

ENTRE O TOPOS E O LOGOS

Acerca do problema do sentido em Ciências Humanas

1 — O conflito das científicidades

Desde Dilthey que o campo das Ciências Humanas não tem deixado de se debater perante a alternativa epistemológica consignada no tema da «explicação ou compreensão». Ora esta alternativa nem é nova nem sequer exclusiva das Ciências Humanas. De facto, no essencial, o espírito[^] das críticas normalmente dirigidas às tentativas de dotar de estatuto científico as pesquisas sobre temas humanos é o mesmo da crítica hegeliana à ciência galilaico-newtoniana. O que gostaríamos de mostrar é que esse debate é, predominantemente, imaginário, constituindo, por um lado, uma divergência da questão do sentido da ciência e por outro, um quadro de análise que conduz ao esquecimento de problemas fundamentais existentes em qualquer uma das concepções de «ciência» em disputa.

De certa maneira, todo este debate é interno ao pensamento kantiano, sendo esta, aliás, uma das razões da actual voga de Kant. A emergência da questão* kantiana da ciência, do sentido, das suas relações, bem como dos limites do conhecimento é, como se sabe, o reflexo teórico de um acontecimento que, embora situado a um outro nível, vai apontar a Kant o caminho» da superação do que ele descobre não passar de uma crença ingénuo: o poder absoluto e ilimitado da *razão*, tal como era exercitada por Leibniz e Wolf

Newton, diferentemente de Descartes, partia dos factos e não de princípios; este é um dos pressupostos básicos da concepção moderna da ciência, preocupada com a elaboração de modelos, preferencialmente matemáticos que, uma vez aplicados, conseguem

estabelecer relações de constância entre os fenómenos, A ciência, na sua concepção moderna, proíbe-se de falar dos princípios, da relação entre os modelos e os fenómenos como condição das suas fundamentações respectivas e é, precisamente através desta recusa que obtém um discurso coerente,

A Crítica da Razão Pura como discurso da limitação do sentido, parte daqui; a filosofia crítica é aquela para a qual o sentido é limitado pela possibilidade de o > dizer, no espaço que vai do transcendental a-tópico ao real a-lógico. Sendo assim, o trabalho de Kant é o de conciliar um saber exacto mas que não toca o sentido e um saber que se instala no sentido, mas que, para ser exacto, necessita de recorrer ao *dever ser* como fundamento quer da metafísica, quer da própria moral . Kant liga assim ciência e filosofia pela instauração do lugar transcendental onde sentido e conhecimento se resumem na questão das suas respectivas condições de possibilidade. Encontra-se em Kant uma espécie de partilha do *Logos*: a distinção entre *Entendimento* e *Razão*; mas ao mesmo tempo, esta partilha é mais aparente do que real, já que a *Razão* (prática) não prescinde de uma fundamental elaboração mimética em relação ao *Entendimento*.

A partir de Kant, assiste-se a uma dualidade de caminhos. Num, que parte da *Crítica da Razão Pura*, o *Logos* é, automaticamente, o *Logos* científico; a legitimidade do dizer já não é avaliada pela própria natureza do *Logos* enquanto 'identidade do dito e da razão, já não é diferido para um fundo universal e necessário onde os actos e as proposições adquirem sentido pela sua autenticidade, mas antes interrogado ao nível das condições de razão dos princípios orientadores da actividade pela qual o homem faz o real falar. A filosofia passa de metafísica a teoria do conhecimento ou seja, abandona a interrogação do ser nas suas manifestações para se preocupar com a *natureza* da adequação de certas representações enquanto^ manifestações do ser. Esta perspectiva, no mesmo movimento em que funda a teoria do conhecimento, prepara claramente o que há-de ser, com o Positivismo, a sua própria anulação: a legitimidade exclusiva do discurso científico.

A teoria do conhecimento é assim a sobreposição e anulação mútua da Hermenêutica e da Semiótica no lugar onde é possível falar, isto é, nas dimensões de uma ou outra forma aristotelizáveis. Deste modo se consuma a partilha do *Logos*. De agora em diante,

ao lado da ciência, lugar da significação plena, teremos o sem fundo do sentido que, por não poder significar-se — de acordo com os cânones da significação — se perde nos paradigmas teológicos ou ontoteológicos de uma hermenêutica sem semiótica (e mais recentemente, de uma semiótica sem hermenêutica)* Eis os meandrosos circuitos onde o sentido do saber se perde num saber — o paradigma do saber — que é saber antes de saber o que quer que seja. Tal o sentido da ciência que por isso se autonomiza da própria questão da legitimidade através da constituição de circuitos auto-fundamentados de significação e verificação,

O outro caminho escolhe a totalidade do kantismo, o seu sistema; será a opção hegeliana que situa o saber científico no plano do quantitativo e, considerando que a autêntica ciência visa o qualitativo, a identifica última e plenamente com a Filosofia (*)♦

