

**DA REPRESENTAÇÃO E
DA EXPERIÊNCIA**

(Section II, Of the origin of ideas,

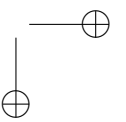
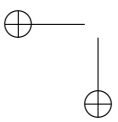
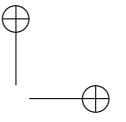
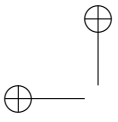
D. Hume)



Américo Pereira

2010

www.lusosofia.net





LUSOSofia:press

FICHA TÉCNICA

Título: *representação e da experiência na “Section II, Of the origin of ideas” de An enquiry concerning human understanding, de David Hume*

Autor: Américo Pereira

Livros **LusoSofia: Press**

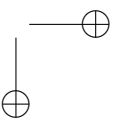
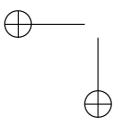
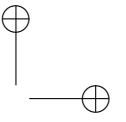
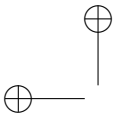
Direcção: José Rosa & Artur Morão

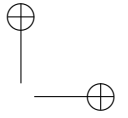
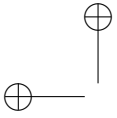
Design da Capa: António Rodrigues Tomé

Logótipo: Catarina Moura

Composição & Paginação: José Rosa

Universidade da Beira Interior, Covilhã,
2010





Da Representação e da Experiência*

Américo Pereira

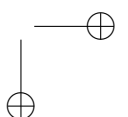
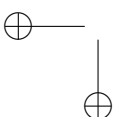
David Hume diferencia claramente dois tipos fundamentais de conteúdos da “mente” (mind): o primeiro tipo, possuidor de “força” (force) e “vivacidade” (vivacity), corresponde às “percepções dos sentidos” (perceptions of the senses), ao “sentimento original” (original sentiment). O segundo, que o “sujeito” “reconvoca à sua memória” (recalls to his memory) ou “antecipa por meio da sua imaginação” (anticipates it by his imagination), corresponde a “faculdades” (faculties) “mímicas” ou de tipo mimético (may mimic) ou “copistas” (or copy) das “percepções dos sentidos” (perceptions of the senses), sem que possam vez alguma atingir inteiramente a força e vivacidade do sentimento original.¹

Se o produto original do sentimento ou percepção dos sentidos é “sensação” (sensation), memória e imaginação são “pensamento” (thought). Devido às características próprias de cada tipologia, “o pensamento mais vivaz” (the most lively thought) é sempre “inferior” (inferior) à “mais apagada” (dullest) “sensação” (sensation).²

*na “Section II, Of the origin of ideas” de *An enquiry concerning human understanding*, de David Hume

¹Todas as citações entre parênteses, bem como esta última, correspondem a expressões literais do Autor, retiradas da obra: *An enquiry concerning human understanding*, in HUME David, *Enquiries concerning Human understanding and concerning the principles of morals, reprinted from the 1777 edition with introduction and analytical index by L. A. Selby-Bigge*, Oxford, Clarendon Press, 1990, 3rd edition, 11th impression, with text revised and notes by P. H. Nidditch, XL + 417 pp., p. 17.

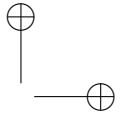
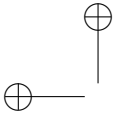
²*Ibidem*.



Estas considerações podem ser alargadas, universalizadas a todas as “percepções da mente” (perceptions of the mind).³ Deste modo, todo o possível conteúdo da mente pode ser enquadrado por estes dois grandes tipos: um primeiro tipo, que se funda sobre um acesso directo da sensibilidade às coisas de que a sensibilidade é capaz, tanto interiores - por exemplo, a dor - ao sujeito, como exteriores - por exemplo, a cor de algo; um segundo tipo, que se funda indirectamente sobre o primeiro, e que se limita a imitar ou copiar de forma não totalmente adequada o que foi dado pelo primeiro. Assim, citando: “[...] we may divide all the perceptions of the mind into two classes or species, which are distinguished by their different degrees of force and vivacity. The less forcible and lively are commonly denominated *Thoughts or Ideas*. The other species want a name in our language, and in most others; [É] Let us, therefore, use a little freedom, and call them *Impressions*; employing that word in a sense somewhat different from the usual. By the term *impression*, then, I mean all our more lively perceptions, when we hear, or see, or feel, or love, or hate, or desire, or will.”⁴ Se estas formas de presença de conteúdos mentais, as impressões, carregam consigo uma imediata verdade objectiva haurida em contacto directo sensível com os objectos de que a sensibilidade é capaz, as outras formas, as não-directas limitam-se a transportar consigo uma verdade objectiva também ela não-directa, isto é, uma verdade que não é bem uma verdade, pelo menos não no sentido

³*Ibidem*.

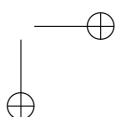
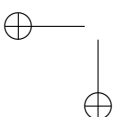
⁴“[...] podemos dividir todas as percepções da mente em duas classes ou espécies, que são distinguidas por meio dos seus diferentes graus de força e vivacidade. As menos fortes e vivazes são comumente denominadas *Pensamentos ou Ideias*. A outra espécie carece de nome na nossa língua e em muitas das outras: [...] Assim sendo, usemos de um pouco de liberdade, chamando-lhes *Impressões*; empregando essa palavra num sentido algo diferente do usual. Com o termo *impressão*, portanto, quero designar todas as nossas percepções mais vivazes, quando ouvimos, ou vemos, ou sentimos, ou amamos, ou odiamos, ou desejamos, ou queremos, *ibidem*, p. 18 (a tradução destes trechos é de nossa responsabilidade).

