

ESTUDOS CRÍTICOS

E

RECENSÕES

Johann Gottfried Herder — *Ensaio sobre a Origem da Linguagem*, Edições Antígona, Lisboa, 19817, 185 p.p. Tradução, Prefácio e Notas de José M. Justo.

Herder (Johann Gottfried, L74448G3) é um filósofo alemão relativamente pouco conhecido. Oriundo da Prússia como Kant, de quem foi aluno, (e por intermédio do qual, aliás, chegou mais tarde a ser nomeado Superintendente Geral em Weimar) opõe-se-lhe, contudo, pela defesa intransigente do Fideísmo bem como pelo seu interesse pela Filosofia da Linguagem — da qual pode ser considerado fundador e precursor de algumas das mais importantes concepções actuais. Nela vê Herder uma resposta a quase tudo o que o preocupa: linguagem como expressão viva do espírito e da vida dos povos, linguagem como meio de ligação entre o idealismo e o realismo, ■— posição que Humboldt irá também assumir — linguagem como meio de expressão da Filosofia, a esta tão necessária, pelo menos, quanto a razão. Também os mistérios da História-ciência que igualmente o interessa e na qual, de novo, desempenha o papel de precursor relativamente à importância que o século XIX lhe vai atribuir — serão, em seu entender, mais facilmente solucionados pela linguagem que pela razão.

Reunindo o talento poético ao filosófico, é contudo este que, progressiva-

mente, vai marcar a sua produção literária, na qual são de destacar «Ideias para a Filosofia da História da Humanidade», «Cartas para o Progresso da Humanidade», «Razão e Experiência, Razão e Linguagem, uma Metacrítica à Crítica da Razão Pura» e, naturalmente, «Ensaio sobre a Origem da Linguagem» — a obra que ora aparece traduzida para português, e que foi publicada pela primeira vez em 171712, em Berlim, marcando o início da Filosofia da Linguagem.

Procurando determinar qual a origem da linguagem, Herder põe em confronto duas posições então correntes: as da origem divina e da origem humana, defendendo esta última intransigentemente, apesar da sua concepção fideísta. A favor da posição que assume refere quer a *reflexão* — estado racional próprio do Homem, só por si suficiente para o levar a inventar a linguagem — quer os estudos e investigações realizados por vários autores (viajantes, missionários, filósofos) focando diversos povos primitivos e as suas línguas, que estudaram e das quais deram notícia. A importância que atribui a esses trabalhos logo o coloca na esteira de autores que, no nosso século, manifestam iguais preocupações, seguindo processos semelhantes de estudo (embora mais directos), e de observação e investigação: basta recordar Sapir e Whorf, e o «princípio da relatividade linguística»,

Ligando embora a origem da linguagem à imitação dos sons da Natureza e à necessidade de comunicação, já que o Homem é um animal gregário, Herder considera, contudo, que o contributo principal vem, em especial, da conexão dos sentidos com o entendimento, pois que a linguagem é o distintivo do Homem, que inventou «a partir de dentro» (da alma) e «de fora», (a partir da organização do ser humano). Herder faz também considerações sobre a Gramática, que identifica com uma filosofia sobre a linguagem, um método do seu uso, sem o qual as línguas não poderiam existir. E conclui afirmando que a linguagem só poderá ser considerada de origem «divina» na medida em que é humana.

Porque não deixou de ter em conta todos os factores que, hoje, a Filosofia da Linguagem considera ao estudar o desenvolvimento das relações «linguagem-pensamento» — influências de natureza biológica e social, análise das relações lógicas entre as palavras nas línguas naturais, consideração destas como «formas de comportamento social», análise da linguagem e das suas formas com o fim de obter informações sobre a estrutura do pensamento e os processos de acção cognitiva —, Herder bem merece ser reconhecido como fundador de uma concepção filosófica que eleva a linguagem a um lugar cimeiro, substituindo-se à consideração do mundo e da ciência, ou dos problemas gnosiológicos, pois que, sem linguagem, nenhum conhecimento filosófico seria possível — concepção que acabará por desembocar no positivismo lógico e em Wittgenstein (posições estas, contudo, não assumidas por Herder).

