conhecimento cairia na modalidade «contingentista» apontada pelos empiristas.

Mas refiramos, mais em pormenor, os ingredientes que constituem o paradigma transcendental kantiano.

Dele constam as formas da sensibilidade *espaço* e *tempo* (inerentes ao Sujeito e não aos objectos). Constam as *doze categorias* ou *conceitos puros do entendimento* (como substância, causalidade, etc.: «deduzidos» dos diversos tipos de juízos codificados pela Lógica clássica). Constam os *princípios do entendimento*

(39) Kant, *Crítica da razão pura* (1781/1787), trad. do alemão por Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1985, p. 665.

(enunciados apodícticos e *a priori* destinados a regular o uso empírico das categorias — princípios, por isso, «constitutivos» da experiência) ⁽⁴⁰⁾. E constam ainda as *Ideias da Razão* (as ideias de Deus, Alma, Mundo). O efeito destas seria o de sistematizar e unificar «maximalmente» os resultados parcelares obtidos ao nível do conhecimento. Funcionariam elas, em suma, como *princípios reguladores* do próprio conhecimento — como focos ideais que o reconduziriam a uma assintótica perfectibilidade ⁽⁴¹⁾.

Todos esses factores delimitavam efectivamente, segundo Kant, uma *forma de conhecimento a priori*; — um conhecimento que poderíamos ter das coisas antes mesmo de com elas nos confrontarmos (como se indicia, acima, na definição de Ontologia). Enquanto tal, esse conhecimento permitiria concretizar o processo que, na óptica do filósofo, os cientistas do tempo, particularmente os físicos, tinham seguido para obterem resultados proficuos nas suas disciplinas. Em vez de se deixarem guiar pela Natureza, tinham eles compreendido que a *razão* «deve forçar a natureza a responder às suas interrogações» ⁽⁴²⁾. Seguiram eles, em suma, a máxima segundo a qual «a razão só entende aquilo que produz segundo os seus próprios planos» ⁽⁴³⁾. Ora esses *planos da razão* consubstanciam-se basicamente nos factores transcendentais acima indicados, tendo estes sido coligidos, como expressamente indica Kant, através duma analítica efectuada à própria Razão humana ⁽⁴⁴⁾.

Nessa medida, aquele *conhecimento* de que acima se falou, sendo *transcendental*, não é um conhecimento das coisas, mas antes um conhecimento do *modo mais genérico de as conhecer* — enquanto isso é «possível *a priori*». É esse o sentido kantiano de «conhe-

⁽⁴⁰⁾ Apesar de na «Analítica Transcendental» Kant distinguir entre «princípios *dinâmicos* do entendimento» (simplesmente reguladores da *intuição*) e princípios *matemáticos* (constitutivos da *intuição*), no «Apêndice à Dialéctica Transcendental» mantém que as próprias *leis dinâmicas* (princípios...) são «absolutamente constitutivas em relação à *experiência*, na medida em que possibilitam *a priori* os *conceitos* sem os quais não há *experiência*.» (*Crítica...*, ed. cit., pp. 546-547).

⁽⁴¹⁾ Sobre o estatuto e funcionalidade das Ideias ver *Crítica...*, ed. cit., p. 485 ss.; p. 533 ss.

⁽⁴²⁾ *Crítica...*, ed. cit., Prefácio à 2.^a ed. (1787), p. 18:

⁽⁴³⁾ *id.*, pp. 19-20.

⁽⁴⁴⁾ Cf. *Crítica...*, ed. cit., Introdução, VII, p. 54.

cimento transcendental» (45). Um sentido, aliás, prenhe de consequências. Pois que as coisas serão conhecidas inevitavelmente em acordo com tal *modo de conhecer* — em acordo com factores que nelas não existem mas que nelas nós mesmos intrometemos (para as conhecer e quando as conhecemos). O *conhecimento transcendental*, deste modo, regula e possibilita todo o *conhecimento empírico*, assim como as coisas deste conhecimento. E daí que Kant possa ter enunciado aquilo que vulgarmente é conhecido como tese da «revolução copernicana»: *não é o nosso conhecimento que se regula pelos objectos, mas são os objectos que se regulam pelo nosso conhecimento a priori* (46). O que vale por dizer: o paradigma transcendental kantiano fornece o *modelo formal* de qualquer conhecimento possível e, logo, de qualquer possível experiência (de cariz cognitivo). Mas ainda mais: apresenta-se como o *único* modelo de cientificidade. Uma vez que, supostamente, dele não consta senão aquilo que exactamente constitui uma *razão universal*, única e igual em todos os homens.