Como se vê, a noção* de «ciência» está longe de ser pacífica. Mas se o debate entre estas concepções de «ciência» não possui muita realidade teórica, ele expressa bem a força de uma luta de morte pela verdade, E perante o discurso- científico* que parece não se abalar muito- com o seu carácter de verosimilhança, as Ciências Humanas impõem uma deslocação na questão do sentido da ciência que se torna agora interno ao próprio processo* de desenvolvimento teórico> destes saberes. As Ciências Humanas destacam-se assim, no seu emergir histórico, quer das Ciências da Natureza quer da Filosofia. Das primeiras, na medida em que parecem não poder desenvolver-se sem dizer a significação; da segunda porque a Filosofia vê o sentido da ciência não do ponto de vista do saber, mas do ser. Ora, muitos dos objectos das Ciências Humanas são puros objectos de sentido: textos, discursos, mitos, acções. Como, portanto, simplificar, isto é, imaginar contornos formais sem que isso implique a anulação do próprio objecto? Daí as dúvidas rapidamente lançadas sobre o Positivismo e a sua tentativa de organizar os enunciados respeitantes ao homem e às suas actividades, à maneira das Ciências Naturais. O projecto *úe* Dilthey insere-se precisamente neste ponto. Talvez que utilizando um outro tipo de metodologias fosse possível organizar

C¹) Cf. v*g., Hegel, *Précis de Vencydopédie des sciences philpsophiques*, § 246, nota e § 259, nota e *La phénoménohgie de l'esprit*, Préface, III, 2.

coerentemente e produtivamente aqueles enunciados* Mas parte das dificuldades desta posição originam-se igualmente aqui: é que se trata de uma tentativa de dotar de legitimidade *por analogia* com as legitimidades vigentes os enunciados perdidos no> sem fundo do sentido»

2 — O científico e o não científico

O que caracteriza a ciência não é a aplicação de uma causalidade universal e directa, mas a constituição' de objectos teóricos específicos desligados das grandes nomeações objectais, a utilização contextualizada dos conceitos, a constituição de projectos específicos de pesquisa e a capacidade, pelo menos relativa, de efectuar constantes revisões dos seus procedimentos,

O que o Positivismo defende e se afigura como inaceitável não é a exigência de abordagens científicas, mas o monismo metodológico. Numa primeira aproximação, a recusa deste monismo assume a forma da partilha que referimos atrás* Todavia esta partilha, colocando-se aparentemente ao lado do pluralismo, encerra em si um certo monismo identificável com a ciência no sentido forte. Daí que não seja a este nível que nos parece mais adequado discutir a questão do monismo, mas num outro, mais geral, que inclui as próprias ciências físicas.

De facto, sabe-se, sobretudo depois de Heisenberg, que algumas das noções fundamentais do que constituía a metodologia científica na sua operacionalidade, se alteraram profundamente com a passagem de conceptologias fundadas em matérias dotadas de uma complexidade reduzida (complexidade linear) como é o caso da física das médias dimensões e da fisiologia, a conceptologias exercidas sobre e a partir de matérias em que a complexidade é um factor *inerente* e, em muitos casos, irreductível. Assim, nada indica que a Física clássica deve ser tida como paradigma do> que quer que seja. Pelo contrário, é essa identificação que está na base de uma série de dificuldades que conduziram a uma fácil e ingénua tematização de crises científicas quando, realmente, se estava perante crises, predominantemente, epistemológicas.

A situação presente das Ciências Humanas aponta antes de mais, para a necessidade de um imenso trabalho conceitual, paralelo do trabalho que conduziu as ciências físicas ao abandono da infle-

xibilidade e universalidade dos princípios e á possibilidade de coordenar princípios não só diferentes como, em certos casos, mesmo antagónicos (determinismo/indeterminismo, necessário/aleatório) e que as Ciências Humanas não estão em condições de realizar ainda no domínio expresso da pesquisa, podendo no entanto, aproveitar certas lições da história ⁽²⁾, apressando assim a sua própria revolução conceitual* Esse trabalho não poderá, bem entendido', ser tentado na exterioridade da cientificidade possível em Ciências Humanas, isto é, não deve assumir o estatuto de investigações transcendentais, a partir do¹ pressuposto epistemológico fundamental de que não são conceitos rigorosos que possibilitam uma pesquisa correcta, mas que é uma pesquisa coroada de êxito que constitui conceitos rigorosos (embora, naturalmente, uma pesquisa com êxito não prescindia de uma rigorosa capacidade de conceptualização).

O que a recente história do pensamento científico e da epistemologia nos ensina com a maior *clareza* é a necessidade de não confundir dois tipos de estruturas de natureza e temporalidade bem distintas: a ciência no seu desenvolvimento teórico-pragmático e o pensamento sobre a ciência, bem como as estruturas sociais e pedagógicas em que aquelas ciências se inserem e onde achem o seu estatuto sociológico»

A consideração destas questões lança-nos para um outro problema: a estrutura disciplinar ⁽³⁾. O valor de uma tal estrutura *está* prestes a desaparecer. O futuro verá uma multiplicidade de investigações que relevam da área de muitas das antigas disciplinas sem se identificarem com nenhuma. Devemos, efectivamente, ponderar duas imagens de ciência: uma intuitiva, enraizada na tradição, na qual a ciência é constituída pelo trabalho efectivo da descoberta, O que acontece é que, por razões sociais e epistemológicas (uma concepção tradicional do objecto e do> conceito), a primeira é que

⁽²⁾ Na condição de se não considerar uma história linear. As Ciências Humanas estão numa situação histórica análoga à das Ciências Físicas no Renascimento, mas a sua situação epistemológica é radicalmente distinta, pois não vivem num universo epistemologicamente ingénuo.