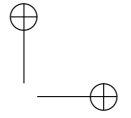
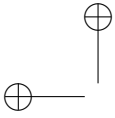


objectivo do termo. Estas últimas formas são, então, não representações directas e objectivas das coisas, quer externas quer internas, na mente do sujeito, mas apenas representações de representações, representações de segundo nível, em que a possível verdade objectiva é possivelmente diminuída pela degradação do nível de contacto, agora segundo e indirecto, com o objecto. De notar que, subjacente à teoria de David Hume está, consciente ou não, uma concepção clássica de verdade como adequação do ente mental, que se quer objectivo, à coisa objectiva em si mesma para além da mente.

Aqui, trata-se, de forma diferenciada, no entanto, de uma dupla forma de adequação em que há que justificar uma primeira possível adequação representacional do ente mental sensível à coisa de que é sensível representante mental, primeiro nível, o mais adequado, segundo Hume; num segundo nível, há que justificar a possível adequação dos pensamentos e ideias às impressões. Deste modo, pensamento e ideias são apenas formas de segundo nível mental de referência à realidade objectiva, ou seja, são apenas um terceiro nível de realidade, depois da realidade, objectiva em si mesma, das coisas e da realidade relativamente directamente objectiva do primeiro ente mental representacional, a impressão.

Como é evidente, todo o valor epistemológico e ontológico da teoria de Hume depende necessariamente do valor representacional das impressões relativamente às coisas objectivas extra-mentais e do valor representacional de pensamento e ideias relativamente às impressões, de que são cópias. Hume, assim como todo o empiricismo, faz depender de um carácter absolutamente representacional todo o conhecimento. Todo, sem excepção. É precisamente aqui, nesta opção não fundada empiricamente, que reside a diferença entre “empiristas” e “empiricistas”, sendo que os primeiros não prescindem do recurso à realidade empírica, no sentido de realidade experimentada e experimentável, de algum modo, mas não reduzem todo o conhecimento à experiência sensível; enquanto os



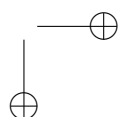
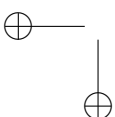


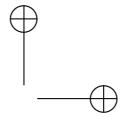
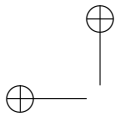
segundos reduzem o experienciável apenas ao sensível, mas ao sensível material, ao sensível não redutível senão a categorias materiais.

Assim e por exemplo, há uma forma de empirismo em Platão, na sua defesa da experiência da “alma toda”, bem como Aristóteles é um verdadeiro empirista, ao assumir a dignidade ontológica da experiência nas suas variadas modalidades, entre as quais as não fisicamente redutíveis, estabelecendo, assim, um verdadeiro empirismo, aberto a todas as formas possíveis de experiência possível. O empiricismo de Hume faz escolhas que nada na mesma experiência humana justifica, impossibilitando, assim, logo à partida, uma exploração de *todas as possíveis virtualidades do possível campo da experiência humana*.

A opção pan-representacional constitui, pois, um filtro epistemológico, com consequências onto-lógicas, isto é, com consequências no acesso ao sentido do que as coisas são, dado que esse acesso é necessariamente epistemológico, em sentido lato, e não há outro. *O empiricismo reduz o campo epistemológico possível àquele que as escolhas básicas de seus cultores operaram.*⁵ Assim sendo, restringindo o campo de realidade possível, por via epistemológica ou gnoseológica (que, aqui, tomamos como fundamentalmente indiscerníveis), apenas àquilo que consideram como válido e válido porque fruto de “intuição sensível”, impressão, relegam tudo o mais para o domínio da mera cópia desmaiada ou da mera combinatória de cópias desmaiadas, dado que não é possível combinar as impressões para além da sua mesma combinatória própria de enquanto dadas. O que não é impressão ou é simples cópia singular

⁵Como é óbvio, este vício intelectual e epistemológico não é exclusivo dos empiricistas, mas de todos os que, em vez de aceitarem o campo da experiência possível no que é e como é, sem quaisquer preconceitos, entendem pré-limitá-lo, limitando, assim, também, as reais possibilidades ontológicas não apenas da ciência em sentido lato, mas da própria constituição do homem como acto de sentido haurido de e na sua mesma experiência.





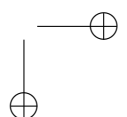
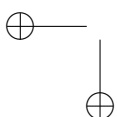
ou falso “poder criativo da mente” (creative power of the mind)⁶ que: “amounts to no more than the faculty of compounding, transposing, augmenting, or diminishing the materials afforded us by the senses and experience.”⁷

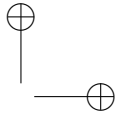
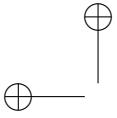
“Senses and experience” são os únicos fornecedores de materiais válidos em termos epistemológicos. Tal validade funda-se na imediatez da experiência sensível, em contacto directo com as coisas em sua mesma materialidade, seja esta a materialidade exterior das coisas que não são próprias do interior do corpo do homem sejam as coisas próprias do interior do corpo do homem. Note-se que quer um domínio de experiência possível quer o outro implicam uma distância relativamente à mente, pois nada destes possíveis conteúdos da mente lhe são acedíveis senão a partir de fora. Temos, assim, uma divisão de tipo hipostático entre dois domínios fundamentais: um, o da interioridade da mente; o outro, o da exterioridade relativamente à mente, que comporta quer o corpo do homem quer o restante que não se inclui no corpo do homem. Há, assim, uma recuperação da velha dicotomia entre “alma” e “mundo”, sendo que a alma corresponde, agora, à mente e o mundo ao conjunto do corpo e do restante seu envolvente ao corpo não redutível.

