

ÂNGELO PAULO FINO DE SOUSA

**COMUNICAÇÃO E DESENVOLVIMENTO:
ENTRE AS DIMENSÕES TEÓRICA
E PRÁTICA DO CONHECIMENTO**

Orientador: Prof.^a Doutora Cláudia Álvares

Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias de Lisboa

Departamento de Ciências da Comunicação.

Lisboa

2020

Ângelo Paulo Fino de Sousa

**COMUNICAÇÃO E DESENVOLVIMENTO:
ENTRE AS DIMENSÕES TEÓRICA
E PRÁTICA DO CONHECIMENTO**

Tese defendida em provas públicas, para obtenção do grau de Doutor em Ciências da Comunicação, no curso de Doutoramento em Ciências da Comunicação, conferido pela Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, no dia 7/7/2020, perante o júri, nomeado pelo Despacho de Nomeação nº 319/2019 de 4 de Dezembro de 2019, com a seguinte composição:

Presidente:

Prof. Doutor Luís Cláudio dos Santos Ribeiro
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias de Lisboa.

Arguentes:

Prof. Doutor Jorge Manuel Leandro Rosa
Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

Prof. Doutor Henrique Manuel Gouveia Pinto
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias de Lisboa.

Prof. Doutor Manuel da Costa Leite
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias de Lisboa.

Prof. Doutor Francisco José Teixeira
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias do Porto.

Orientador(a):

Prof.^a Doutora Cláudia Álvares
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias de Lisboa.

**Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias de Lisboa
Escola de Comunicação, Arquitectura, Artes e Tecnologias da Informação
Lisboa 2020**

Dedicatória.

Ao meu irmão Luís,
na sua batalha intérmina.
À Virgínia e ao Braz.
Ao Bernardo.
Ao silêncio.

Agradecimentos

Ao Prof. Doutor Manuel José Damásio dirijo o meu primeiro agradecimento, pela oportunidade que me proporcionou ao aceitar-me como bolseiro no curso que orienta e no qual lecciona, o de Doutoramento em Ciências da Comunicação da Universidade Lusófona de Lisboa. Sem a atribuição desta bolsa não me teria sido possível realizar uma tão decisiva etapa da minha formação académica e, naturalmente, da minha própria formação pessoal.

À Prof.^a Doutora Cláudia Álvares deixo o meu inteiro agradecimento, não apenas pelo pragmatismo da sua orientação, mas, sobretudo, pela documentação científica que me disponibilizou, sem a qual, sem dúvida, ser-me-ia bem mais difícil estruturar, de modo preciso e especializado, toda a argumentação aqui apresentada.

Aos Professores/as Doutores/as, Alex Gomez-Marin, Edmundo Cordeiro, Inês Gil, Isabel Lança, José Pinto, José Bragança de Miranda, Maria João Silveira, Paulo Viveiros e Teresa Flores quero deixar o meu agradecimento sincero pela constante inspiração que recebi das suas aulas.

O meu agradecimento mais pessoal dirijo-o aos meus irmãos Manuel, Luís, Jorge e Gabriela pelo apoio familiar que me proporcionaram. Sem este apoio, de carácter decisivo e de absoluta influência no concreto da vida real, esta etapa da minha vida nunca poderia, sequer, ter tido início.

Não quero deixar de reafirmar, claro, o quanto me considero afortunado pela amizade generosa e constante que recebo dos meus amigos de sempre. Digo apenas os nomes da Céu e do Fidel, do Hugo e da Gisela, para situar as duas famílias afectivas que, com maior ou menor proximidade, incluem todos aqueles que conhecemos e que formam a minha genealogia alargada.

O meu último agradecimento dirijo-o a todos os colaboradores das três instituições públicas que são verdadeiros repositórios de documentação especializada, e que tiveram uma importância definitiva na realização do meu percurso académico: a Biblioteca Nacional, a Biblioteca do ISCTE e a Biblioteca da Faculdade de Letras de Lisboa. Sem o trabalho diário destes nossos colaboradores anónimos, que concretiza a quotidiana funcionalidade, comodidade e utilidade destas instituições, a produção desta obra académica ver-se-ia bem mais dificultada. A todos o meu muito obrigado.

Resumo

O desenvolvimento dos procedimentos cognitivo-comunicacionais deixa-se apreender no movimento de uma progressiva influência conceptual e metodológica de instrução lógico-formal. A consequência, cada vez mais explícita no nosso quotidiano, surge sob a égide de um distanciamento conceptual entre as parametrizações qualitativas do conhecimento, adquirido no perfil do saber enquanto exemplo, memória ou valor, e as suas parametrizações quantitativas, que o configuram, no perfil da informação, como esquema, registo ou cálculo.

Dos juízos de valor para os juízos de facto progredimos no sentido de uma desontologização moral dos fenómenos sociais e humanos, visível na discrepância actual entre as reivindicações normativas das sociedades afirmadas como democráticas e as reivindicações empíricas nelas geradas pelas economias de mercado. Na salvaguarda do imprescindível equilíbrio ética-ciência, não podemos simplesmente preterir a pretensão de validade das perspectivas sócio-epistemológicas baseadas na concepção intersubjectiva dos valores normativos, em favor da pretensão de veracidade das perspectivas sócio-epistemológicas fundadas na correcção sistémica das relações auto-organizacionais, sem aceitar correr o risco de uma inteira descaracterização do ‘humano’, compreendido, não como inevitabilidade essencial do ser mas, sim, como a realização da mais consensual e participada interacção entre indivíduos livres, atentos e compassivos.

Palavras chave: Comunicação, consciência crítica, ética, ciência, *doxa*, *episteme*, conhecimento prático, conhecimento teórico, informação e desenvolvimento social.

Abstract

The development of cognitive-communicative procedures allows itself to be perceived in the movement of a progressive conceptual and methodological influence of logical-formal instruction. The result, increasingly explicit in our daily life, comes under the aegis of a conceptual distance between qualitative and quantitative parameters of knowledge, the first of which acquired as example, memory or value and the second, configured according to the profile of information, as schema, registration or calculus.

From value judgments to judgments of facts, we tend to proceed towards the elimination of the ontological moral aspect of social and human phenomena, visible in the current discrepancy between the normative claims of democratic societies and the empirical claims arising from their market economies.

In the attempt to safeguard the essential balance between ethics and science, we cannot overlook validity claims, based on intersubjective conceptions of normative values, in favour of truth claims, based on systemic correction of autopoietic relations, within our socio-epistemological points of view. Should we do so, we would run the risk of depriving the ‘human’ of its specificity, comprehended not as an essential inevitability of being, but as the concretisation of the most consensual and engaged participatory interaction possible among free, aware and compassionate individuals.

Key words: Communication, critical conscience, ethics, science, *doxa*, *episteme*, practical knowledge, theoretical knowledge, information and social development.

Índice

Introdução	10
1. Enquadramento disciplinar da dissertação.	10
2. Enunciação da questão em estudo.	11
3. Plano de estudo.	13
Parte I - Comunicação, conhecimento e desenvolvimento.	20
I - 1. Comunicação, mundo e ser: do mito ao <i>logos</i>, o surgimento da consciência reflexiva.	20
I - 2. Comunicação, ética e conhecimento: conhecimento prático e o carácter dóxico-normativo das premissas éticas; conhecimento teórico e o carácter epistémico-descriptivo das premissas técnico-científicas.	33
I - 3. Comunicação, interacção e crítica.	50
I - 4. Comunicação, corpo e memória: sobre o <i>habitus</i> como base da <i>doxa</i>.	57
I - 5. Comunicação, conhecimento e experiência do quotidiano: entre fé e confiança.	74
I - 6. Comunicação, sociedade e desenvolvimento: sobre o sentido da relação poder-conhecimento.	86
I - 7. Para uma reflexão crítica no espaço da política e da ideologia.	109

Parte II - Comunicação, informação e desenvolvimento.	116
II - 1. Perspectivação sócio-epistemológica da informação:	
a informação como paradigma cognitivo e social.	116
II - 1. 1. Para uma operacionalização qualitativa da informação:	
a informação como dado de sentido relacional e intencional.	137
II - 2. Perspectivação sócio-epistemológica do conhecimento teórico:	
sobre a inter-relação de dados, práticas e interesses	
na produção científica.	141
II - 3. As noções de técnica e ciência como base da resolução cognitiva	
das sociedades contemporâneas.	158
II - 3. 1. A <i>techné</i> como referente conceptual da técnica;	
a <i>episteme</i> como referente conceptual da ciência.	163
II - 3. 2. O carácter prático e transitório das resoluções técnicas,	
e o carácter teórico e permanente das resoluções científicas.	181
II - 4. Do legado da <i>episteme</i>	
para a caracterização comunicativa da verdade científica.	201
II - 4. 1. A <i>mathesis</i> na origem histórico-cultural da verdade científica	
como verdade quantitativa e mensurável.	201
II - 4. 2. As noções de medida e de quantidade	
como critérios lógico-formais da verdade científica.	209
II - 4. 2. 1. Sobre a noção de medida.	209
II - 4. 2. 2. Sobre a noção de quantidade.	222

II - 5. Do legado da <i>episteme</i>	
para a caracterização comunicativa da prática social.	234
 II - 5. 1. O modelo comunicativo na conciliação	
das premissas normativas e empíricas.	244
 II - 5. 2. Aproximação da correcção moral à verdade empírica:	
a vitória do justo sobre o bom.	257
 II - 6. Verdade e moralidade na distinção entre progresso e desenvolvimento.	274
 Conclusão. Do Ser voluntário à Razão involuntária.	293
 Bibliografia.	308

Introdução.

O que designamos por ciência
não pode surgir tecnicamente,
devido à analogia dos elementos diversos,
ou, ao emprego accidental do conhecimento *in concreto*
a toda a espécie de fins exteriores e arbitrários,
mas, sim, arquitectonicamente, devido à afinidade das partes
e à sua derivação de um único fim supremo e interno,
que é o que, primeiro, torna possível o todo.¹

1. Enquadramento disciplinar da dissertação.

A crítica de compleição filosófica, que adoptámos como suporte metodológico para a exposição das nossas averiguações particulares no âmbito das Ciências da Comunicação é, antes, e acima de tudo, crítica, e não filosofia. É crítica, pois, no concreto sentido em que esta disciplina se entende na tradição reflexiva da Escola de Frankfurt, que a institui como um novo modo de reflectir profundamente a realidade social, a partir de um exercício teórico pelo qual se afirma, no sentido de Adorno e Horkheimer, que o coração da verdade está ligado ao curso dos tempos.²

Não se trata, porém, de afirmar simplesmente uma compreensão histórica da realidade social. Trata-se, sim, de tornar saliente que não existem indivíduos ahistóricos, os quais construam, na completa amnésia das suas heranças culturais, a realidade social, afectiva, económica, política, técnica, científica, filosófica, artística, ou religiosa que, a cada período da sua evolução em sociedade, contextualiza o seu pensamento e a sua acção, ou seja, a realidade da sua interacção cognitivo-comunicacional. Trata-se, portanto, de um trabalho de investigação crítica dedicado à compreensão dos fundamentos culturais que, no decurso dos tempos, têm vindo a

¹ Kant, I. (1781/2001). *Crítica da Razão Pura*. Morujão, A. F. (Intro. e Notas), Santos, M. P., Morujão, A. F. (Trad.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. p. 644.

² A crítica enquanto “teoria que afirma que o coração da verdade está ligado ao curso dos tempos, em vez de se lhe opor como uma constante imutável perante o movimento da história”. In Horkheimer, M., Adorno, T. (1947/1974). *La dialectique de la Raison. Fragments philosophiques*. Kaufholz, É. (Trad.). Paris: Gallimard. p. 9.

instruir o proceder comunicativo humano que consideramos estar comprometido, de modo geral, com o desenvolvimento social.

Neste sentido, o nosso dever não é outro senão o de assegurar que não nos autorizamos a substituir, na sua devida especialização conceptual e metodológica, os conhecimentos ou os métodos daqueles que se dedicam ao exercício lógico-formal da matemática pura ou à prática empírica das ciências da natureza. Mas, se tanto reconhecemos a respeito da nossa particular circunscrição disciplinar, tal não deve ser entendido nos termos de uma sua minoração conceptual e metodológica no propósito analítico das Ciências da Comunicação. É, ainda, no espaço das ciências sociais que inteiramos as aspirações críticas da nossa inquirição. Ciência, já se vê, como arquitectónica, tal como logo de início nos sugere Kant, na qual as partes, em afinidade, derivam daquele fim que torna o todo compreensível.

Não é, por conseguinte, à especificidade das exigências metafísicas, lógico-formais, ou mesmo, empíricas do conhecimento, que dirigimos a nossa inquirição, mas, antes, às suas reivindicações críticas, elucidadas a partir de uma perspectiva cooperativa interdisciplinar. É somente nesta sua determinação, orientada por uma vocação humanista, que tende actualmente a ser desconsiderada por certas interpretações pós-humanistas³, que a investigação teórica do nosso exercício crítico assume inspirar-se.

2. Enunciação da questão em estudo.

Actualmente, a qualificação ideológica da ideia de progresso social é difundida, tanto por discursos não especializados quanto por trabalhos científicos, com base na defesa de uma cada vez mais ampla transversalidade da noção de informação de instrução lógico-formal. É disto exemplo a massiva disseminação dos processos de decisão técnica e cultural com base em algoritmos com que actualmente nos deparamos. E, neste impulso das convicções técnico-científicas contemporâneas,

³ “A herança impotente do humanismo representa-se na dupla face da situação de exaustão semântica do discurso da filosofia perante os desafios de compreensão da «sociedade de risco» [Luhmann], da evolução bio-tecnológica, da transformação do uso convencional dos meios de comunicação, da crescente complexidade funcional da sociedade, da crise dos modelos emancipatórios e da ideia de «crítica» e, por outro lado, na generalizada reserva conservadora, quando não mesmo no lamento reaccionário, no pior dos sentidos, em relação ao triunfo generalizado de uma cultura de hedonistas, da liberdade e do indivíduo”. In Pires, E. B. (2003). *A Sociedade Sem Centro*. Azeitão: Autonomia 27. p. 8.

a noção de informação de instrução lógico-formal vai sendo cada vez mais afirmada como factor incontornável e decisivo para a resolução dos grandes problemas desenvolvimentais do nosso tempo.

Desta observação resultam as três premissas reflexivas fundamentais que orientam o interesse sócio-epistemológico do nosso estudo.

A primeira regista que, antes de tudo, parece não ser possível apresentar as potencialidades da ideia de comunicação sem, necessariamente, precisá-las nas qualidades daquilo que designamos por desenvolvimento social: assim, comunicação e desenvolvimento compreendem-se como termos recíprocos.

A segunda alerta para o facto de que, sendo imprescindível examinar a especificidade dos termos em que se precisa a primeira, apesar disso, parecemos promover, cada vez mais, pela instrução lógico-formal dos seus algoritmos, uma determinação info-tecnológica da interacção comunicativa que se mostra transversalmente adaptada às diferentes necessidades de resolução ético-normativa dos diversos contextos sociais em que ela se actualiza.

A terceira depreende, assim, que, não se pode referir um nexo de directa causalidade entre a determinação info-tecnológica da interacção comunicativa e a descaracterização normativa das sociedades, logo, admitindo-se que a uma maior determinação info-tecnológica da comunicação corresponda um maior grau de desenvolvimento social.

Mas, podemos nós presumir que o crescente determinar da comunicação humana nos termos de um processo interaccional cada vez mais instruído pelo carácter lógico-formal das tecnologias digitais pressupõe, obrigatoriamente, a tendência para o desenvolvimento das sociedades contemporâneas? O que substantia, concretamente, a influência que a instrução lógico-formal dos processos digitais exerce sobre a dimensão cognitiva dos processos comunicacionais dirigidos ao desenvolvimento global das sociedades pluralistas actuais? Perguntas como estas podem ser subsumidas no escopo reflexivo de uma única questão: qual é o verdadeiro valor sócio-epistemológico das noções de conhecimento e de informação na correlação comunicação-desenvolvimento social?

3. Plano de estudo.

A questão assim apontada é, sabemo-lo bem, demasiado ampla para poder ser respondida de maneira contextualizada e esclarecida a partir de um único referente, ou, enquadramento conceptual.

Por esta razão, optámos por enquadrar a resposta à nossa questão no escopo de um diálogo crítico entre as duas noções conceptuais que a constituem, a de conhecimento e a de informação, noções conceptuais estas que procurámos elucidar a partir dos dois planos matriciais do proceder cognitivo em que ambas se fundam: o da matriz dóxico-normativa, referindo a dimensão prática da cognição, e o da matriz epistémico-descritiva, situando a dimensão teórica do proceder cognitivo.

Esta esquematização do nosso estudo convidou-nos a abordá-lo em duas etapas. Na primeira, procuramos ir ao encontro das origens histórico-culturais da matriz racional do conhecimento para, assim, nos permitirmos alcançar, não só a sua compreensão precisada nas suas dimensões prática e teórica, mas, também, filiada nas matrizes *doxa* e *episteme*. Este duplo dimensionamento, na sua respectiva filiação matricial, da noção de conhecimento é o que, primeiro, nos possibilita discernir o carácter normativo da sua dimensão prática, bem como o carácter descritivo da sua dimensão teórica.

Neste seguimento, a secção, **I – 1. Comunicação, mundo e ser: do mito ao *logos*, o surgimento da consciência reflexiva**, dá início ao nosso estudo procedendo, justamente, à apresentação do movimento cognitivo que ocorre do mito para o *logos*, de modo a nos permitir abordar a relação matricial mundo-ser nos termos de uma ontologia da interacção comunicativa que reclama, como seu objectivo ulterior, o desenvolvimento social. No decurso desenvolvimental da mente humana, a primeira de todas as transições paradigmáticas ocorreu, justamente, do mito para o *logos*, que o mesmo é dizer, da imagem-síntese para a proposição-análise. A interacção comunicativa comprometida com o desenvolvimento humano, não se poderia ter realizado sem a ocorrência desta transição paradigmática entre distintas categorias lógicas de valor, a do mito e a do *logos*, que instaurou, doravante, a matriz cognitiva lógico-racional como base da consciência reflexiva dedicada ao desenvolvimento social.

Na secção **I - 2. Comunicação, ética e conhecimento: conhecimento prático e o carácter dóxico-normativo das premissas éticas; conhecimento teórico e o**

carácter epistémico-descriptivo das premissas técnico-científicas, é proposto uma releitura da noção de Ética baseada na Razão, para a apresentar como um princípio normativo inerente à conduta humana e à organização social. Sem o carácter racional deste princípio normativo não é possível o desenvolvimento da interacção comunicativa, e, por conseguinte, não é possível dimensionar humanamente a noção de conhecimento. Sem uma noção de conhecimento humanamente dimensionada, não há como assegurar o desenvolvimento social. A ética, enquanto princípio normativo de base racional, está na base do pluralismo científico, é a sua razão de ser, é a sua força organizadora. Por esta razão, enquanto condição prática para a concretização das idealizações propostas por toda e qualquer teoria, é pela matriz ética da ciência que se descobre a concreta possibilidade para a implementação do verdadeiro progresso social.

A secção **I - 3. Comunicação, interacção e crítica**, observa como a noção de comunicação pode ser dada como suporte essencial da interacção humana, nos níveis individual e social. Na perspectiva aqui adoptada, a interacção comunicacional pressupõe as relações de reciprocidade como seu garante qualitativo. É o carácter inerentemente qualitativo da reciprocidade implicada na comunicação humana que nos permite aferir os traços cognitivos concretos com que desenhemos a realidade intersubjectivamente partilhada que designamos por sociedade. A perspectiva crítica de compleição filosófica, iniciada pela escola de Frankfurt, defende, como seu interesse final, a nítida compreensão da realidade social e, por ela, a libertação da consciência humana. O propósito de todo o seu esforço intelectual é o de conduzir à maturidade e à autonomia da razão, instituindo-a, como suporte do desenvolvimento individual e social. Contudo, é de maior importância observar que, a razão da crítica é, agora, uma razão eticamente dimensionada e, enquanto tal, opõe-se à crua instrumentalização empírica do conhecimento.

Na secção **I - 4. Comunicação, corpo e memória: sobre o *habitus* como base da *doxa***, procuramos esclarecer como o carácter qualitativo da reciprocidade, enquanto factor constitutivo das relações sociais humanas, implica o desdobramento da noção de conhecimento numa variedade suplementar de formas que dão suporte à nossa dinâmica existencial. Isto implica uma variação conceptual de ordem suplementar para a noção de conhecimento, que a faz estender-se da sua matriz dóxica à sua matriz epistémica. A suplementaridade conceptual das várias formas do

conhecimento é um factor inerente ao âmbito desenvolvimental das sociedades humanas.

A secção **I - 5. Comunicação, conhecimento e quotidiano: entre fé e confiança**, reforça o carácter qualitativo da reciprocidade como componente essencial da interacção comunicativa levada a cabo pelo indivíduo. Nesta interacção comunicativa, os factores confiança e fé são observados para salientar, no comportamento humano, o desempenho das estruturas emocionais. Desta maneira torna-se possível valorizar emocionalmente a dimensão prática do conhecimento que o indivíduo mobiliza na sua experiência do quotidiano.

Em **I - 6. Comunicação, sociedade e desenvolvimento: sobre o sentido da relação poder-conhecimento**, a reflexão propõe-se, para lá da dimensão experiencial quotidiana do indivíduo, observar como as relações de cognição e as relações de força constituem dois pólos absolutamente fundamentais para a caracterização profunda, técnica e ético-política, da dinâmica social humana. Nenhuma ideia de desenvolvimento pode hoje ser devidamente apresentada sem ponderar a inter-relação do conhecimento e do poder. E nenhuma outra relação paradoxal nos permite observar, tão claramente, o valor epistemológico da complementaridade das matrizes dóxicas e epistémicas.

Na secção **I - 7. Para uma reflexão no espaço crítico-filosófico da política e da ideologia**, procuramos observar como, actualmente, a ideologia científica contemporânea – que reporta já transições entre paradigmas culturais, como a referida entre o pós-humanismo e o trans-humanismo – encontrou no conceito de informação a possibilidade de preterir a parametrização ética e qualitativa do conhecimento e da tecnologia. Por esta razão, a ideologia científica contemporânea vai apresentando, cada vez mais, o conceito de informação, bem como os desdobramentos tecnológicos e comunicacionais em que ele se implica, não só como factor incontornável, mas também como melhor habilitado para a resolução das dificuldades perenes sempre implicadas no complexo inter-relacionamento das urgências desenvolvimentais contemporâneas. Indicada como o único instrumento concreto capaz de conduzir à realização de uma nova racionalidade, cientificamente estruturada, mais capacitada, mais eficaz, mais justa e mais livre, a informação é, hoje, em detrimento de uma noção de conhecimento eticamente dimensionado, cultuada como o factor responsável pela correlação comunicação-desenvolvimento.

Concluímos, assim, a primeira parte do nosso estudo com uma exposição crítica da descaracterização ética a que a noção de conhecimento se vê submetida, aquando da sua sujeição a uma noção de informação de instrução lógico-formal, apresentada como conceito transversal à dimensão cognitiva da interacção humana.

Dando continuidade ao exame deste inter-relacionamento do conhecimento e da informação, na segunda parte deste nosso estudo procuramos, então, averiguar como é que a noção de informação alcançou o seu estatuto de novo paradigma sociocognitivo, e, nessa capacidade, como pode participar na actualização da noção de conhecimento. Para tal, começamos por propor o desenvolvimento preliminar de uma hermenêutica da informação, cuja finalidade é a de permitir a articulação qualitativa desta noção com a noção de conhecimento trabalhada na primeira parte.

Neste ímpeto, a secção **II - 1. Perspectivação sócio-epistemológica da informação: a informação como paradigma cognitivo e social**, começa por ir ao encontro da filiação semântica do conceito de informação. Na versão mais recuada desta filiação que pudemos estudar, somos alertados a respeito da lenta, mas progressiva, desontologização a que a noção de informação tem vindo a ser submetida ao longo do desenvolvimento histórico-cultural do Ocidente. Todavia, nos seus enquadramentos disciplinares mais recentes, procura-se ultrapassar esta desontologização da informação adoptando um enquadramento conceptual que se mostre capaz de proceder à articulação eficiente e correlacionada das suas parametrizações quantitativa e qualitativa, precisadas nos diversos níveis do conhecimento científico: tal é a ambição da actual teoria unificada da informação.