⁽³⁾ Cf. duas análises distintas mas igualmente importantes desta estrutura em J. F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Minuit, Paris, 1979 e M. Foucault, *passim* e, particularmente, *l'Ordre du discours*, Gallimard, Paris, 1971.

se acha presente no pensamento comum acerca da ciência, de modo que se pensa as ciências como conjuntos ordenados de saber, verificado por um objecto determinado *a priori* e exterior às pesquisas concretas. Na base disto e, simultaneamente, como sua 'consequência, está a partilha das ciências em função de uma partilha do real constituída a partir de fracturas do real e de suas correlativas compartimentações, as quais dependem essencialmente de uma doutrina das substâncias transposta para o plano sociológico. A divisão das ciências corresponde à divisão do campo do olhar. Assim, o futuro preservará certamente, para além durante bastante tempo, a estrutura disciplinar recobrando a especificidade dos projectos de investigação sem início nem fim disciplinar, que só mantêm com aquela estrutura uma relação de natureza sociológica, revelando¹ a um tempo, o normal conservadorismo relativo das instituições e a não solidariedade entre o valor epistemológico e o valor sociológico. As redes comunicacionais deixarão de se efectuar, preferencialmente, no interior de uma disciplina, abrindo-se a relações mais dinâmicas e menos estratificadas onde os percursos deixam de ser pré-estabelecidos, passando a gerir-se por processos categorias e problemáticos próprios.

É assim que, regressando às Ciências Humanas, a própria expressão induz em erro: pensa-se que o seu objecto é o homem (⁴). Mas o objecto da biologia não é a vida como o da Física não é a Física. Tais determinações objectuais (ou melhor: significativas) não são dotadas de operacionalidade nem sequer de estatuto epistémico; são apenas quadros sistemáticos onde se inserem, harmoniosa e conflituosamente, (ao ponto possível da exclusão) os autênticos objectos teóricos. A actual divisão das Ciências Humanas (Sociologia, Psicologia, etc.) faz-se de acordo com cortes transversais à vida do homem, ou seja, não é uma lógica epistémica que legitima ou justifica essa divisão. Um tal modelo denuncia claramente o predomínio do fenomenológico sobre o epistemológico, o que é índice de uma falta de desenvolvimento destes saberes (⁵).

⁴ Cf. a este propósito, Jacques Lacan, «La science et la vérité», *Écrits II*, Seuil, Paris, ÍOTI e M. Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966.

⁵ Acerca dos níveis de desenvolvimento das Ciências Humanas, cf. Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, Seuil, Paris, ÍOTI e Stephen Toulmin, *Human understanding, I — The collective use and evolution of concepts*, Princeton U. P., 1973.

Não se deverá, porém, subentender do que fica dito, que Sê pretende efectuar uma redução integral das questões emergentes no terreno tradicional das Ciências Humanas a uma modelização ainda que alargada e complexa. Pelo contrário, o que se busca é, precisamente, a possibilidade de tratamento de certas questões à margem do processo de cientificização, ou talvez melhor, não tanto de certas questões mas de certas perspectivas. A partir das mesmas materialidades, cumpre reivindicar e teorizar a possibilidade de desenvolver inquéritos, quer sob a forma científica, quer sob formas que não se integram no processo de cientificização, nem por isso revestem menor rigor. Penso, particularmente, na dimensão «*especular*» que organiza toda uma série de problematizações que, se sobre elas se podem e devem estabelecer procedimentos modelizantes, não suscitam menor número de possibilidades de tratamento essencialmente «compreensivo». Ora o modo como nos compreendemos a nós mesmos é simultaneamente objecto e sujeito do mesmo tipo de interrogação, pelo que a sua abordagem não científica não resulta tanto de uma dificuldade epistemológica ou metodológica, mas de uma atitude positiva. É certo que o estatuto¹ cognitivo destas inquirições não científicas não é fácil de determinar. E certamente que chamá-las filosóficas não só não resolve o problema, já que o estatuto epistemológico da Filosofia é, no mínimo, tão problemático como o daqueles saberes, como seria mesmo impróprio dado o carácter essencialmente ingénuo da reflexão filosófica (⁶). Estas inquirições não científicas não prescindem todavia de um trabalho prévio (do ponto de vista lógico) de natureza desconstrutiva e genealógica. É por isso que a análise hermenêutica parece incapaz de as tomar a seu cargo.

3 — Os suportes da comunicação e a ideia de circulação

Qualquer saber assenta em modos específicos de conduzir o seu processo de realização e expansão. Dir-se-ia que existem modos de circulação dos conteúdos e das formas de acção dos saberes nos quais eles se integram e se reproduzem. Aquelas

(⁶) Cf, acerca desta questão, as posições paradigmáticas de Nietzsche e Derrida.

diferenças entre os processos circulatórios dos diferentes saberes, (ou, dito positivamente, aquelas redes) conduziram a doutrinas opostas que consubstanciam diferentes atitudes de realização da recepção interpretativa, posições legitimadas por uma tomada substancialista das instâncias ditas comunicativas e que ocupam o lugar que deve ser preenchido por uma analítica dos percursos de sentido. Ora toda esta ordem de questões se liga, no fundo, ao modo como o saber é visto na sua própria ocorrência e como essa ocorrência é reduzida às estruturas que, supostamente, a sustentariam. Torna-se assim necessária, uma reflexão sobre a comunicação.

interrogar a comunicação releva de uma pretensão, talvez abusiva, mas certamente ingénuas: a de impor um corte simultâneo num número substancialmente grande de processos, anular as suas dinâmicas e objectivos em função de uma inerência pressuposta, orientada por aquilo que Derrida tematizou na figura da Presença ⁽⁷⁾ e que a Hermenêutica clássica e os seus prolongamentos contemporâneos consignou na tónica do Diálogo ⁽⁸⁾. Presença e Diálogo constituem o traço de um movimento através do qual a comunicação é constituída (silenciando-se os processos reais que lhe subjazem) mediatamente sob a forma do que se poderia chamar os dois grandes erros através dos quais a tradição pretendeu pensar um campo de problemática de algum modo ligado* a fenómenos comunicativos.