Deste modo, são definidas, de forma nítida e sem possibilidade de qualquer mitigação, duas esferas ontológicas: a da mente e a de isso que não é a mente. Embora Hume dificilmente aceitasse a afirmação que se segue, há, neste esquema, uma nítida semelhança com o esquema onto-antropo-epistemológico de Descartes, faltando a David Hume o respeito total pela mesma experiência humana, que salva intelectualmente a proposta de Descartes. Ora, nada a não ser a mente pode estabelecer este esquema, pelo que

⁶*Ibidem*, p. 19.

⁷*Ibidem*: “mais não é do que a faculdade de compor, transpor, aumentar ou diminuir os materiais que nos foram proporcionados pelos sentidos e pela experiência”.



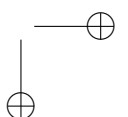
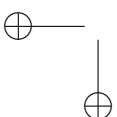


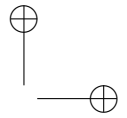
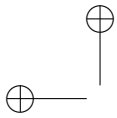
toda a validade da proposta de Hume depende do valor lógico-epistemológico da definição de mente, que tem de necessariamente incluir o protocolo de seu funcionamento.

Carácter e validade da representação

A mente, seja a mente das impressões seja a mente das ideias e pensamentos, mais não é do que uma mera entidade passiva capaz de ser afectada por actos materiais a ela exteriores. Daqui a famosa imagem da “tábua rasa”, instrumento proto-gnoseológico, cuja realidade total se esgota totalmente na capacidade de ser afectado. Mas a tentativa de definição do que a mente seja sofre de um outro e mais fundamental mal: é que, sendo a mente apenas uma qualquer pré-indefinível realidade sem outra possibilidade própria que não seja a de ser afectada, a própria mente, que é a única entidade que, neste esquema, pode dizer algo acerca de algo, logo acerca de si própria, não possui qualquer recurso para o fazer senão como produto passivo de uma afecção proveniente de fora de si, isto é, a mente nunca poderá dizer coisa alguma acerca de si própria como acto judicativo próprio, apenas tendo de se limitar a receber passivamente o que lhe é ditado desde fora (a menos que a mente, nalguma sua “parte”, possa ser considerada como “fora de si própria”, mas, então, não haveria uma qualquer esquizoidia da mente, sem possibilidade de unificação?). E como não há, neste esquema, uma qualquer super ou supra-mente que possa elaborar um discurso não passivo acerca do que é a mente, nada se pode dizer sobre ela. Esta afirmação não é, segundo o próprio esquema mental empiricista, controvertível.

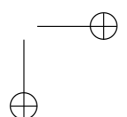
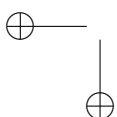
No entanto, apesar desta impossibilidade lógica, segundo a mesma ontologia da mente hipostasiada pelo empiricismo, os empiricistas não deixam de discursar acerca da mente. Entremos no jogo: deixada de lado a questão epistemológica fundamental da validação lógica do discurso acerca da mente, tomemos a mente como algo de já fundado e avancemos. Que pode esta mente ser?

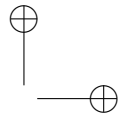
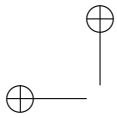




Não pode ser coisa alguma que transcenda a mera materialidade passivamente sensível, no sentido do próprio David Hume. Há-de, pois, ser uma realidade material sensível capaz de explicar a formação - seja ela qual for e como for - dos seus mesmos conteúdos próprios. Mas, não havendo qualquer outra possibilidade de recurso a uma outra qualquer realidade com as mesmas funções, isto é, apenas dispondo da mente para este labor, tem a mente de explicar todos os seus conteúdos, todos sem excepção, sob pena de eliminarmos artificialmente e sem critério mentalmente natural válido qualquer um deles ou de entrarmos pelos epistemologicamente perigosíssimos reinos da magia dentro. Deste modo, não é possível escapar a um esquema totalizante relativo aos conteúdos da mente do tipo daquele proposto por Descartes para os conteúdos do pensamento.

Quer isto dizer que, sendo a mente o único modo de referência possível seja ao que for seja de que modo for, sob pena das inaceitáveis consequências acima expostas, a mesma mente tem de poder dar e de dar efectivamente conta de todos os seus conteúdos. Mas, chegados a este ponto, podemos avançar mais uma e fundamental razão para que assim seja: é que, definida a mente como Hume a define, não é possível a sua distinção actual relativamente aos seus mesmos conteúdos: se eliminarmos tudo o que constitui conteúdo da mente, com que é que ficamos? Poder-se-á dizer: “com uma forma”, mas que é esta afirmação e esta mesma forma afirmada por seu intermédio senão um conteúdo qualquer de uma qualquer mente, o que implica imediatamente queda num círculo lógico vicioso de que não há nem pode necessariamente haver saída? Nada mais há na mente, segundo as consequências lógicas profundas da mesma definição empiricista subentendida por Hume, senão os seus mesmos conteúdos, pelo que a mente, neste esquema, é o que os seus próprios conteúdos forem. Não é possível escapar a esta evidência sem cair ou em declarações de tipo metafísico, que são intoleráveis neste esquema anti-metafísico, ou mágicas.