Não sendo um crítico sistemático como Kant, Herder procura uma filosofia que se apoie na linguagem e no estudo das suas formas — embora não tenha conseguido constituir, ele próprio,

uma tal filosofia. Aprendia contudo intuitivamente o individual, o característico, o idiomático de cada língua. Por isso se dedicou também a compilar e a traduzir poesia popular, dos povos europeus aos orientais, tal o seu talento para a apreensão e valorização do «Volksgeist» de cada língua. Simultaneamente demonstrava a importância e possibilidade — tantas vezes negadas — da correspondência dos diversos idiomas, valorizando a tradução, frequentemente considerada de somenos importância. E contudo tão imprescindível para a boa compreensão de obras como esta que acaba de ser editada, e que até agora faltava, ou era pouco acessível, a quantos, entre nós, se interessam por esta problemática.

Em José M. Justo, porém, encontrou Herder um arauto das suas próprias preocupações: uma tradução de qualidade, cuidada e rigorosa, valorizada ainda pelas numerosas notas — recolhidas de outras traduções (e então como tal indicadas), ou do próprio tradutor, documentando o seu interesse e profundo conhecimento da matéria —, patente também, aliás, num útil prefácio, elucidativo da problemática subjacente.

A edição, de aspecto atraente e sóbrio, não desmerece do conjunto.

Maria Elsa Pregitzer

Habermas, Jiirgen — *Moraie et Communication; Conscience morale et activité communicationnelle*. Paris, Les Éditions du Cerf, 11986. 213 p. 23 x x114,5cm.

Ao longo do primeiro capítulo, Habermas considera as consequências das críticas efectuadas à filosofia transcendental kantiana, consequências quanto

ão papel crítico e fundamentador da filosofia, e percorre em traços largos os expoentes mais significativos dessa crítica (desde Hegel ao pragmatismo e à filosofia hermenêutica) assim como os posicionamentos teóricos daí decorrentes (Wittgenstein, Heidegger e Rorty, entre outros). Ao fazê-lo, Habermas pretende defender a exigência duma racionalidade radical da filosofia entendida, no entanto, num quadro de referência que difere da perspectiva tradicional. Ao defender a teoria da modernidade, Habermas salienta que a renúncia à racionalidade em que, ao nível do sujeito transcendental, se enraizam as condições de todo o conhecimento objectivo dotado de validade e verdade, não é simples rejeição da racionalidade. A racionalidade kantiana não é, pois, para Habermas, a «racionalidade», e, consequentemente, a negação de Kant não é a negação da racionalidade. «A orientação para as operações da consciência é abandonada em proveito duma recentração sobre as objectivações do agir e do falar» (p. 132), cabendo à filosofia o papel de mediadora nos processos de intercompreensão. Estamos assim em presença duma «racionalidade processual» (p. 26). Por outro lado, cabe igualmente à filosofia, de acordo com a exigência de racionalidade, a análise dum tipo de validade universal que surge como «incorporado nas condições da actividade orientada para a intercompreensão» (p. 40).

No segundo capítulo, intitulado «As ciências sociais face ao problema da compreensão», o autor chama a atenção para o facto de que «compreender o que é dito» exige a *participação* e não simplesmente a *observação*» (p. 48). Pondo-se o problema da objectividade do saber no contexto das ciências sociais é necessário ter presente que «toda a ciência que admite que objectivações de sentido fazem parte do seu domínio

de investigação, não pode ignorar, no plano metodológico, as consequências que impõe o papel de intérprete que não «dá» o sentido das coisas observadas, mas explicita o sentido «dado» das objectivações que só podem ser compreendidas a partir dos processos de comunicação» (pp. 48, 49). Pretendendo elucidar as relações entre explicação causal e reconstrução hipotética, Habermas, toma como exemplo a teoria do desenvolvimento moral de Kohlberg para mostrar a relação de coincidência e de adaptação recíproca entre a explicação psicológica por um lado e a reconstrução filosófica por outro. Esta reflexão é, de alguma maneira, continuada e aprofundada no último capítulo deste livro. Neste capítulo, intitulado «Consciência moral e actividade comunicacional», o autor, apresentando com algum detalhe a teoria do desenvolvimento moral de Kohlberg, salienta a consonância que é expressão da mútua dependência entre ética filosófica e psicologia do desenvolvimento. Segundo Habermas, tal consonância reside nos seguintes pontos: 1.º — o relativismo é superado na medida em que as diferentes concepções morais são consideradas como conteúdos em relação às formas universais do juízo moral; 2.º — as diferenças estruturais existentes entre os diferentes sistemas morais mais não são do que diferenças de estádios de desenvolvimento moral (cf. p. 152). Assim, a actividade comunicacional obedecendo a uma lógica do desenvolvimento seria o solo das exigências de validade universal inerentes a uma ética da discussão.