Que consequências irradiam entretanto do uso desse paradigma transcendental, por Kant tido como universal — como único e irrevogável? Indiquemo-las sumariamente:

- a) visto que os factores transcendentais (*a priori*) não estão nas coisas mas somos nós que, ao conhecê-las, automaticamente nelas os intrometemos, as coisas transformam-se em *objectos do conhecimento* — em *objectos para nós*;
- b) os *objectos do conhecimento* constituem a ordem dos *fenómenos*, sendo impossível, em virtude de a), conhecer as *coisas-em-sí*;
- c) como não pode haver um uso legítimo dos factores transcendentais que não seja empírico, os *objectos primaciais* da *Metafísica clássica* — Deus, Alma, Mundo — são remetidos para o campo das *Ideias* (serão incognoscíveis e exercerão, quando muito, a função que já acima referimos).

(45) Cf. *Id.*, p. 53.

(46) Cf. *Crítica...*, ed. cit., Prefácio à 2.^a ed. (1787), pp. 19-20.

Se quisermos resumir todas estas conseqüências poderemos afirmar: o paradigma transcendental kantiano aduz um protótipo limitante e finitizante do conhecimento; o conhecimento, tal como o teoriza Kant, nunca pode ser um conhecimento do Todo ou de Tudo — não pode ser um conhecimento do Absoluto. Kant faz intercalar um profundo e inultrapassável fosso entre a ordem do conhecimento e a ordem das coisas-em-si.

Por isso mesmo, não é de estranhar que Hegel, quando intenta desbravar o terreno para afirmar a *Lógica do Saber Absoluto*, se veja na necessidade de efectuar uma crítica impiedosa à *filosofia crítica* de Kant. Eis os principais temas criticados ⁽⁴⁷⁾:

- a) o facto de Kant (assim como toda a Lógica clássica) pressupor uma dicotomia entre *forma* do conhecimento e *matéria* (conteúdo) do conhecimento;
- b) o facto de não identificar determinações do pensamento e determinações das coisas em si mesmas;
- c) o facto de se ficar pelas determinações finitas que o entendimento aduz nos seus juízos, e de não as elevar à especulatividade de uma Razão dialéctica;
- d) o facto, conseqüente, de o protótipo kantiano do conhecimento abjurar o conhecimento do Absoluto e das coisas em si mesmas — o que, no entender de Hegel, implica que se evapora inteiramente o conceito de Verdade, ou a situação absurda de se afirmar que pode haver um conhecimento verdadeiro que não conhece o objecto como em si mesmo é.

Se tudo isto se passa em acordo com a filosofia kantiana — concluirá Hegel —, segundo a lógica interna dessa filosofia as *formas a priori* serão «qualquer coisa de não verdadeiro» ⁽⁴⁸⁾. É impensável uma crítica mais radical e impiedosa. Se a subscree-

⁽⁴⁷⁾ Para o que se refere nas alíneas seguintes cf. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, I — *La science de la logique*, ed. cit., parágrafos 40-61, pp. 301-323; *Science de la logique* (1812), Premier tome. Premier livre («L'être»), trad. do alemão por Pierre-Jean Labarrière e Gwendoline Jarczyk, Aubier Montaigne, Paris, 1972, pp. 10-21; pp. 34-35.

⁽⁴⁸⁾ *Science de la logique*, ed. cit., p. 15.

vêssemos inteiramente teríamos de concluir, sem mais, que não é verdadeiro o paradigma transcendental kantiano.

Esta crítica hegeliana dá no entanto que pensar, mesmo que nos desvinculemos, como é o caso, da sua estratégia teórica. Tanto assim que Hegel aponta um facto inobjectável desde que visio-nemos o programa kantiano de um ponto de vista distanciado. Diz-nos ele — e é verdade —, que as categorias kantianas assentam em bases *psicológico-históricas* ⁽⁴⁹⁾. Digamos nós: foram recolhidas empiricamente de uma forma de Lógica tida como insuperável, mas que, em bom rigor, carece desse estatuto (do ponto de vista hegeliano e do nosso). Sendo assim, o paradigma transcendental de Kant não passará de uma *figura do conhecimento* empírica e porventura revogável. É que, por outro lado, para instituir o seu paradigma transcendental, além de recorrer a uma forma restrita de Lógica, o filósofo analisou o modo de constituição das ciências do seu tempo (a Física e a Matemática, como já sugerimos), e extrapolou delas princípios que considerou como universais e necessários, assim como a suposta organização da nossa faculdade cognitiva. Daí obteve «um conceito normativo de ciência» (a par de «um conceito normativo de Sujeito»...), que de nenhum modo se pode encarar como o *único* conceito de ciência ⁽⁵⁰⁾. De facto há hoje ciências que não se regulam exactamente pelos *factores a priori* apontados por Kant. Donde: não se pode considerar como *único* o seu paradigma transcendental.

Há uma outra ilação que entretanto se pode retirar de todo este panorama — um ponto teórico a que desde o início desta Secção visávamos afluir.