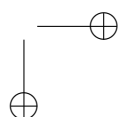
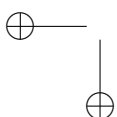


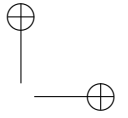
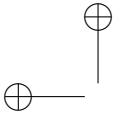


Assim sendo, não há sequer “tábua rasa” alguma, pois, se pode haver um discurso qualquer acerca da tábua rasa tal significa que a tábua não é rasa, mas não-rasa, o que vai, aliás, ser a proposta transcendental de Kant. Um qualquer discurso sobre a tábua rasa implica que a tábua possua uma qualquer “programação” que lhe permita elaborar discursos auto-referentes, antes de deixar de ser rasa, isto é, antes de receber qualquer “impressão” exógena. Uma tábua verdadeiramente rasa não possui literalmente coisa alguma para além da sua “tábua-rasidade”, isto é, da sua capacidade de ser afectada. Mas nem isso pode possuir, pois qualquer capacidade é já uma qualquer actualidade: poder ser é um acto de poder ser. Ser tábua rasa é ser-se capaz de ser afectado e isto não é nada, é algo, pelo que há aqui uma qualquer actualidade: mas o que fez com que tal actualidade seja o que é? E isso que faz com que seja o que é e como é não diferencia isso que é e como é do restante que ou não é ou é diferentemente? E ser-se o que se é diferentemente é indiferente?

Quer isto dizer que, seja qual for o modo de ser próprio da passividade da tábua rasa, ser o que é implica necessariamente que o que seja por si recebido o seja segundo o seu modo próprio de receber e não segundo um outro qualquer. Foi isto que Kant percebeu, tentando a seu modo e assumindo as premissas negativas dos empiricistas a fim de tentar superá-las descrever quais essas condições seriam e quais as repercussões que essas condições teriam sobre o processo do conhecimento.

O argumento segundo o qual a tábua rasa é o que é e o resto, nomeadamente a sua etiologia qualquer, não interessa é simplesmente anti-racional e anti-científico, pois permite, se aceite como válido, eliminar sempre como inútil qualquer questão incómoda, por mais relevante que seja, procedimento que lembra, em ciência, essoutro político dos tiranos em semelhante situação política crítica.

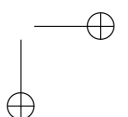
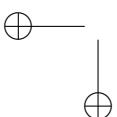


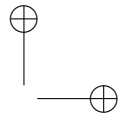
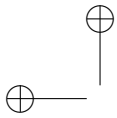


Mas, se os empiricistas aceitassem a bondade destas críticas, desistiriam imediatamente de seus intentos heurísticos meramente intra-mentais. Ora, como não o fazem, resta-lhes prosseguir acriticamente no que diz respeito ao fundamento de suas posições, trabalhando a mente como se de um dado racionalmente impoluto se tratasse, mas apenas como palco de jogos de conteúdos cuja origem não é possível fundar e de que se aceita também acriticamente a relação ontológica (seja esta reconhecida como tal ou não) com isso de que são “representações” ou representantes.

Mas que é uma “representação”? Supostamente, há uma representação, neste contexto, quando, relativamente a uma entidade, que tem de ser logicamente dita como “representável”, surge algo do tipo da “imagem” ou de uma forma puramente mental numa qualquer mente. Note-se que, sem uma representação qualquer, nunca pode haver uma qualquer notícia acerca de um qualquer representável, pois a única fonte de “notícias” (ou mesmo de “notícia”, por exemplo, no paradigmático sentido agostiniano) é a mesma representação em seu acto na própria mente, de que é, como já percebemos, indiscernível em acto.

Esta noção ou tentativa de definição nocional parece simples e clara, mas é tudo menos isso, dado que suscita grandes dúvidas; trataremos de algumas delas: a principal consiste em saber como é possível estabelecer o acerto entre a representação e o representado, em saber como pode ser o representante comparado com o representado, a fim de se saber da sua mútua adequação; como é óbvio, sem esta possibilidade, toda a teoria da representação cai por terra. Uma outra fundamental e que se liga estreitamente à primeira é saber como se processa o acto de representação, quais os seus pormenores, de modo a que possamos ter uma descrição científica do mesmo e não apenas um conjunto de enunciados sem fundamentação racional, indiscerníveis do que mais basicamente mágico existe nos mais irracionais dos mitos, realidades contra as quais o empiricismo se insurge e contra as quais foi consequentemente

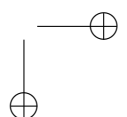
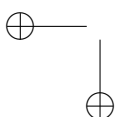


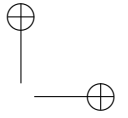
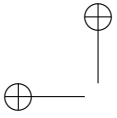


fundado. Por fim, e também em estreita ligação com as anteriores questões, há que saber qual o estatuto próprio quer do representado quer da representação. Se o primeiro é a real realidade, que é o segundo: irreal?, semi-real?, não-totalmente real (em que exacta percentagem)? Ou, ao invés, segundo a resposta dita idealista, não será a representação todo o real, sendo que a mente é tão poderosa que dispensa qualquer referência a uma qualquer entidade exterior que funcione como pretexto ontológico para a gnoseologia?

a) Qual a relação e qual o acerto possível entre representação e representado?