O primeiro desses erros consiste em interrogar a consciência enquanto materialidade abordável da Presença; o segundo* consiste em interrogar a linguagem enquanto matéria funcional do Diálogo. Ora a interrogação da consciência e a interrogação da linguagem são as duas faces de uma mesma moeda: a que permite passar insensível e impunemente daquilo que de facto é dito, ao que, pressupostamente, seria a sustentação — o fundamento — do que é dito. O dito, sempre desviado para esta ou aquela instância é assim, sistematicamente, recalcado.

Naturalmente que consciência e linguagem não emergem como dimensões desligadas. Pelo contrário, é o modo como se relacionam

⁽⁷⁾ J. Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, Paris, 1967.

⁽⁸⁾ Com algumas diferenças de pormenor, este é o posicionamento de Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer.

entre si ou como suspendem, voluntariamente, essa relação que constitui o índice do modelo interpretativo em questão.

Enquanto na perspectiva hermenêutica linguagem e consciência perdem a sua autonomia ao serem tomadas, de facto, como imagens especulares propostas pela anterioridade do sentido, o desenvolvimento dos estudos linguísticos e a subsequente descoberta de certos princípios objectivos no funcionamento da linguagem, conduziu a que se fosse sobrepondo à análise interpretativa do sentido uma análise linguística estrita, a partir do pressuposto de que a ligação linguagem-consciência não é inevitável nem sequer originária, mas antes o resultado de uma concepção* pré-científica da linguagem. Assim, a análise linguística e as semiologias adjacentes, colocam a reflexão sobre as estruturas da linguagem, os distintos modos de a linguagem se realizar como produção de -sentido. Trata-se aqui, em oposição à concepção hermenêutica, de uma tentativa de reconhecer o sentido como* emergência linguística. Esta concepção depara, todavia, com dificuldades ao nível da significação, tendendo então a anular a dimensão referencial como incapaz de fornecer critérios de cientificidade mínima na análise do processo de significação (⁹).

A consideração desta perspectiva do ponto de vista da comunicação, é importante porque se tende correntemente, a fazer da comunicação um fenómeno essencialmente linguístico, enquanto a interrogação da própria linguagem, se perspectivada na sua complexidade real, impõe a consideração do princípio segundo o qual a linguagem não é constituída por um sistema de nomes, mas pelos sistemas de transformação e pelos núcleos operatórios.

Devemos falar então de dois planos de significação: um primeiro, a que chamaremos técnico e que é constituído pelos sistemas de discurso proporcionados pelo exercício do sistema linguístico na sua operacionalidade; este plano de significação representa apenas a possibilidade em acto de realização' do segundo plano de significação constituído pela referência aos vários sistemas dotadores de conteúdos específicos dos sistemas discursivos. Pressupõe-se assim que a linguagem em si, isto é, no seu plano genérico de significação, remete a uma experiência geral do mundo e da

(⁹) É o caso da semiótica greimasiana. Cf., A. J. Greimas, *Sémantique Sfructurale*, Larousse, Paris, 1966 e *Du sens*, Seuil, Paris, 1970.

vida que é expressamente consignado na própria linguagem, mas que para além deste plano há que recorrer a outros níveis referenciais. Deste modo, em traços gerais, cumpre afirmar a irreduzibilidade da significação' ao linguístico; não é legítimo colocar num mesmo plano a linguagem e os objectos as acções ou os factos que ela permite comunicar e constituir em sistema de comunicação massiva,

A abordagem do problema da significação impõe, para além da distinção que acabamos de propor, uma outra, de natureza aparentemente mais terminológica, mas de facto básica e carregada de consequências. Comumente verifica-se uma indiscriminação entre a significação e o > sentido; esta indiscriminação favorece a confusão que apontamos entre a linguagem e a sua referência na medida em que se postula uma partilha entre um plano objectivo da linguagem (a significação) e um outro que consistiria no modo vivencial de assumir aquele plano. Não será possível desenvolver aqui as bases de uma análise do sentido. Lembremos apenas que a tradição, ao procurar determinar um campo de possibilidades interpretativas da dispersão dos acontecimentos, impensável com os utensílios teóricos então disponíveis, inclui o sentido no ser, fez dele um efeito de ser. As razões concretas para esta redução prendem-se, pelo menos segundo alguns autores, com a estrutura da língua grega ⁽¹⁰⁾ e com um certo tipo de experiência social e de poder. De qualquer modo, o que importa é notar a preexistência do sentido em relação; aos acontecimentos caracterizados como acontecimentos de sentido ou seja, com as significações tomadas como assumpções particulares do sentido geral. Ora é precisamente esta relação que importa limitar, tipificando o sentido como algo que não é, necessariamente, adjacente à significação, que não compartilha com ela uma identidade de natureza. O sentido não depende das vivências nem de qualquer linguagem, antes consiste nos feixes de relações enquanto tal, independentemente de qualquer intencionalidade ou de qualquer universo ontológico particular.

Atendendo ao carácter marcado da *comunicação*, poderemos substituí-la pela noção de *circulação* que não assenta na prexis-

⁽¹⁰⁾ Cf. v. g., A. Otiz-Osés, «Sentido y lenguaje — Para una ontologia hermenéutica», *Texto e Contexto*, n.º 1, 1982.

tência de dados topológicos e semióticos (emissor, receptor, sentido) mas possibilita a descrição dos múltiplos registos que, disseminativamente, se vão organizando e desmembrando, gerando centros de comando e circuitos funcionais. O primado da circulação sobre a produção e a implicação dos processos de sentido nessa circulação eis, a nosso ver, o ponto de partida para a análise dos percursos de sentido.