A secção **II - 1.1. Para uma operacionalização qualitativa da informação: a informação como dado de sentido relacional e intencional**, propõe-se resgatar a legitimidade ontológica deste conceito, com o objectivo de nos permitirmos prescindir da exclusiva parametrização quantitativa da informação, a qual tende à sua abordagem empírica e à sua instrumentalização como sinal. Neste seguimento, propomos uma operacionalização pragmática e qualitativa da noção de informação, definida como instrução e/ou significado, ou seja, como dado de sentido relacional e dotado de intencionalidade.

Na secção **II - 2. Perspectivação sócio-epistemológica do conhecimento teórico: sobre a inter-relação de dados, práticas e interesses na produção científica**, damos início à operacionalização qualitativa da informação, referida como

dado relacional e intencional, procedendo à inquirição da inevitável interconexão entre as diversas dimensões do saber e do produzir humanos. A época em que vivemos está definitivamente caracterizada por uma dominante cognitiva específica: a técnico-científica. Mas, como se vão aliando, em torno de objectivos comuns, os dados, as práticas e os interesses da técnica e da ciência, na persecução dos seus desígnios desenvolvimentais? Procurando elucidar esta questão investimos no exame dos pressupostos práticos e teóricos que fundamentam e legitimam a proeminência social desta dominante cognitiva.

A secção **II - 3. As noções de técnica e ciência como base da resolução cognitiva das sociedades contemporâneas**, visa conduzir-nos, de forma progressiva, a uma inquirição, histórico-culturalmente referida, cada vez mais aprofundada das noções de técnica e ciência. É necessário compreender, não só como é limitado e enganoso proceder à sua apreciação epistemológica sem a sua devida contextualização histórica e cultural, como, além disso, é da maior importância examinar os pressupostos que sustentam quer a alegada neutralidade da técnica, quer a defendida supremacia da ciência, na sua afirmação como factores de progresso social.

Nas secções **II - 3. 1. A *techne* como referente conceptual da técnica; a *episteme* como referente conceptual da ciência**, e **II - 3. 2. O carácter prático e transitório das resoluções técnicas, e o carácter teórico e permanente das resoluções científicas**, mergulhamos nas fundações conceptuais das noções de técnica e ciência com o objectivo de alcançarmos a mais detalhada exposição das instruções e dos significados que estruturam, desde o início da antiguidade clássica, o seu conteúdo significativo e, por conseguinte, o seu distinto valor sócio-epistemológico. No esclarecimento da suplementaridade do seu respectivo valor sócio-epistemológico descobre-se uma dificuldade reflexiva sobre o sentido e a verdade do ser, cuja importância se mantém viva e, actualmente, se repercute na apreciação crítico-filosófica das concepções autopoieticas dos sistemas sociais.

A secção **II - 4. Do legado da *episteme* para a caracterização comunicativa da verdade científica**, propõe uma análise mais precisada dos fundamentos epistémicos da ciência. Ao questionarmos porque razão a verdade científica se apresenta irremediavelmente caracterizada como uma verdade de parâmetros quantitativos e mensuráveis, procuramos trazer luz não só aos fundamentos conceptuais e lógico-formais da verdade que se afirma como científica, mas também à

repercussão que estes fundamentos implicam na estruturação do seu valor sócio-epistemológico.

No imediato seguimento desta última, as secções **II - 4. 1. A *mathesis* na origem histórico-cultural da verdade científica como verdade quantitativa e mensurável**, e, **II - 4. 2. As noções de medida e de quantidade como critérios lógico-formais da verdade científica**, levam-nos à descoberta da progressiva afirmação cultural da ideia de verdade na dimensão teórico-dedutiva da cognição e, desta maneira, a um melhor entendimento da adopção das noções de medida e de quantidade como suas definitivas instruções conceptuais e metodológicas. É na síntese reflexiva destas secções que alcançamos uma mais esclarecida compreensão sobre o valor epistemológico que a parametrização quantitativa e a caracterização lógico-formal da verdade inscrevem na concepção da ideia de ciência e, por conseguinte, transportam para a generalização de uma ideia de progresso de instrução lógico-formal nas sociedades contemporâneas.

O estudo apresentado em **II - 5. Do legado da *episteme* para a caracterização comunicativa da interacção social** propõe-se esclarecer como se torna possível procedermos ao dimensionamento epistémico da prática social. É a partir de pretensões de validade (verdade, correcção, justificação, autenticidade) que a teoria social de inspiração habermasiana dimensiona o valor epistémico dos consensos cognitivos e comunicativos implicados no desenvolvimento generalizado do colectivo social. Porém, o não reconhecimento do carácter intersubjectivo como pressuposto cognitivo-comunicacional das pretensões de validade conduz ao confronto entre as teorias sociais de intenção deontológica, que defendem o valor epistémico das reivindicações normativas, e as teorias sociais de instrução empírica, que refutam a validade epistémica das pretensões de verdade na realização dos consensos e das deliberações sociais.

No seguimento deste confronto, cabe à secção **II - 5. 1. O modelo comunicativo na conciliação das premissas normativas e empíricas** elucidar-nos como se torna possível proceder à aproximação das perspectivas deontológica e empírica da teoria social contemporânea, e, desta maneira, conferir autenticidade epistémica às deliberações democráticas. Na proposta habermasiana, o modelo comunicativo apresenta-se como um modelo pragmático de base discursiva, que se mostra como o mais adequado à articulação cooperativa das propostas deontológicas e

empíricas. A descentralização social e a interconexão institucional representam, aqui, o contexto regulado e motivado de uma interacção comunicativa de carácter intersubjectivo, dirigida à inclusão e à equidade social e, como tal, à democratização dos processos deliberativos e dos acordos consensuais.

A secção **II - 5. 2. Aproximação da correcção moral à verdade empírica: a vitória do justo sobre o bom** completa esta nossa leitura sobre o dimensionamento epistémico da prática social, observando como, pelo reconhecimento do carácter intersubjectivo das pretensões de validade, e, pela sua actualização nos significados das concepções de verdade e realidade, nos vemos conduzidos a uma concepção pragmática da verdade capaz de conciliar as convicções morais e as determinações empíricas da realidade social. Normas sociais e estados de coisas, na medida em que respeitam a sua conciliação nas pretensões de validade ‘correcção’ e ‘justificação’, são, no escopo da verdade pragmática, afirmações comunicativas efectivamente assimiláveis. No âmbito de uma conduta comunicacional de instrução cognitiva e de intenção universal, a conciliação normativo-empírica refere um comportamento social cada vez mais esclarecido, inclusivo e equitativo, e, neste exacto sentido, como uma vitória do justo sobre o bom.

Na nossa última secção, **II - 6. Verdade e moralidade na distinção entre progresso e desenvolvimento**, procuramos mostrar como a descaracterização moral do conhecimento influi, directamente, na desresponsabilização ética e política das estratégias técnico-científicas votadas à explicação, e ao desenvolvimento, do social. A desresponsabilização ético-política do conhecimento científico pode muito bem ser reconhecida na neutralização política dos fenómenos sociais, na retórica de pretensão técnico-científica das lutas individuais pelo poder, e no deliberado negligenciar da autenticidade e legitimidade das narrativas dos grupos arbitrariamente marginalizados. É somente quando as reivindicações de progresso se traduzem, transversalmente, em resoluções normativas da mais ampla expressão social – designadas como consensos instruídos por pretensões de validade (verdade, correcção, justificação, autenticidade) – que podemos verdadeiramente falar de desenvolvimento.

I. Comunicação, conhecimento e desenvolvimento.

“A maneira adequada de construir uma teoria geral é através da generalização de uma teoria especial.”⁴

I - 1. Comunicação, mundo e ser:

do mito ao *logos*, o surgimento da consciência reflexiva.

Do mito ao *logos*, é a fórmula proposicional de inspiração crítica e humanista, dada em absoluta síntese, para o início deste primeiro percurso reflexivo que pretende ser o nosso, e que assume o dever de edificar a totalidade desta primeira parte do nosso projecto de inquirição teórica. Neste começar do projecto, que situamos no espaço crítico-filosófico das ciências sociais e humanas, é nosso desejo observar, primeiro, os termos e as componentes mais fundamentais da relação matricial entre ‘mundo’ e ‘ser’. É esta relação matricial que deve, por fim, poder ser revelada como a própria essência da interacção comunicacional humana, e fundamentando toda e qualquer possibilidade de enquadramento reflexivo daquilo que designamos por desenvolvimento social.

Há milhares de anos atrás, pela inerência, força e alcance de um muito exclusivo processo de distanciação mental, começámos, pela primeira vez, a desenvolver uma capacidade muito particular para produzir símbolos. Este peculiar processo de simbolização, atinge os seus patamares mais elevados na criação de símbolos muito especiais designados por palavras. São estes símbolos ‘verbais’, articulados de maneira cada vez mais eficaz e abrangente, que se constituem, daí em diante, como as componente essenciais que passam a estruturar, para os humanos, aquilo que se efectiva como a sua linguagem. Quando se manifesta cognitivamente distanciada, a linguagem humana revela, dessa maneira, um poder figurativo imenso, que lhe permite expressar e comunicar, ao abrigo de uma profunda coerência simbólica, tudo aquilo que é sentido e pensado pelo ser. Mas, uma vez alcançada a

⁴ Langer, S. K. (1980). *Sentimento e Forma*. São Paulo: Editora Perspectiva. p. 26.

capacidade para descrever e organizar todos os fenómenos interiores e exteriores ao ser, ou seja, quando cognitivamente aproximada, a linguagem permite-lhe, por fim, através da abstracção proposicional, contextualizar reflexivamente todos esses fenómenos nas determinações materiais e psicológicas socioculturais que, ao longo dos tempos, vão sendo descobertas e partilhadas como as forças fundamentais do progresso nas sociedades humanas.

Ernst Cassirer – descrito por Habermas como “o último indivíduo do século vinte possuidor de uma cultura universal” (Habermas, 2001, p. 8) – fez-nos compreender, com a sua filosofia das formas simbólicas, que inquirir sobre a origem e a essência da linguagem é o mesmo que nos dedicarmos à indagação da origem e da essência do ser. Nos seus primórdios, a espécie humana encontra-se ainda estruturalmente subjugada pela força e coesão da unidade do mito e do ser. Cassirer diz-nos, por isso, que, aquilo que caracteriza a primeira reflexão consciente de um ser humano é o facto de, nela, a linguagem e o ser irromperem nos termos de uma unidade inseparável. Nesta tão prodigiosa unidade “A palavra não é, somente, uma designação e uma denominação, ela não é um símbolo qualquer espiritual do ser, ela é, antes, uma parte real do próprio ser” (Cassirer, 1971, p. 64). Por esta altura, mito e ser, dão-se ainda, na linguagem que os veicula, em intrincada conexão, conformando, assim, o pensamento das primeiras civilizações.

Este tipo de pensamento, que é inevitavelmente de cariz mitológico, condensa todos os seus conteúdos a um só plano da experiência existencial. Nesse plano, que é o plano sintético das imagens, as palavras pronunciadas dispõem ainda de uma estranha força evocativa sobre o real, ter-se-á mesmo que dizer, de uma força mágica. Mas é precisamente este estágio mitológico do pensamento, ou, estágio da primeira reflexão consciente, que o indivíduo humano vai ter que ultrapassar para, preterindo a ideia da sua invenção, antes, poder entregar-se à descoberta dos termos precisos que subjazem ao concreto desenvolvimento da consciência humana.

Recorrendo à leitura que Jürgen Habermas nos oferece, em *The liberating power of symbols* (2001), da filosofia antropológica de Cassirer, compreendemos, ali, que é por meio de um processo de distanciamento mental, já mediado pela palavra, que a humanização da consciência, por oposição à origem animal do ser, se vai tornando cada vez mais consistente. O resultado operante deste processo de distanciamento mental é a criação do “caminho que conduz do espaço daquilo que pode ser agarrado e

efectivado – espaço no qual vive o animal e dentro do qual ele se confina – ao espaço da experiência sensorial e do pensamento, em direcção ao horizonte da mente.”⁵. Percebemos, desta maneira, que este processo de distanciação mental se dá nos termos de uma transição de estágio cognitivo, implicando, por sua vez, uma profunda alteração na relação matricial entre Mundo e Ser. É justamente esta profunda alteração da relação matricial mundo-ser que, na primeira metade do século vinte, Cassirer, com a sua filosofia das formas simbólicas, vai analisar, esclarecendo-a, por fim, nos resultados alcançados pelo processo de simbolização levado a cabo pela humanidade.

De início, a consciência humana – aquela primitiva que ainda não desenvolveu a estrutura mínima necessária à articulação de uma linguagem simbólica coesa e eficaz – vive o mundo que a envolve, mais próxima da animalidade e presa, por isso mesmo, numa totalidade de representações em fluxo. É esta representação em fluxo, aquilo que primeiro introduz, sensorialmente, à efectividade da existência física e mental da consciência, todos os fenómenos que a abordam. Porém, tal como defende a filosofia das formas simbólicas, assim que o processo de distanciação mental entra em acção, e as expressões verbais se desenvolvem e estabilizam num sistema capaz de as articular com eficácia, as palavras, que são, por excelência, os elementos constituintes das expressões verbais, passam a ter o poder de atribuir a essas representações em fluxo uma localização e uma referência específicas no tempo. É quando, para a mente humana, a totalidade das representações em fluxo se fragmenta cognitivamente, de modo a dar lugar, na consciência, àquilo que, mesmo tendo tido uma ocorrência no passado, pode agora ser separado da totalidade em fluxo, de forma a poder ser resgatado no presente e, se necessário for, ser também lançado no futuro. É com esta realização intelectual em mente que Habermas, ao estudar o legado da filosofia simbólica cassireriana, aponta “a simbolização [como o processo que], ao criar significados que permanecem estáveis e auto-referentes, cria um medium para o pensamento, que lhe permite transcender a corrente temporal da consciência” (Habermas, 2001, p. 10).

Ora bem, é precisamente isto que nos importa aqui sublinhar: sem o enorme poder e alcance característicos da relativização espaço-temporal, ou seja, sem as potencialidades que resultam da ‘transcendência da corrente temporal da consciência’,

⁵ Cassirer citado em Habermas, J. (2001). *The Liberating Power of Symbols. Philosophical Essays*. Cambridge: Polity Press. p. 8. Nossa tradução.

o processo que subjaz à produção simbólica não teria nunca como libertar a concatenação subjectiva das expressões simbólicas do seu carácter de autorreferencialidade. É, por isso, muito importante deixar claro, tal como nos ensina a leitura habermasiana do processo de simbolização, que, se residisse somente na sua disposição, por assim dizer, em camadas de significação, a característica de objectividade atribuível às expressões simbólicas, teria que assentar, essencialmente, no complexo significante que, em concatenação arbitrária, se desse como o resultado de uma experiência individual. Só que isso é precisamente aquilo que faz com que a objectividade das expressões simbólicas se revele distorcida na condensação formal dos mitos. Nesta condensação formal, em que mito e ser se confundem, o que ali ocorre é a “experiência de um ser em êxtase, isto é, de um ser permanentemente dimensionado entre o real e o irreal” (Eliade, 1989, p.124). Ora, é justamente isto aquilo de que Habermas nos havia prevenido ao notar que, se se deixasse ficar refém de um tal processo de simbolização, isto é, refém de um processo que não tivesse outra força senão a do poder autorreferencial das expressões arbitrariamente concatenadas, “então, o sujeito permaneceria preso num mundo de imagens” (Habermas, 2001, p. 11).

Pois bem, a questão que aqui começa a tomar corpo, e que para a perspectiva reflexiva da nossa investigação é de maior importância, é aquela que, a nosso ver, inaugura a possibilidade de apontarmos, no âmbito de uma epistemologia para a origem correlativa e desenvolvimental do ‘mundo’ e do ‘ser’, as determinações formais e conceptuais a que este relacionamento matricial de entidades primárias⁶ obriga, e, mais importante ainda, o que é que dele resulta como componente verdadeiramente necessária para o desenvolvimento da consciência humana determinada em descobrir e viver a realidade que a envolve.

Mais uma vez, é com Habermas que damos o primeiro impulso para a exposição deste problema: “A tendência encantatória, que tem o poder de congelar [por via das imagens] as experiências vivenciais mais intensas em formas específicas,

⁶ Com efeito, que melhor designação se poderia exigir tanto para ‘ser’ quanto para ‘mundo’: “No caso, pois, das entidades primárias, é indiscutível e verdadeiro que elas significam um *isto*: com efeito, o designado [por elas] é individual e numericamente um. No caso das entidades secundárias, devido à forma da sua denominação, parece que significam, também, um *isto*; ...; mas não é de todo verdade, mais, que significam antes um *qual*: ... É, também, próprio das entidades não possuírem qualquer contrário. Com efeito, o que poderia apresentar-se como contrário à entidade primária”. In Aristóteles (2008). *Tratados de Lógica (Organon) I. Categorias. Tópicos. Sobre las Refutaciones Sofísticas*. Sanmartín. M. C. (Intro., Trad. e Notas). Madrid: Editorial Gredos. p. 39. Nossa tradução.

é contrariada pela tendência conceptualizante que é capaz de apontar [por via proposicional] tanto para a generalização quanto para a especificação [das experiências existenciais]” (Habermas, 2001, p. 11). Indica, desta maneira, Habermas que, pese embora o facto de a imagem mitológica servir de suporte, nas palavras do autor, à “obscura plenitude do ser” (Habermas, 2001, p. 11), é, porém, quando ela passa a ser sujeita às determinações do discurso proposicional, nos termos de uma sua articulação linguisticamente acessível, que a ‘imagem mitológica’, ou seja, que a condição base da experiência existencial humana se pode, então, libertar. Mas, do que é que se liberta, exactamente, a base da experiência existencial humana? Liberta-se, justamente, do plano da sua articulação implicitamente ‘muda’, articulação esta que é imposta pela condição sintética e subjectiva da sua determinação imagética, para passar, agora, ao plano da sua articulação explicitamente ‘verbalizada’, que é reestabelecida pela condição analítica e objectiva da sua determinação proposicional.

Estamos, finalmente, diante da alteração paradigmática que temos vindo a perseguir e que é, justamente, podemos dizê-lo agora, aquela que ocorre, pela primeira vez, na consciência humana, impondo-lhe uma ruptura com a realidade do seu passado mitológico. Doravante, esta transformação na consciência, ocorrida a partir das exigências intelectivas impostas pela transição feita da imagem-*mito* para a proposição-*logos*, determinará as condições do seu funcionamento formal (‘isto’ relativamente ‘àquilo’) e conceptual (‘isto’ significando ‘aquilo’). Mas, qual é, então, o verdadeiro valor desenvolvimental que podemos aferir como resultado desta efectiva alteração paradigmática?

Recapitulando a matéria que temos vindo a trabalhar percebê-lo-emos sem dificuldade. Vimos que é a natureza dialéctica da relativização espaço-temporal aquilo que força às expressões simbólicas de carácter sintético (determinadas na condição de imagens) na direcção oposta, a analítica (determinadas, agora, na condição de proposições). Ao serem forçadas na direcção oposta, dentro do todo articulado que as contextualiza, as expressões simbólicas ‘entregam-se’, por assim dizer, à possibilidade da sua generalização exemplar. Ora, no decurso da sua generalização exemplar, o mesmo é dizer, quando submetidas ao procedimento de abstracção, o que acontece é que as expressões autorreferenciais sintéticas, sujeitam-se a uma nova ordenação, a analítica, ordenação esta não só muito mais abrangente mas, também, mais precisa, ou, se preferirmos dizê-lo de outra maneira,

muito mais compreensiva e não arbitrária. Isto é, exatamente, o que Bruno Snell defende, na sua obra *A Descoberta do Espírito* (1992), ao debruçar-se sobre a transição conceptual e formal no pensamento grego, que ocorre do período anterior a Homero para aquele que se lhe segue. Ali, Snell pergunta-se, mais precisamente:

“De que [outro] modo [senão por uma generalização exemplar, mais compreensiva e não arbitrária] se teria podido estabelecer o universal como algo de determinado, como teria sido possível fixar conceptualmente algo de adjectival ou verbal, se o artigo definido não tivesse proporcionado a possibilidade de constituir o que chamamos «abstracções»?” (Snell, 1992, p. 286).

Vemos aqui que, no estádio pós-homérico da relação matricial entre mundo e ser, o processo de simbolização verbal, devido ao uso dos artigos (definido/indefinido, singular/plural) já se desenvolveu ao ponto de poder iniciar, por via de abstracções mais complexas e precisas, um procedimento de objectificação, que se apresenta bastante mais racionalmente capacitado do que alguma vez antes se podia supor: a partir de agora, as expressões simbólicas, já não se encontram imperativamente restringidas à sua mera autorreferencialidade (subjectiva e sintética), pois, possuem, doravante, por via da sua generalização exemplar, novos poderes de significação (objectiva e analítica). A. Meillet assinalou, desta maneira, a importância da introdução do artigo na língua grega: “O artigo, com as suas diferenças de género, de nome e de caso, permite, assim, ao grego uma espécie de álgebra linguística, da qual os diálogos técnicos de Platão fornecem exemplos...” (Meillet, 1975, p. 193).

Mas é Bruno Snell quem nos indica, ainda, como esta evolução no pensamento, causada pelas abstracções, já aparece em Aristóteles: “Conceber passivamente o movimento significa pressupor a causalidade; todo o movimento deve ser produzido. .../... Só Aristóteles é claro a este respeito e distingue, por princípio, o espiritual e o corporal como movente e movido” (Snell, 1992, p. 299).

Que extraordinária ruptura epistemológica vemos, agora, na distinção conceptual entre o espiritual e o corporal, começar a tomar forma no exercício do pensamento racionalmente mediado pelo uso das abstracções. E é já em reafirmação desta última capacitação do pensamento que Habermas cita Cassirer para não nos deixar esquecer que: “À medida que a actividade dos seres humanos se estende por

uma área cada vez mais ampla, alcança-se, também, uma progressiva subdivisão e uma cada vez maior articulação tanto do mundo linguístico quanto do mundo mitológico” (Habermas, 2001, p. 11).

O que aqui está implicado, está fácil de ver, é, justamente, tal como temos vindo a indicar, uma cada vez maior relativização da relação mito-linguagem (ou imagem-proposição), relativização esta que vai impondo, progressivamente, às entidades ‘mundo’ e ‘ser’, uma distância intelectual, calculada em abstracções cada vez mais profundas e complexas, mas, também, cada vez mais especializadas e precisas.

Na sua obra posterior, dedicada ao problema do conhecimento na filosofia e na ciência modernas⁷, Cassirer, ao estudar a questão da objectividade, fazendo-a incidir sobre a relação, herdada de Kant, entre o juízo analítico e o juízo sintético, deixa bem clara a razão epistemológica que serve de suporte a todo este problema:

“Aqui, o novo [daquilo que é objectivamente válido] radica exclusivamente no diferente ajuizamento formal, como se falássemos de uma diferente iluminação que esse estado, de facto, recebesse, ao ser considerado, por nós, como símbolo de uma combinação dotada de validade geral, enquadrando-se, por isto, numa outra categoria lógica de valor” (Cassirer, 1979, p. 616).

É desta maneira que atingimos, finalmente, a compreensão de que, a alteração paradigmática na pegada da qual nos lançámos, e que acabámos de expor nos termos da transição da imagem para a proposição verbal, é precisamente aquela que se dá como a substância da transição do mito para o *logos*. A transição do mito para o *logos*, de facto, não é senão uma transição de categorias lógicas de valor, transição esta que se proporciona pelos saltos de relação conceptual, ou, se preferirmos, pela relativização conceptual desenvolvida entre as produções dos juízos sintéticos (o das imagens) e as dos juízos analíticos (o das proposições verbais). Com a realização desta lenta, mas inexorável e progressiva, capacidade para a relativização conceptual, que nada mais é do que uma extraordinária e exclusiva competência na produção e aprofundamento de abstracções racionais, irrompeu e desenvolveu-se, no pensamento

⁷ Cassirer, E. (1979). *El Problema del Conocimiento en la Filosofía y en La Ciencia Modernas II*. México: Fondo de Cultura Económica.

consciente humano, uma das suas características mais fundamentais, influentes e perduráveis: a reflexividade.