Como é evidente, para que a representação possa fazer qualquer sentido racional, há que poder estabelecer uma qualquer relação entre isso que é representado e isso que representa, a mesma representação como facto. Poderá parecer, num primeiro olhar, que o que está em causa é o processo de representação, o seu “mecanismo”, a “máquina” representacional: resolvida a questão de como se opera a representação, fica esta totalmente esclarecida, pois passa esta última a ser o produto mecânico do processo que a liga ao seu “objecto”, isto é, ao representado. Assim, a um qualquer A objectivo a representar, o processo de representação liga necessariamente um determinado (e não já qualquer) A', o seu representante, a sua mesma representação, o seu acto representacional ou representativo. A questão fica resolvida, até eliminada, por meio do estabelecimento deste elo necessário. Só falta mostrar como funciona este elo concomitantemente formal e material. Formal, pois é ele que garante a forma da ligação entre representado e representação; material, pois, neste esquema geral, nada há que não seja material, e mesmo a representação é uma forma material, isto é, é mesmo uma forma, mas uma forma, ainda assim, material, pois mais não é do que a forma de ligar duas entidades necessariamente materiais: o representado e a representação. Deste modo, tudo é material, mesmo a mente, que mais não é, dada a sua coincidência com os conteúdos que a constituem, do que um desfilhar de

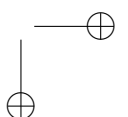
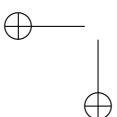


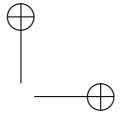
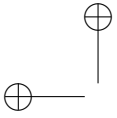


formas representacionais materiais. Que forma própria de matéria seja esta é algo que se desconhece. Mas é, ironicamente, a matéria do espírito, a matéria de que o espírito é feito e a que se reduz.

Mas não é esta a grande questão, a de saber como funciona o mecanismo de tradução material desde o representado até ao representante (embora seja hodiernamente a grande moda heurística, nomeadamente no domínio das chamadas neuro-ciências). A grande questão consiste em saber como garantir uma qualquer adequação de representante a representado, quer como processo quer como resultado do processo, sem recorrer a uma terceira entidade independente de um e de outro. É que apenas a mente existe como operador da relação. Se assim é, apenas a mente pode servir de árbitro de seus mesmos processos, quer isto dizer que, sem hipostasizações artificiais de partições mentais, não é possível evitar que seja a mente como processo que é em si mesma, auto-constituído de si mesmo, a avaliar da bondade da adequação do processo... e temos mais um círculo nada virtuoso.

E o recurso a uma outra mente não colhe, pois uma outra mente, relativamente à minha, por exemplo, mais não é do que o recurso a um dos possíveis representáveis para a minha mente e pela minha mente, isto é, ainda uma entidade interior ao processo. Todo o possível processo de validação hetero-mental, mais não é do que o uso logicamente ilegítimo de um ente endo-mental, com possível, mas improvável de outro modo, existência exo-mental, para validar o mesmo interior mental em causa. Quer isto dizer que, por exemplo, todas as fórmulas de tipo convencionalista ou consensualista de validação da ciência ou do conhecimento são formalmente inválidas do ponto de vista lógico, pois recorrem a um dos elementos em causa para validação a fim de validar o que está em causa... Mas quer também isto dizer que todo o domínio político definido segundo o esquema empiricista, mentalista e representacionista cai sob a mesma crítica fundamental, resumindo-se todo o universo político, isto é, o possível universo extra-solipsismo men-





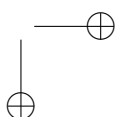
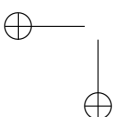
tal, a praça pública, a uma mera imagem interior, cuja validação objectiva é impossível. Os outros passam a ser uma função da minha mente, inavaliáveis objectivamente para além da necessária subjectividade da minha mente. Como é óbvio, tendo percebido este mesmo perigo, Kant teve de tentar encontrar meios não mentalistas ou representativistas de fundação do âmbito político, nas suas várias vertentes. O imperativo categórico é disto um exemplo.

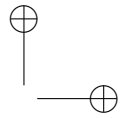
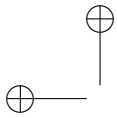
Não é, pois, possível estabelecer qualquer critério objectivo de validação da relação entre representável e representado, pelo que a representação é objectivamente inválida. O conhecimento e a ciência existem como evidência semântica presente no acto que somos; podem ser, talvez, várias “coisas”, a investigar, mas não são certamente representações.

b) Como funciona o acto de representação?

Sem o recurso a processos de tipo mágico, em que o exacto pormenor do processo em causa é substituído por afirmações genéricas improvadas e improváveis, dado que a sua prova passa precisamente pelo achamento daquele mesmo pormenor total, sem qualquer margem para lapsos ou elipses, sem uma apresentação do mapa total dos actos envolvidos, quer este mapa seja um mapa de tipo “linear” ou “não-linear”, não é possível perceber-se como é que o representante representa o representado. No entanto, é possível um trabalho meramente lógico acerca da questão da representação.