É justamente a partir deste tipo de precisões conceituais que o problema da compreensão deverá ser abordado, ou melhor, aquele conjunto de situações habitualmente recobertos por esta noção hermenêutica que acciona um conjunto de relações determinadas pelo poder das consciências — a que emite e a que recebe — bem como pelo poder da mensagem enquanto prolongamento da voz do emissor, da voz da Deus.

Assim, para além da dimensão em que o discurso se estrutura linguística e mundanamente, em que o discurso constitui uma actualização do código linguístico bem como de um certo* número de outros códigos básicos, há que considerar, como aspecto determinante, o plano das relações entre sistemas conceituais consubstanciados nas condições de realização de percursos possíveis, no pressuposto de que aquilo a que chamamos comunicação é, realmente, um jogo de sistemas e funções viabilizável apenas em presença de um conjunto de condições específicas que ultrapassam largamente a comunidade de qualquer tipo de código.

A partir destes pressupostos, de que maneira poderemos então perspectivar a tópica da recepção, tão importante quer em Teoria da Interpretação, como genericamente, em Ciências Humanas?

Seria preciso regressar à questão do sentido. A recepção (e diria mesmo a compreensão) é um fenómeno de ordem do sentido e não da significação¹. Deste modo, a tónica não deve ser colocada na hermenêutica mas na heurística, isto é, nas dinâmicas reais e não meramente intencionais engendradoras de percursos possíveis. A recepção, como a emissão, só é um lugar privilegiado na medida em que proporciona a sua própria anulação, em que se faz lugar de passagem, condição de encontros de sentido.

Todavia, não é por acaso que o modelo comunicacional é relativamente intuitivo. Realmente, se por um lado os movimentos de sentido são da ordem do acaso, por outro lado, cada realização efectiva de um percurso constitui um precedente determinativo, de tal maneira que a imagem evidente é a de códigos não apenas

linguísticos, que utilizam todas as ocorrências de sentido para se perpetuarem. Deste ponto de vista, o modelo comunicacional corrente é, de facto, ainda que invisivelmente, a negação da mensagem como entidade, mesmo apenas relativamente autónoma.

O privilégio da hermenêutica sobre a heurística representa assim o esforço de leitura do que, em si mesmo, é já uma leitura, mas uma leitura automática e absolutamente menor: a leitura do código pela mensagem que aquele submete e dispõe. A atitude heurística é a que mais se aproxima da ultrapassagem da substancialidade da recepção/interpretação. Interpretar é um trabalho e trabalhar é, como dizia Michel Foucault, tentar pensar uma coisa diferentemente daquilo que se pensava antes ⁽¹¹⁾- Vê-se aqui a diferença entre este modo de encarar a interpretação' e a comunicação e o modo tradicional, assente nas estruturas significativas e intencionais e no < jogo dialéctico das consciências ou ainda na assumpção humana da linguagem.

Esta questão reveste uma importância tal que acaba por estar na base de grande parte dos debates sobre Teoria da Interpretação que, desde a geração estruturalista francesa até aos seus epígonos americanos tem oposto duas perspectivas acerca do trabalho-textual: uma, centrar-se-ia no «*vouloir dire*» do texto, enquanto a outra, tendendo a esquecer esse plano ou mesmo negando-o pura e simplesmente se preocupa com o modo de funcionamento do texto ⁽¹²⁾. Ora, trata-se aí, certamente, de dois posicionamentos a que não chamaremos limitados porque de facto se não trata de uma questão de limitação, mas epistemologicamente errados, não só porque, de alguma maneira as duas posições parecem presupor-se mutuamente na prossecução dos seus objectivos particulares, mas porque, essencialmente, ambas se colocam na trilha da comunicação' isto é, do modela consciência/linguagem, acentuando a primeira a comunicação entre consciências, de que o sentido não seria senão a expressão e a segunda, a comunicação

⁽¹¹⁾ M. Foucault, «Le souci de la vérité», entrevista com F. Ewald, *Magazine Littéraire*, n.º 207, Maio de 1984.

⁽¹²⁾ Cf. a tentativa de conciliação hermenêutica desta dualidade em Paul Ricoeur, «Qu'est-ce qu'un texte? Expliquer et Comprendre», in *Hermeneutik und dialektik*, Tübingen, 1970, republicado em *Du texte à l'Action — essais d'hermeneutique II*, Seuil, Paris, 1986.

linguística. Ora o ponto de fractura situa-se na ultrapassagem de ambos os posicionamentos na constatação de que a inteligibilidade do sentido se situa não na linha da comunicação, mas na da circulação de que consciência e linguagem são efeitos. A opção pelo *Topos* ou pelo *Logos* não abandonam a topologia do *Logos*. A constituição de uma teoria interpretativa do ponto de vista da circulação contínua a ser uma das tarefas mais urgentes do pensamento contemporâneo, particularmente em domínios como a Estética, a Teoria da Cultura e mesmo a Epistemologia, na medida em que o trabalho teórico incide, nestas áreas, sobre matérias de saber. Todavia, uma teoria da interpretação elaborada nestes moldes deve excusar-se de manter com as áreas específicas de investigação uma relação de género/espécie que conduziria a uma escalada da necessidade de meta-discurso; ela deve constituir-se como uma doutrina essencialmente atópica, conciliando permanentemente o particular e o geral, emergindo do trabalho concreto de pesquisa. Ao mesmo tempo deve situar-se de tal maneira que permita pensar simultânea e funcionalmente a dualidade constituída pela dimensão circulatória e pelas estruturas de significação que pela sua natureza regressiva e pelos efeitos secundários de sentido que provoca determinam plataformas conflituais presenciais e mesmo, em muitos casos, buracos negros que anulam todo e qualquer efeito primário de sentido que se procure assumir na sua adjacência,