Há ainda a considerar o terceiro capítulo desta obra em que o autor desenvolve uma longa reflexão cuja nota essencial é o seu confronto crítico com a investigação pragmático-transcendental de Apel e a investigação semântico-transcendental de Strawson a fim de

estabelecer o fundamento duma ética da discussão. A actividade comunicacional seria o lugar de acesso a um conceito de racionalidade que daria fundamento válido a uma ética da discussão.

Estamos diante duma obra que, através duma série de reflexões desenvolvidas por meio duma argumentação muito elaborada e lúcida, põe o problema do papel da filosofia e da fundamentação da ética filosófica opondo-se ao relativismo filosófico. No termo da leitura deste livro surge contudo uma questão: até que ponto o relativismo ético é superado eficazmente no quadro duma «racionalidade processual» da qual o estruturalismo genético de Piaget e a teoria do desenvolvimento moral de Kohlberg são exemplos?

José Jorge Teixeira Mendonça

Viana, Pedro Amorim — «*Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*» — 4.^a ed., Prefácio de António Braz Teixeira, organização e fixação do texto de António Carlos Leal da Silva. Coleção Pensamento Português, Imprensa Nacional— Casa da Moeda, Lisboa, 19S2, 31E págs.

Dado o interesse crescente que a investigação de vertentes inexploradas do pensamento português actualmente suscita, apraz-nos referir a reedição de uma obra quase esquecida: a *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*, de Pedro Amorim Viana. De fundamental importância para a caracterização da filosofia nacional no séc. XIX e na determinação dos temas e linhas de rumo da reflexão posterior, este livro foi publicado pela primeira vez no Porto, em 1866, e conheceu, ainda em vida do Autor, mais duas edições: em 1867 e 1885, respectivamente.

Integra esta 4.^a edição um interessante prefácio da autoria de António Braz Teixeira, estudioso atento da filosofia portuguesa, a quem se deve a recente publicação ^(x) de uma parte de um texto de Silvestre Pinheiro Ferreira, a «*Theodicée ou Traité Élémentaire de la Religion Naturelle et de la Religion Révelée*», texto de 1845 cujo manuscrito, inédito ainda na sua maior parte, se encontra na Academia das Ciências de Lisboa.

O prefaciador procura delinear um quadro interpretativo do pensamento de Amorim Viana, referindo alguns dos pontos de contacto das suas reflexões com o contexto problemático do seu tempo, aponta algumas das influências que explícita ou implicitamente nele se pressentem, e defende que se encontram já em Silvestre Pinheiro Ferreira muitas das questões que o Autor analisou, muitas vezes numa perspectiva diferente. Sem preocupações de índole exaustiva, Braz Teixeira incide preferencialmente nos temas de natureza teológica, na insuficiência explicativa do discurso científico e no fundo ético do seu pensamento. Cumpre porém dizer que outros assuntos mereceram a atenção do filósofo, que os abordou de modo autónomo, ou inseridos no desenvolvimento das suas reflexões teológicas. Refiram-se, entre outras, as suas concepções sobre educação, linguagem e interpretação, e estética.

De acordo com a opinião do prefaciador, a «*Defesa do Racionalismo*» funcionará como um ponto de referência para muitos autores posteriores e contemporâneos de Amorim Viana, (págs. XVII/XVIII) e defende a tese de que o seu pensamento abre «(...) in-

(1) In «*Análise*», Ed. Salamandra, Lisboa, n.º 7/1987.

voluntariamente caminho ao positivismo que se prenunciava já no pensamento de Silvestre Pinheiro Ferreira» (pág. VIII). Discordamos: parece-nos que o Autor é voluntária e conscientemente anti-positivista.