Assim sendo, existem duas possibilidades de relação entre o representado e o representante: a primeira consiste em haver uma real identidade entre ambos, isto é, em serem o mesmo. Deste modo, o representado e o representante não são duas entidades diferentes, ligadas entre si por uma qualquer relação necessariamente exterior a ambos, mas também necessariamente interior ou não os relacionaria, antes há coincidência total entre ambos e a relação é a mesma presença do representado como representante de si próprio. É claro que esta hipótese é absurda, pois impli-

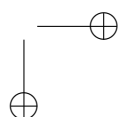
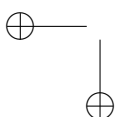


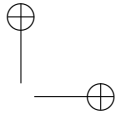
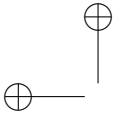


caria que qualquer coisa de possível tipo extra-mental estivesse, como é extra-mentalmente, no interior da mente. Ou, então, não há coisas extra-mentais e tudo é interior à mesma mente, coincidindo tudo como representado e representante. Esta é, obviamente, uma forma extrema de idealismo. Não admira, assim, que, na sequência de Hume e de seu tentativo contraditor Kant, uma das formas emergentes tenha sido precisamente o idealismo, também em suas formas mais extremas. Note-se que todo o esforço cartesiano de distinção entre o intra e o extra mental é, assim, desperdiçado.

A segunda forma de relação consiste em não haver identidade real entre representado e representante, o que significa imediatamente que não há realmente identidade, dado que não há identidade que não seja real. Para que haja identidade real entre A e B tem de haver uma coincidência total entre tudo o que há em A e tudo o que há em B, não sendo válido qualquer recurso retórico que tente perverter este mesmo sentido de totalidade. Qualquer outra forma é irreal. Quer isto dizer que a diferenciação entre a identidade e a igualdade não é ontológica ou lógica, mas apenas retórica, sendo a primeira redutível à segunda. Identidade não é semelhança, sendo que o semelhante é não idêntico precisamente porque é “não-igual”. A dupla implicação da igualdade formal comum só é possível porque A e B são o mesmo ou haveria um qualquer C implicado.

Assim sendo, a representação implica sempre uma fundamental não igualdade entre representado e representante, que Kant bem percebe ao eliminar o acesso à coisa em si. Este acesso não é impossível por causa da sensibilidade ou de qualquer outra estrutura transcendental, mas porque ontológica e logicamente não é possível haver igualdade entre representado e representante (tal funda-se na impossibilidade metafísica de poder haver duas entidades distintas que não sejam diferentes, isto é “não-iguais”). Kant não introduz, aqui, qualquer perversidade gnoseológica, limita-se a aceitar o que é necessariamente implicado por este esquema rep-

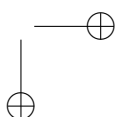
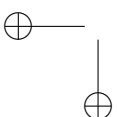


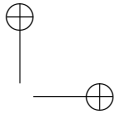
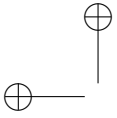


representativista. Mas tal impossibilidade obriga a que o processo de base relacional existente na *Kritik der reinen Vernunft* seja mágico, pois não é possível dar qualquer explicação racional (ou mesmo tendencialmente racional) da relação entre isso que é suposto representar-se, a coisa em si (*Ding an sich*), e o ente gnoseológico supostamente produzido pela actividade da arquitectónica transcendental. Esta questão não tem solução quer em Kant quer em qualquer outra filosofia.

Ficamos, pois, sem possibilidade de estabelecimento de uma qualquer relação racional entre o possível representado e o possível representante. É mais do que provável que Hume soubesse disto, dado que a questão é simplesmente eliminada, dando-se por boa a existência da representação. Agindo deste modo, mesmo não o admitindo, Hume procede de modo idealista e, com ele, toda a tradição que o assume e lhe dá continuidade, pois não se funda a relação entre representante e representado, trabalhando a “ciência” apenas o representante, na real ignorância do que o suposto representado é. No entanto, esta escola reclama-se de linhagem realista, de ser a fiel depositária do sentido racional da realidade, no sentido extra-mental do termo, tendo sempre defendido que o último critério de validação para a afirmação científica é a sua contrastação com a realidade empírica, isto é, não com a pura representação do real como pura representação, mas com o mesmo real para além da representação. Ora, precisamente o que não se sabe e nunca se poderá saber, segundo os pressupostos desta mesma escola, é o que essa realidade representada seja, para além da mesma sua representação.

Como as pessoas são inteligentes, não é de admirar que, perante esta óbvia impossibilidade, a ciência que se baseia sobre estes pressupostos tenha vindo a perder o sentido da realidade extra-representacional, refugiando-se, cada vez mais, no âmbito da representação, isto é, do puro produto mental, não perturbado ou perturbável pela mesquinhez da questão da adequação ao real não



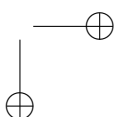
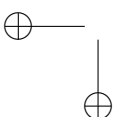


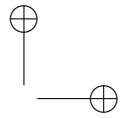
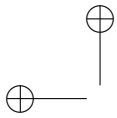
mental. Ora, o domínio privilegiado para esta nova vida da ciência é precisamente o dos produtos da mesma ciência, isto é, o mundo já não da contemplação de uma realidade que já não interessa, mas da acção pragmática sobre o mundo capaz dessa acção, o mundo da técnica, o mundo técnico. *A redução técnica do mundo é a consequência pragmática necessária da teoria da representação: o mundo que interessa é mesmo o mundo como representado, sobre este eu posso intervir, este eu domino, a este posso chamar meu porque, de algum modo, é “criado” por mim. A representação passa necessariamente a ser o real.*

c) Que estatuto para a representação e para o representado?