4 — O topos e o logos

O sentido como *Logos*, o sentido como fundamento, anula o sentido como *Topos*, diferindo-o para o relativismo ou mesmo para a ilusão pura. Veja-se, a este propósito¹, a paradigmática posição de Husserl na *Filosofia como Ciência de Rigor*. Acontece que esta tematização do sentido, na medida em que recalca a dinâmica dos campos em que o sentido Lógico evolui e sem os quais o *Logos* não seria mais do que a sombra do *Mesmo*, não só anula integralmente o sentido (daí sentido = ser) como, do ponto de vista da legitimidade, acarreta a invenção de falsos problemas (problemas «utópicos») cuja funcionalidade visa suprir a falta de materialidade que assim afecta o *Logos*. O problema das categorias insere-se precisamente neste espaço, não podendo ser arrancado ao plano dos fundamentos, uma vez que a sua dimensão

legislativa não é mais do que a tradução em linguagem gnoseológica do plano ontológico do *Mesmo*. Assim, a abordagem categorial implica uma certa forma de determinação do pensamento que, situado integralmente na linha da predicação, o reduz a mero sistema de representação. É assim que Heidegger retoma a questão tradicional da unidade do ser na pluralidade das suas significações ao nível da doutrina das categorias ⁽¹³⁾ que, em sua opinião, Kant havia, de certo modo, desvirtuado ao fazer destas simples modos de enunciação. Naturalmente que, no fundo, a ambição de Heidegger equivale à de Kant enquanto procura estabelecer aquilo a que chama a restauração da metafísica. Mas, inversamente a Kant, exigirá que a doutrina das categorias não seja apenas um quadro lógico mas antes se enraíze -no plano das condições onde aquele plano aure a sua fundamentação. Só terá, portanto, sentido, uma análise das categorias desde o enraizamento transcendental-ontico do objecto, ou seja, de um plano onde o trabalho de categorização constitua a exploração necessária da universalidade *a priori* na independência das condições lógicas do pensar dessa universalidade. Bem entendido, esta separação apenas diz respeito a uma tomada lógica do pensamento já que, por via do juízo se estabelece, segundo Heidegger, a própria objectividade necessária, na medida em que se o juízo não for tomado como a exploração dessa objectividade necessária e *a priori*, perderá todo o seu valor, inclusivamente lógico*

A partir destes princípios, Heidegger estabelecerá três condições fundamentais para uma tomada correcta do problema das categorias:

- 1— a delimitação dos sectores objectivos na sua irredutibilidade e a consideração das categorias que lhes correspondem;
- 2 — a análise do problema das categorias a partir do juízo enquanto expressão da identidade objectiva;
- 3 — a consideração da historialidade do sujeito enquanto lugar de efectivação e manifestação da experiência judicativa ⁽¹⁴⁾.

⁽¹³⁾ M. Heidegger, *Tmité des catégories et de la signification chez Duns Scot* (trad.) Gallimard, Paris, 11970,

⁽¹⁴⁾ João McDowell, *A génese da ontologia fundamental de M. Heidegger* ed. Herder, S. Paulo, 'ISTO e M. Heidegger, *TVaiié des catégories...* Conclusão.

Esta tripartição das condições necessárias ao tratamento das categorias permite a Heidegger desenvolver uma doutrina em que recusa a ideia, afinal kantiana, de que a análise dos conhecimentos possuídos permite a constituição dos princípios categoriais que expressam o sentido da realidade, defendendo precisamente o ponto de vista contrário, segundo o qual a doutrina das categorias é a expressão da própria natureza, pelo que lhe compete organizar e orientar os campos particulares das ciências específicas, ao mesmo tempo que, definindo o juízo como o espaço de efectividade da subjectividade e da objectividade na sua indissolúvel ligação, toma acesso à escalada historial do homem onde o pensar, como forma necessária de auto elucidação do ser, se reconhece na pluralidade dos seus conteúdos e das suas formas, como índice total e absoluto da dispersão idêntica da natureza no seu trajecto estático.

O que Heidegger assim determina, nesta configuração metafísica, aliás expressamente requerida («A filosofia não pode dispensar o que constitui a sua óptica própria, a metafísica») ⁽¹⁵⁾ não é mais do que o fundamento auto-requerido pelo pensamento na sua proposição temporalizada de uma ordenação inequívoca das experiências do pensamento mais original perante uma asfixia do terreno em que tais experiências se desenvolvem e auto-descrevem, conduzida por aquilo que, a partir de *Ser e Tempo*, será chamado a *ontoteologiã* na sua supremacia meramente lógica, a qual provoca a cisão do ser e do pensamento, ao mesmo tempo que promove o plano ôntico e, conseqüentemente, a extensão abusiva da fisicalidade e da empiricidade.