“O *logos*, o raciocínio, é sentido não como um instrumento, mas como uma realidade que se impõe à mente e a arrasta. ... Desta maneira, o *logos* é uma realidade autónoma, superior àquele que raciocina, o qual, só assim, mediante o raciocínio, se coloca maravilhosamente em contacto com um mundo mais elevado. ... O que esta revelação interior nos oferece é a própria verdade, a verdade una, que se opõe assim, da maneira mais determinante, à verdade [do mito e da *doxa*] múltipla, variada, pessoal e caprichosa dos sofistas, e, também, à realidade fluente de Heráclito.” (Tovar, 1953, p. 177).

A reflexividade, aferida como componente estruturante do pensamento, é, muito provavelmente, a primeira mais importante transformação que podemos apontar na consciência humana, ocorrida nos primórdios da civilização ocidental, precisamente, como consequência da paradigmática transição cognitiva do mito para o *logos*.

E é justamente por esta razão que Bruno Snell analisa e clarifica no surgimento do pensamento consciente humano, a componente reflexiva como razão base para a descoberta (e não a invenção) do espírito, feita pelos seres humanos. Nesta obra de Snell, de interesse imperecível, vemos o surgimento da consciência reflexiva ser apontado como uma inédita transformação desenvolvimental, que é fruto de uma ocorrência intelectual originada, justamente, no interior do pensamento grego.

Pese embora o facto de se poder dizer que, com a introdução do artigo definido, ela já começa a ganhar forma em Homero, esta transformação intelectual atinge o seu auge, fundamentalmente, no período de vida de Platão, para se estender, doravante, por todo o mundo, até aos dias de hoje, como base do pensamento racional, cultivado e científico. Snell afirma mesmo que, tomada em sentido estrito, só na cultura grega se pode observar o irromper da relação orgânica entre a linguagem e as formações conceptuais de carácter científico:

“apenas na Grécia emergiu autonomamente a consciência teórica, somente aqui há uma formação conceptual científica autóctone – todas as outras línguas são derivadas, tomaram de empréstimo, traduziram ou desenvolveram o que foi recebido. O contributo dos gregos levou os

outros povos a ir além do seu próprio desenvolvimento” (Snell, 1992, pp. 285-286).

Para Aristóteles, é Platão quem, primeiro, procura alcançar uma unidade do saber a partir dos diferentes pontos de partida tidos por aqueles que o antecedem⁸, e, influente como foi, esta tradição metodológica vê-se claramente no estilo expositivo do grego culto com que Aristóteles escreveu a sua *Metafísica* – é suficientemente conhecida a passagem em que o Estagirita refere, ali, a importância de se observar o legado cultural deixado pelos que o antecederam:

“A especulação acerca da verdade é, num sentido, difícil, noutra, fácil: a prova é que ninguém a pode atingir completamente, nem totalmente afastar-se dela, e que cada [filósofo] tem algo a dizer sobre Natureza, nada ou pouco acrescentando à verdade, embora se faça do conjunto de todos uma boa colheita.” (Aristóteles in Cocco, 1969, p. 65).

Ainda no pensamento platónico, diz-nos Snell, é onde melhor se pode observar como,

“[aquilo] que na linguagem ingénua se junta inofensivamente em imagens e comparações, metáforas e transformações gramaticais, se separa [depois] perante a consciência reflexiva, e, como se torna difícil separar e de novo ajustar num todo claro, os diversos fenómenos que subjazem à linguagem e ao pensamento vagos e imprecisos.” (Snell, 1992, p. 281).

O que, assim, Bruno Snell nos vai fazendo descobrir também, é que o desempenho intelectual suportado por uma consciência que é, doravante, essencialmente reflexiva não é outra coisa senão avassalador, pois, pelo seu actual desempenho cognitivo nasce a possibilidade para a introdução de uma nova ordem na relação matricial entre mundo e ser. Pela consciência reflexiva torna-se “imediatamente elucidativa a transição do pensar mítico para o lógico: o que originariamente se via como acção de deuses, demónios e heróis, procura-se mais tarde explicar racionalmente mediante uma causa suficiente” (Snell, 1992, p. 282), tal

⁸ “Às filosofias que acabamos de falar, sucedeu a doutrina de Platão, a maior parte das vezes conforme com elas, mas também com elementos próprios alheios à filosofia dos Itálicos. ... Platão, na esteira de Sócrates, foi também levado a supor que [o Universal] existisse noutras realidades e não nalguns sensíveis”. In Aristóteles (1969). *Metafísica. Volume Primeiro, (livros I e II)* (2ª Edição). Cocco, V. (Trad. do Grego), Carvalho, J. (Intro. e Notas). Coimbra: Atlântida Editora. pp. 33-34.

como anteriormente nos fazia notar Snell pela nova perspetivação conceptual com que Aristóteles aborda as noções de ‘movente’ e ‘movido’: e isto não é nada mais nem nada menos do que o irromper da matriz lógica do pensamento. Este novo tipo de pensamento, que responde a uma nova consciência na relação entre mundo e ser, impõe-se, doravante, para contrariar a organização conceptual e formal dos conteúdos herdados do pensamento mítico.

Pensamento mítico e pensamento lógico são, pois, os dois primeiros instrumentos formadores da relação matricial entre ‘mundo’ e ‘ser’, instrumentos estes que, porém, agora, devido à emergência do carácter lógico da consciência reflexiva, já não podem cobrir o mesmo espectro da compreensão e da actividade envolvidas na experiência existencial humana.

São muitos os elementos da mitologia que não são acessíveis ao domínio da lógica, mas, igualmente, de modo inverso, as tantas descobertas do pensamento lógico não possuem qualquer equivalente no domínio mitológico. Bruno Snell diz mesmo, reconhecendo o carácter distintivo das categorias lógicas de valor a que pertencem, que a oposição entre pensamento mítico e lógico é, até, equívoca, já que ao mito o que interessa é o conteúdo do pensamento, e, para o pensamento lógico, aquilo que conta é o seu aspecto formal. O filólogo faz questão de sublinhar que, os dois conceitos, mítico e lógico, pese embora o facto de não se excluírem rigorosamente um ao outro, “designam oportunamente dois estádios históricos do pensamento humano” (Snell, 1992, p. 282). Tal como temos vindo a observar, ao pensamento mítico interessa, essencialmente, a articulação comparativa de imagens; por seu lado, o pensamento lógico empenha-se, determinantemente, no processo que inquire analiticamente; no pensamento mitológico são as imagens comparadas que se impõem à imaginação; mas, para o pensamento lógico é a resolução universalmente validada de um dado problema aquilo que tem valor. Por isso, “O pensamento mítico exige receptividade, e o lógico, actividade; ... [o pensamento lógico] só se desenvolve após o homem ter chegado à consciência da sua própria actividade e do seu espírito pessoal” (Snell, 1992, p. 282), ou seja, o pensamento lógico não é senão o resultado de uma consciência possuidora de potencialidades reflexivas e autorreflexivas. “O pensar lógico é um pleno estar desperto, ao passo que o pensar mítico confina com o sonho, no qual, fora do controlo da vontade, pairam [em confusão] as imagens e as ideias” (Snell, 1992, p. 283).

Ao nos propormos começar por estudar a relação matricial que se desenvolve a partir das entidades primárias mundo e ser, foi nossa intenção pôr a descoberto o facto de que é precisamente com base no esclarecimento do movimento de transição cognitiva que vai do mito para o *logos* que se torna possível compreender o valor desenvolvimental que o novo processo de simbolização de base lógico-racional, enquanto processo de distanciamento reflexivo do ser relativamente ao mundo, representa para o posterior desenvolvimento dos parâmetros intelectivos e intersubjectivos com que o ser humano desenvolve a sua interacção comunicativa e, com ela, determina a sua mente na compreensão da realidade que a envolve. Do surgimento da matriz lógico-racional da consciência reflexiva em diante, nada mais se enraizou nas profundezas da cultura e do conhecimento humanos que não arrastasse consigo algo desta transição cognitiva que, já muito posteriormente, Kant aprofundará modernizando-a e esclarecendo-a, então, com base na inter-relação dialéctica dos juízos analíticos e dos juízos sintéticos.⁹

Foi por via desta matriz lógico-racional – que a transição do mito para o *logos* fez emergir – que se efectivou a preponderância da razão (sobre o cânone dos sentidos e da emoção) no processo de interacção comunicativa que, a partir de então, assiste, até hoje, à inter-relação do ser humano com os fenómenos e as complexidades do seu mundo.

Por fim, e ainda que não sendo matéria específica desta nossa secção, não queremos deixar de observar que, hoje em dia, desembocado que está, o pensamento, numa didáctica diferente daquela trazida pelo “jogo da dialéctica da investigação” (Lyotard, 1979, p. 45) – dialéctica que procurou resgatar os grandes sistemas “metafísicos englobantes (tal como o de Tomás de Aquino)”¹⁰ substituindo-os, por

⁹ “Em todos os juízos, nos quais se pensa a relação entre um sujeito e um predicado (...), esta relação é possível de dois modos. Ou o predicado B pertence ao sujeito A, como algo que está contido (implicitamente) nesse conceito A, ou, B está totalmente fora do conceito A, embora em ligação com ele. No primeiro caso chamo *analítico* ao juízo, no segundo *sintético*. Portanto, os juízos (os afirmativos) são analíticos quando a ligação do sujeito com o predicado é pensada por identidade; aqueles, porém, em que essa ligação é pensada sem identidade, deverão chamar-se juízos sintéticos. Os primeiros poderiam igualmente denominar-se juízos *explicativos*; os segundos, juízos *extensivos*, porque naqueles [nos juízos analíticos] o predicado nada acrescenta ao conceito do sujeito e apenas pela análise o decompõe nos conceitos parciais, que já neles estavam pensados (embora confusamente); ao passo que os outros juízos [os juízos sintéticos], pelo contrário, acrescentam ao conceito de sujeito um predicado que nele não estava pensado e dele não podia ser extraído por qualquer decomposição”. In Kant, I. (1781/2001). *Crítica da Razão Pura*. Morujão, A. F. (Intro. e Notas), Santos, M. P., Morujão, A. F. (Trad.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. pp. 42-43.

¹⁰ Da introdução de William Rehg, in Habermas, J. (1996). *Between Facts and Norms*. Rehg, W. (Trad. e Intro.). Cambridge: Polity Press. pp. xii-xiii. Nossa Tradução.

“filosofias da história (tal como a de Hegel), ou pelas filosofias da consciência (tal como a de Kant)”¹¹ – mostra-se praticamente impossível não reconhecer a sucessiva e profunda influência epistemológica que os desdobramentos históricos da matriz lógico-racional da consciência foram trazendo à configuração reflexiva e autorreflexiva do pensamento ocidental, até este quedar academicamente caracterizado, primeiro, como moderno (dialéctico) e, depois, como pós-moderno (paradoxal). Nesta sua última, e tão discutida qualificação, o pensamento pós-moderno

“caracteriza um desafio às ideias que são admitidas como certas, mas também reconhece o poder dessas ideias e se dispõe a explorar esse poder com o objectivo de realizar a sua própria crítica. (Hutcheson, 1991, p 264)

Em outras palavras, o pós-modernismo ainda atua no domínio da representação, e não da simulação, mesmo questionando constantemente as regras desse domínio. .../... [O Pós-modernismo] é contraditório demais, entra com excessiva intencionalidade na troca de concessões com aquilo a que desafia.” (Hutcheson, 1991, p. 288).

É neste ímpeto reflexivo que notamos que, o estudo da evolução histórico-cultural da matriz cognitiva humana – que tem início na transição do mito para o *logos*, e cuja descrição permite aferir, como qualidade fundamental da inteligência, a transição da imagem-síntese para a proposição-análise – confere razão, o mesmo é dizer, é congruente com o argumento que aponta a partir do declínio gradual dos grandes sistemas filosóficos – (como o de Tomás de Aquino), os quais, na perspectiva que defendemos, localizam as grandes sínteses cognitivas da relação matricial mundo-ser – a emergência de sistemas filosóficos cada vez mais lógico-racionais, e, como tal, mais especializados e analíticos (críticos de Kant e históricos de Hegel), como rumo para a progressão filosófica, crítica e científica da razão, enquanto fundamento de todo o conhecimento humano.

Mas até estes sistemas mais analíticos, por sua vez, se fragmentaram ainda, tal como aferimos com Lyotard e Hutcheson, na transição da dialéctica (como matriz cognitiva da modernidade) para a contradição paradoxal (como matriz cognitiva da pós-modernidade), na multitude contemporânea das abordagens filosóficas, críticas e científicas massivamente divulgadas. É por esta razão que nos parece legítimo

¹¹ Rehg, *ibidem*, Habermas, 1996, pp. xii-xiii. Nossa Tradução.

sublinhar, na configuração reflexiva e auto reflexiva da matriz lógico-racional contemporânea, não só uma expressão do conhecimento definindo-o como sendo cada vez mais especializado, isto é, particularizado nos seus respectivos sistemas explicativos, mas, igualmente, como estando, ao mesmo tempo, cada vez mais orientado para a sua coextensividade com os sistemas explicativos limítrofes que lhe permitem a comprovação particular das suas especializações. É exactamente este o significado que retiramos do pensamento lógico de Russel sobre o conhecimento, quando este afirma que,

“explicámos uma doutrina relativa a tipos de variáveis, procedente do princípio de que, qualquer expressão que se refira ao todo de um qualquer tipo deve, se deveras pretende denotar qualquer coisa, denotar algo de um tipo superior ao algo referente do todo a que se reporta.” (Russel, 1984), p.101).

Se nos é reconhecido, assim, o valor e a correcção destes nossos argumentos – sobre a transição paradigmática entre mito e *logos*, e o que esta transição implicou na progressão daquilo que referimos como conhecimento – gostaríamos de afirmar, consequentemente, que deles se pode concluir a obrigatoriedade da articulação suplementar das matrizes sintéticas e analíticas, como forma de aprofundar o estudo da complexa instrumentalização cognitiva dos elementos e das forças que actualmente dão corpo ao processo comunicacional implicado no desenvolvimento cultural e social humano. Por esta razão, doravante, para o esclarecer dos termos em que a noção de conhecimento se deve parametrizar na, e desenvolver a partir da, inter-relação comunicação-desenvolvimento, propomos a obrigatoriedade da articulação suplementar das matrizes sintéticas e analíticas, matrizes estas que, como veremos já de seguida, devem ser sempre compreendidas com o suporte gnosiológico que lhes é dado pelas suas respectivas matrizes mais fundamentais dóxicas e epistémicas. Por conseguinte, será esta articulação suplementar das matrizes dóxicas e epistémicas que, daqui em diante, apresentaremos como suporte metodológico para qualquer reivindicação epistemológica que a nossa dissertação venha a assumir.

**I - 2. Comunicação, ética e conhecimento: o conhecimento prático
e o carácter dóxico-normativo das premissas éticas;
o conhecimento teórico e o carácter epistémico-descriptivo
das premissas técnico-científicas.**

“A análise ética não é, por conseguinte,
apenas uma análise do carácter do homem, isto é, das [suas] formas de comportamento
e das espécies de relacionamento com o mundo, com os outros, consigo, ...

A análise ética constitui-se como a abertura do horizonte
onde o Humano se pode encontrar verdadeiramente domiciliado.

Trata-se, pois, do estudo da condição da possibilidade
de o Humano se abrir ao aí onde se pode cumprir.”¹²

Este aí, como veremos no decurso desta secção, é a Razão.

Mas, antes de tudo, permitam-nos, uma brevíssima rememoração histórica do
conceito de ética, feita com base nos conteúdos que um bom dicionário, como o
Houaiss, nos permite obter, ainda que com brevidade, em segurança¹³. Serve esta
rememoração tão somente para nos dar em abrangência, aquilo que a exploração em
profundidade do conceito de ética tornaria impossível de situar aqui.

Com origem etimológica no grego *ethos*, para significar ‘modo de ser’,
‘carácter’, ou ‘costume’, o termo ‘Ética’ surge na antiguidade grega para designar a
parte da inquirição filosófica que se apresenta responsável pelo apuramento dos
princípios que “motivam, distorcem, disciplinam ou orientam o comportamento
humano, reflectindo especialmente a respeito da essência das normas, dos valores, das
prescrições e das exortações presentes em qualquer realidade social.”. Por ética
entende-se, por conseguinte, o conjunto de regras e princípios de ordem valorativa e
moral, ou, se preferirmos dizê-lo numa só palavra, de ordem normativa, que se
apresentam como inerentes à conduta de um indivíduo, à organização e à acção de um

¹²Aristóteles (2006). *Ética a Nicómaco*. Caeiro, A. C. (Trad. e Notas). Lisboa: Quetzal Editores. p. 13.

¹³ O conjunto do parágrafos apresentados a partir daqui, bem como as citações neles contidas, sobre o
conceito de ética, até à indicação da próxima referência bibliográfica, foram redigidos com base no
conteúdo proporcionado pela entrada em *ética* no Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa, (2005),
Lisboa: Temas&Debates.

grupo social, ou à realidade existencial de um colectivo humano em uma qualquer sociedade.

Apesar do carácter essencial do seu princípio fundador – a harmonização do ser com a natureza e com a realidade prática da sua existência individual e colectiva – no decurso do seu desenvolvimento histórico, social e filosófico, tal como se verifica a respeito de tantos outros conceitos, o espaço da inquirição ética foi recebendo diversas conformações. Isto é lembrado, tão somente, para assentarmos que o princípio fundador da ética não foi imune a reformulações diferenciadas e, por vezes, opostas, dos seus termos constituintes.

Tal como se verifica nas doutrinas em que a razão predomina, nas primeiras doutrinas metafísicas, tão presentes na cultura clássica grega, a ética apresenta-se como o estudo das finalidades últimas e dos ideais, capazes de orientar o ser humano na acção que ele dirige à busca da máxima harmonia existencial. Esta máxima harmonia existencial baseia-se na busca da excelência, ou da perfeição, da conduta humana, busca esta que implica o confronto do próprio indivíduo com a superação das suas mais enraizadas paixões ou dos seus desejos mais irreflectidos.

Muito mais tarde, já na transição do século dezoito para o dezanove, a ética vai apresentar-se, também, formalizada na doutrina moral de herança kantiana. Aqui, o exercício ético sofre uma importante alteração na sua polarização, alteração pela qual este domínio da inquirição filosófica passa a caracterizar-se pela sua capacidade de formular leis ou prescrever imperativos morais, cujo fundamento formal nas universalidades e nos apriorismos da razão não se apresentam quer em ligação à experiência concreta quer a valores historicamente efectivados na cultura das sociedades. Neste sentido, e ahistoricamente sediada nas possibilidades aprioristas da ‘Razão’ humana, a ética de herança kantiana apresenta-se em clara oposição à ética das doutrinas de cariz filosófico-religioso na qual os imperativos éticos tem origem na ordem natural, ou na ordem divina, ordens que transcendem a livre autodeterminação do ser humano, e que, por isso, o tornam inapto a estabelecer, por sua própria deliberação, as regras e as leis morais dirigidas à excelência da sua conduta.

Nos séculos subsequentes até ao dias de hoje, a ética, conformada agora nas doutrinas empiristas, materialistas ou positivistas, recebe como exigência para as suas funções o estudar dos factores concretos (afectivos, volitivos, psicológicos, sociais, etc.) nos quais a conduta humana se diz determinada. Este tipo de inquirição filosófica

revela uma ética em maior afinidade com a racionalização de objectivos pragmáticos e utilitaristas que respondem aos interesses particulares dos indivíduos ou dos colectivos sociais. Ainda uma última e atemporal conformação da ética, a intelectualista, explica a razão da sua perdurabilidade e actualidade, uma vez que, de certa maneira, tal como a kantiana, ela se apresenta determinada na herança da moral socrática, cujo legado atribui ao pensamento racional e dedutivo, e não ao sentimento piedoso, o cumprimento com todo o aprimoramento da conduta humana.

A propósito desta parametrização ulterior da ética na moral socrática, é extremamente importante lembrarmos aqui o que dela nos diz António Tovar, que estudou empenhadamente a vida e a obra de Sócrates:

“A base da doutrina socrática é a de que, não há senão um bem, o conhecimento, e um mal, que é ignorância. Já veremos quão grandes consequências Sócrates atribuía a este princípio, ao ponto de fazer dele depender exclusivamente toda a ética, pois, o bem último, o conhecimento, resulta do uso da própria razão, e, como veremos, uma vez conhecida, ela basta para determinar a acção humana.” (Tovar, 1953, p. 176).

De Sócrates em diante, a ética está nitidamente implicada no uso da razão, e, primeiro com Platão e depois com Aristóteles, que não fazem senão elevar o desenvolvimento teórico das premissas socráticas, a ‘sabedoria plena’ passa a ser a única forma de nos adentrarmos na verdade das coisas, adentramento este que é sempre guiado pela razão. É desta maneira que, com Sócrates, se iniciou no espírito grego a relação entre a sabedoria e os fins éticos da vida, relação esta de carácter directo e imediato e sempre determinado pela razão.

“A actuação filosófica de Sócrates consistiu em assinalar o valor da razão. Fazia falta que alguém proclamasse a validade das conquistas da razão, na condição de que estas conquistas assentavam numa base sólida. A necessidade de um método lógico e de uma crítica de alcance e possibilidades da própria razão, completamente submetido a uma preocupação ética, é o que constitui o património filosófico de Sócrates.” (Tovar, 1953, p. 400).

Mais atentos, agora, ao carácter racional do conceito de ética, é nossa intenção partir, daqui, para a descoberta daquilo que deve ser entendido como o carácter

dóxico-normativo das premissas éticas, bem como a maior afinidade destas premissas com a noção de conhecimento prático, este substanciado pelas ideias de opinião e de norma (referentes de uma indicação usual), e, conseqüentemente, em oposição àquilo que deve ser entendido como o carácter epistémico-descritivo das premissas técnico-científicas em maior afinidade com a noção de conhecimento teórico, substanciado este, por seu lado, pelas ideias de informação e de lei (referentes de uma prescrição categórica).

É, pois, de extrema importância deixar, logo de partida, bastante claro que, de acordo com a leitura que Caeiro faz da *Ética a Nicómaco* (2006), de Aristóteles, leitura que, a partir daqui, adoptamos como orientação para a nossa própria exploração do conceito de ‘ética’, é com referência à dimensão prática do juízo filosófico, dimensão reportada ao agir, e não com referência à dimensão teórica, esta reportada ao pensar humano, que é precisada a definição aristotélica do conceito de ética. É, por conseguinte, no horizonte prático do pensamento filosófico que, doravante, a ideia de ética se encontra determinada. Diz-nos, então, Caeiro, na sua introdução à *Ética* de Aristóteles que:

“Se a filosofia na sua dimensão teórica visa a constituição de uma situação que permita contemplar a verdade, na sua dimensão prática, contudo, a filosofia tende a expressar-se no agir. A diferença fundamental entre ambas as dimensões reside em que, os entes que caem dentro do horizonte teórico não admitem alteração [possuem um carácter absoluto], enquanto que os [entes] que caem dentro do horizonte prático a admitem [pois, possuem um carácter contingente].” (Caeiro, 2006, p. 9)

É precisamente esta consideração consecutiva do conceito de ética, que, primeiro, o coloca no agir, e, depois, o caracteriza como admitindo alteração, que desejamos explorar e esclarecer, pensando, estas duas qualidades da ética, como suas condições fundamentais, condições estas que, defendemos, prevalecem até aos dias de hoje como componentes estruturantes da ‘Razão’ humana, ou, melhor dito, como componentes estruturantes do comportamento racional.