Tendo em consideração o que ficou expresso anteriormente, não é possível aceitar qualquer outro carácter de realidade para a representação senão o de mera entidade intra-mental sem qualquer referência possivelmente provável a qualquer outra entidade para além de si mesma. A representação representa-se a si própria, com toda a certeza, mas não há nem pode haver certeza alguma, alguma vez, de que necessariamente represente algo mais do que a si própria: a fazê-lo, será por pura coincidência. Mas, ainda que representante e representado coincidissem na forma da representação, um e o outro não seriam o mesmo, ou não haveria propriamente representação, mas uma pura identidade, pelo que ainda no caso dessa mesma coincidência, tudo o que há e pode haver nunca corresponderá a mais do que uma qualquer forma de imitação não-identica. Sendo assim, não sendo possível uma qualquer identidade, *haverá sempre uma distância ontológica entre representado e representante*, pelo que o que um disser acerca do outro nunca coincidirá plenamente com o que o outro é, não se percebendo muito bem qual seja a utilidade da representação.

Não é obviamente possível um mesmo estatuto ontológico ou gnoseológico para representado e representante, pelo que, se um deles é real, o outro não o pode ser. Tal deve-se a não ser possível estabelecer o modo preciso da relação entre um e o outro,

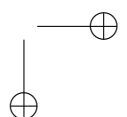
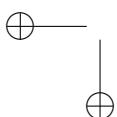


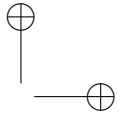
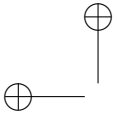


para além de afirmações meramente literárias ou mesmo mágicas que, logicamente, não servem para assegurar uma qualquer vinculação real entre seja o que for. Assim sendo, se se atribui carácter ontológico de realidade ao representado, é o representante que não pode ter esse mesmo carácter de realidade. Se se atribui o carácter de realidade ontológica ao representante, é o representado que não pode ter este carácter. Mas pode dizer-se que ambos são reais, o representado é real ontologicamente; o representante é real gnoseologicamente. Mas precisamente o que está em causa é saber qual a realidade ontológica da representação e do representante, pelo que dizer que a representação e o representante são gnoseologicamente reais não deixa de ser verdadeiro, pois há uma realidade gnoseológica óbvia sua, eles são gnoseologicamente o que são, faltando saber se são algo mais para além dessa mesma realidade gnoseológica, isto é, ficando por saber se o todo da realidade ontológica do representante e da representação transcende ou não a sua mesma pura realidade gnoseológica. Em resumo: a ontologia total da representação resume-se ao seu carácter gnoseológico ou transcende-o como forma ainda de uma ontologia transcendente (de que é precisamente “representação”)?

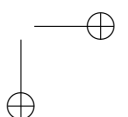
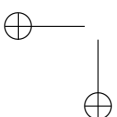
É esta última pergunta que tem de receber uma resposta negativa, pois, como já se viu, não é possível estabelecer a ponte ontológica sobre que se possa fundar a ponte gnoseológica. Pôr a questão do sentido em termos de representação, isto é, retomando a velha “adequação” do “intelecto” “à coisa”, é imediatamente lançar as bases de um idealismo sem possível retorno, dado que, como adequação, isso que é o trabalho da inteligência humana é sempre improvável.

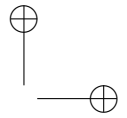
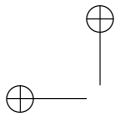
Mesmo as formas aparentemente mais extremas de materialismo não passam de formas extremas de idealismo em que a representação assume a forma de uma cópia mental material de outras coisas materiais supostamente extra-mentais, mas em que esta mesma cópia mental é não mais do que uma cópia mental, isto





é, uma cópia material mental de um suposto algo extra-mental, mas cuja mesma suposição de extra-mentalidade é formulada materialmente na mente, isto é, no interior da mente. Material ou não, é impossível fugir a este solipsismo intra-mental, dado que não é possível rasgar por meios meramente gnoseológicos o en-simesmamento de uma mente representacional. O materialismo é, assim, uma forma de idealismo pan-representacionista. O que fica por explicar nesta versão materialista do idealismo é como é que a matéria representa, como é que a matéria idealiza, pensa, etc. (neste clima de magia, todos os termos se equivalem em valor semântico, equivalendo a nada). Uma filosofia baseada num clima “intelectual” representacionista é uma filosofia necessariamente condenada a um nada de sentido ou a um sentido meramente encapsulado em seu mesmo horizonte omni-representativo, o que vai dar, mais cedo ou mais tarde, devido ao esgotamento ontológico deste horizonte finito, ao mesmo, isto é, a nada. Trabalhando estes temas, também de forma a ter em consideração a questão da representação, Descartes percebeu muito bem este perigo, tendo de necessariamente encaminhar a sua reflexão do preciso modo como o fez, isto é, esgotando as possibilidades semânticas do enclausurado espaço “mental” até ao ponto de sua possível negação ou confirmação ontológica; verificando-se esta última possibilidade, recuperando os conteúdos simplesmente interiores do pensamento, mas tendo de alicerçar a sua ontologia relacional não no mesmo único pensamento enquanto interioridade pura, mas na existência provada de um Deus de veracidade absoluta, capaz de garantir aquela necessária correspondência ontológica entre representante e representado extra-mente ou pensamento. Sem esta garantia, real ou formal, não há logicamente possibilidade alguma de provar que tal relação, necessária para existência de pensamento representacional adequado a um eventual mundo exterior a si, exista. Se passarmos do âmbito da pura lógica para o âmbito de uma real-





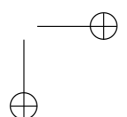
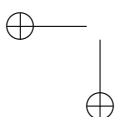
idade ontológica qualquer, a questão assume foros de dramática importância, como é fácil perceber.