No quadro tradicional da teoria das categorias, interrogar a natureza do pensamento equivale a interrogar a postulação do sentido como elemento homogenizador de instâncias e permissor, portanto, da ligação referencial pensamento/realidade. O que se pode dizer é que as categorias expressam os modos (gramaticais) em que essa identidade se exerce. A doutrina das categorias corresponde a uma tentativa teórica de efectivação da necessidade absoluta de universalidade sentida pelo pensamento clássico; mas, naturalmente, a realização dessa necessidade desenvolve-se como consequência directa do compromisso da filosofia com a significação.

⁽¹⁵⁾ M. Heidegger, *Traité des catégories...*, p. 227.

«Universalidade» é uma noção intuitiva que no universo teórico funciona como noção-limite verdadeiramente impensável em si devido às implicações extensivas que acarreta, ou seja, implicações relativas à definição de «indivíduo», seus limites e sua integração em classes, bem como à definição de «classe» e às questões da relação entre indivíduos, factos e ideias*. O universal não é outra coisa que o facto intencional de uma estrutura não ontológica obtida por extensão da pressuposição* de identidade. Ora tais definições só podem ser fornecidas pelo exercício específico das propriedades de cada área do real, recaindo, necessariamente, nos condicionalismos da empiricidade, inviabilizando, portanto, a tomada teórica forte da universalidade,

A dedução das categorias é uma operação essencialmente absurda enquanto procura extrair e legitimar o universal necessário a partir de registos que são constatações históricas e dos quais só é possível enunciar o carácter necessário na pressuposição das categorias. Mas o absurdo da dedução é, simultaneamente, o índice da impossibilidade de pensar o universal em termos lógicos que ultrapassem uma lógica do discurso que exprime um grau de necessidade enfraquecida e relativo^ a um determinado universo' de desenvolvimento e operacionalidade dos discursos que poderíamos concretizar um pouco na ideia de uma cadeia de funções integradas numa significação orientada de acordo com os princípios finalistas centrada numa instância reconhecedora das funções e das significações e instituidora da lógica implícita nos percursos lógicos efectivados por aquela cadeia, Kant, aliás, consigna expressamente esta instância na categoria teórica da *apercepção* ligada ao *Eu penso* que «deve acompanhar todas as minhas representações».

Encontramos assim as características dos sistemas simples e que se deixam resumir na ideia de finalismo significativo. Daí também a dificuldade de qualquer semântica: o finalismo> é um elemento lógico que circunscreve a funcionalidade linguística aos percursos dotados de significação final. Ora o finalismo significativo é um operador polimórfico capaz de operar simultaneamente no plano fundamental e em vários planos derivados (tal é o segredo da expressão poética, como caso* limite); é que a linguagem não tem a função de exprimir conteúdos adequados a universos empíricos (como os teóricos, por exemplo), mas a de representar totalidades que se adequam expressamente à totalidade da *apercepção*. Deste modo, as categorias extraídas do pensamento pen-

sado, isto é, das representações que se tornaram antro-po-civiliza-cionalmente coerentes e imprescindíveis, conduzem a uma situação em que tudo se passa como se elas constituíssem a essência do conhecimento porque nos instalamos no* conhecimento que elas teriam possibilitado; quer dizer: a categorização não passa de um *ideal* no sentido nietzsdheano da expressão.

Tudo isto nos parece apontar para a necessidade de uma crítica sistemática do transcendental, tanto mais necessária quanto é certo assistirmos hoje à eclosão de novos transcendentais, particularmente inseridos no fosso que separa Hermenêutica e Semiótica⁽¹⁶⁾. A esta eclosão só um empirismo, certamente renovado, pode fazer frente. Creio que as considerações que fizemos acerca do problema do sentido se podem integrar nesse tipo de empirismo.

5 — Conclusão

Se as Ciências Naturais não existem porque não existe uma coisa chamada «natureza», se as Ciências Humanas não existem porque não existe uma coisa chamada «homem», muito menos existem coisas como a Estética, a Poética, a Ética. Os singulares são aqui, singularmente, abusivos.

A análise seria longa e complexa. Todavia, parece que não existe qualquer identidade de problemática entre, por exemplo» uma pintura primitiva e um quadro de Magritte, entre uma can-tiga de Amigo e um texto de Pessoa. Aquilo a que se chama Estética refere-se a fenómenos que não mantêm entre si uma iden-tidade de problemática nem de função. As interacções sociais, no seu desenvolvimento e efectivação constituem um espaço de comunidade no interior do qual acabam adquirindo¹ a sua própria significação. Este universo de significação é constituído, em cada momento, pelos circuitos funcionais que integram objectos e acções e que se organizam em moldes económicos dentro de uma quanti-dade limitada de significação possível. Naturalmente que os limites aparentes dessa quantidade não são idênticos para todos os pontos situados no interior de um mesmo sistema; podem, expandir-se e

⁽¹⁶⁾ Cf. Karl-Otto Apel, *La transformación de la filosofía* (trad.) ed. Tau-rus, Madrid, 1198&

contrair-se de acordo com as solicitações que o indivíduo e a sua particular comunidade vai produzindo. Mas, seja como for, os chamados fenómenos estéticos só podem ser compreendidos tendo em conta *este* sistema económico de que são, aliás, uma das mais vivas imagens*. Já o seu lugar no interior do sistema não pode ser determinado *a priori*, uma vez que tanto pode situar-se na linha de significação dominante como nas franjas de mais débil significação; pode funcionar como representação social do significado ou pode inserir-se entre as malhas da significação, explorando os seus limites e as consequências negativas desses limites para a vida mental e afectiva dessa comunidade.