Aristóteles inicia o seu livro VI da *Ética* dizendo o seguinte: “Depois de já termos dito, primeiramente, que se deve escolher o meio, e não o excesso nem o defeito, e que o meio, por sua vez, é, tal como indica o sentido, orientador, chegou a altura de o analisarmos” (Aristóteles, 2006, p. 133). Há já nesta afirmação inaugural

do livro VI da ética aristotélica uma nítida intenção de deixar estabelecido na carga significativa para a noção de ‘meio’ (o situado entre os ‘extremos’), um sentido orientador, isto é, um sentido cuja função é a de libertar-nos da confusão, da indecisão, da tensão, e, por conseguinte, da subsequente acção irreflectida, ou, simplesmente, errada.

Aristóteles prossegue daqui para sustentar toda esta carga significativa atribuída ao ‘meio’, dizendo que, em todas as ‘disposições de carácter’ e em todas as ‘excelências’ daquele que possui um determinado objectivo em vista, e que, por isso mesmo, atende a um ‘sentido orientador’, quando assim o faz, esse pode dar-se à capacidade de aumentar ou diminuir a ‘tensão’ na direcção do cumprimento do seu objectivo. Assim, aquele que atenta ao ‘sentido orientador’ que o ‘meio’ refere, não só se liberta das situações acrescidas de erro, como ganha, também, por inerência disso, um maior domínio sobre a tensão afecta ao seu compromisso. Esclarecimento e controlo é, nesta nossa leitura, o conteúdo significativo do sentido orientador apostado, por Aristóteles, à noção de ‘meio’. Deste ponto de vista em diante, já se vê, pensar na noção de ética implica necessariamente admiti-la como indicadora de ‘equilíbrio’, de ‘proporção justa’ e, até mais incisivamente, de ‘ponderação’ no agir humano, qualidades estas que são aqui, não só apontadas como tácitas oposições à acção irreflectida ou extremada, mas também estabelecidas como as qualidades pelas quais nos esclarecemos e nos dotamos de controlo sobre a realidade do nosso próprio mundo prático.

Mas, apesar de tudo aquilo que, assim, se infere sobre a influência do ‘meio’, no seguimento desta mesma passagem, o filósofo estagirita alerta, ainda, para o facto de que, saber isto exactamente não é estar na posse de um saber por aí além, pois, segundo ele próprio faz notar, aquele que aplica toda a espécie de tratamento ao corpo, atendendo a todos os preceitos que a medicina lhes exige, não pode, só por isso, considerar-se um perito no domínio médico, nem, tão pouco, garantir a infalibilidade da sua saúde. Assim, avisa Aristóteles:

“É por este motivo que também a respeito das disposições da alma humana não devemos contentar-nos apenas com o facto de este enunciado [sobre o ‘sentido orientador’ do ‘meio’] ser verdadeiro, mas temos também de obter uma definição do que é, ou do que pode ser o sentido orientador e qual é o horizonte a que ele se aplica” (Aristóteles, 2006, p. 133).

Ora, para dar início, então, à explicação do que é o sentido orientador, Aristóteles começa por lembrar na introdução do Livro VI que, as excelências da alma humana se distinguem em disposições éticas, apontadas como disposições de carácter, e, disposições teóricas que são, por sua vez, como disposições do pensamento; e aqui já encontramos a leitura do conceito de ética que Caeiro nos havia oferecido logo de início: as disposições éticas, que são disposições de carácter, estão dimensionadas no horizonte prático, e, as disposições teóricas, que são disposições de pensamento, estão dimensionadas no horizonte teórico, não-prático, da filosofia aristotélica.

Já vemos, a partir desta premissa que, aquilo que pode ser o sentido orientador, e o horizonte a que ele se aplica, deve ser considerado, no exercício da razão humana, ao abrigo da distinção apontada entre disposições éticas (disposições de carácter, de natureza prática) e disposições teóricas (disposições de pensamento, de natureza teórica). Deste modo, no espaço do desempenho racional humano, temos, agora, um sentido orientador, sentido este duplamente dimensionado em ‘disposições éticas’ de natureza prática e em ‘disposições de pensamento’ de natureza teórica; e veremos já de seguida que é, justamente, esta dupla dimensão do sentido orientador, aquilo que se descobre, pelo legado filosófico aristotélico, como as marcas distintivas do comportamento ético-racional humano, referidas, respectiva e diferenciadamente, pelas relações matriciais dóxicas-práticas-contingentes, e, epistémicas-teóricas-necessárias.

É, pois, a partir da dupla observação das disposições práticas e teóricas, que Aristóteles dá o passo seguinte para afirmar, subsequentemente, na sua concepção de alma duplamente dimensionada, dois tipos de razão, ou, como já dissemos, de comportamento ético-racional:

“Admitamos, por isso, que a alma, enquanto capaz de razão, é dupla. Uma [das partes da alma] é aquela com que consideramos todos aqueles entes com princípios que não podem ser de outra maneira [entes necessários]. A outra [parte da alma] é aquela com a qual consideramos aqueles entes com princípios que podem ser de outra maneira [entes contingentes]. Se o modo específico do acesso dessas [duas] dimensões da alma tem uma certa semelhança e uma certa afinidade com os [dois] entes com os quais se relacionam, então, as formas de acesso de cada uma destas [dimensões da alma] serão diferentes, porquanto as formas diferentes de acesso

correspondem a diferentes géneros [necessários ou contingentes] de ser.”

(Aristóteles, 2006, p. 134).

A ‘Razão’, na alma humana, é dupla, e, é preciso dar muita atenção a esta afirmação do texto aristotélico, pois, é da maior importância perceber que, daqui em diante, já não se torna possível pensar genericamente na ideia de conhecimento. Doravante, o conhecimento é, ou divisado nos termos de entes necessários, ou nos termos de entes contingentes. Os diferentes géneros de ser (que, como vemos, correspondem, de facto, às duas distintas entidades, as necessárias e as contingentes) distinguem-se um do outro porque: “um corresponde à possibilidade de formação de um ponto de vista científico; outro, à possibilidade de cálculo, ou seja, mais propriamente à possibilidade de deliberar e de calcular” (Aristóteles 2006, p. 134). Tal como faz notar Aristóteles, de facto, ninguém delibera, ou, ninguém opina, e, portanto, ninguém se comporta de acordo com a *doxa*, acerca daquilo que, não podendo ser de outra maneira, se apura, justamente, através de um ponto de vista científico, ou seja, de acordo com a *episteme*.

Vemos, então, que na tradição aristotélica para a teoria do conhecimento, o problema da definição dos diferentes géneros de ser – que, por sua vez, correspondem a duas entidades diferentes, as necessárias (epistémicas) e as contingentes (dóxicas) – não é apenas o de permitir uma espécie de oposição nítida entre *episteme* (o conhecimento daquilo que é necessário, ou, verdadeiro) e *doxa* (o conhecimento daquilo que é contingente, ou, verosímil). Para além daquilo que já foi estipulado, a lembrar, que as disposições de carácter prático implicam uma natureza contingente e as de carácter teórico implicam uma natureza necessária, nesta mesma perspectiva epistemológica, fica ainda evidente que, a definição de conhecimento, sobre os diferentes objectos, aferida com base nesta distinção, vê-se delimitada pelas diferenças de natureza (contingentes e necessárias) das entidades a que se refere: por conseguinte, não se torna possível compreender o necessário partindo da *doxa*, nem é possível explicar o contingente adoptando a *episteme*. Cada uma das respectivas formas de conhecimento exige referências prévias de natureza distinta.

Mas é precisamente esta asseveração aristotélica que precisamos esclarecer e aprofundar, pois, se obrigarmos a definição de conhecimento apenas à sua conformação conceptual com a diferenciação aristotélica das matrizes racionais que reportam, exclusivamente, entidades de natureza distinta (as necessárias e as

contingentes) não nos é possível compreendermos como chegámos às formas intelectivas do pensamento filosófico e científico moderno, formas pelas quais, na obtenção da verdade, já não são tanto as diferenças de natureza das entidades, em si, aquilo que nos motiva em profundidade, mas, sim, o descobrir das afinidades entre diferentes sistemas explicativos¹⁴ que nos permitam aferir aquilo em que, de facto, se constitui a distinção necessário-contingente.

Wolfgang Detel (2009) diz-nos ainda, em conformidade, que Aristóteles recebe de Platão a ideia na qual o conhecimento, em si mesmo, se refere aos factos que, nos Cosmos, se definem como universais, ou, por isso, como absolutos.¹⁵

Mas, não obstante a vontade de estabelecer a ideia de conhecimento com base em factos universais, ou absolutos, e, como tal, reportada à matriz epistémica, isso não quer dizer que Platão afirme que a ideia de conhecimento esteja livre da sua determinação apurada, também, a partir de um outro tipo de conhecimento base que lhe seja anterior, e, deste modo, reportado à matriz dóxica. O célebre episódio referente a Sócrates e ao escravo que, conduzido pelo mestre, se mostra capaz de resolver problemas de geometria, descrito por Platão no seu *Mênon*, é disto a melhor ilustração. E, porque justamente referido no âmbito da *doxa*, este episódio será devidamente comentado na nossa secção I - 4. Comunicação, corpo e memória: sobre o *habitus* como base da *doxa*, para nos permitir compreender melhor a diversidade da natureza formal do conhecimento prático

Esta mesma observação de Detel, sobre o carácter dedutivo do conhecimento que se obtém com base num outro conhecimento anterior, pode ainda ser confirmada nos Tópicos de Aristóteles, estudados e comentados também por J. Seguro dos Campos, que, por seu lado, nos diz que, ao insistir em que “as ἀρχαί¹⁶ [*arkhai*, ou, *archê*] constituem aquele conhecimento primordial de que deriva todo e qualquer outro conhecimento, numa escala que procede de um nível mais básico, mais

¹⁴ “Existem sinais da última década de que a separação bastante artificial das disciplinas pode vir a terminar. Já não é um ponto de honra para cada uma delas demonstrar a sua absoluta independência relativamente às outras, e surgiram novos interesses que permitem que os problemas clássicos possam ser formulados de modos novos e sugestivos”. In Chomsky, N. (2007), *Language and Mind* (3rd. Edt.). New York: Cambridge University Press. p. 1. Nossa tradução.

¹⁵ Detel, W. (2009). ‘Aristotle’s Logic and Theory of Science’. In Louise, M., Pellegrin, P. (Edts.). *Blackwell Companions to Philosophy. A Companion to Ancient Philosophy* (pp. 245-269). Oxford: Willey-Blackwell.

¹⁶ *arkhai* é a palavra do grego arcaico para dizer, antigo, velho, mas que, aqui, deve ser interpretada como referência para o *arquétipo*, enquanto a origem dos conhecimentos. “Tomemos, por exemplo, no segundo capítulo das Analíticas Segundas, a distinção aristotélica das diferentes classes de princípios primeiros (ἀρχαί)”: Szabó, Á. (1977). *Les débuts des mathématiques grecques*. Federspiel, M. (Trad.). Paris: Librairie Vrin. p. 251. Nossa tradução do francês.

fundamental”¹⁷, Aristóteles insiste em que o conhecimento deve proceder de um conjunto de proposições anteriores, de cuja veracidade não é possível duvidar já que estas proposições fundamentais nos chegaram de outras proposições ainda mais dignas de crédito do que as proposições do nível imediatamente posterior. Aristóteles estabelece, assim, uma ordem para o conhecimento de tipo científico que passa a consistir, primeiro, em “conhecer as causas dos factos dados, sendo que as causas são, é claro, elas próprias factos [de causas anteriores]” (Detel, 2009, p. 245).

Contudo, ainda ao abrigo desta perspectiva, Campos observa que:

“De forma mais sintética ... a ideia é a mesma: quer as noções de que se parte sejam verdadeiras [científicas/epistémicas] ... quer sejam apenas ([verosímeis/dóxicas] como são as opiniões correntes do homem comum) ... o processo de dedução partirá sempre do mais conhecido para o menos conhecido, pelo que haverá sempre aquisição de algum conhecimento, seja este um conhecimento verdadeiro, seja um conhecimento apenas verosímil. A diferença não está na condução formal do raciocínio, mas sim ... nas [espécies de] proposições de que se parte, e é, por conseguinte, a natureza destas proposições que faz a diferença.” (Aristóteles, 2007, pp. 79-80)

Ora, na concepção filosófica do conhecimento que Aristóteles defende fica claro que, a questão reside em, primeiro, se proceder ao estabelecimento dos factos, e, uma vez estes estabelecidos, passar-se à investigação da sua razão de ser, ou seja, da sua causa. Nesta perspectiva – que Detel e Campos complementam com as suas respectivas interpretações sobre a teoria aristotélica do conhecimento – a ciência, ou seja, a *episteme* não só se compreende como o exercício metodologicamente adequado ao apuramento do facto verdadeiro, como também se refere, na sucessão das causas e dos factos já apontada, a um específico estágio do processo de conhecimento que se reporta ao objecto que lhe é respectivo. Atendendo ao que acabamos de esclarecer, é Mesquita¹⁸ quem agora nos reforça a convicção relativa às exigências conceptuais requeridas para a compreensão dos termos relacionais entre *doxa* e *episteme*:

¹⁷ Aristóteles (2007). *Tópicos*. Mesquita, A. P. (Coord.), Campos, J. A. S. (Trad., Intro. e Notas). Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda. p. 78.

¹⁸ Mesquita, A. P. (2004). *Aspectos disputados da filosofia aristotélica*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

“é que, quando alguém opina uma opinião verdadeira (isto é, [profere] uma verdade necessária de modo não necessário), propriamente não se engana, apenas falha [no plano da *episteme*] em conhecer cientificamente o que já sabe [a dado momento] como um facto [no plano da *doxa*]. E, nesta medida, a opinião verdadeira é, para Aristóteles, como já o era em sentido completamente distinto para Platão, uma etapa no caminho da ciência. Daí, no caso do Estagirita, o valor atribuído às recolhas dos antigos [tão sublinhado por Aristóteles na sua *Metafísica*].../...

Mais, portanto, do que em Platão, há em Aristóteles uma descompressão em relação à tradição grega de antagonismo entre ... [episteme] e ... [doxa]. Não há nada de intrinsecamente mau nas opiniões: simplesmente não são ciência. Mas, as opiniões verdadeiras constituem, ainda assim, um momento fundamental e indispensável no progresso da investigação.” (Mesquita, 2004, p. 268).

Damos, deste modo, como prevalecente que, no plano da *doxa* não estamos, obrigatoriamente, diante do falso (na secção I - 4. observaremos, também com Bourdieu, a aferição deste tipo de conhecimento nas potencialidades corpóreas e práticas do conceito de *habitus*). Pelo contrário, no plano da *doxa*, em face de opiniões verdadeiras, no sentido de opiniões certas (*orthē doxa*), ficamos mesmo perante um momento fundamental e indispensável à progressão da investigação, esta, por sua vez, situada no plano da *episteme*. Por isto mesmo, a *doxa*, quando ‘opinião verdadeira’, pode muito bem ser entendida, circunstancialmente, como uma etapa no desenvolvimento do conhecimento proposto em direcção à *episteme*: o mesmo é dizer, a *doxa* pode dar-se como uma componente estagiária e desenvolvimental do conhecimento que se quer, progressiva e posteriormente, determinado como científico ou epistémico. Se, por esta altura, já nos é permitido sintetizar proposicionalmente o carácter nuclear da *doxa* e da *episteme* relativamente à ideia de conhecimento, diremos que a *doxa* inscreve uma condição intervalada na noção de conhecimento, ao passo que a *episteme* nela impõe uma condição estagiada. Na condição intervalada da perspectiva dóxica, é o salto intuitivo aquilo que faz progredir o conhecimento, ao passo que, na condição estagiada da perspectiva epistémica, é a contiguidade dedutiva aquilo que sustenta a progressão do conhecimento. Apontamos, por esta razão, duas ideias a reter: 1) que as premissas dóxicas são sempre anteriores às premissas epistémicas, 2) que a descontinuidade como carácter do conhecimento é congruente

com as características que temos vindo a apontar na matriz dóxica, ou seja, com a ordem prática do conhecimento, e, por conseguinte, a continuidade como carácter do conhecimento revela-se mais congruente com a matriz epistémica, o mesmo é dizer, com o carácter de ordem teórica do conhecimento.

Por agora, é-nos útil perguntar: Porque é tão importante esclarecer a natureza distintiva, mas suplementar, das noções de *doxa* e *episteme*? É porque, desta maneira, podemos perceber de forma clara que, em relação à aquisição do conhecimento por via da razão, o papel da *doxa* não reside no estabelecer de verdades universais, ou, de acordo com o respectivo método, apuradas no estágio em que o objecto se encontra; antes, debruçando-se sobre o contingente, o verosímil, e, por isso mesmo, sobre o que é corrente e imediatamente acessível ao ser humano comum, o importante, no exercício da *doxa*, passa a residir na sua função normativa, apoiada no diálogo, pois, dirigida à obtenção de consensos, o que permite sublinhar o carácter opinativo, prático e circunstancial, numa palavra, condicional, das suas verdades. Pelo contrário, a *episteme* estabelece outro tipo de exigências, pois, ao dar-se como o referente do conhecimento científico e, como tal, ao acentuar discursivamente a sua função descritiva da realidade, a *episteme* impõe aos objectos do conhecimento um carácter próprio, absoluto e estagiado, ou, numa palavra, incondicional, que assenta, justamente, no reconhecimento teórico desse carácter como possuindo validade universal.

Ora bem, lembremos, agora, os nossos objectivos iniciais: esclarecer aquilo que deve ser entendido como o carácter dóxico-normativo das premissas éticas, bem como a maior afinidade destas premissas com a noção de conhecimento prático, este substanciado pelas ideias de opinião e de norma (referindo uma indicação usual); e, o que deve ser entendido como o carácter epistémico-descritivo das premissas científicas em maior afinidade com a noção de conhecimento teórico, substanciado este pelas ideias de informação e de lei (referindo uma prescrição categórica).

Tendo em mente todos os argumentos que temos vindo a explorar, gostaríamos, então, de sublinhar que, por premissas éticas nos referimos, justamente, a premissas cuja constituição, exigências, ou, situação a que se reportam, se mostram inteiramente adequadas à classificação e ao exercício das disposições e das acções de carácter prático-normativo, disposições e acções estas que se pautam pela sua raiz dóxica, cuja função trata de estabelecer os termos condicionais (no sentido de

relativos) em que se determina a compleição contingente e opinativa das verdades que lhe são respectivas. Por premissas científicas, devemos aceitar aquelas premissas cuja constituição, exigências ou situação a que se referem, se demonstram cabalmente pertinentes para a classificação e produção de disposições e acções de raiz teórico-descritiva, cuja função é a de determinar os termos incondicionais (no sentido de absolutos) em que se concretiza a compleição necessária e informativa das verdades a que se reportam.

E quando nos debruçamos sobre o desafio consecutivo – que nos pergunta ‘o que faz com que as premissas ético-normativas estejam mais relacionadas com a opinião do que com a informação, e, o inverso para as premissas científico-descriptivas?’ – percebemos, imediatamente, que os esclarecimentos anteriores, que apontavam a possibilidade de alteração para os factos imputáveis à matriz dóxica, e, a impossibilidade de alteração para os reportados à matriz epistémica, já nos permitem entrever uma pertinência das premissas de condição ético-normativa da *doxa*, mais orientada para a noção de conhecimento de ordem prática e opinativa, noção esta que implica, na sua constituição, o reconhecimento simultâneo de uma multiplicidade de procedimentos e níveis, bem como, ao invés, para as premissas de condição científico-descriptiva da *episteme*, mais vocacionadas para a noção de conhecimento de ordem teórica e informativa, que melhor se adequa a um universo categórico de precisão e rigor.

Todavia, para tentarmos tornar estas argumentações ainda mais claras gostaríamos, primeiro, de estabelecer, se bem que muito sucintamente, uma base significativa reconhecidamente plausível quer da noção de conhecimento prático, substanciado pelo carácter contingente das ideias de norma e de opinião quer da noção de conhecimento teórico, substanciado pelo carácter necessário das ideias de lei e de informação. Assim, sem nos deixarmos cair na pretensão de tentar uma qualquer sistematização histórica sobre as mais variadas concepções para a noção de conhecimento, concepções estas que nos foram sendo entregues desde os antigos gregos, não devemos deixar de lembrar que deles nos chegou aquilo a que podemos chamar de constantes fundamentais, constantes estas que ainda hoje debatemos ao abrigo da sua pertinente designação como modelos de conhecimento: “conhecimento e visão (modelo visual), conhecimento e toque (modelo táctil), saber e conhecimento (modelo ontológico), conhecimento e testemunho (modelo narrativo), conhecimento e

inferência (modelo epistémico), conhecimento e compreensão (modelo gnosiológico), conhecimento e convicção (modelo dogmático), conhecimento e intuição (modelo apriorístico)”¹⁹, e por aí adiante.

O que os antigos gregos, desta maneira, não nos deixam esquecer é que, uma das questões introdutórias à discussão sobre a noção geral de conhecimento é a de sabermos qual o modelo de conhecimento a que nos estamos a referir quando procuramos estabelecer, propriamente, o seu significado efectivo. A importante questão dos modelos de conhecimento não está, de modo algum, ultrapassada e, tanto quanto nos é possível saber, nada nos promete que essa questão se coloque, sequer, como algo a ser ultrapassado. Nesta nossa observação está bem patente, já se vê, a convicção de que, ao tratarmos do conhecimento como forma de nos aproximarmos e de nos inteirarmos da realidade que nos rodeia, só respeitando as diferenças de níveis e de planos explicativos a que o conhecimento se pode reportar é que conseguimos estabelecer uma base sólida e fundamental para uma concepção geral e útil daquilo que entendemos, justamente, por conhecimento.

Implicado no que acabamos de dizer, está já a ideia de que as diferentes formas de conhecer, ou seja, os distintos modelos do conhecimento, ou, se preferirmos, as diversas disciplinas em que se ele constitui por adequação às específicas exigências metodológicas e epistemológicas, conceptuais e formais, de cada nível e plano da realidade, aparentemente, não são redutíveis entre si. Esta problemática não é coisa de somenos, pois, ela coloca em causa, relativizando-a, a alegada pureza e solidez do que afirmamos como verdade científica:

“Será uma ciência redutível a outra de modo que a única ciência de que realmente necessitamos seja a de uma teoria final da qual tudo derive? Ou, se não é este o caso, terá o mundo muitos rostos? E serão eles consistentes entre si? O que, então, virá a ser da verdade científica? E da unidade da Natureza? e da Ontologia?”(Rohrllich, in Cao, 2004, p. 357).

A prolongada convicção platónica de que os desempenhos impostos, pelos seus respectivos modelos explicativos, nos níveis mais fundamentais tinham repercussões directas no desempenho dos níveis superiores, convicção esta de carácter

¹⁹ Bremmer, J. (1999). ‘Rationalization and Disenchantment in Ancient Greece: Max Weber among the Pythagoreans and Orphics?’. In Buxton, R. (Edt.). *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*. New York: Oxford University Press. p. 79. Nossa tradução.

objectivista²⁰, ganhou uma séria legião de apoiantes que, ainda hoje, faz do reducionismo o seu estandarte. Contudo, nos tempos que são os nossos, essa asseveração “tem vindo a ser repetidamente provada como falsa” (Rohrlich, in Cao 2004, p. 358). Tal como veremos na próxima secção I - 3., no âmbito da teoria crítica dedicada ao esclarecimento das questões sociais, Adorno e Horkheimer foram quem, no espaço das ciências sociais e humanas, deram início à ruptura epistémica com a ideia de teoria radicada na tradição platónica. Habermas, não muito depois, sustentou melhor essa mesma ruptura, dizendo, justamente, que “Logo que se entende que as proposições são relativas ao sistema de referência, nelas previamente posto, a ilusão objectivista [epistémica da ciência] desfaz-se e liberta o olhar para um interesse [pragmático] que dirige o conhecimento” (Habermas, 1987, p. 136).