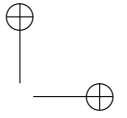
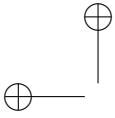
O estatuto da experiência

Tendo em consideração a doutrina exposta nesta secção “Of the origin of ideas”, a experiência nada mais é e nada mais pode ser do que o acto de receber impressões quer estas tenham origem “fora” quer “dentro” da mente, a que acresce o acto da sua organização, por associação, tema da secção subsequente, “Of the association of ideas”. A primeira parte deste acto necessariamente composto que é a experiência é meramente passiva, pois nada há de activo, segundo este mesmo esquema, na recepção de impressões; o próprio termo usado, obviamente ligado à imagem da “tabuínha de cera”, “impressão” não pode senão querer significar o facto de isso que se recebe do exterior ou do interior ser ao modo de uma impressão deixada por algo sobre a cera moldável, impressionável, da tabuínha. Ora, analisando atentamente esta imagem, fácil é notar-se que, neste facto de haver algo que altere a superfície (mais ou menos profundamente, mas apenas segundo a profundidade possível da mesma cera), tudo o que é propriamente activo depende de isso que imprime e nada depende de isso que sofre a impressão, para além da condição de ser impressionável.

A matriz da inteligência humana (designação nossa, que assumimos, na sua maior latitude, não criticada ou restringida: para já, não há como) é posta como puramente passiva: nada mais há na inteligência humana do que uma mera possibilidade puramente potencial, isto é, que pode nunca ser actualizada, de ser actuada desde fora de si mesma. Deste ponto de vista, e sempre segundo esta imagem da tabuínha, quer a impressão seja de origem interior (“love, or hate, or desire, or will”,⁸ cuja eventual origem externa é difícil de defender...) quer exterior, a cera funciona sempre de modo absolutamente passivo, deixando-se impressionar, indepen-

⁸*Ibidem*, p. 18.

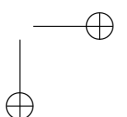
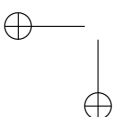


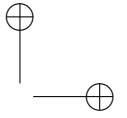
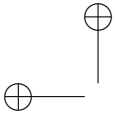


dentemente do que a possível impressão seja.⁹ Embora não o discutamos neste texto, o mecanismo de associação das “ideias” vai ser fundamental para que se possa sair do necessário impasse gnoseológico que este esquema necessariamente comporta (se bem que, não havendo necessariamente na capacidade receptora nada mais do que aquilo que a imagem da cera nos pode dar em termos de capacidade activa, isto é, nada, tais mecanismos tenham de ser necessariamente também de tipo mágico). Sem o mecanismo de associação, qualquer que seja, a experiência possível segundo David Hume, resume-se a ser impressionado por impressores pontuais, que causam impressões necessariamente pontuais, sem outra coisa que as ligue para além da comum pertença a uma mesma inerte cera. Ora, nada na inerte cera pode constituir elemento de ligação entre as diversas impressões, *exactamente porque a cera é inerte*. Podem duas quaisquer impressões - necessariamente separadas - ficar à espera que a comum cera situacional as una, que terão de esperar toda uma eternidade, e para nada.

Então, que experiência nos dá a doutrina de Hume exposta nesta secção? Uma experiência que mais não é e mais não pode ser do que uma pontual impressão, sem qualquer ligação ou possibilidade de ligação com qualquer ou quaisquer outras: para que tal pudesse acontecer, a cera teria que não ser totalmente inerte ou passiva, teria de possuir em si a capacidade activa de ligar as diversas impressões. Ora, na capacidade receptora de impressões como Hume a define tal não existe, pelo que *não é possível em Hume uma teoria da experiência como esta é comumente entendida em sua extensão não pontual e ligação contígua*. É claro que David Hume vai falar de contiguidade, mas o que não é possível é estabelecer na estrutura da capacidade receptora de impressões esta mesma ca-

⁹Relembramos que é contra esta mera passividade da capacidade receptora da *Vernunft* que Kant vai propor a sua arquitectónica transcendental, que pretende mostrar como já a própria sensibilidade transcendental é uma capacidade receptora não passiva, mas activa, por meio do trabalho das formas *a priori* da sensibilidade espaço e tempo.





pacidade de contiguidade, pois a mesma receptibilidade não possui qualquer estrutura activa ou não seria puramente passiva. Não há como contraditar racionalmente esta evidência: terá de se fazer uso de modos irracionais, nomeadamente mágicos.

Mas não é de admirar que a conclusão tenha de ser esta, pois o pensamento dos autores empiricistas bebe, em última análise, no pensamento de Demócrito de Abdera, cujo “mundo” atomista nunca pode ser mais, segundo as suas mesmas regras, senão um não-mundo de atômicos mundos, cada um deles constituído por um atômico átomo irrelacionável senão magicamente com os outros. Querer fazer derivar a capacidade de associação de entidades que nunca podem, por sua mesma definição, associar-se não pode senão redundar em afirmações de tipo mágico ou outramente irracionais. Podemos inscrever o que quisermos durante uma infinidade temporal numa passiva tábua de cera que esta nunca associará coisa alguma por si própria. A associação será sempre nossa, os que inscrevemos, e segundo a medida de capacidade da nossa mesma potencialidade associacionista. A de Hume é a de Hume, mesmo assim desmentido que seja a de uma simples tabuinha de cera.