Só uma analítica teórico-empírica dos mecanismos de circulação do sentido permitiria o reconhecimento do lugar respectivo que cada fenómeno ocupa no interior do sistema em que se origina.

Se passássemos da Estética às teorias interpretativas, verificaríamos tantas hermenêuticas como tipos de textos e que cada escola interpretativa se desenvolve jusamente a partir de um determinado tipo de texto que paradigmatisa,

O problema é aqui o das localizações em função de uma mapeação *a priori* que justificaria a pergunta pela legitimidade e os subsequentes esforços de legitimação,^ Essa mapeação prévia assume particular relevo quando se coloca a questão do conceito, A necessidade de uma teoria prospectiva do conceito domina todo o desenvolvimento^ das construções teóricas, O conceito é o ponto de partida e não o ponto de chegada. Nele se deve integrar tanto a sua história como a análise das suas consistências propostas.

Voltando um pouco atrás, dir-se-ia então que ciência e não ciência não se situam numa relação *Logos~Topos*. O *Logos* não é uma envolveria dos *topoi*, mas antes o facto de estes se articularem entre si de acordo com regras que, naturalmente, não têm que ser identitárias.

Os problemas não são, realmente, nem puramente lógicos nem meramente tópicos; é nas *logotopias*, no indizível das localizações que, de alguma maneira, tudo se joga.

Rui Magalhães

BIBLIOGRAFIA

- KARL -OTTO APEL — *La transformación de la filosofía* (trad.), Taurus, Madrid, 1985.
- EDUARDO PRADO COELHO — *Os Universos da Crítica*, ed. 70, Lisboa, 1982.
- JACQUES DEREIDA — *De la grammatologie*, Minuit, Paris, (— *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris, 1972.
- WILHELM DILTHEY — *Introducción a las ciencias del espíritu* (trad.), Alianza, Madrid, 1980.
- MICHEL FOUCAULT — *Les Mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966.
— *Urchologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1968.
— *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris, 1971.
— *Le souci de la vérité, *Magazine Littéraire*, n.º 270, Mai 1984.
- H- GEORG GADAMER — *Verdad y método* (trad.), Sígueme, Salamanca, 1977.
- A. J. GREIMAS — *Sémantique structurale*, Larousse, Paris, 1966, — *Du sens*, Seuil, Paris, 1970.
- JURGEN HABERMAS — *Connaissance et intérêt* (trad.), Gallimard, Paris, 1976.
— *Théorie de l'agir communicationnel*, I e II (trad.), Fayard, Paris, 1981.
— *Le discours philosophique de la modernité* (trad.)» Gallimard, Paris, I
- MARTIN HEIDEGGER — *Être et le temps* (trad.), Gallimard, Paris, 1964.
— *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot* (trad.), Gallimard, Paris, 1970.
- JACQUES LACAN — *Écrits*, Seuil, Paris, 1971.
- JEAN FRANÇOIS LYOTARD -, *La condition postmoderne*, Minuit, Paris, 1979.

- RUI MAGALHÃES — «Sentido e interpretação», in *Textos de hermenêutica*, Porto, Rés, 1984.
 — «Signos e conceitos — introdução a uma teoria interpretativa», *Documentos de trabalho*, Gabinete de Ciências Humanas, Porto, 1985.
 — «A pós-modernidade e a ordem do sentido», *Revista de Comunicação e Linguagens*, n.ºs 6/7,
- ADÉLIO MELO — «Discurso e logo - ficção», *Figuras* n.º 2,
 — «Arqui — fundamento e pragmática transcendental», *R P F*, XXXVIII - //, 1982.
- JOÃO MCDOWELL — *A génese da ontologia fundamental de M. Heidegger*, Herder, S. Paulo, 1970.
- FRIEDRICH NIETZSCHE — *Le livre du philosophe* (trad.), Aubier/Flammarion, Paris, 1989. — *A gaia ciência* (tracL), Guimarães, Lisboa, 1967.
- MIGUEL BAPTISTA PEREIRA — «Universidade e ciência», *Revista da Universidade de Aveiro*, n.º 1, 1984* — «Experiência e sentido», *Bihlos*, LV, 1979.
- PAUL RICOEUR — *Du texte à l'Action — essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris, 1981.
- RICHARD RORTY — *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (trad.), Cátedra, Madrid, 1983.
- MANUEL SUMARÉS — «O 'trabalho' do texto filosófico e a sua interpretação», *RPFXL- 4*, 1984.
- STEPHEN TOULMIN — *Human understanding I — The collective use and evolution of concepts* Princeton U.P., 1973.

RESUME

ENTRE LE TOPOS ET LE LOGOS Sur la
question du sens dans les Sciences! Humaines

Cette article est consacré à l'analyse du problème du sens au-delà de l'opposition Positivisme/Herméneutique. A travers la critique de quelques concepts traditionnels, la notion de «communication» est remplacée par celle de «circulation». Dans cette perspective^ le Logos ne peut plus être pensé comme le fondement des topoi; il n'est que le fait des connexions entre eux suivant des régies qui ne relèvent pas du principe d'identité. En effet, les problèmes du sens ne sont pas ni purement logiques ni purement topiques.

ABSTRACT

BETWEEN TOPOS AND LOGOS About
the problem of sense in Human Sciences

This paper analysis the problem of sense beyond the classic opposition Posi'tivism/Hermeneutic. Trought a critic of some traditional topics and concepts, the notion of «comunication» is replaced by «circulation». So, Logos can't be considered as a foundation of various topoi, but only the fact of connections among them. The problems of sense are not purely logical or topical.