É a incontornável tensão, entre a continuidade e a descontinuidade da ciência, adentrada na noção de conhecimento, que promove o debate que temos vindo a observar entre a matriz dóxica e a epistémica, e as refere como o suporte das noções suplementares de conhecimento prático e conhecimento teórico, nelas imputando, ainda, em suplementaridade, outros conceitos fundamentais como o de opinião e o de informação. Se nos referirmos, agora, à matriz epistémica, para pensarmos numa noção de informação, que seja útil ao exercício de explicitação sobre a suplementaridade dos conceitos que temos vindo a apontar, como melhor poderíamos fazê-lo?

Talvez começando por lembrar que, depois de Claude Shannon a noção de informação passou a poder ser estabelecida como resultado causal, obtido por via de um processo estocástico²¹, ou seja, probabilístico, a partir da interacção entre componentes de ordem finita, pois, antes da teoria matemática com que Shannon se tornou célebre, a noção de informação, que não possuía ainda uma base propriamente

²⁰ “chamamos objectivista a uma atitude que relaciona, ingenuamente, os enunciados teóricos com os estados de coisas”. In Habermas, J. (1968/2006). *Técnica e Ciência como Ideologia*. Lisboa: Edições 70. p. 136.

²¹ “1. A natureza da informação. Na teoria da comunicação consideramos informação como sendo produzida por um processo estocástico adequado. Aqui é considerado apenas o seu caso discreto; os sucessivos símbolos da mensagem são seleccionados de um “alfabeto” finito, e é assumido, por simplicidade matemática, que o processo estocástico produzindo a mensagem possui apenas um número finito de estados internos. A mensagem, em si, será, então, uma série temporal discreta, a que se dá como uma amostra do conjunto das mensagens possíveis que pudessem ter sido produzidas pela fonte de informação”: Shannon, C. E. (1993). ‘The Lattice Theory of Information’. In Shannon, C. E. (1993). *Collected Papers*. Sloane, N. J. A., Wyner, A. D. (Edts.). New York: IEEE Press. p. 180. Nossa tradução.

matemática, deu-se, muitas vezes, de forma bastante vaga, e subsidiária de generalizações muito ambiciosas:

“A informação apresenta-se-nos em estruturas, formas, modelos, figuras, e configurações; em ideias, ideais e ídolos; em índices, imagens e ícones; no comércio e na mercadoria; em continuidade e descontinuidade; em sinais, signos, significantes e símbolos; em gestos, posições e conteúdos; em frequências, entonações, ritmos e inflexões; em presenças e ausências; em palavras, em acções e em silêncios; em visões e em silogismos. [A informação] É a organização da própria variedade.” (Wilden, 2000, p. 13).

Apesar do universo de significações e interpretações possíveis sobre a ideia de informação, aberto pelo texto de Wilden, é, no entanto, enquanto resultado causal que a noção de informação se desenvolveu e generalizou em implicação necessária à ‘máxima fidelidade’ com que uma mensagem é produzida, transmitida e recebida. Como é possível perceber, já a partir daqui, a noção de informação pressupõe, neste plano, uma sua visão integrada, cujo valor depende fundamentalmente da eficácia de todo o sistema comunicacional (agentes e processos inclusive) que lhe serve directamente de contexto. E, tal como se mostra muito fácil de compreender, nesta perspectiva causal, quando a informação rompe com o contexto próprio em que se determina, ela perde o seu valor. Por esta razão, fizemos questão de sublinhar, adiante, na secção I - 3. Comunicação, interacção e crítica, que a interacção comunicativa, seja a que nível for, pressupõe um trabalho de emissão que corresponda pertinentemente ao trabalho de percepção.

E é nisto, precisamente, que a noção de informação implicada na matriz epistémica que refere o conhecimento teórico, difere da noção de opinião da matriz dóxica aposta ao conhecimento prático, tal como as temos vindo a explorar. Basta-nos lembrar, aqui, realçando esta diferença, aquilo que, logo de entrada, nos dizia Caeiro sobre as dimensões teórica e prática da filosofia, quando sublinhava que, ‘A diferença fundamental entre ambas as dimensões reside em que, os entes que caem dentro do horizonte teórico não admitem alteração [carácter absoluto, determinado, ou informativo], enquanto que os que caem dentro do horizonte prático a admitem [carácter contingente, facultativo, ou, opinativo]’.

Com base no acima exposto, depara-se-nos como justo e correcto dizer-se que a obtenção do conhecimento sobre as realidades naturais e sociais, aumenta na

proporção de uma maior amplitude e interacção do carácter complementar e suplementar dos seus domínios dóxicos e epistémicos.

Assim, como está bem de ver, a matéria substantiva, na relação conceptual entre *doxa*, para referir o conhecimento prático, e *episteme*, para referir o conhecimento teórico, designações que desdobramos ainda, respectivamente, nos termos norma e opinião por um lado, e, lei e informação por outro, passa, desta maneira, a estar mais pertinentemente situada no âmbito de uma discussão que atenda à relação entre matrizes qualitativas, mais abrangentes e circunstanciais, se preferirmos, mais ‘dóxicas’ e, como tal, mais próximas da opinião tal como a procurámos aferir, e, matrizes quantitativas mais precisas e obrigatórias, se quisermos, até, mais ‘epistémicas’ e, por isso mesmo, mais próximas da informação tal como a temos vindo a observar.

Defendemos, por isso, que, a mais sólida e inclusiva base nocional que, no âmbito da crítica de compleição filosófica, podemos imputar à ideia de ‘conhecimento’, afirma que, na sua constituição mais abrangente e não especializada, o conhecimento, afere-se por via de uma multiplicidade de naturezas, de entidades, de fenómenos, de níveis, de planos, de objectos, de matérias e de métodos, multiplicidade esta que podemos referir, pela designação de Fritz Rohrlich (2004), como ‘pluralismo científico’. A autonomia relativa, contudo, admitidamente não absoluta, dos modelos de conhecimento, que é actualmente a prevalecente, não permitiu ainda a descoberta de uma teoria unificada da matéria e da consciência, ou, numa palavra, da *natureza* viva, que permita transversalizar, com base, por exemplo, na noção de informação, o desempenho das diversas componentes de um determinado nível, na sua respectiva influência ao longo de todos os planos da realidade. Por isso, diremos da noção geral de conhecimento que temos vindo a parametrizar que, ainda que quando motivada pela ideia de ‘verdade científica’, ela não pode deixar de se reportar, obrigatoriamente, ao plano instrumental dos distintos níveis cognitivos que traduzem um determinado plano da realidade, e no qual, a verdade que lhe é respectiva, pode ser confirmada ou refutada. Por oposição à objectivista, é nesta perspectiva, por assim dizer, mais relativista e prática, que visa proporcionar uma definição sólida e amplamente partilhável da ideia de conhecimento, que, assim julgamos nós, os argumentos apresentados se mostram legítimos e claros para o admitir como verdadeira a correlação entre a noção de conhecimento prático,

remetendo para o carácter dóxico-normativo das premissas ético-sociais, e, a noção de conhecimento teórico, remetendo para o carácter epistémico-descritivo das premissas técnico-científicas e naturais.

I - 3. Comunicação, interacção e crítica.

Os modelos para a comunicação societal permanecem pesadamente devedores a um paradigma da interacção que é frequentemente intuitivo, epistemologicamente conservador e mesmo acrítico. Por contraste, um programa interdisciplinar para a comunicação pode abranger um campo complexo que requer o mais amplo espectro de abordagens possível situado para além dos confinamentos disciplinares correntes.²²

Porque, o que quer dizer realmente que
«um homem é quem melhor conhece os seus próprios interesses?»
Como é que ele chega a este conhecimento?
O que prova que o seu conhecimento é adequado?²³

Na possibilidade de um dos seus legítimos e mais aliciantes enquadramentos teóricos dentro do espaço das ciências sociais e humanas, a ‘Comunicação’ pode muito bem ser definida, generalizadamente, nos termos de uma prática social. Nesta perspectiva, sociologicamente motivada, enquanto praxis teleológica – e não como exclusivamente conformada a uma qualquer ideia técnica de processo, tal como proposta pela teoria matemática da comunicação de Claude Shannon e Warren Weaver (1949) – a comunicação efectiva-se nos termos de uma interacção que implica a participação de agentes, estes representando situações específicas e cumprindo funções distintas, porém, com vista a um fim comum.

A capacidade para comunicar pressupõe, assim, por parte dos agentes da comunicação, a aptidão para se servirem da matéria e da energia como meio de produção de sinais. E, nesta aptidão, o trabalho de emissão (respeitante à transmissão dos sinais que o agente emissor leva a cabo para estabelecer um contacto comunicativo com o agente receptor) deve possuir uma correspondência pertinente com o trabalho de percepção (que o agente receptor cumpre para poder captar, atribuir

²² Grant, C. B. (Edt.). (2003). *Rethinking Communicative Interaction*. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publishing Company. p. 1. Nossa tradução.

²³ Horkheimer, M. (2002). *Crítica de la razón instrumental*. Muñoz, J. (Trad.). Madrid: Editorial Trotta, S.A. p. 63. Nossa tradução.

sentido e responder aos sinais em trânsito no decurso da interacção), (Serrano, Raigada, Sanz, Fernandez, (1982, pp. 13. e segs.).

Em nosso entender, é precisamente esta reciprocidade interaccional pertinente aquilo que serve de matriz funcional para o estabelecimento de toda a comunicação humana, e a determina conceptualmente, em grande amplitude, nos termos mais simples e gerais de uma emissão adequada à sua possibilidade de recepção. Por conseguinte, sempre que esta regra não se cumpre dificilmente poderemos dizer estar na presença de uma interacção comunicativa.

O alcance desta reciprocidade interaccional pertinente, alocada à ideia de comunicação, pode ainda ser mais profundamente apreendido quando procuramos compreendê-la em analogia à noção de *affordance*, que pedimos de empréstimo ao domínio das ciências da neurocognição.

“O termo *affordance* foi cunhado por James Jerome Gibson para descrever a relação de reciprocidade existente entre um animal e o seu meio ambiente ...

Uma *affordance* é um recurso, ou um apoio, que o ambiente oferece a um animal; por seu lado, o animal tem que possuir as capacidades para reconhecê-los e para se servir deles. ... Por conseguinte, uma *affordance* existe quer seja percebida e usada, ou não. ... A utilização de uma *affordance* implica [ainda] uma segunda relação de reciprocidade entre a percepção e a acção. A percepção fornece a informação para a acção, e, a acção gera consequências que informam a percepção. Esta informação pode ser proprioceptiva [ordem interna] o que permite ao animal saber como está a decorrer o desempenho do seu corpo; mas a informação é também exteroceptiva [ordem externa] o que reflecte a maneira como o animal muda o seu contexto ambiental no âmbito específico dessa *affordance*. O apercebermo-nos desta relação [de reciprocidade] permite-nos o controlo adaptativo da acção e, consequentemente, a possibilidade de controlar as alterações no ambiente.”²⁴

²⁴ “O conceito de *affordance* é central a uma visão da psicologia que não é nem mentalista nem comportamentalista [stimulus-response BEHAVIORISM], focando-se, antes, na maneira como o animal interage com o seu ambiente. Além disso, o conceito implica uma rejeição quer do nativismo quer do empirismo. Muito pelo contrário, [defende que] as restrições genéticas características de cada animal em particular, instigam a uma actividade exploratória que culmina na aprendizagem daquilo que o seu ambiente lhe proporciona.”: entrada em ‘*Affordances*’, in Wilson, R. A. Keil, F. C. (Edts.). (1999). *The MIT encyclopedia of the cognitive sciences*. Massachusetts: The MIT Press. pp. 5-6. Nossa tradução.

Também Habermas (1999), no âmbito da sua teoria da acção comunicativa²⁵, não deixou passar despercebida as potencialidades cognitivas da relação de reciprocidade pertinente. Porém, observou-a, como está bem de ver, através de uma perspectiva conceptual diferente da que é proposta pela psicologia de Gibson. Na perspectiva conceptual a que Habermas recorre para dimensionar no espaço da interacção comunicacional o seu conceito de racionalidade (que não deve ser confundido com a racionalidade weberiana²⁶), a ideia de *affordance* pode também ser aferida, mas, com o devido cuidado. Em Habermas, o conceito de racionalidade é desenvolvido com referência a acções “dirigidas à consecução de um determinado fim” (Habermas, 1999, p. 30), ou seja, a racionalidade é referida a acções que visam resolver problemas, mas, além disso, a noção habermasiana de racionalidade reporta, também, a uma derivação do exercício racional que refere “um comportamento induzido por estímulos, aquando da racionalidade reportada à mudança de um estado num [determinado] sistema” (1999, p. 30). Aqui, o que Habermas propõe como possuindo grande importância, reside no facto de afirmar que, as reacções do comportamento induzido por estímulos – tal como vimos com as *affordances* – podem ser interpretadas como respostas de ordem interna (proprioceptiva) e de ordem externa (exteroceptiva) dadas pelo agente para a solução de problemas, sem que, para poder dar estas respostas, ele tenha que implicar, necessariamente, uma “actividade teleológica, nem atribuir esta, a título de acção, a um sujeito capaz de decisão que faça uso de um saber proposicional” (1999, p. 30). A estas reacções do comportamento induzido por estímulos, e que se apresentam como soluções de problemas, Habermas chama “quase-acções, ou seja, como se nelas se expressasse já a capacidade de acção de um sujeito” (1999, p. 30). Justo é, no entanto, reconhecer que, nos casos em que a racionalidade se substancia nas reacções do comportamento induzido por estímulos, Habermas não fala de uma racionalidade objectiva, mas, sim, de uma “racionalidade em sentido figurativo, pois, a susceptibilidade de fundamentação que exigimos para

²⁵ Habermas, J. (1981/1999). *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Grupo Santillana de Ediciones, S.A.

²⁶ “Max Weber introduziu o conceito de «racionalidade» para definir a forma da actividade económica capitalista, do tráfego social regido pelo direito privado burguês e da dominação burocrática. Racionalização significa, em primeiro lugar, a ampliação das esferas sociais, que ficam submetidas aos critérios da decisão racional. A isto corresponde a industrialização do trabalho social com a consequência de que os critérios da acção instrumental penetram também noutros âmbitos da vida (urbanização das formas de existência, tecnificação do tráfego e da comunicação). ... A «racionalização» progressiva da sociedade depende da institucionalização do progresso científico e técnico”: Habermas, J. (1968/2006). *Técnica e Ciência como Ideologia*. Lisboa: Edições 70. p. 45.

que uma emissão, ou manifestação, possam ser consideradas racionais, significa que o sujeito, ao qual estas são imputáveis, é capaz de proporcionar razões quando o caso o exija” (1999, p. 30).

Este pequeno excursus em torno da relação de reciprocidade pertinente situada no espaço da comunicação, relação esta que preferimos aferir implicada nos conceitos de *affordance* (gibsoniana) e racionalidade (habermasiana), é muito importante na medida em que nos permite perceber a enorme profundidade e extensão do carácter biológico, psicológico e social, da natureza²⁷ das interacções comunicacionais, e, neste sentido, pelo facto de nos ajudar a perceber como se podem tornar enganadoras e redutoras certas perspetivações conceptuais, fundamentalmente quantitativas, da comunicação e do desenvolvimento social que recusam observar este seu carácter qualitativo essencial.

O primeiro postulado do nosso estudo surge, então, justamente a partir da observação deste carácter qualitativo essencial da comunicação: a comunicação não se efectiva por via de uma mera transferência de objectos materiais ou imateriais. A comunicação – como aqui a pretendemos referir, queremos deixar claro – é um acontecimento de interacção biológica, psicológica e social, que instaura, em partilha, para os agentes envolvidos, uma base comum de desempenho físico e mental, potencial e real. Assim dimensionada, a comunicação dá-se a compreender, agora, filosófica e sociologicamente, a partir de cada um de nós, como um acto de participação e responsabilização individual e colectiva, de dimensão cognitiva, implicado na formação prática (dóxica) e teórica (epistémica) da consciência humana. É com esta consciência, cognitivamente dimensionada na interacção comunicativa, que erguemos a realidade física (real) e imaterial (potencial) intersubjectivamente partilhada que subsumimos no termo sociedade.

Na sua obra conjunta, que data dos finais da década de 1940, e cujo título traduzido da sua edição francesa para o português propomos como *A dialéctica da razão. Fragmentos filosóficos*²⁸, Theodor Adorno e Max Horkheimer propõem um modo de reflectir a realidade social, que traz um novo ímpeto ao conteúdo proposto

²⁷ “Quando falamos de natureza, como um complexo de entidades relacionadas, o ‘complexo’ é o facto, enquanto entidade para o pensamento, no qual à nua individualidade é atribuída a propriedade de englobar, na sua complexidade, entidades naturais. .../... O nosso conhecimento da natureza, é uma experiência de actividade (ou passagem)”: Whitehead, A. N. (1919/1982). *The Concept of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 13 e 185. Nossa tradução.

²⁸ Horkheimer, M., Adorno, T. (1947/1974), *La dialectique de la Raison. Fragments philosophiques*. Kaufholz, É. (Trad.). Paris: Gallimard.

pelo conceito de Aufklärung, o qual, oriundo do século dezoito, o século das Luzes, se determinava no propósito de “libertar os homens do medo para os tornar soberanos. ... [de] libertar o mundo da magia, ... e [de] trazer à imaginação [dos homens] a potência do saber” (Horkheimer, Adorno, 1974, p. 21).

Enquanto “teoria que afirma que o coração da verdade está ligado ao curso dos tempos, em vez de se lhe opor como uma constante imutável perante o movimento da história” (Horkheimer, Adorno, 1974, p. 9), a teoria crítica apresenta-se, assim, com a ambição de observar os mais diversos aspectos sociais, não apenas na especialidade disciplinar de cada domínio que lhes é concernente, mas, acima de tudo, na totalidade das componentes que os adequam à sua respectiva conformação histórica. É esta nova determinação reflexiva, que assume a relativa complementaridade dos diversos contributos disciplinares historicamente compreendidos e relacionados, que estes dois proeminentes autores da Escola de Frankfurt vão adoptar, para produzir uma profunda e influente diferenciação epistémico-metodológica, entre a anterior ideia de ‘teoria clássica’ e a nova ideia de ‘teoria crítica’.

Jürgen Habermas, em *Técnica e Ciência como Ideologia*²⁹ (1968/2006), leu e formulou esta diferenciação entre teoria clássica e teoria crítica como a ruptura epistemológica entre a herança tradicional da anterior ideia de teoria – herança que vai de Platão a Husserl, e que relaciona ainda, “ingenuamente, enunciados teóricos com os estados de coisas” (Habermas, 1968/2006, p. 136), pois, parte da ideia de uma harmoniosa, mas imatura, correlação entre teoria e cosmos – e a nova concepção crítica da teoria entregue à actualização e desenvolvimento das ciências sociais e humanas – que passa a estipular, doravante, a necessidade de se observar quaisquer proposições analíticas como sendo sempre “relativas ao sistema de referência, nelas previamente posto” (Habermas, 1968/2006, p. 136).

É de uma importância fundamental assinalar esta ruptura epistemológica ocorrida no interior do pensamento académico e científico, comprometido com o desenvolvimento das ciências sociais e humanas, pois, ela é a expressão de uma transição essencial que ocorre no plano epistémico-metodológico destas disciplinas, transição esta que veio a permitir o desenvolvimento do trabalho intelectual capaz de respeitar e valorizar o carácter relativo da sua contextualização argumentativa, em

²⁹ Habermas, J. (1968/2006). *Técnica e Ciência como Ideologia*. Lisboa: Edições 70.

oposição ao tradicional trabalho intelectual de carácter absoluto que visava a universalização dos seus argumentos.

Esta transição epistemológica essencial, ocorrida no espaço das ciências sociais e humanas, é congruente com a transição paradigmática primeiramente observada no nosso estudo (secção I - 1.), a da imagem-síntese para a proposição-análise, que instaurou a matriz lógico-racional na dimensão cognitiva da reflexividade humana, bem como se mostra ainda congruente, também, com o rumo intelectual observado na transição dos grandes sistemas filosóficos, quando estes se destituíram da sua herança medieval, metafísica e sintética, para se reconstituírem com o legado moderno, formalista e analítico, das novas concepções filosóficas.

Raymond Geuss (1988), ao estudar a influência que a teoria crítica recebe da abordagem epistemológica que Jürgen Habermas lhe dirige³⁰, afirma que o objectivo maior da teoria crítica dá-se como o de promover uma observação analítica que seja capaz de facultar uma mais profunda e eclética compreensão dos fenómenos sociais. Para tal, a teoria crítica estipula que: 1) o exercício crítico é sempre, pelo menos em parte, um exercício reflexivo de ímpeto gnosiológico (podemos até dizer, um exercício de cariz analítico auto-referente³¹); 2) que a reflexividade deste exercício não observa apenas as instituições e as práticas, mas também as convicções que os agentes possuem sobre a sociedade; e, ainda, que, ao fazê-lo, 3) a teoria crítica investiga “não apenas a realidade social no sentido mais estrito, mas, também, o ‘saber social’ que faz parte dessa realidade” (Geuss, 1988, p. 93).

Pelas razões notadas, aos enunciados elaborados em conformidade com as ambições da teoria crítica deve ser-lhes reconhecido a necessidade de se apresentarem dotados de uma estrutura cognitiva reflexiva, que, na verdade, deve mesmo ser referida nos termos de uma ‘estrutura cognitiva autorreflexiva’, pois, esta mesma estrutura, além de servir de contexto argumentativo próprio à articulação dos conceitos ali trabalhados, deve ainda - por via dessa mesma articulação ali cumprida – conduzir ao efeito último a que o exercício crítico se propõe, a saber, o de se oferecer nos termos “... de um processo satisfatório de esclarecimento e emancipação” (Geuss, 1988, p. 97). É neste sentido que, desde o seu início, a teoria crítica se dá a conhecer

³⁰ Geuss, R. (1988). *Teoria Crítica; Habermas e a Escola de Frankfurt*. Borges, B. I. (Trad.). Campinas: Papirus Editora.

³¹ Querendo dizer, no sentido crítico, que remete para uma reflexão interna das questões observadas, como propósito de apurar as suas ligações de nexo, e não, no sentido empírico, para uma sua reflexão externa, com o objectivo de determinar as suas relações de causa e efeito.

nos termos de um instrumento epistémico-metodológico apontado à “libertação dos seres humanos de toda e qualquer circunstância que os escravize” (Bohman, et al., 2007, p. 711).

A teoria crítica assume, desta maneira, como sua responsabilidade, mostrar aos agentes das sociedades humanas, as determinantes sociais formadoras da sua própria consciência e motivadoras da sua mais exclusiva acção, determinantes estas das quais eles podem até nunca ter estado cientes:

“Somente assim, também, uma teoria crítica torna os sujeitos na sociedade cientes da sua própria origem. Esclarecer os sujeitos sobre a sua própria génese ou origem é, simplesmente, explicar-lhes como eles se tornam os sujeitos que são, com as convicções, atitudes, normas, etc., que eles possuem. A teoria crítica revela-lhes sob que condições, em que ‘contexto’, eles adquiriram essas convicções, atitudes e normas, e como vieram a sustentar a sua figuração básica de mundo, isto é, como passaram a existir como objectos sociais.” (Geuss, 1988, p. 116).

Mas, para poder cumprir com este seu desígnio, a teoria crítica não pode deixar de recorrer aos contributos das principais áreas de estudo das ciências sociais e humanas, áreas estas que reflectem, justamente, a multifacetada e interrelacionada compleição do carácter individual e colectivo dos agentes humanos. A teoria crítica reconhece a importância da, e, aplica em exercício a, natureza suplementar de diversos contributos disciplinares. E com tão elevado grau de responsabilidade científica e humana, a teoria crítica não pode senão assumir-se, tal como diz Horkheimer, como um ‘compromisso sério’, com base no qual, “Tirar, de uma teoria crítica, as consequências para a acção” se revela já como “o desejo ardente daqueles que não se contentam em ser espectadores indiferentes” (Horkheimer, 1974, pp. 7-8).