A máxima da «revolução coperniciana» de Kant, já acima ostentada — máxima que pode considerar-se como a raiz de toda a sua filosofia —, foi predominantemente interpretada como uma tese epistemológica e/ou ontológica ⁽⁵¹⁾. Ela presta-se, sem dúvida,

⁽⁴⁹⁾ *Encyclopédie...*, op. cit., ed. cit., parágrafo 41, p. 302.

⁽⁵⁰⁾ Sobre o referido procedimento de Kant e seus resultados cf. Jürgen Habermas, *Connaissance et intérêt* (1968 e 1973 (Posfácio)), trad. do alemão por Gérard Cléménçon (e Posfácio ... por Jean-Marie Brohm), Gallimard, Paris, 1976, p. 46; pp. 55-56.

⁽⁵¹⁾ Sobre a interpretação ontológica, apesar de tudo menos óbvia, ver Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique* (1929), trad. do alemão por A. Waelhens e W. Biemel, Gallimard, Paris, 1953, pp. 69-72; p. 77.

a essas duas interpretações. Presta-se à primeira porque indubitavelmente é a base de uma singular *teoria do conhecimento* (o que já foi evidenciado). E presta-se à segunda (especialmente no sentido kantiano de Ontologia), porque os *factores a priori* equacionados por Kant materializam a *imagem mais genérica de ser* de todo e qualquer ente (é essa pelo menos a suposição) ⁽⁵²⁾.

Presta-se a essas duas interpretações, mas presta-se também, e *antes das outras*, a uma interpretação «hermenêutica». Ou seja: se o paradigma transcendental kantiano apenas recorta *uma perspectiva* — a perspectiva fenoménica — na ordem das *coisas-em-si*, essa perspectiva não pode ser senão *uma perspectiva interpretativa*. E é-o tanto mais quanto, como já indicámos, nem sequer se trata da única perspectiva conhecida possível. O paradigma transcendental kantiano, de facto, não é o único paradigma transcendental possível. Mas é, sem dúvida, *um* paradigma de interpretação. É o paradigma de interpretação adequado à Física clássica, por exemplo. Mas já não é adequado inteiramente à física einsteineana ou à microfísica.

Esta conclusão, de um ponto de vista teórico, é de primacial importância. Além de reforçar a tese que diz que qualquer discurso de primeira ordem é uma interpretação de primeira ordem, permite desde já entrever e manter um dos corolários que dela se liberta: — descurar o alcance da referida tese implica uma concepção *absolutista* do conhecimento (pelo menos no sentido em que só haveria uma forma exclusiva de conhecer...).

Para melhor elucidar uma coisa e outra, entretanto, é indispensável avançar um pouco mais na problemática dos *paradigmas transcendentais*.

VI

PARADIGMAS TRANSCENDENTAIS

A noção de paradigma transcendental que temos vindo a usar está intimamente relacionada com a noção de *paradigma categorial* delimitada por Stephan Körner. Examinemos essa noção. Depois

⁽⁵²⁾ É significativo, a propósito, o facto de Kant manter expressamente que «a verdade transcendental (...) precede e possibilita toda a verdade empírica.» (*Crítica...*, ed. cit., p. 187).

a ampliaremos e extrairemos ilações até agora ainda não devidamente explicitadas.

Segundo S. Körner, de qualquer paradigma categorial constam os seguintes factores ⁽⁵³⁾:

- a) uma forma peculiar de Lógica (sabendo-se hoje que há vários tipos de Lógicas);
- b) atributos e princípios constitutivos e individuadores de um certo domínio de objectualidade (de um género máximo ⁽⁵⁴⁾);
- c) a diferenciação da experiência em *particulares* e *atributos* e, eventualmente, a hierarquização de uns e outros (em dependentes e independentes, por exemplo);
- d) um conjunto de conceitos inter-subjectivos que, uma vez usados, recolocarão a instância dos *particulares* perceptíveis num correlativo circuito de inter-subjectividade.

Assim delimitado e uma vez aplicado, um paradigma categorial define *um domínio de experiência* «inter-subjectivamente interpre-

⁽⁵³⁾ Cf. Stephan Körner, *Metaphysics: its Structure and Function*, Cambridge University Press, Cambridge et alia, 1984, pp. 18-19; *Fundamental Questions of Philosophy* (1969), The Harvester Press, Sussex/Humanities Press, New Jersey, 4.ª ed., 1979, p. 192 ss. Para uma visão mais precisa e global da problemática em apreço, ver, do mesmo autor, *Categorical Frameworks*, Basil Blackwell, Oxford, 1970.