Antes de iniciarmos a referência sumária às ideias fundamentais que o pensador expõe neste livro, há um aspecto importante a referir: apesar dos cuidados postos na fixação fiel do texto, empreendidos por António Carlos Leal da Silva, surgem alguns erros de composição tipográfica, não detectados na correcção de provas, e que remetem para a necessidade de uma re-verificação exaustiva do texto. Por exemplo: na pág. 62, onde se lê que «Platão e Aristóteles haviam distinguido a ciência e a opinião: não é livre, é tão fatal como a convicção. Deitem nove bastam razões incertas e prováveis.», deveria ler-se: «Platão e Aristóteles haviam distinguido a ciência e a opinião: a ciência firma-se em razões sólidas e seguras; à opinião bastam razões certas e prováveis.»⁽²⁾. Na pág. 68, onde se lê: «Quando se diz, portanto, que um cego concebe, compreende, que haja quem perceba cores, quem perceba propriedades que a ele, cego, escapam.», deveria estar: «Quando se diz, portanto, que um cego concebe as cores, quer-se dizer, simplesmente, que um cego concebe, compreende que haja quem perceba cores, quem perceba propriedades que a ele, cego, escapam.»⁽³⁾.

A «Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé» é um esforço de ordenação e de síntese de muitos dos tópicos centrais do pensamento de Pedro Am-

rim Viana, inicialmente esboçados na revista «A Península» em 1852/53.

Deus surge como o eixo principal da problematização, a partir do qual a obra se desenvolve e as diversas questões se ramificam. Se o tema de Deus assumira já lugar de relevo no pensamento de Silvestre Pinheiro Ferreira, Amorim Viana colocá-lo-á no centro do pensamento português do séc. XIX. Para o Autor, reflectir sobre essa ideia é também uma forma de caminhar no sentido da inteligibilidade de tudo o que existe e determinar a sua finalidade.

Temas como os das relações entre fé e razão e as origens históricas do problema, a religião, os dogmas e as suas implicações éticas, a investigação científica e a imprescindibilidade da metafísica, questões como as do milagre e da profecia e uma filosofia da história de pendor escatológico são os aspectos principais que se nos deparam na obra. Outros existem, é certo, mas a sua exposição mais detalhada ultrapassaria necessariamente o espaço de uma recensão.

Apostando inicialmente numa tentativa de interpretação da religião cristã e da sua história, Amorim Viana faz uma apologia do «elemento racional» (pág. 49) orientada no sentido de mostrar a sua compatibilidade com a fé e o seu insubstituível papel de agente potenciador desta última, uma vez que é uma das formas de Deus se revelar ao homem e então um dos elos de ligação com o Criador. Para o pensador, a relação directa Homem-Deus é considerada como ontologicamente suficiente.

A razão é considerada como a capacidade de inferir lógica e rigorosamente a verdade, (pág. 65) não como o poder de a reter ou encerrar: se o processo dedutivo tende, em última instância, para Deus, é porque Ele é o seu funda-

(2) VIANA, Pedro de Amorim — «Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé», 1.^a ed., Tipografia de F. G. da Fonseca, Porto, 1866, pág. 39.

(3) Op. cit., pág. 47.

mento e origem. Assistimos assim a um processo de recuo interminável do incompreensível, (que não é para o filósofo sinónimo de irracional) e o combate à superstição existente na religiosidade popular e a clarificação racional dos dogmas inserem-se precisamente nesse processo de diminuição gradual do incompreensível, de pendor deísta.

Se Amorim Viana se preocupa com a racionalização progressiva dos dogmas católicos, é porque os encara, enquanto sistematização da religião, por um prisma ético, dado que «o dogma se resolve sempre em preceitos morais» (pág. 158). A sua gradual compreensão torna-se moralmente mais eficazes e contribui para a regeneração individual e social.