A teoria crítica não é, pois, tão somente um novo instrumento epistémico-metodológico de grande alcance, comprometido na elaboração de uma profunda, eclética e actualizada análise dos fenómenos sociais. Ela é também um forte apelo à libertação da consciência humana, apelo este feito por via do convite ao envolvimento activo e crítico nas questões sociais. É nestes termos que a reflexão crítica se apresenta, incontestavelmente, como o reflexo de uma consciência humana comprometida na interacção social e na compreensão do mundo.

I - 4. Comunicação, corpo e memória: sobre o *habitus* como base da *doxa*.

A memória, tal como a tradição – de uma maneira ou de outra
– revela-se acerca da organização do passado com relação ao futuro .../...

A memória é, por conseguinte, um processo social activo
que não pode ser meramente identificado com a lembrança.³²

Uma das tarefas mais instigantes do trabalho crítico, que ganha substância legítima com os contributos da filosofia e da sociologia, prende-se com a necessidade de ver esclarecida a inter-relação entre os elementos e as forças que estão na base dos processos orgânicos e inorgânicos, que constituem a dinâmica comunicacional da nossa realidade existencial individual e social.

No exemplo que o trabalho de Geoffrey Mead, de 2017, nos oferece, o estudo desta inter-relação de elementos, forças e processos inicia-se por referência à posição epistemológica expressa por Pierre Bourdieu, pela qual se afirma que estaríamos melhor preparados para subverter as leis que nos governam conhecendo-as, do que delas não possuindo qualquer conhecimento³³. Independentemente da veracidade desta afirmação, Mead não deixa de notar, também, através de um comentário de Boltanski (2011, p. 19) sobre esta matéria, que a simples ideia de estarmos cientes de sermos dominados sem, contudo, conhecermos as leis da dominação, não é consequente, ou seja, que “postular essas determinações identificadoras sem especificar a sua importância normativa, de pouco serve.” (Mead, 2017, pp. 1-2)

O problema que é trazido por esta dupla afirmação sobre o carácter do conhecimento e da sua possibilidade de promover, ou não, a interacção livre e responsável entre seres humanos é evidente: se, por um lado, o conhecimento prepara-nos melhor para o relacionamento social porque nos permite ter consciência dos factos, por outro, essa mesma consciência preconizada pelo conhecimento de nada

³² Beck, U., Giddens, A., Lash, S. (1995). *Reflexive Modernization. Politics, Traditions and Aesthetics in the Modern Social Order*. Cambridge, Oxford: Polity Press. p. 63. Nossa tradução.

³³ Mead, G. (2017). ‘Forms of knowledge and the love of necessity in Bourdieu’s clinical sociology’. *The Sociological Review*, 65(4): 1-16. DOI: 10.1177/0038 026116674883.

nos serve se não for capaz de especificar, isto é, de definir o valor ético-normativo desses mesmos factos.

Contudo, e não obstante ser verdadeiro ou falso, o facto é que a inquirição sobre o carácter do conhecimento, tal como ela é aqui introduzida, faz situar essencialmente apenas uma dimensão do problema: “o propriamente político, de premissa especificamente colectiva, a respeito do conhecimento das leis sociais” (Mead, 2017, p. 2).

Porém, para que nos seja possível compreender o carácter colectivo e ético-normativo do conhecimento – que nos traz, quer a possibilidade de uma tomada de consciência sobre os factos sociais quer a capacidade para descrevermos o valor das suas implicações – não é suficiente observá-lo apenas através da dinâmica dos elementos e das forças que o perspectivam na sua dimensão social. É que, o “conhecimento profundamente prático, do mundo social e da posição que nele ocupamos” (Mead, 2017, p. 2), é, em nós, habilitado por via de uma sua categoria especificamente corporal que podemos reconhecer já implicada na qualidade humana da acção reflexiva. E é, justamente, com objectivo de esclarecer, na dimensão colectiva e ético-normativa, esta categorização corporal do conhecimento e da sua importância para o exercício qualitativo das nossas acções reflexivas, que Mead recorre à filosofia e sociologia de Pierre Bourdieu.

A filosofia de carácter antropológico de Bourdieu, tal como Mead a caracteriza, afirma a envolvimento dos agentes sociais, fundamentalmente, através do ir conhecendo o mundo, sobretudo, por via da sua apreensão implícita, ou, se preferirmos, corporal, carácter este do conhecer o mundo que subjaz ao célebre conceito de *habitus*. Este conceito, que Bourdieu deu a conhecer pela, e desenvolveu na, sua sociologia, é, na leitura de Mead, o responsável pelo situar e descrever de um tipo de saber implícito sobre o mundo e sobre a nossa relação com ele, que nos permite saber confusamente “aquilo que depende de mim, e aquilo que não depende, aquilo que ‘é para mim’, e aquilo que ‘não é’, ou, que ‘não é para pessoas como eu’, e aquilo que é ‘razoável’ que eu faça, que devo ‘esperar’, ou que devo ‘ambicionar’” (Mead, 2017, p. 2). É por esta perspectiva conceptual de Bourdieu, que tem por base o conceito de *habitus*, que Mead vai explorar as consequências normativas sociopolíticas da relação que o indivíduo desenvolve com o mundo, consequências estas que se descobrem pela observação do carácter de coextensividade do agente com

este específico tipo de conhecimento corporal. Procurando formular esta última afirmação em termos mais simples, dizemos que, o carácter comportamental, psicológico e social do agente é coextensivo, o mesmo é dizer, está interpenetrado pelo seu conhecimento corporal do mundo.

As afirmações de Bourdieu apresentadas nas suas *Meditações Pascalianas* (1997), referem o corpo numa acepção contrária à estabelecida pelo pensamento cartesiano. Ali, em vez de tido, como em Descartes, nos termos de um obstáculo, já que as sensações não são confiáveis, o corpo é, para Pascal, e Bourdieu, um instrumento de conhecimento. Só que, para que esta posição epistemológica pascaliana, que Bourdieu adopta, se possa estabelecer de maneira sustentável, é necessário referir a noção de conhecimento nos termos de uma sua representação corpórea e, enquanto tal, prática, termos estes que, percebe-se imediatamente, negam o seu entendimento exclusivo como teórico, explícito, ou, codificável. Esta representação do conhecimento implicada no conceito de *habitus* é, de facto, para Bourdieu, muito importante, pois, ela dá-se como uma “forma de conhecimento [que] é qualitativamente distinta, e [que] preserva a sua própria lógica” (Mead, 2017, p. 3). O que nos importa saber, então, a respeito do valor desta distinção qualitativa do conhecimento?

Em primeiro lugar, é importante reconhecer esta distinção qualitativa do conhecimento porque ela assegura já a possibilidade de reconhecer uma dimensão prática na ideia de conhecimento por referência aos critérios circunstanciais e normativos da *doxa*, distinguindo-a, desta maneira, da ideia de conhecimento teórico, que devemos referir, antes, sobre os critérios de universalidade e precisão informativa da *episteme*. Em segundo lugar, porque, na relação do agente com o mundo da vida, pautada pelo *habitus*, a dinâmica do movimento que descreve essa relação dá-se nos termos de uma reciprocidade, na qual, indivíduo e sociedade, ou, se preferirmos, ser e mundo se respondem nos dois sentidos. No primeiro ímpeto, o do mundo para o ser, o movimento de resposta leva a cabo um condicionamento, “pelo qual o mundo molda e constitui o agente” (Mead, 2017, p. 3); no segundo ímpeto, o movimento de resposta é de sentido contrário, do ser para o mundo, e dá-se como uma “relação de conhecimento” (2017, p. 3), relação esta que se traduzirá nas práticas do agente sobre o mundo – pode ver-se, imediatamente, no duplo sentido deste movimento de resposta alocado ao conceito de *habitus*, o carácter de reciprocidade implicado no conceito

psicológico de *affordance* (que observámos com outro detalhe e relacionámos à noção racionalidade na secção anterior).

O conceito de *habitus* aponta, por conseguinte, uma relação corpórea na produção de conhecimento, relação esta que o agente desenvolve sobre, e com, a realidade que o envolve. Contudo, estamos ainda longe de podermos falar de um genuíno conhecimento prático sobre o quotidiano, pois, nesta dimensão social da vivência humana, os objectos e as entidades que a inquirição crítica e filosófica procura compreender aferem-se com uma outra natureza: “trata-se das ‘estruturas’ do mundo social e das suas regularidades hierarquizadas” (2017, p. 4)

Tal como a descreve Mead, na perspectiva antropológica da filosofia explorada por Bourdieu as regularidades hierarquizadas das estruturas sociais são aferidas como interiorizadas nos agentes humanos, através das imposições das suas “estruturas cognitivas, ou, [das suas estruturas] de preferências (por exemplo, por um determinado bem de consumo)” (2017, p. 4). E, de acordo com o grau da sua interiorização, estas estruturas podem até mostrar-se como sendo responsáveis por uma determinada forma de reflectir um certo tipo de conhecimento, cujos importantes níveis de coerência e validade não têm como imperativo a necessidade de se verem fundamentados por processos descritivos de abstracção ou de conceptualização.

Ora, entende-se aqui, claramente, as potencialidades orgânicas do *habitus*, que nos permitem saber, sem necessidade de recorrermos, obrigatoriamente, às nossas capacidades lógicas, o que há pouco exprimíamos dizendo ‘aquilo é, ou, não é, para pessoas como nós, isto é o que devemos esperar, ou o que devemos ambicionar’, etc. É, neste sentido, que podemos dizer estarmos mais próximos de um comportamento cognitivo que implica um tipo de conhecimento de ordem implícita.

Contudo, apesar de podermos considerar legítimo este tipo de conhecimento, ao mesmo tempo, por esta clara reação orgânica do *habitus* ergue-se, também, um problema que não pode, de modo algum, ficar por responder: é que, quando aceitamos implicitamente que ‘algo não é para nós’, estamos, também, a admitir uma “desistência prévia, com base neste tipo de conhecimento” (2017, p. 4), e isto reflecte uma evidente falta de neutralidade social e política aferida no conhecimento prático que estabelecemos com base nas nossas potencialidades corpóreas. Mas, quais são as implicações concretas que esta falta de neutralidade impõe ao desenvolvimento das nossas interações sociais?

As acções, tanto de desistência como de envolvimento, que cumprimos com base no tipo de conhecimento prático implicado no nosso *habitus*, manifestam uma espécie de tendência para a conformação com a ordem social, uma vez que este específico tipo de conhecimento prático, não possuindo as capacidades do conhecimento teórico, pode manifestar, também, a incompreensão a respeito de algo, cuja consequência pode desembocar na “forma mais absoluta de reconhecimento da ordem social. De facto, Bourdieu escreve que, ‘o reconhecimento da dominação pressupõe sempre um acto de conhecimento’” (2017, p. 4).

Confirmamos, deste modo, que, este tipo de conhecimento prático (que podemos implicar no *habitus*) é um tipo de conhecimento que se refere, antes de tudo, a uma categoria de conhecimento mais imagética do que proposicional, o mesmo é dizer, mais sintética do que analítica, e que está adequado à intelecção de traços precisos do nosso valor simbólico, valor este que traduz qualitativamente o nosso lugar no mundo. É desta maneira que, na interpretação que Mead faz do pensamento de Bourdieu, o conhecimento prático serve de “corolário ... a uma predisposição para nos afastarmos, ou nos excluirmos, da apropriação daquilo que sabemos não ser para nós.” (Mead, 2017, p. 4). Aferindo-o nestes termos, Mead passa a propor o conhecimento prático do mundo social através da sua equivalência com o conhecimento das divisões e restrições sociais que nos chegam, “especialmente, na forma de um sentido de limite a seu respeito” (Mead, 2017, p. 4). Podemos resumir, por fim, o problema que levantámos ao apurarmos uma tendência do conhecimento prático para a ausência de neutralidade, imposta sobre o desenvolvimento das nossas interacções sociais: a consciência acerca do nosso valor simbólico e, por conseguinte, sobre os nossos limites sociais, que o conhecimento corpóreo e prático (que implicamos no *habitus*) nos proporciona, equivale ao reconhecimento prático destes limites simbólicos o que, por sua vez, conduz à aceitação implícita do nosso lugar no mundo.

É por esta razão que, no assumir de uma selecção sobre ‘o que é e o que não é para nós’, nela podemos descortinar uma divisão paradigmática da ideia de conhecimento que o dimensiona nos termos, por um lado, de um conhecimento de ordem prática, e, por outro, nos termos de um conhecimento de ordem teórica, que se opõe ao primeiro. No dimensionamento prático do conhecimento, os respectivos agentes desenvolvem as suas abordagens às suas situações de mundo, para afirmar as

suas posições, as suas decisões e suas consequências, em detrimento das conjecturas que poderiam desenvolver a esse respeito: “[pelo conhecimento prático] Eu sei aquilo que me pode acontecer, e àqueles que me estão próximos; [ao passo que as] outras distinções [dadas pelo conhecimento teórico] são obscuras, com falta de carácter vital e, como tal, são-me indiferentes” (Mead, 2017, p. 4). É este carácter prático do conhecimento, que o identifica, na relação ser-mundo, como um conhecimento interessado, e que o caracteriza não só como estando implicado nas matérias que dizem imediatamente respeito aos agentes, como ainda o impede de operar, simplesmente, como forma de “informar ou elucidar, tal como faz o ideal científico de conhecimento desinteressado” (2017, p. 4), e lhe atribui, antes, a capacidade para “orientar e motivar” (Mead, 2017, p. 4)

Ora, é justamente pela acentuação da estreita ligação que o conhecimento prático possui com os fins práticos da vida, e que o capacitam como orientador e motivador, que a própria ideia de conhecimento, dimensionada agora nos critérios da *doxa*, pode ultrapassar a sua categorização epistémica, que o traduzia como colecção de factos estabelecidos como necessários, ou, como conjunto de instruções objectivamente pré-determinadas. Ao proporcionar-se, agora, como incorporado, prático, imediatamente interessado, e, por isso, capaz de orientar e motivar, o conhecimento pode propor-se, na perspectiva da *doxa*, com o alcance sobre o que está para lá

“do conhecimento explícito [epistémico], tido como um conjunto de factos adquiridos que não encorajam a tomada de acção em nenhuma direcção em particular. Mais ainda, o conhecimento prático, uma vez que é constitutivo dos próprios sujeitos cognoscentes, mostra-se fundamental ao seu sentido de orientação.” (Mead, 2017, p. 5).

Deste modo, podemos afirmar que, se o corpo, pela realidade do seu comportamento orgânico, pode ‘produzir’ uma qualquer espécie de conhecimento, ou seja, se pode conduzir à compreensibilidade do mundo, tornando-o imediatamente dotado de sentido, pode fazê-lo,

“porque o corpo, que, graças aos seus sentidos e ao seu cérebro, tem a capacidade de estar presente no exterior de si próprio, no mundo, e de ser impressionado e duradouramente modificado por ele, foi longamente exposto (desde a origem) às suas regularidades.” (Bourdieu, 1997, p. 119)

A realidade desta exposição, tal como temos vindo a notar, dotou o corpo de uma complexa e abrangente aptidão, aquela que se constitui por disposições incorporadas, aptidão que Bourdieu desenvolveu no âmbito da sua sociologia através do seu conceito *habitus*. São, por assim dizer, as aptidões do *habitus* que, em acordo com as mais diversas regularidades do mundo, tornaram o corpo ‘inclinado a’, e ‘apto para’, antecipar, na prática, as regularidades do mundo, nos “comportamentos que envolvem um conhecimento pelo corpo, garantindo uma compreensão prática do mundo, inteiramente diferente do acto intencional de decifração consciente que comumente se liga à ideia de compreensão” (Bourdieu, 1997, p. 120).

E é, precisamente, na medida em que este tipo de conhecimento se dá como constitutivo do sujeito, o que quer dizer que não pode ser dele removido, que ele deve, por isso mesmo, ser referido como coextensivo à pessoa humana, enquanto componente que nos determina exactamente como na realidade somos. Neste sentido, podemos entender o conhecimento prático como resultante da interiorização das experiências vivenciais humanas, interiorização constitutiva e coextensiva esta que Bourdieu implicou no seu conceito *habitus*. É isto o que significa aferir o *habitus* (interiorização das experiências vivenciais, ou, melhor, disposições incorporadas) como base da *doxa* (compreensão prática do mundo, ou, das suas regularidades éticas e normativas).

Pese embora o facto de tudo o que temos vindo a observar nos permitir já uma compreensão mais sustentada sobre a natureza do conhecimento prático, não devemos ainda pôr inteiramente de lado a inquirição sobre o carácter prático do conhecimento, pois, é justamente quando o precisamos como interiorizado e coextensivo que o problema relativo à aceitação conformada das normas se levanta: “Aqueles que conhecem o mundo, e, nele, o seu lugar, disseminam, através das suas escolhas, actos de incompreensão sobre a arbitrariedade do próprio jogo e das oportunidades de apropriação dos seus despojos” (Mead, 2017, p. 5), e nisto assenta, precisamente, a dificuldade intelectual enfrentada pela sociologia clínica de Bourdieu.

Nesta dificuldade, o problema relativo à implicação do conhecimento prático na conformação às normas, não se perspectiva, claro está, pela sua afirmada incapacidade para proporcionar novos conhecimentos teóricos aos agentes humanos, que lhes permitissem ultrapassar a referida conformação. Aqui, o problema reside,

sim, na indeterminação aposta à possibilidade do conhecimento prático em se apresentar como sendo capaz de libertar os indivíduos do condicionamento trazido pelas suas próprias experiências do mundo, experiências estas que, no fundo, constituem a base da sua ligação às mais distintas e concretas realidades da vida. Como ultrapassar, então, esta implicação às normas que o conhecimento prático parece espelhar? Como confirmá-lo como sendo, de facto, capaz de libertar o indivíduo dos seus condicionamentos?

É muito interessante observar, nesta altura, que, na intenção de ir ao encontro de uma resposta a esta dificuldade, Mead refira uma afirmação de Bourdieu – “as mais sérias injunções sociais não são dirigidas ao intelecto, mas ao corpo, este tratado como suporte da memória” (Mead, 2017, p. 6) – que nos faz lembrar uma matriz reflexiva foucauldiana:

“É como ser vivo que ele [o homem] cresce, que ele tem funções e necessidades, que vê abrir-se um espaço cujas coordenadas móveis estabelece em si mesmo. De uma maneira geral, a sua existência corporal fã-lo entrecruzar-se, de parte a parte, com o mundo vivo.” (Foucault, 1966/2014, pp. 387-388).

No seguimento da procura de uma solução para a dificuldade referida, Mead recorda a leitura que Bourdieu faz dos diálogos deixados por Platão no seu *Mênon*, para situar esta relação do corpo com o conhecimento prático sobre o mundo, na qual o corpo é tratado como repositório de conhecimentos prontos para o exercício da memória. Por eles, Bourdieu não só leva a cabo uma distinção entre *doxa* (opinião) e *episteme* (conhecimento), distinção esta que, subsequentemente, lhe permitiu elaborar uma distinção entre conhecimento prático e conhecimento teórico, como ainda recorda o célebre episódio entre Sócrates e o escravo (capaz de resolver um problema de geometria), episódio que lhe proporcionou a inspiração para simbologia do sociólogo clínico:

“Para melhor transmitir aquilo que tenho para dizer, podia empregar a parábola de Sócrates e do jovem escravo: penso que o sociólogo é alguém que, às custas de um trabalho de investigação, de interrogação, recorrendo a instrumentos e técnicas modernas, habilita os outros com a capacidade

para fazer nascer algo que conhecem, sem saber que o conheciam de facto. (Bourdieu, 2002, pp. 14-15)” (Mead, 2017, p. 6).

Nesta perspetivação socrática do conhecimento registada por Platão, o encontrar em nós próprios das justificações necessárias à resolução dos problemas dá-se nos termos de uma rememoração, e, aqui, aquilo que de facto aprendemos, a noção de opinião certa (*orthē doxa*), ou, de opinião verdadeira, não deve ser confundida com a noção de conhecimento. As duas noções, opinião e conhecimento, distinguem-se ali, justamente, porque à *doxa* falta-lhe as justificações que acompanham a *episteme*, ou, conhecimento. Por isso, neste mesmo sentido, quando a *doxa* adopta, por via da rememoração, o processo das justificações ela pode converter-se em *episteme*: “as opiniões valem pouco ‘até que alguém as ligue a uma razão de ser. E isso é ... rememoração’ (98a3-5)” (Mead, 2017, p. 6). O conhecido episódio socrático é, frequentemente, referido em ligação ao conceito platónico de anamnese. Na tradição platónica, a anamnese refere uma rememoração gradativa que conduz o indivíduo à descoberta, no interior de si mesmo, das “verdades essenciais e latentes que remontam a um tempo anterior ao da sua existência empírica.”³⁴

Percebemos, desta maneira, que Mead situa, simbolicamente, o conceito de anamnese, com o valor de clínico, na sociologia de Bourdieu, justamente, para poder implicar um processo de explanação no decurso do qual, nós não expressamos apenas aquilo que pretendemos, mas, além disso, vemo-nos ainda mergulhados num processo paralelo de compreensão que nos permite ir descobrindo, também, outras várias componentes daquilo que começámos por querer expor em primeiro lugar: “posto nos termos de Bourdieu – [trata-se de] algo como uma transmutação do conhecimento prático em teórico” (Mead, 2017, p. 7). É neste sentido que podemos dizer, também, que a inquirição sociológica implica uma espécie de autoanálise, no decurso da qual, apropriando-nos da própria inquirição, nela nos situamos como seus sujeitos, ganhando, assim, a oportunidade para nos explicarmos, ainda, a nós próprios “no mais pleno sentido do termo” (Mead, 2017, p. 7). É imediatamente constatável aqui, ou seja, na interpretação que Mead faz da sociologia ‘clínica’ de Bourdieu, a clara

³⁴“2. FIL. na filosofia platónica, rememoração gradativa através da qual o filósofo redescobre dentro de si verdades essenciais e latentes que remontam a um tempo anterior aos da sua existência empírica. ... 4. MED. informação descritiva que vai desde os sintomas iniciais até ao momento da observação clínica, realizado com base nas lembranças do paciente.”: entrada em *anamnese*, in Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa, (2003). Lisboa: Temas&Debates.

evocação dos conceitos de reflexividade e autorreflexividade que Giddens e Sutton propõem, para caracterizarem o “relacionamento entre conhecimento e sociedade, e, ou, entre investigador e sujeito, focando-se na contínua reflexão dos actores sociais sobre si próprios e o seu contexto social” (Giddens, Sutton, 2014, p. 36).

Contudo, no decurso do processo explanatório que temos vindo a estudar, em momento algum devemos pensar que se opera uma simples substituição dos papéis que os distintos agentes nele levam, complementarmente, a cabo: no exemplar episódio socrático, ao sujeito do processo (o jovem escravo) não se lhe pede que ocupe o lugar do filósofo (Sócrates), ou, se preferirmos, do sociólogo (Bourdieu), e, tão pouco, o contrário. A anamnese, enquanto a rememoração gradativa das verdades essenciais, só se deve compreender aqui como uma espécie de componente do ‘maquinismo interno’ das *affordances*, ou seja, do maquinismo cognitivo orientado para a eficácia das relações de reciprocidade (percepção/acção) entre os agentes e o seu meio envolvente (Wilson, 1999). Mas, porque exactamente maquinismo interno, ele não pode nunca desrespeitar a hierarquia imposta pelo grau de fundamentalidade das rememorações, tal como Aristóteles nos fez ver na secção I - 2, quando se referiu à ordem para o conhecimento de tipo científico, ordem pela qual as proposições do conhecimento nos chegam de outras proposições anteriores mais fundamentais ‘e mais dignas de crédito’ do que as do nível imediatamente posterior.

É esta reciprocidade constitutiva, apoiada na rememoração gradativa e hierárquica das verdades essenciais, que exprime a coextensividade do agente e do seu conhecimento prático na relação que este desenvolve com o mundo, e, por conseguinte, com todos os outros agentes com os quais interage.