⁽⁵⁴⁾ Os *princípios* (constitutivos ou individuadores) destinam-se a regular a aplicação dos *atributos* (constitutivos ou individuadores). Os *atributos constitutivos* são conceitos gerais aplicáveis a todas as entidades de um certo género máximo de objectualidade (dos *fenómenos externos*, por exemplo). Os *atributos individuadores*, por seu turno, destinam-se a isolar na sua distintividade (individualidade, precisamente) cada entidade pertencente a dado género máximo... Deste modo, no caso da *Filosofia Transcendental* kantiana, podem considerar-se as categorias (substância, causalidade, etc.) como atributos constitutivos, e os nomes designadores das localizações espaço-temporais como atributos individuadores. Os princípios... serão os princípios referidos na «Análítica dos Princípios». Mas isto, sublinhe-se, é apenas a exemplificação de *um* paradigma categorial. De qualquer modo, é de salientar que esta noção de Körner é notoriamente decalcada na ideia kantiana de «conhecimento transcendental», tendo o termo «constitutivo» o mesmo sentido que no filósofo de Königsberg. Parte dos pressupostos, como se verá, é que são substancialmente diferentes.

tado». Volve-se, para todos os que o usem, no «mundo da sua experiência inter-subjectiva». Consubstancia, numa palavra, um «mundo inter-subjectivo» (55).

A teoria de Körner a respeito dos paradigmas categoriais vai entretanto mais além. Mantém ele as seguintes teses:

- 1) não há um só paradigma categorial mas vários (e outros eventualmente construíveis);
- 2) é impossível demonstrar a *unicidade* (o carácter único e não substituível) de qualquer paradigma categorial (56);
- 3) do ponto de vista *interior* qualquer paradigma categorial é *incorrigível* (irrefutável, digamos), não o sendo contudo se perspectivado *do exterior* (57).

Todas as facetas desta teoria körnereana representam achegas importantíssimas para o nosso objectivo teórico, sendo de realçar a funcionalidade interpretativa atribuída a todo o paradigma categorial. Por um lado, admite-se que não há *discurso singular* que não seja constituído transcendentemente, muito embora o espaço da transcendentalidade seja um espaço heterogéneo, virtualmente

(55) Stephan Körner, *Metaphysics...*, op. cit., p. 119.

(56) Cf. *Fundamental Questions...*, ed. cit., p. 215. Para tal demonstração haveria três procedimentos possíveis, mas todos eles inconcludentes: a) comparar um paradigma categorial com a experiência ainda indiferenciada em individuais e atributos — mas isso é impossível «visto que os enunciados formuladores da comparação envolveriam a aplicação de alguns atributos»; b) compará-lo com paradigmas *competidores* — o que também se revela ineficaz, porque não podemos admitir que os paradigmas que em dado momento competem uns com os outros exaurem todos os paradigmas possíveis; c) examinar um paradigma *do interior*, empregando os seus atributos constitutivos e individuadores; — isso porém, quando muito, apenas nos exhibe «a maneira como o paradigma é utilizado, mas não demonstra a sua unicidade.»

(57) Cf., a propósito da justificação desta tese, *id.*, p. 216. Não a reproduzimos por demasiado extensa. Diga-se apenas que a argumentação de Körner, em favor da *incorrigibilidade interna* de um paradigma categorial, é muito semelhante à usada por Kant na *dedução transcendental das categorias*. Isto é: entre os atributos constitutivos e individuadores (e respectivos princípios), e o domínio de «experiência» por eles *constituído*, há uma espécie de *correlação imanente* ou de solidariedade funcional. Justamente devido ao fenómeno da *constituição*... Por este mesmo motivo, tudo muda de figura quando um paradigma categorial é perspectivado *do exterior*...

infinito, e agenciador de distintos esquemas interpretativos (eventualmente alternáveis ou co-possíveis, mas nenhum deles coligado a uma *fundamentalidade inconcussa*). Por outro lado, fica agora consolidada a análise crítica a que atrás se submeteu a *Filosofia Transcendental* kantiana, visto que esta obedece por inteiro aos quesitos a), b), c) e d) acima referidos, sendo portanto englobada pelas teses 1), 2) e 3). Finalmente, a noção agora em exame tem um nítido grau de parentesco com a noção kuhneana de «Paradigma», com a noção carnapiana de «paradigma linguístico», e com a noção wittgensteineana de «jogo de linguagem»⁽⁵⁸⁾. Em todas elas se implica a *pluralidade e não unicidade dos modelos transcendentais*. E em todas elas, do mesmo passo, se indicia que *há várias ópticas de interpretação e não apenas uma*. Mesmo as modalidades científicas do conhecimento têm de ser encaradas como modalidades de interpretação (sem que se possa falar n'a *modalidade...*).

Apesar da aparência, estas posições teóricas não repousam em *argumentos de autoridade*. Se invocámos os autores acima, foi apenas como «expediente semiótico» do nosso próprio discurso. Ou seja: as teses ou perspectivas que acabaram de ser aduzidas são perfeitamente enunciáveis com carácter de verdade *transcendental*. Em favor disso já várias «razões» foram por nós invocadas. Entre elas sobressai a «diferença» que os signos em geral operam nas coisas, o efeito interpretativo da predicação e dos *a priori* que a regulam, o facto de cada paradigma categorial recortar apenas um domínio de «objectualidade imanente» no horizonte da onticidade em geral, os *interesses e estratégias* irreduzíveis (cognitivos, mas não só) que se aliam aos vários paradigmas categoriais.