A influência crescente do materialismo é criticada pelo Autor, que pretende salvaguardar a autonomia da reflexão filosófica face ao dogmatismo teológico e à concepção positivista da ciência. Não rejeita porém esta forma de conhecimento, considerando-a logo depois da caridade, salvaguardada a preponderância do plano ético, como «a mais nobre tarefa do homem», (pág. 72) pois a ciência é concebida como uma das formas de prestar culto ao Criador, e a racionalização que lhe é inerente contribui para que predomine no homem a dimensão ética. Amorim Viana reafirma continuamente a superioridade dos valores morais (págs. 72, 105, 106 ...).

O seu racionalismo, de tendência espiritualista, opõe-se ao reducionismo positivista. Considera que a ciência, apesar do seu valor e utilidade, é só por si incapaz de atingir a essência da totalidade. «Na consciência reinam a fatalidade lógica e as causas finais. Na matéria (...) as forças mecânicas. E essas duas ordens de factos esgotam toda a investigação científica que não

alcança o absoluto e o eterno» (pág. 279). Uma insuperável insuficiência ontognoseológica afecta o discurso científico.

Para Amorim Viana há um fundamento espiritualista a preservar e a determinar, pois «se a explicação mecânica do Mundo se completasse, Deus desapareceria dos factos individuais e o espírito seria escravizado pela matéria; (...) a presença de Deus na matéria traduz-se em não poder o entendimento construir mecanicamente o Mundo» (ibid.).

Se a totalidade é em última instância irreduzível a uma explicação mecanicista, essa limitação pressupõe a pertinência da ideia de Deus e a passagem à metafísica, disciplina terminal que dá acesso a um grau superior de compreensão inacessível à ciência. Por intermédio da metafísica (e, entre outras, as influências de Platão e Leibniz estão presentes) salvaguarda-se esse fundamento espiritualista e simultaneamente uma forma de reflexão que o reflecta, permitindo ao homem aproximar-se do sentido ontognoseológico e ético de tudo quanto existe ou venha a existir. Desta forma, Amorim Viana pretende evitar a anulação do sentido da transcendência que pressente avolumar-se no seu tempo, por intermédio (entre outras correntes de pensamento) do determinismo positivista.

Estamos, pois, perante um pensamento que simultaneamente se nos afigura ortodoxo e heterodoxo. Ortodoxo, quando, por exemplo, o Autor afirma a ideia de Deus como Supremo Bem, quando refere a preponderância dos valores morais e a necessidade de aperfeiçoamento espiritual do homem, ou quando declara aceitar a Igreja e reconhecer a origem divina da sua missão (pág. 1297). Heterodoxo, ao relativizar o próprio conceito de ortodoxia, afirmando que «a distinção entre hereges

e ortodoxos é factícia» (pág. 58) e que «a heresia, isto é, uma opinião reflectida e sistemática, só aparece em oposição a outra opinião igualmente reflectida.» (pág. 59) ou quando nega a possibilidade do milagre, (pág. 130S) pois se numa perspectiva tradicional Amorim Viana aceita a eternidade, a universalidade e a imutabilidade dos princípios que regem o Universo, resultantes da acção criadora de Deus, não aceita excepções, como o milagre. Este, na sua perspectiva, traduz mais a imperfeição da obra divina do que a sua sublimidade, e é moralmente ineficaz: traduz unicamente onipotência e força e induz a uma obediência cega, mas não envolve nenhum ensinamento moral.

Se o Autor diz aceitar a Igreja, diz fazê-lo «(...) contanto que ao lado dela estejam a liberdade e a crítica» (pág. 297). É precisamente por intermédio dessa crítica que se manifesta uma nova faceta da heterodoxia do filósofo: no arrojado com que interpreta muitos dos dogmas fundamentais do Cristianismo, pondo em causa, por exemplo, a divindade de Jesus, (págs. 1231 a 2313) negando a possibilidade da transubstanciação, (pág. 271) a angeologia, a ideia de Inferno, (pág. 28S) e chegando mesmo a afirmar que «o diabo é a fórmula heróica e poética do mal» (pág. 288).