Na interpretação que Mead desenvolve, sobre a perspectiva sociológica de Bourdieu relativa ao processo de rememoração, a relação dialógica dos agentes envolvidos, não só não pressupõe a ignorância como característica prévia dos envolvidos, como também recusa a caracterização dos agentes como meros

“receptáculos vazios ... [e] Uma vez que este agente já se encontra dotado de uma grande quantidade de conhecimentos, o papel do sociólogo é o de orientar para uma particular apreciação sociológica das coisas já conhecidas, de modo a conduzir os agentes à ‘parturição’ do seu próprio conhecimento das coisas.” (Mead, 2017, p. 7).

No fim de contas, trata-se de identificar o papel do sociólogo, não nos termos de alguém que proporciona conhecimento, em si mesmo, mas, antes, nos termos de alguém capaz de proporcionar um meio para a reconstrução do conhecimento, a partir de noções fundamentais que já possuímos. E o ‘meio’ que aqui se refere é, diz Mead, o ‘olhar sociológico’, cuja tarefa se estabelece nas exigências de uma produção, se não de uma nova pessoa, pelo menos, de uma nova visão sociológica do mundo concreto que a rodeia.

Em todo o caso, se, por um lado, na leitura de Mead, Bourdieu pode equiparar o conhecimento prático à *doxa* de Platão e à ordem proposicional de Aristóteles, por outro lado, o conhecimento racional, que situa a *episteme*, também não deve ser simplesmente reduzido à sua mera expressão explícita e codificada. A razão para tal reside no facto de, no espaço das ciências sociais e humanas, o olhar sociológico, enquanto meio para o conhecimento, permitir situar a reconstrução do próprio conhecimento na apropriação (formativa) de conhecimento pré-existente, tal como o afirma a tradição aristotélica³⁵, e não a partir da familiarização (informativa) com os factos, obtida por via do contacto directo com os mesmos.

Na nossa leitura, o ponto essencial que, deste modo, o trabalho de Mead visa realçar é o de que, a apropriação de um tal conhecimento formativo é o resultado de uma acção essencialmente prática, e não provém de um exercício preponderantemente teórico que insiste num nível discursivo de explicitação, próprio dos processos descritivos científicos. A aquisição do conhecimento prático não pode, por isso, ser alcançada sem um elevado grau de prática, ou de trabalho, que vá continuamente formando, pois, não se trata de um tipo de conhecimento que possa ser adquirido instantaneamente e sem esforço, apenas pelo contacto directo, tal como se fosse preconizado por via de um processo informativo. O que aqui se aponta pelos termos prática, trabalho e esforço implica que o respectivo conhecimento em causa pode ser dito como uma formação, uma realização, ou, mesmo até como uma tomada de consciência, sobre o conhecimento, que não deriva, exclusivamente, do exercício

³⁵ “De forma mais sintética ... a ideia é a mesma: quer as noções de que se parte sejam verdadeiras [científicas/epistémicas] ... quer sejam apenas [verosímeis/dóxicas] ... o processo de dedução partirá sempre do mais conhecido para o menos conhecido, pelo que haverá sempre aquisição de algum conhecimento, seja este um conhecimento verdadeiro, seja um conhecimento apenas verosímil. A diferença não está na condução formal do raciocínio, mas sim ... nas [espécies de] proposições de que se parte, e é, por conseguinte, a natureza destas proposições que faz a diferença”: Aristóteles (2007). *Tópicos*. Mesquita, A. P. (Coord.), Campos, J. A. S. (Trad., Intro. e Notas). Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda. pp. 79-80.

intelectual, “mas que resulta de vários tipos de ‘testes’ práticos que deformam e reformam o conhecimento previamente adquirido” (Mead, 2017, p. 7).

O legado da sociologia clínica de Bourdieu – acompanhado por Mead na extensão da sua inquirição sobre o carácter do conhecimento prático em oposição a conhecimento teórico, e que, por isso mesmo, nos permitiu rever a ideia de conhecimento ao abrigo das noções de *doxa* e de *episteme*, não está ainda, para as aspirações desta secção que desejam relacionar *doxa* e *habitus*, inteiramente cumprido. Assim, o que mais podemos aferir por via de uma noção de conhecimento prático, enquanto expressão de um processo de incorporação de factos essenciais à conduta humana, que seja relevante na relação matricial mundo-ser?

A perspectiva sociológica de Bourdieu, vimos de verificar, não refere o conhecimento prático senão nos termos de um processo gradativo e formativo de rememoração e apropriação de factos, para situar a profunda relação de reciprocidade entre o ser e o mundo. Nela não há lugar para a libertação de forças internas que, operadas por uma espécie de consciência transcendental, fossem capazes de subverter as disposições incorporadas que substanciam a noção de *habitus*. Pelo contrário, as várias tentativas práticas – que, como vimos, contra uma ideia do indivíduo como tábula rasa, ‘deformam e reformam o conhecimento previamente adquirido’ – propõem, antes, pela continuidade do seu exercício, a possibilidade de aquisição de meios alternativos capazes de instituir, no sujeito, novas forças incorporadas. E é por via destas novas forças incorporadas, a que o exercício continuado do processo gradativo e formativo de rememoração e apropriação de factos conduz, que nascem as tácticas, enquanto verdadeiros exercícios implicativos e extensivos de ordem prática, que nos permitem aprender a “discernir os lugares nos quais gozamos, de facto, de um certo grau de liberdade, daqueles em que não” (Bourdieu, in Mead, 2017, p. 8).

O estudo que Mead leva a cabo, e que implica na sociologia de Bourdieu, como sua dimensão clínica, a rememoração gradativa e formativa das verdades essenciais, dá-nos a descobrir que, tal como o havia feito Freud a respeito da sua (psico)análise, durante muito tempo Bourdieu pensou, também, no âmbito da sua (sócio)análise, que seria somente necessário a tomada de consciência sobre o necessário, para que daí decorressem as consequentes alterações nas relações do sujeito consigo próprio e com a sua sociedade. Contudo, ante a concreta possibilidade de se poder equiparar a tomada de consciência a uma mera aquisição informativa e

não esforçada de conhecimentos explicitáveis e transmissíveis, Bourdieu vê-se na necessidade de reconsiderar a verdadeira capacidade gnosiológica da tomada de consciência em poder proporcionar a ‘clarividência’ sobre os factos, uma vez que, para a obtenção de um conhecimento que se quer coextensivo à nossa própria maneira de estar no mundo, “Aquilo que é requerido é uma profunda conversão do conhecimento prático, concebido, ‘não como uma reversão súbita, mas como um trabalho contínuo e progressivo’” (Mead, 2017, p. 9). Ora, é justamente neste carácter contínuo, progressivo e formativo do trabalho implicado na aquisição de conhecimento, que Mead fundamenta o carácter clínico da sociologia de Bourdieu.

Ao citar M. Adams, Mead observa que a “viva consciência a respeito de um determinado predicamento não leva, necessariamente, à capacidade de o transformarmos ou de nos transformarmos a nós próprios.” (Mead, 2017, p. 10), reforçando, assim, a sua posição epistemológica junto de Bourdieu. Agora, o que é importante observar aqui é que, não é na afirmação de impotência da tomada de consciência sobre a alteração dos factos que reside o seu valor. O valor da tomada de consciência, tal como o pretende Mead pela sua leitura de Bourdieu, reside no facto de que, ao admitirmos a nossa impotência perante o facto, a vívida consciência das suas predicções pode muito bem conduzir o indivíduo à compreensão da sua isenção face ao que o confronta, permitindo-lhe, assim, quando não a capacidade para o alterar, pelo menos, a capacidade para se libertar emocional e racionalmente do fardo de uma responsabilidade indevida: “o olhar sociológico pode, neste caso, ‘dar àqueles que sofrem, pelo menos, os meios para dominarem a representação que possuem daquilo que lhes acontece’ [e os faz sofrer]” (Mead, 2017, p. 10).

A importância na leitura do trabalho de Mead reside no facto de que, por ele podemos concluir que não é o carácter informativo da súbita tomada de consciência que nos traz o processo mais eficaz para a justificação das coisas do mundo. Pelo contrário, pois, pela tomada de consciência “aprendemos a aceitar dele [do mundo], aquilo que de outra forma nos seria insuportável” (Mead, 2017, p. 10).

Mas, como também está bem de ver, se este fosse o seu único alcance, a súbita tomada de consciência, enquanto processo para a apreensão do mundo, pouco nos beneficiaria, em face do tanto que é necessário realizarmos ao longo de uma vida. Por isso, que importância pode ainda ter este mecanismo repentino de ligação ao mundo? O trabalho de Mead informa-nos que, é precisamente neste ponto que, no âmbito de

uma explicação sociológica da relação de reciprocidade entre ser e mundo, entra em jogo a noção de uma potencialidade afectiva, o amor, que nasce da própria consciência sobre o necessário no mundo. Veremos, na progressão do estudo de Mead sobre a sociologia de Bourdieu, que é o carácter de urgente que esta potencialidade afectiva possui, que confere pertinência à sua equiparação a uma tomada de consciência sobre o necessário no mundo-vida.

Mead nota, em Bourdieu, que, à primeira vista, o amor parece representar pouco mais do que uma forma de submissão simbólica: “O amor romântico, ..., é uma forma de amarmos o nosso próprio destino na pessoa de outrem e, enquanto tal, de nos sentirmos amados no nosso próprio destino” (Mead, 2017, p. 10). Contudo, numa leitura mais aprofundada da sociologia de Bourdieu sobre o amor, o que acabamos por descobrir com a ajuda de Mead é que esta singular potencialidade afectiva pode muito bem ser compreendida como uma “estratégia clínica, predicada no conhecimento que possuímos sobre o nosso lugar no mundo” (Mead, 2017, p. 10). Esta estratégia do amor, embora, em si mesmo, limitada, no que concerne à sua capacidade para alterar a nossa relação com o mundo e connosco próprios, pode, contudo, apresentar-se ainda, em certas situações concretas, como a melhor maneira de justificarmos a nossa própria forma de vida. Por exemplo, uma estratégia preconizada pela noção de um amor necessário, pode muito bem proporcionar-nos aquele tipo de “reconhecimento e de justificação que normalmente só é oferecido pelo estado, e que, ‘por si só, possui o poder de nos justificar e de nos libertar da facticidade, da contingência e do absurdo’” (Mead, 2017, p. 10).

No trabalho de Mead, esta equiparação do amor aos poderes justificativos e libertadores do Estado, inspira-se numa concepção de Sartre sobre o amor, referida por Bourdieu, pela qual esta potencialidade afectiva é dada como suporte da “nossa própria sensação de estarmos justificados na existência” (Mead, 2017, p. 10), o que, por sua vez, implica na aferição de uma vida sem amor, uma existência envolta em preocupações de toda a ordem, na qual o sentimento que podemos ter de nós próprios é rigorosamente aquele que nos faz sentirmos meramente contingentes e preteríveis.

Para contrariarmos uma situação como esta última há, pois, que nos estabelecermos, não como entidades contingenciais e preteríveis, mas, sim, como entidades determinadas numa consciência do necessário, tal como Bourdieu implica nos amantes para os poder referir nos termos de uma

“existência justificada [em si mesma], tal como diz Sartre, ‘feitos um para o outro, existência que se constitui como fim e *raison d’être* de uma outra existência inteiramente dependente da sua própria existência, e que é, por isso mesmo, aceite e reconhecida nas suas características mais contingentes ... e legitimada na arbitrariedade do seu modo de ser e de fazer’ (Bourdieu, 1984, p. 243)” (Mead, 2017, p. 11).

Se, com o trabalho de Mead, nos é dado perceber as sempre subtis implicações inscritas no pensamento de Bourdieu, mais uma vez, o que a sociologia clínica de Bourdieu traz à luz é, justamente, a inter-relação entre categorias lógicas de valor epistémico e dóxico, desta feita, por via do valor de uma tomada de consciência do necessário, muito particular, que nos é trazida pela potencialidade afectiva a que atribuímos a designação de amor.

E já que, pelo seu carácter de consciência auto-legitimada sobre o necessário, esta potencialidade afectiva, que se dá pelo nome de amor, pode ser perspectivada nos termos de um acto de conhecimento prático – que informa os agentes a respeito de quem lhes pode responder, reciprocamente, em termos afectivos – a análise sociológica que aborda esta existência autojustificada dos amantes, pode muito bem conduzir ao reconhecimento mútuo dos *qua* particulares, de cada um dos dois, como valiosos para a ocupação de uma determinada posição social. É por isso que, em última instância, a forma paradigmática desta reciprocidade amorosa se pode até estender no alcance de um “*amor fati*, pelo qual acabamos por aceitar, e até mesmo amar, os limites objectivos da sociedade’ (1984, p. 244)” (Mead, 2017, p. 11). É como se o carácter necessário e informativo (epistémico) da potencialidade afectiva designada por amor, fosse capaz de sustentar e legitimar o carácter contingente e normativo (dóxico) da posição social.

Esta aceitação amorosa dos limites sociais, feita de consciência necessária e informativa, não se esgota, contudo, nas exigências da dinâmica social. Mead diz-nos que ela pode implicar-se, também, e com igual eficácia, nas exigências psicológicas da dinâmica individual, que reportam a inexorável passagem do tempo, tanto sobre a nossa própria identidade individual, quanto sobre a nossa capacidade para nos adequarmos a um posicionamento social ao longo de uma vida: “Tal como a prática não está no tempo, mas faz o tempo, assim nos fazemos nós, no decurso do nosso

próprio ‘destino’, através dos investimentos irreversíveis que fazemos” (Mead, 2017, p. 12).

A admissão da qualidade de necessário, como característica do amor, permite, como está bem de ver, imputar clareza, coerência e utilidade à subjectividade descritiva das relações existenciais de grande amplitude afectiva, que se desenvolvem entre os agentes sociais e certos imperativos do mundo, tal como o imperativo do envelhecimento pessoal quando este é aferido nos termos de uma categoria social. Aqui, por exemplo, o carácter necessário do amor permite uma legitimação sociológica das relações de reciprocidade amorosa, quando estas reflectem o satisfazer das mais íntimas e mútuas necessidades pessoais, guiando a pessoa humana na descoberta das razões sociais do seu próprio existir, e permitindo-lhe, deste modo, o ultrapassar das dificuldades trazidas pelo seu contexto. Quer isto apenas e tão somente dizer que, nas relações de reciprocidade amorosa onde o carácter necessário do amor é sublinhado, cada indivíduo pode descobrir, no outro, o verdadeiro fundamento do seu existir. E é com base, justamente, nas razões desta argumentação, que o estudo de Mead nos ajuda a concluir que, a reciprocidade afectiva do ‘amor necessário’ é capaz de proporcionar benefícios de ordem pessoal que, de outro modo, seriam negados a todos aqueles a quem o contexto institucional não concede qualquer reconhecimento.

Para concluirmos este nosso explorar reflexivo, do trabalho que Geoffrey Mead desenvolveu com base nas perspectivas epistemológicas lançadas pela sociologia de Pierre Bourdieu, podemos sublinhar, muito resumidamente, as três instâncias argumentativas fundamentais que a nossa análise apurou:

1) Na relação ser-mundo, só se torna possível alcançar uma sua mudança revolucionária quando a relação se baseia na aquisição de um tipo de conhecimento prático que motive e exija o exercício continuado de novas práticas a incorporar.

2) Na relação ser-mundo, a tomada de consciência do indivíduo sobre a sua posição social não pode, por si só, conduzir a uma alteração fundamental da relação sujeito-sociedade. Pelo contrário, a súbita tomada de consciência sobre o seu valor social pode até conduzir o indivíduo a uma aceitação conformada do seu lugar na sociedade.

3) Na relação ser-mundo, no que respeita aos imperativos inultrapassáveis da vida, é a qualidade (epistémica) de necessário, e não a qualidade (dóxica) de

contingente, implicada na potencialidade afectiva que designamos por amor, que capacita em reciprocidade os indivíduos, e lhes proporciona os benefícios pessoais que, de outro modo, lhes seriam negados a partir do seu contexto institucional.

A importância em observarmos estas três instâncias argumentativas compreende-se pela sua capacidade para sintetizarem a multiplicidade relacionada de aspectos individuais e sociais que podem ser aprofundados, através do seu desdobramento em categorias dóxicas e epistémicas, quando é nossa intenção nos debruçarmos sobre a elucidação da variedade das formas do conhecimento, envolvidas quer na sustentação da base inter-relacional do indivíduo com a sociedade quer na explicitação dos fundamentos das racionalidades implicadas na dinâmica social. Assim se observa, também, que, os níveis de exposição crítica do binómio ser-mundo, que podem ser conferidos por estas categorias lógicas fundamentais, ultrapassam, amplamente, a sua mera parametrização através de conceitos de ordem preponderantemente empírica e estatística que, quando assumidos de forma exclusiva ou essencial, se revelam, quase sempre, francamente insuficientes para o elucidar do carácter de reciprocidade da relação matricial ser-mundo.

Descobrimos, desta maneira, que mesmo as potencialidades afectivas podem ser referidas como urgentes, necessárias, e, por isso mesmo, talvez até referidas, à primeira vista contra-intuitivamente, nos termos conceptuais de factores cognitivos mais próximos das matrizes informativas (epistémicas), como a súbita tomada de consciência, do que das matrizes opinativas (dóxicas), como a gradativa rememoração dos factos. É neste seguimento que, na secção que se segue imediatamente, não deixaremos de procurar entender, um pouco melhor, o papel dos factores cognitivos emocionalmente elevados na caracterização do conhecimento prático inteirado na experiência do quotidiano.

I - 5. Comunicação, conhecimento e experiência do quotidiano: entre fé e confiança.

É preciso ter em consciência, desde o princípio,
que se a ciência é, na sua origem, grega, e, depois, europeia,
através de Galileu, Descartes, Newton, etc.,
não será tanto enquanto grega ou europeia, mas enquanto humana
que ela desenvolve, para a nossa espécie, o seu poder para agrupar;
ela manifesta, assim, uma espécie de unidade por direito,
que governa todos os outros caracteres desta civilização.³⁶

Sem nunca podermos desconsiderar os fundamentos sócio-históricos particulares de cada época, podemos afirmar, com segurança, que os seres humanos sempre tiveram como referente do seu horizonte comportamental e comunicacional a satisfação das suas necessidades pessoais e colectivas mais prementes. Neste horizonte humano de interacção comunicativa, diz-nos Agnes Heller, a vida de trabalho que levamos – e que bem pode servir para identificar uma certa objectividade na nossa actividade individual – tanto quanto as posições sociais que tomamos – e que bem podem situar intersubjectivamente os nossos fundamentos colectivos – dão-se, sem dúvida, como actos comportamentais e comunicacionais determinados em reciprocidade constante, actos estes, cujas características, que tanto se podem apresentar em harmonia como em tensão, são sempre dadas como traços ontológicos fundamentais para a emergência de uma entidade muito particular e intrinsecamente comunicativa, que conhecemos pela designação de indivíduo social (Heller, 1975).

É, pois, no âmbito comportamental da sua reciprocidade comunicacional incessante, que a confiança e a fé se apresentam como dois factores de ordem prática da maior relevância, já que estes factores não podem nunca ser completamente erradicados das acções e dos juízos que servem de base às tomadas de decisão do ser humano, implicadas no amplo da sua concreta realidade existencial. Mas mais importante ainda é o facto de, por via deste tipo de factores, podermos ser conduzidos à consciência de

³⁶ Ricoeur, P. (1964). *Histoire et vérité*. Paris: Éditions du Seuil. p. 287-288. Nossa tradução.

que, diante de noções como ‘experiência’ e ‘conhecimento’ nos vemos na necessidade de nelas reconhecer, como elementos essenciais da sua constituição significativa, não apenas as propriedades (materiais, físicas, orgânicas), mas, também, e de grande importância, os estados (emocionais, psicológicos, contextuais).

Ainda que os referindo como possuidores de uma raiz comum, Agnes Heller (1975) estudou³⁷ estes dois factores fundamentais da conduta comunicacional humana, para melhor descrever os seus desenvolvimentos significantes e práticos muito distintos. Heller identifica, desta maneira, a confiança e a fé, como duas componentes distintas de um tipo de envolvimento emocionalmente elevado, que subjaz à própria estrutura do conhecimento prático, este referido no espaço (argumentativo, probabilístico, selectivo, retórico) da *doxa*, ou, se preferirmos, dos juízos e dos actos de carácter opinativo e circunstancial. É este envolvimento emocionalmente elevado que o indivíduo social, enquanto ser humano, implica, quotidianamente, nos planos mais diversos da sua conduta objectiva, subjectiva e intersubjectiva.

Tudo aquilo que nos permite decidir e agir, regional e circunstancialmente, sobre as nossas mais específicas e concretas preocupações, habilitando-nos, deste modo, a integrar plenamente o nosso meio social particular, está, como é fácil de perceber, profundamente enraizado na totalidade das componentes, orgânicas e inorgânicas, que parametrizamos, distintivamente, na designação ulterior de realidade existencial. Esta totalidade é, em si mesma, de tal modo complexa e abrangente que, sem o auxílio de factores comportamentais de adesão e selecção que suportem tomadas de decisão seguras e eficazes, dificilmente poderíamos proceder às extrapolações e às sínteses que nos permitem resolver, rapidamente, os impasses analíticos, reflexivos e accionais, em que, tantas vezes, nos deixamos enredar. E é por esta mesma razão que “Aquilo que, pelos padrões da ciência, é meramente [determinado como] *doxa* [opinião], pode muito bem ser, para a vida de todos os dias, [afirmado como] conhecimento” (Heller, 1975, p. 7).

Nesta perspectiva, quer tenham origem em provas científicas quer sejam sustentados por evidências não-científicas, é imediatamente perceptível que, as distintas formas de conhecimento se vejam na obrigação de reclamar, para a construção das suas verdades, dados que, embora de natureza distinta, sejam sempre

³⁷ Heller, A. (1975). ‘Towards a Sociology of Knowledge of Everyday Life’. In, *Cultural Hermeneutics* 3(1) pp.7-18. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.

aferidos e comunicados como claros, precisos e corroborantes entre si. Esta mesma exigência de desambiguação dos dados, requerida pelas diversas formas de conhecimento em nada impede, porém, que a forma particular de conhecimento com que o indivíduo social (que nós todos, sem excepção, representamos), opera o seu quotidiano, seja sustentada, directamente, por uma obrigatória clareza e precisão dos dados. Esta afirmação é aceite como correcta quando compreendemos que, o género de conhecimento necessário ao desenlace progressivo da vida quotidiana é constituído, além de por dados claros e precisos, também, e sobretudo, por estados de relação com a vida baseados em afectos como, por exemplo, a fé e a confiança. Estes dois factores da relação afectiva que o indivíduo social estabelece com o mundo da vida, são, por vezes, aferíveis como a própria substância das acções e dos pensamentos que adentram as mais diversas áreas da vida de todos os dias (Heller, 1975, p. 8).

No que acabamos de afirmar é imediatamente perceptível que, quando aqui falamos de conhecimento, nos referimos a uma sua categorização específica que, pese embora o facto de estar longe de o poder referir superlativamente como ‘científico’, ou ‘absoluto’, é possuidora de uma enorme importância. Este género de conhecimento, se quisermos até, ‘afectivo’, é claramente reconhecível como indispensável à tomada de decisões no domínio prático da nossa vida quotidiana, pois, “o conhecimento do quotidiano, em si mesmo, requer frequentemente um maior ou menor grau de afectividade, ou de envolvimento emocional” (Heller, 1975, p. 8). Quer isto dizer que, mesmo ante a ausência dos dados claros e precisos de cariz científico, quando nos deixamos determinar por este género específico de conhecimento afectivo, torna-se-nos possível desenvolver o envolvimento emocional capaz de nos conduzir através do favorecimento ou da refutação dos termos pelos quais passamos a defender uma dada conduta ou interacção comunicacional, uma situação ou uma vivência, como valiosa, ou verdadeira, em detrimento de outras apontadas como sem valor ou, simplesmente, falsas.