Resta entretanto analisar um ponto polémico que só ao de leve foi atrás examinado. É um facto que existem actualmente múltiplos modelos transcendentais. Esse facto é admitido mesmo por autores que afirmam que ele pode ou deve ser superado⁽⁵⁹⁾. Podê-lo-á

(58) Cf. Wittgenstein, op. e loc. já referidos em nota anterior; Thomas Kuhn, *The Structure...*, ed. cit., especialmente o *Posfácio* de 1969 (p. 174 ss.); Rudolf Carnap, «Empiricism, Semantics, and Ontology», *Revue Inter. de Phil.*, 4 (1950), pp. 20-40.

(59) Caso típico de Karl-Otto Apel, v.g. em «The Transcendental Conception of Language-Communication and the Idea of First Philosophy», in Herman Parret (Ed. by), *History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics*, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1976, pp. 32-61.

efectivamente? (já que, para o dever, deve primeiro poder sê-lo). É esse o ponto polémico e a nossa presente questão.

Apesar de se tratar duma questão complexa, a resposta a dar-lhe afigura-se óbvia se retivermos os resultados a que já afluímos.

A condição exigida para se eliminar a multiplicidade de modelos transcendentais seria a existência de *um meta-modelo transcendental* que pudesse decidir acerca da validade ou pragmaticidade de todos os demais (*pela negativa...*), e que pudesse afirmar-se, no fim dessa *démarche* simultaneamente analítica e crítica, como o *único modelo transcendental* (para o mesmo sector de onticidade). A consequência deste eventual resultado, no entanto, seria que esse modelo transcendental não poderia conter elementos alguns que nos permitissem designá-lo como um modelo interpretativo. Isto é: — deveria ser um modelo com o estatuto que pretensamente (sublinhe-se o «pretensamente»...) tinha o kantiano. Mesmo nesse caso, entretanto, deveria ser eliminada toda a residualidade problemática da *coisa-em-si*. Ou seja: — em rigor, esse modelo transcendental não poderia chamar-se um modelo transcendental. Ou então: deveria ser demonstrável o seu estatuto de modelo *único e natural* — o que, como sabemos, é inteiramente impossível.

Numa outra linha de argumentação poderíamos admitir: estando os vários modelos transcendentais aliados a *estratégias e interesses* muito precisos, só na hipótese de umas e outros se dissolverem num monismo ontológico e existencial, a pluralidade transcendental afluiria a uma unidade. Tal hipótese, contudo, é notoriamente contra-factual. Além de não podermos asserir a sua verificação «in distans», não é crível que ela se materialize «naturalmente». Não é crível, tão-pouco, que um processo de argumentações e comunicações efectuadas intensivamente entre os adeptos de modelos transcendentais em dissídio (na política, na religião, etc.), seja suficiente para rasurar os diferentes interesses e estratégias que galvanizam os homens, assim como os correspondentes paradigmas discursivos. No mais, e finalmente: — todos esses cenários imagináveis acabariam sempre por deparar com um facto insuperável e decisivo.

O facto decisivo, em última análise, é que é inconcebível um modelo discursivo — ou o modelo discursivo — que não seja um modelo interpretativo. Esse facto subsistiria mesmo que, por um acaso da história ou teleologia endémica da discursividade humana,

se afluísse a um ponto em que reinasse um único discurso (tal como já aproximadamente aconteceu: a quase exclusividade, em certas épocas históricas, de «um discurso normal»). Subsistiria pela simples razão de que é inconcebível qualquer discurso que não seja decalcado num paradigma transcendental. Explícita ou implicitamente, isso não importa. O que importa é reter que, assim sendo, é mesmo de pouca relevância, para a estratégia teórica que perseguimos, a eventualidade de ser reduzida ou até anulada a multiplicidade dos paradigmas transcendentais. Sempre subsistirá, como *fatum* primeiro de qualquer discurso, o *fatum* da interpretação. Ora uma interpretação suscita outras interpretações, e portanto a adveniência virtual de correlativos modelos interpretativos — de correlativos paradigmas transcendentais. O facto de os reduzir ou anular, portanto, acabaria por redundar no contra-facto de os fazer ressurgir ou ampliar. Por outro lado: é claro que, com a multiplicidade referida — actualmente constatável —, mais aquele *fatum* se avoluma ou se torna evidente. Mas como dissemos no início deste artigo: essa multiplicidade é apenas *um dos efeitos* do tal *fatum* mais basilar e epistemicamente incontornável. Epistémica e ontologicamente.