Importante, porque nos remete para a Ética, centro das preocupações de Amorim Viana, é a sua tese, já presente em Santo Agostinho, adoptada por Silvestre Pinheiro Ferreira, Cunha Seixas e Antero, e criticada por Bruno, de que «o mal não tem essência real» (pág. 1276). O Autor considera que o mal é desprovido de fundamento ontológico, e, embora o veja como uma privação decorrente da secundarização do sentimento moral, cuja preponderância há que assegurar, (enquanto fundamento da virtude (pág/dOS) e forma

privilegiada de comunicação do homem com Deus) considera que ele desempenha na sociedade uma função valiosa de aperfeiçoamento moral: a de não deixar adormecer a consciência judicativa e activa do homem.

Se o mal decorre «(...) do mau ponto de vista em que nos colocamos, que nos não deixa contemplar o Universo na sua realidade completa, na sua finalidade, na sua perfeição», (pág. 276) então essa perspectiva inadequada pode ser gradualmente corrigida, pois o mal é outro nome dado à ausência de perfeição, consequência das limitações impostas à condição humana pela fenomenalidade e pela temporalidade.

Subordinada a uma exigência ética fundamental, esta forma de pensar testemunha o optimismo do filósofo, para quem «na eternidade e para Deus, tudo é bom: na sucessão, caminhamos incessantemente para o bem, sem nunca o podermos atingir, mas minora-se continuamente o mal» (págs. 276/277)⁴

A partir daqui, Amorim Viana defende a sua concepção de filosofia da história, que se centra na ideia de que os seres tendem para Deus, por intermédio de uma espécie de redenção interminável de nítida feição escatológica. Todos caminham para o Bem, mas não com a mesma diligência. Deus, o Mundo e o Homem não coincidem, embora a diminuição dessa separação seja infundável, pois tudo converge para «(...) a realidade na sua plenitude» (pág. 278).

O Autor parte de um dualismo, e inspira-se em Leibniz para afirmar a heterogeneidade das leis que regem os mundos do espírito e da matéria, (pág. 266) submetidos respectivamente às causas finais e às causas eficientes: «coexistem, mas são paralelos» (ibid.). Apesar disso, presente na escatologia de Amorim Viana a inspiração a uma unidade essencial de todo o Ser, o *si-*

tuar, no infinito, de uma foco (pág. 275) para onde tudo' propende de modo assintótico: Deus.

Somos assim conduzidos à ideia de que em última instância a finalidade da humanidade é de ordem ética, horizonte de que nos aproximamos indefinidamente, num aperfeiçoamento crescente que se efectua numa sucessão cíclica de vidas, em que cada retorno reflecte uma elevação qualitativa, uma vez que essa perfectibilidade é indissociável de uma influência cada vez maior da consciência moral, de um aumento da apetência do homem pelo Bem.

No limite, balizado pela compreensão progressiva da verdade divina e pela sua interiorização, garantido que esteja o predomínio do plano ético, o homem tornar-se-á «sacerdote e mestre» (pág. 299) de si próprio e Deus será o guia definitivo, «(...) que falará plenamente ao coração de cada homem, porque em cada homem a vontade se confundirá com os ditames da caridade e da justiça» (ibid.).

Para Amorim Viana, o clero e os governos, concebidos como entidades distintas daqueles que são, em planos diferentes, dirigidos por elas, deixarão, enquanto tais, de existir. Essa distinção tornar-se-á supérflua e condenada a di-

luir-se na comunidade quando aqueles que a compõem fizerem de Deus o único orientador e mestre interior. Num outro plano, é certo, pressente-se de novo no pensamento do Autor essa aspiração à unidade»

Condição indispensável à realização interminável deste processo, o plano da existência é revalorizado: «(...) a existência presente não é só uma preparação para uma vida melhor, é um gozo que tem importância em si; bem como qualquer vida futura não é só uma fruição, é igualmente uma preparação para uma existência posterior.» (pág. 295).

Necessária à gradual afirmação do plano ético, a existência possui uma importância em si mesma pela satisfação que pode proporcionar, pois se «o mal não tem essência real», (pág. 275) a vida deve então ser vivida em toda a sua plenitude e intensidade, esclarecida pela razão, e guiada pelos princípios éticos, de forma a que seja possível a realização daquilo que para Pedro Amorim Viana é essencial: o progresso moral.

João Paulo V. Guerreiro Vaz
(aluno do curso de mestrado em
Filosofia do Conhecimento)