O caso é que, bem vistas as coisas, o *exterior da interpretação* só poderia ser localizado na *exterioridade radical e pura da discursividade humana*. Mas esta mesma expressão é ontologicamente auto-contraditória: se falamos em discursividade humana, não podemos falar, *do seu interior*, na exterioridade radical a essa mesma discursividade. Ou seja: a esse puro exterior não temos acesso ou não podemos teorizá-lo. Sob pena de exorcisar com o gesto para a ele aceder, aquilo mesmo a que visamos aceder. E assim, podemos concluir, deparamos com uma situação paradoxal: as tentativas de reduzir ou anular o espaço das multiplicidades interpretativas só podem redundar numa ampliação desse mesmo espaço. Para darmos alguns exemplos: foi esse o efeito-Kant, foi esse o efeito-Hegel, foi esse o efeito dos positivistas lógicos, é esse o efeito, mais recentemente, da teoria de um Karl-Otto Apel⁽⁶⁰⁾. Ao pretenderem eliminar o espaço das multiplici-

(60) Só uma breve referência ao caso de Apel. Este filósofo, com efeito, ao pretender eliminar a multiplicidade de «jogos de linguagem» (e ao defender ser isso possível *in the long...*), ao criticar as teses do positivismo lógico, o pan-

dades interpretativas, apenas acrescentaram mais modalidades de interpretação a esse espaço. Somente isso. Onde: trata-se de um espaço eminentemente aberto. Trata-se de um espaço em incessante estado de cumulativa abertura. Menos do que um fenómeno negativo pode isso «ser interpretado» como um fenómeno positivo. É preciso é respeitá-lo. E extrair dele todas as consequências.

Algumas dessas consequências estão sinalizadas nos corolários que se libertam da nossa tese de origem. Antes de os «explicar», porém, importa reconsiderar a noção kørnereana de «paradigma categorial», e ampliá-la de modo a obtermos a noção de «paradigma transcendental». Temos usado esta noção de forma um tanto equívoca, ou em regime de «definição implícita». É conveniente precisá-la melhor com o intuito de mais reforçar a tese que inicialmente apresentámos.

Para se obter, a partir de «paradigma categorial», a noção de «paradigma transcendental», é suficiente anexar àquela as noções de *a priori histórico* e *Arquivo* de Michel Foucault. O que elas designam é, respectivamente ⁽⁶¹⁾:

- a *ordem geral do saber* de uma determinada «época», e o *sistema dominante de visibilidade* ou *regulatividade* que ela institui (algo próximo de «uma visão geral do mundo», mas também de «uma organização peculiar e dominante dos discursos»);
- o *conjunto de enunciados* que nesta ou naquela prática discursiva são usados e manipulados segundo vectores relacionais e estruturais plúrimos (podendo ter sido enunciados, os *enunciados* de um tal conjunto, em épocas muito distintas).

-criticismo de Popper, o tema das «evidências subjectivas», etc., apenas nos propõe mais um modelo de conhecimento supostamente «fundamentalista», aliás eivado de teleologismo e de pressupostos *ideais*. Cf. a propósito «The Transcendental Conception...», in op. cit.; «La question d'une fondation ultime de la raison» (1975), trad. do alemão por Suzanne Foisy e Jacques Poulain, *Critique*, n.º 413 (Oct. 1981), pp. 895-928.

(61) Cf. Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969, III, V («O *a priori* histórico e o arquivo»). No texto apenas se aponta uma versão muito genérica das noções em causa.

Ora tudo isso delimita sem dúvida *um horizonte transcendental* a partir do qual se efectivam os discursos de um modo particular. Na nossa óptica é nesse horizonte que se situa também qualquer paradigma categorial, por ele sendo inevitavelmente impregnado. Uma vez assim impregnado (e está-o sempre), qualquer paradigma categorial é um paradigma transcendental. Quer dizer: — um paradigma transcendental é sempre nimbado duma historialidade e temporalidade peculiares, nele se depositando vestígios da *Tradição*. Não *toda a Tradição* mas linhagens duma *tradição*. E assim, também por este lado, nele se manifestam fluxos «*a priori*» de interpretação. Como diria Heidegger, cuja filosofia não é estranha aos aspectos agora considerados, isso implica que tudo vejamos sempre *num certo estado de já interpretado* ⁽⁶²⁾. Essa visão, de resto, será indispensável para construir um qualquer paradigma transcendental, ou para o usar de uma forma implícita. Isso, de certa maneira, já foi evidenciado aquando da nossa abordagem de Kant. De qualquer modo: é por um paradigma transcendental como agora o acabamos de delimitar que é constituído e regulado um discurso singular *sui generis*. É então que este se materializa como *um modo peculiar e restrito de interpretação* de uma dada parcela da onticidade em geral. Passível, numa palavra, de ser interpretada a partir de diferentes paradigmas transcendentais.

A noção de paradigma transcendental, deste modo, é simultaneamente mais ampla (intensivamente) e mais estrita (extensivamente) que a noção de paradigma categorial. Basta que num mesmo paradigma categorial se intercalem diferentes fluxos da *Tradição* ou diferentes grupos de enunciados (manipuláveis), para que tenhamos distintos paradigmas transcendentais ⁽⁶³⁾. Mas o essencial mantém-se: *há vários paradigmas transcendentais* (actuais e possíveis); cada paradigma transcendental é um instrumento de

(62) Cf. Heidegger, *El ser y el tiempo*, ed. cit., parágrafos 6, 7 e 32.

(63) Em *Categorias e objectos — Inquérito semiótico-transcendental*, Porto, 1988, parágrafos 16 e 18, efectuámos uma abordagem mais subtil e pormenorizada da «fenomenologia transcendental», embora usando ainda a noção de «paradigma categorial» (todavia, já aí, tomada em sentido mais amplo e estrito que o de Körner). Afigura-se-nos agora mais adequada a noção de «paradigma transcendental», por se considerarem factores que ultrapassam o horizonte clássico das «categorias». De qualquer modo: o que no texto se disse sobre o assunto pode considerar-se suficiente para o objectivo teórico do presente artigo.

interpretação; cada discurso de primeira ordem é uma instância de interpretação de primeira ordem (porque, de entre tantos possíveis, é afectado por *um* paradigma transcendental).

O que se mantém de essencial, numa palavra, é que *qualquer frase ou discurso só pode interpretar um domínio de objectualidade*. Tanto mais que esse mesmo domínio pode ser «representado» por frases ou discursos provenientes de paradigmas transcendentais diferenciados. Não é isso que tem sucedido, por exemplo, com o domínio do real físico? Mas avancemos um exemplo muito mais óbvio e trivial. Não é isso o que sucede sempre que vários órgãos «mediáticos» descrevem um chamado factu ou fenómeno *jornalístico*? A nossa época, para não persistir no sono de novas formas de dogmatismo, tem de encarar os discursos «mediáticos» como discursos essencialmente interpretativos. E tirar daí todas as consequências.

VII

TRÊS COROLÁRIOS

É tempo de considerar, finalmente, os corolários que decorrem da nossa tese (agora suficientemente justificada).

Apontemo-los de novo ⁽⁶⁴⁾:

- a) se acaso sonegarmos o factu que toda a frase ou discurso de primeira ordem é *uma interpretação de primeira ordem* estaremos a inquinar de base a própria interpretação (*de segunda ordem*) de qualquer texto;
- b) se acaso não se considerar que o conhecimento é uma forma derivada de interpretação cai-se no *absolutismo* ou em nocivo *cientismo*;
- c) é infinita a ordem das interpretações — a ordem da interpretação vai de *1* a *n*.

⁽⁶⁴⁾ Uma palavra necessária: não são apenas os corolários indicados que irradiam da tese que foi desenvolvida; são muitos outros. Referem-se somente aqueles que, por razões estratégicas, mais nos importa agora considerar. A «tese» defendida, enfim, pode considerar-se a base de toda *uma* Filosofia. Não d'a Filosofia, evidentemente...

Começemos pelo corolário b), o mais óbvio de todos neste momento.

É notório que qualquer conhecimento em particular (e todo o conhecimento em geral) se não for considerado como interpretação de primeira ordem — isto é, como uma perspectiva apenas de entre tantas que é possível recortar naquilo *que é* (no domínio do Ser —, será identificado simplesmente *com aquilo que é*, ou com aquilo que de forma hegemónica é. Obstruir-se-á assim o espaço de outras perspectivas alternativas (de cariz gnoseológico). E sobretudo: minimizam-se discursividades que nada tendo de científico, ou não podendo apresentar-se como conhecimento, são no entanto de imprescindível eficácia existencial.

Quanto a este ponto, é dispensável esclarecer muito mais. Todos os conhecimentos que até hoje se apresentaram como absolutos, caíram no *fatum* histórico de se verem ultrapassados ou, pelo menos, alternizados. Por outro lado, «o cientismo» é semioticamente redutor. É trivial constatar que, em certas circunstâncias, pode ter mais valor uma visão poética de um homem ou duma mulher (ou uma visão erótica...) que uma visão científica (aduzida por uma ciência dita natural ou humana). E em geral: não será de todo impropriedade conjecturar que quanto mais ciência menos consciência, ou quanto mais conhecimento mais padecimento. Tudo depende da perspectiva. Isto é, e precisamente: *da interpretação...*

Passemos agora ao corolário a).

A interpretação dos textos, genericamente, foi considerada como uma tarefa incidente sobre aquilo que neles era dito. Procurava-se descobrir o que exactamente neles se dizia (podendo, a partir daí, fazer-se extrapolações...). O dito considerava-se simplesmente *como dito*, e muitas das vezes como Verdade a ser retida e glosada. Isso, contudo, é muito pouco. Isso, quando muito, é uma tarefa que só pode ter como efeito o *dogmatismo*. Ou a instituição de *bibliotecas discursivas* para que depois sejam usadas «historiograficamente», sem alma nem inventividade.

A interpretação dos textos, para ser consequente, deve procurar ultrapassar o nível daquilo que neles é dito e deslocar-se até ao *objecto* disso mesmo que é dito. E temos então uma tarefa que sendo interpretativa pode ser também crítica. Uma tarefa que, captando a perspectiva limitada daquilo que é dito sobre o *objecto*, pode deslocar essa perspectiva, ampliá-la, reformulá-la, etc.

Ultrapassar-se-á assim o nível do *magister dixit* e a retórica dos *argumentos de autoridade*. Pode exercitar-se a razão e abrir-se o espaço para a pedagogia, para um novo pensamento ou para um impulso de criatividade. Em suma: uma interpretação de segunda ordem, para não ser um exercício relativamente inconsequente (ou de alcance limitado...), deve reinterpretar o próprio objecto de uma interpretação de primeira ordem. Esse, pelo menos, deve ser considerado como o objectivo mais sublime da interpretação de todo e qualquer texto. Não só comentar ou reproduzir o texto. Reescrevê-lo ou retextuá-lo ⁽⁶⁵⁾.

Não consideramos agora as condições para tal exigíveis. Falamos sob um *princípio ideal* e deixamos de parte os princípios empíricos. Mas esse princípio ideal — sublinhe-se —, só tem valor e plausibilidade se se considerar que qualquer texto de primeira ordem é uma interpretação de primeira ordem. Desde então pode ser necessário radiografá-lo com exactidão (e é-o em muitos casos, não sem algumas dificuldades). Mas é também imperioso que não se esqueçam as consequências do facto de estarmos a interpretar algo que já é interpretação. Essas consequências resumem-se a uma necessidade: temos de nos deslocar até ao objecto que primeiramente foi interpretado. Temos, também nós, de o interpretar. Devemos ser capazes disso. Caso contrário passemos a outro texto.

E afluímos, finalmente, ao terceiro corolário — que também agora se apresenta como óbvio.

Uma interpretação suscita sempre outra interpretação, esta suscita uma outra — *in infinitum*. Isso só não sucederia se houvesse um qualquer discurso que não fosse interpretação no sentido inicialmente definido. E nada mais é necessário acrescentar. Negar este último corolário equivaleria a admitir que qualquer frase ou discurso espelha o Absoluto. Ou que, correlativamente, qualquer interpretação de um discurso traduz o «absoluto» desse mesmo discurso.

⁽⁶⁵⁾ Claro que o que se afirma não respeita propriamente a «textos literários», ou pelo menos a todos os textos da «Literatura». Mesmo a propósito desses, contudo, convém não descuidar as seguintes palavras de Roland Barthes: «O livro é um mundo. O crítico experimenta, perante o livro, as mesmas condições de fala que o escritor perante o mundo.» (*Critique et vérité*, Seuil, Paris, 1966, p. 69). Onde: «devemos ler como escrevemos» (p. 52).

a plenitude do seu «objecto dinâmico» de referência, todas as *pragmáticas* em que um e outro podem ser inseridos.

Não devo terminar sem admitir, para ser consequente, que também o presente «ensaio» não passa de uma interpretação. Reconhecer isto, todavia, não implica necessariamente a contaminação de tudo aquilo que disse e tentei justificar. (Apesar de tudo, existe espaço para a enunciação de certas teses de cariz «meta-discursivo»...). Significa, isso sim, que a minha interpretação pode ser interpretada no sentido que ainda há pouco indiquei.

Que outra coisa poderia eu dizer, finalmente?

Adélio Melo

R É S U M É

LE PREMIER ORDRE D'INTERPRÉTER

Thèse: tout discours de premier ordre (à propos des choses, faits, événements, ou quelque secteur ontique) c'est une interprétation de premier ordre. Rien qu'une *perspective de...* (parmi d'autres possibles).

De cette thèse (qu'on justifie en invoquant la fonctionnalité des signes et, avant tout, les «paradigmes transcendants») s'ensuivent trois *corollaires*: 1) en l'ignorant on procédera à des précaires interprétations des discours de premier ordre eux-mêmes; 2) ... on arrivera à une conception «absolutiste» ou «scientiste» de la connaissance; 3) la thèse implique que l'ordre des interprétations c'est un ordre virtuellement infini: allant de 1 à n .

A B S T R A C T

FIRST-ORDER INTERPRETATION

Thesis: every first order discourse (about things, facts, events, any ontic sector) is a first order interpretation. It is only a *perspective ...* (among others).

In this thesis («justified» by the recourse to the signs functionality and, above all, to the «transcendental frameworks») are involved three *corollaries*: 1) in its ignorance we will make precarious interpretations of the first order discourses themselves; 2) ... we will fall in an «absolutist» or «scientific» conception of knowledge; 3) the thesis implies that the order of interpretations is virtually infinite: it goes from 1 to n .