Deixem-nos introduzir, aqui, uma pequena nota sobre a própria natureza da emoção que nos conduz, e à qual reportamos determinados estados de inter-relacionamento comunicacional. No âmbito da interacção comunicacional, seja em que caso for que se proceda ao repúdio ou à aprovação de uma determinada decisão tomada com base nos afectos, “independentemente do grau de predeterminação

biológica do mecanismo emocional”³⁸, o desenvolvimento individual e a cultura envolvente condicionam a construção do resultado emocional final que dá suporte ao repúdio ou à aprovação. São estes dois factores de desenvolvimento e contexto que dão forma individual ao que constitui o indutor adequado a uma dada emoção, bem como individualizam certos aspectos da expressão (manifestação exteriorizada) da emoção, e, não menos importante, dão forma, também, à cognição (no sentido de conhecimento e compreensão), bem como ainda a outros comportamentos subsequentes à emoção (Damásio 2000). No decurso do desenvolvimento de um indivíduo, é pela interacção e pela aprendizagem, que a sua compleição individual e o seu meio lhe proporcionam, que se matura o seu cérebro emocional. E no decurso deste desenvolvimento do indivíduo, a consequência que se torna efectiva – pelo facto de atribuirmos valor emocional a todo o tipo de indutores externos (objectos e situações não biologicamente determinados) – “é tornar infinita a lista de estímulos que, potencialmente, podem induzir emoções” (Damásio, 2000, p.79).

Aquilo que pretendemos deixar bem sublinhado, com esta pequena excursão sobre a natureza da emoção e dos factores que lhe estão associados, é que não temos qualquer possibilidade de viver sem o contributo e a influência da emoção. “A emoção e o mecanismo biológico que lhe é subjacente são os companheiros obrigatórios do comportamento, consciente ou não” (2000, p.79). Sabemos que a nossa experiência quotidiana é impregnada pela emoção, e, desta maneira determinada pela emoção, a nossa experiência do quotidiano admite, virtualmente, a ligação de qualquer objecto ou situação aos valores fundamentais da nossa regulação homeostática. Posto noutros termos, a força do condicionamento emocional liga, virtualmente, qualquer objecto ou situação a uma experiência de “recompensa ou castigo; prazer ou dor; vantagem ou desvantagem pessoal; e, inevitavelmente, bem (no sentido de sobrevivência), ou mal (no sentido de morte). Quer queiramos quer não, esta é a condição humana natural” (2000, p.80). A razão, que felizmente nos proporciona a capacidade deliberativa que empregamos no planear e reflectir dos nossos pensamento e actos, ironicamente, não é totalmente independente das influências da emoção “o que significa que o poder da razão é por vezes bem modesto” (2000, p.80).

³⁸ Damásio, A. (2000). *O sentimento de si. O corpo, a emoção e a neurobiologia da consciência*. Mem-Martins: Publicações Europa-América. p. 78.

É, por conseguinte, com plena consciência deste enorme alcance da emoção, e dos mecanismos que lhe respondem, que Heller descobre, na máxima amplitude da nossa relação existencial com o mundo da vida, a fé, não apenas enquanto factor afectivo determinante, mas, importantemente, como factor afectivo mais adequado à dimensão individual do comportamento humano. Nesta dimensão individual, a fé faz-nos crer, interna e pessoalmente, na existência de um Deus justificador de tudo aquilo que nos supera: “Tudo pode ser objecto de fé, da superstição às ideias e a nós mesmos. Nela, aquilo que é particular é a nossa relação com os objectos da fé e, mais ainda, é a carência [particular] que a fé satisfaz” (Heller, 1975, p. 9).

Contrariamente, a confiança mostra-se mais propícia à dimensão social do comportamento, dimensão esta que nos traz, enquanto indivíduos, a afirmação social de nós próprios, bem como das nossas capacidades, estas confirmadas no decurso da superação dos mais diversos obstáculos com que o nosso quotidiano particular e colectivo nos confronta: “A confiança está dirigida à inteireza do homem, e não apenas à sua relação [particular] comigo” (1975, p. 10).

Pois bem, é justamente a aferição, no comportamento humano, da diferenciação antropológica da fé como factor individual e da confiança como factor social, que Heller refere como dado para a distinção epistemológica dos dois factores comportamentais. Esta sua distinção epistemológica dita que, a confiança tem por base o conhecimento da vida quotidiana, conhecimento este que nos traz a experiência de vida, a tradição e a autoridade. A confiança que possuímos, por exemplo, nos valores e nos juízos do nosso meio cultural, que nos faz adoptá-los sem discutir a sua verdadeira validade, e, que nos permite, também, identificar a nossa própria identidade como pertencente a um determinado grupo sociocultural, é um requisito base do domínio prático do comportamento social humano. Por conseguinte, quando agimos com esta consciência declaramos um comportamento de proximidade (de confiança, ou reconhecimento) com o nosso contexto de existência social, e, quando agimos contra ela, confrontando-a, expressamos um comportamento de distanciação (de desconfiança, ou estranhamento) a respeito da nossa envolvência com o que nos rodeia. Contudo, ainda que nem toda a confiança tenha origem na experiência que a vida nos proporciona, o facto é que “toda a confiança acaba quando a experiência a refuta com regularidade” (1975, p. 10). Por conseguinte, uma vez que confiança não pode ser mantida sem o apoio da experiência, e, já que a confiança é reconhecida

como uma exigência base do domínio prático da conduta humana, então, o comportamento de proximidade, que a caracteriza na dimensão prática da conduta humana, não pode ser estabelecido em contradição com a experiência. A confiança é, portanto, um factor de ordem prática da conduta humana, que integra, com base na experiência, o comportamento de proximidade na vida do indivíduo social.

Pelo estudo de Heller podemos ainda notar que, envolvida na questão da distinção epistemológica da confiança e da fé, se pode aferir também a questão sobre a compleição ética da maturidade e da autonomia do indivíduo, pois, ao ser humano é facilmente reconhecível a possibilidade da sua existência sem nítida expressão de fé, e, não obstante, plena de confiança em si próprio e nas escolhas que leva a cabo sobre tudo o que o rodeia:

“Um ser humano, nascido ‘dentro’ de certas relações sociais, e recebendo delas ideias e juízos previamente concebidos, investe-as, necessariamente, com confiança, já que esta confiança é um pré-requisito da possibilidade de agir. Se a afecção é genuinamente a confiança, em oposição à fé, isso torna-se aparente quando as suas experiências se confrontam com as atitudes que sustentam a sua particularidade, e comprometem os seus interesses. Se, então, ele actua de acordo com os seus interesses particulares, se ele se mostra incapaz de levantar uma distância conveniente relativamente aos seus interesses ... então a emoção presa à sua actividade transforma-se em pura fé. Neste caso, não existe experiência possível – pessoal ou não – que possa alterar as ideias recebidas. Em vão confrontaremos os preconceitos estabelecidos com a realidade: eles são inabaláveis. Se a confiança e o conhecimento se pressupõem um ao outro, a fé e o conhecimento dão-se em contradição.”
(Heller, 1975, p. 12).

Ao pensarmos, por isso, no tipo de conhecimento que adquirimos com base na experiência do quotidiano, não podemos deixar de considerar o papel da confiança na conformação prática deste tipo particular de conhecimento: as repercussões desta conformação prática do conhecimento com suporte na confiança adentram-se, assim, na formação da pessoa que somos, nos pensamentos que desenvolvemos e nas acções que tomamos; é justamente esta asseveração sobre o carácter do conhecimento aquilo que permite referir a confiança como característica da maturidade e da autonomia no indivíduo.

Porém, também aqui, Agnes Heller alerta, imediatamente, para a possibilidade de uma confusão conceptual que deve ser esclarecida. É que, a confiança-em-si-próprio possui um valor positivo, pois, radica no conhecimento que podemos possuir acerca do mundo e de nós próprios. Todavia, a autoconfiança, no sentido de afecto ego-centrado, carrega um valor negativo, já que deriva de uma presunção que desvaloriza o contacto com o mundo e com as experiências edificadoras que ele proporciona (Heller, 1975, p. 11). É esta distinção conceptual que se revela de extrema importância quando reportamos a confiança ao domínio da autoridade. A confiança-em-si-próprio, ganha com base na experiência e no conhecimento, pode proporcionar tomadas de decisão consensuais e abrangentes, capazes de levar em consideração o benefício de todos os envolvidos; mas, a autoconfiança, baseada na presunção, conduz inequivocamente a tomadas de decisão que, primeiro, defendem arbitrariamente os interesses próprios, desconsiderando, de seguida, se necessário for, as necessidades de todos os outros envolvidos.

Mas, se, quando reportados à autoridade, a distinção entre confiança-em-si-próprio e nas suas capacidades, se distingue claramente do afecto ego-centrado da autoconfiança, já nem sempre é possível considerar com total nitidez a distinção entre confiança e fé quando esta se reporta à autoridade. Neste último caso, é somente quando a origem da autoridade é alterada, ou, quando vivemos uma nova experiência que confronta o suporte da antiga autoridade, que podemos saber qual das duas componentes emotivamente potenciadas, fé ou confiança, serve efectivamente de base à autoridade, isto porque, quer no âmbito da ‘alteração da origem’ quer no âmbito do ‘confronto com a experiência anterior’, “a fé e a confiança reagem de maneiras distintas. E [por esta razão] as suas diferenças antropológicas e epistemológicas imediatamente passam para primeiro plano” (1975, p. 12).

Tal como vimos anteriormente, a fé assenta na particularidade da nossa relação com os objectos da fé. Por conseguinte, desde que a origem, ou, a experiência que a confronta, não desemboquem numa situação, ou estado, de autoridade que coloque em causa a ‘particularidade’ dessa relação, a fé não procurará intervir em qualquer das duas razões (origem, ou, experiência) que fundamentam a situação de autoridade: pois, “desde que esta particularidade [da relação de fé] não seja danificada, a adesão à autoridade dá suporte a um momento fundamental da particularidade: o da sua conservação” (1975, p. 12).

Percebe-se, então, quando Heller referiu a fé em contradição ao conhecimento, que, na consideração deste momento fundamental, o da conservação, momento este que suporta também, evidentemente, o conservadorismo ético-político, ficamos diante da possibilidade de nele ver assentes as atitudes defensivas que revivem nostalgicamente o passado, que apontam desconfiadamente a inconsistência do futuro, que revigoram as componentes mais tradicionais da existência e condenam todo e qualquer movimento de contestação, renovador ou não (não esqueçamos a pertinência destes achados de Heller quando nos adentrarmos na secção I - 7.). Por esta razão, no âmbito da interacção comunicativa, em que a fé se apresenta em contradição ao conhecimento, tudo isto se resume a uma muito conhecida expressão: o receio do novo e do desconhecido.

Por outra parte, tal como também já foi referido, no caso da confiança, a asseveração é a de que, esta, enquanto comportamento de proximidade com base na experiência, tem por base o conhecimento de ordem prática. Ora, é justamente isto que a faz reagir de modo muito diferente no espaço da autoridade. Reconhecendo, assim, que a confiança permite ao ser humano tomar decisões no sentido do melhor interesse de todos, e não apenas em função do proveito próprio, então, com base na confiança, o indivíduo “mostra-se capaz de discernir sobre algo que, pese embora até ao presente tenha merecido [a sua] confiança, agora já não a merece” (1975, p. 13). A partir desta consciência discernente, o indivíduo compreende, inclusive, que a anterior validação da autoridade já não possui qualquer expressão, e, se bem que, para ele, o carácter da autoridade tenha sido alterado, o facto é que a sua capacidade para a confiança não sofre qualquer dano: “Com base no alcance do seu conhecimento, ele procura [agora] uma nova autoridade, ou autoridades” (1975, p. 13).

O estudo de Heller faz-nos perceber também que, a clara diferenciação antropológica e epistemológica que promana da diferente relação que a confiança e a fé revelam ter com a autoridade possuiu ainda uma outra expressão. O comportamento com base na fé, quando submetido à autoridade que o contraria, pode resultar na revolta do homem contra os objectos da sua fé, e disso é expressão a descrença, por exemplo, na validade de uma fundamentação religiosa dos comportamentos de ordem social; mas o comportamento com base na confiança, ainda que submetido à autoridade que o subjuga, nem por isso se deixa transformar no desalento.

Por tudo o que temos vindo a considerar até aqui, podemos, então, aferir com legitimidade que, se a fé tem por força a possibilidade de nos fazer resistir com base na conservação dos nossos valores, é, no entanto, pela força da confiança que nos dispomos a fazer evoluir os nossos valores, renovando-os através do conhecimento com base na experiência de vida. E é muito importante compreender esta diferença substantiva fundamental entre fé e confiança, já que ela tem por base uma outra distinção epistémica impossível de contornar:

“Não é a incondicionalidade aquilo que diferencia a fé da confiança. A confiança pode ser tão incondicional quanto a fé. A diferença reside no facto de, a fé não poder nunca perder a sua incondicionalidade para se tornar condicional, porque, nessa altura ela simplesmente deixa de ser fé. Não obstante, a confiança pode mudar de incondicional para condicional, e, vice-versa, sem nunca perder o seu carácter, enquanto confiança.” (Heller, 1975, p. 13).

Heller faz-nos notar, desta maneira, que no âmbito da diferenciação antropológico-epistémica que temos vindo a referir, a fé – uma vez que se apresenta determinada na sua rigidez conceptual, e, porque baseada na particularidade da relação do indivíduo com o mundo – não pode dar-se como um propósito em si próprio, e, em nosso parecer, tão pouco pode constituir-se como uma espécie de ‘património’. Mas, a confiança, pelo contrário, pode: todos nós sabemos, por experiência prática, o quanto está implicado na expressão ganhar confiança. Uma vez ganha (alcançada, ou, conseguida), a confiança dá-se como uma espécie de valor patrimonial de ordem prática, destinado, por exemplo, ao suporte e desenvolvimento dos desempenhos técnicos ou virtuosos.

Mas, de tudo isto se depreende ainda que a fé e a confiança se reportam a formas de pensamento e actividade da pessoa humana, adequadas à sua progressão no quotidiano, muito distintas e que, por isso mesmo, não podem apenas estar irremediavelmente reduzidas, tão somente, ao domínio da emoção. Por exemplo, as formas comportamentais que legitimam as nossas intenções e actos, e que, baseadas na lógica e na comprovação, designamos por racionalização, tendem a resumir a influência da emoção a uma participação meramente espontânea, reduzindo, assim, o seu desempenho como determinante – esta configuração lógico-racional da conduta é preponderante para a manutenção da confiança. Já o comportamento adoptado ao

longo de uma vida, suportado por uma atitude moral vincada, requer uma grande participação e estabilidade das estruturas emocionais, como suporte de um modo de vida baseado na construção de uma visão do mundo orientadora – esta configuração da conduta moral com base na estabilidade da emoção é preponderante para a manutenção da fé.

Interessante, ainda, é notar – nesta parametrização reflexiva da fé e da confiança que vamos podendo desenvolver com o auxílio de Heller, em que a confiança se mostra condicionalmente aberta à progressão racional, e a fé se determina incondicionalmente na conservação moral – que ela faz-nos reencontrar a leitura aristotélica da nossa secção I -3., na qual às verdades da *doxa*, pelo seu carácter prático e contingente, se permitem alterações, e, às verdades da *episteme*, pelo seu carácter absoluto e necessário, não se admitem alterações. O paradoxo desta constatação é que, por ela, a fé fica mais próxima das matrizes epistémicas, que devem referir a incondicionalidade do conhecimento científico, e a confiança se acha em melhor adequação às matrizes dóxicas, que referem a condicionalidade do conhecimento prático. Mas, se particularizadas nesta perspectiva reflexiva, em que a fé e a confiança parecem reflectir-se, respectivamente, nas exigências conceptuais das matrizes epistémicas e dóxicas, estes dois factores da cognição humana fazem erguer um estranho problema conceptual. É que a ciência e a fé encontram-se em domínios da relação existencial humana diametralmente opostos, porém, devido ao seu carácter comum de incondicionalidade, parecem aferir-se legitimamente como actividades humanas imputáveis à mesma matriz, a epistémica. Pode isto ser verdade? Na realidade, não pode, e se insistíssemos na mesma parametrização matricial epistémica da fé e do conhecimento científico, estaríamos a incorrer num grave erro de carácter conceptual. É que, o que distingue o mesmo carácter, aparentemente, incondicional da fé na religião, daquele do conhecimento na ciência, e, conseqüentemente, os torna impossíveis de determinar na mesma matriz conceptual, compreende-se pela exigência de demonstração das causas no espaço da ciência, e no total prescindir de demonstração das causas no âmbito da religião. Por conseguinte, aquilo que distingue o carácter de incondicionalidade das duas ordens, a religiosa e a científica, e, por isso, separa a primeira e adequa a segunda à matriz epistémica, é, por um lado, a compleição dogmática (ou sentenciosa) da incondicionalidade religiosa, e, por outro, a compleição experimental (ou descritiva) da incondicionalidade científica.

Por esta razão facilmente reconhecemos que, um cientista que não desenvolva a confiança na sua consciência reflexiva, e que se deixe, antes, seduzir por argumentos de fé acerca das suas descobertas e resultados científicos, coloca em risco a validade do seu raciocínio analítico, tornando-o refém de argumentos ficcionais ou, pior ainda, preconceituosos (Heller, 1975, p. 14). É neste sentido que, quando efectivamente falamos de ciência, a fé seja compreensivelmente preterida. Pelo contrário, e ainda que de um ponto de vista estritamente científico o conhecimento prático não tenha maior consideração do que aquela que se atribui à mera opinião (*doxa*), quando reflectimos sobre a experiência do quotidiano, a partir de opiniões suportadas pelo carácter racional da confiança, nelas percebemos, concretamente, uma maior proximidade às exigências da ciência, do que às inspirações facultadas pela religião.

Com tudo isto, estamos ainda muito longe de poder limitar as possibilidades de intervenção da fé e da confiança na amplitude das actividades e do pensamento humano. No âmbito da actividade política, mais uma vez, é quase inconcebível a ausência destes dois factores da relação humana com o mundo. Como tal, o seu desempenho deve ser observado correctamente e distinguido com clareza, uma vez que, a confiança no desempenho político de uma determinada personalidade, no alcance de um certo programa, ou nas consequências da aprovação de novas leis, é tão real, confirmável e consequente, quanto o é a fé entregue a certas causas políticas, que a demagogia incentiva e leva adiante – usando e abusando de uma generalizada falta de conhecimento sobre matérias concretas que lhe são relativas – e explora na forma de ideologias segregacionistas e de fanatismos variados.

Sentimos, por isso, vontade de voltar a lembrar, aqui, uma caracterização ética para a fé e para a confiança dada anteriormente pela distinção antropológico-epistémica que Heller nos proporcionou. Por ela observámos os traços conservadores da fé, que insistem no receio do novo e do desconhecido, e, os traços renovadores da confiança, que impelem na direcção da aquisição do conhecimento com base na experiência, e da consequente possibilidade de mudança. Com isto em mente, podemos afirmar que na edificação da estrutura crítica do indivíduo, os dois factores desempenham papéis de inegável importância no percurso evolutivo do ser humano no mundo. Dito isto, não obstante, no nosso entender não é correcto pretender que as características benéficas da sua distinta influência assentem nos mesmo pressupostos

afectivos e intelectivos, e, como tal, propor metas desenvolvimentais equivalentes. O trabalho de Agnes Heller, que acompanhamos até aqui, permite-nos confirmar precisamente esta observação.

Num mundo em que, cada vez mais, se assiste a uma precarização dos valores ético-morais, e em que a atitude “*homo homini lupos* se mostra a mais dominante” (1975, p. 17), a compreensão do valor epistemológico distintivo da fé e da confiança nos mais variados planos da nossa relação com o mundo da vida revela-se de uma enorme importância. Esta compreensão distintiva permite-nos aferir que, se, por um lado, a fé, como expressão de um valor comportamental de carácter mais conservador, se mostra sem capacidade para responder à precarização ético-moral da actualidade, por outro, podemos saber da confiança que o seu valor epistemológico promana “sempre de uma afecção ética positiva; que, por outras palavras, a confiança é, em si mesma, um valor moral” (1975, p. 17). A qualidade moral da confiança, inclusive, tem sido frequentemente referida no contexto teórico e prático do desenvolvimento socioeconómico, enquanto factor necessário à sua determinação robusta e progressiva.

Assim, no decurso da argumentação apresentada, parece-nos seguro defender que, a melhor maneira de traduzir, na conduta humana, os critérios de maturidade e de autonomia – critérios esses capazes de expressar uma consciência crítica poderosa e ciente das responsabilidades inerentes às suas tomadas de decisão – consiste na cimentação de estados, ou de premissas, condicionais referidos nas características dóxicas da confiança, do que por estados, ou premissas, incondicionais, referidas nas características dogmáticas da fé.

São as características dóxicas da confiança que temos vindo a assinalar, aquilo que nos permite proceder à aferição da confiança como factor de ordem prática na conduta humana, o qual promana do conhecimento adquirido quer com base em estados emocionalmente elevados quer com base na experiência do quotidiano, traduzindo um comportamento de proximidade com o mundo que apela, não só à vontade de renovar, mas, também, quando necessário, por se mostrar resiliente, à capacidade de resistir. É, pois, desta maneira conceptualizada, enquanto factor indispensável ao desenvolvimento generalizado da vida humana, que a confiança pode representar, positiva e equitativamente, o carácter cognitivo, racional e afectivo da *doxa*, ou, se preferirmos, do conhecimento prático implicado na experiência obtida a partir da vivência do quotidiano.

I - 6. Comunicação, sociedade e desenvolvimento: sobre o sentido da relação poder-conhecimento.

Se desejarmos saber o que farão os homens,
teremos de saber não apenas, ou principalmente,
quais são as suas circunstâncias materiais, mas, além disso,
como é todo o sistema dos seus desejos e das suas forças relativas.³⁹

Reconhecido como um trabalho explicitamente dirigido, não só ao espaço da elucidação teórica, mas igualmente ao da intervenção prática, hoje, a teoria crítica convida ao estudo de uma verdadeira multitude de questões e problemáticas que estão inscritas na totalidade objectiva e subjectiva, constitutiva do carácter vivencial da existência humana. Gigantes do pensamento moderno europeu, tais como Theodor Adorno, Michel Foucault e Jürgen Habermas, ofereceram inestimáveis, porque ainda pertinentes, contributos para o esclarecimento das grandes questões sociais e desenvolvimentais a partir do seu trabalho crítico e de compleição filosófica apontado, justamente, aos aspectos culturais, políticos, económicos e científicos constituintes da entidade agregadora a que damos o nome de sociedade. Este género de trabalhos, que, com frequência, precisam o seu valor no esclarecimento da identidade e da condição humanas – queremos dizer, revelando os elementos e as forças, as características e os processos, pessoais, sociais e históricos dos agentes e das instituições, que seleccionam, confrontam e adaptam as ideias e os objectos constitutivos da nossa realidade existencial – proporcionam-se como contributos de inegável valor para a compreensão das razões, materiais (por exemplo, monetárias, ou, tecnológicas) e imateriais (por exemplo, éticas, ou, políticas), que estão na base de toda e qualquer configuração desenvolvimental das sociedades humanas.

Actualmente, qualquer ideia de desenvolvimento que procure uma fundamentação legítima e responsável não tem como evitar ter que esclarecer, primeiro, quais são os concretos interventores, humanos ou não (objectos, sujeitos, entidades, agentes, processos ou instituições), que constituem, actualizam e conduzem

³⁹Russel, B. (1992). *Human Society in Ethics and Politics*. London: Routledge. p. 160. Nossa tradução.

a dinâmica efectivamente comprometida com o melhoramento real da condição humana em toda a sua extensão individual e social. E é precisamente neste sentido que entendemos ser inteiramente pertinente que Deborah Cook⁴⁰ dê início ao seu estudo crítico repondo em Adorno e Foucault uma pergunta kantiana, que procura inquirir sobre a nossa própria identidade e condição: “Hoje, quem somos nós?” (Cook, 2013, p. 965). Contudo, aqui, a inquirição sobre a ontologia de nós próprios, isto é, a inquirição sobre os pressupostos identitários e condicionais que nos constituem e nos determinam no quadro do desenvolvimento, é reactualizada para situar no presente a ontologia inquirida, de modo a que melhor nos possamos atentar na libertação da imaturidade, ou, melhor dito, na conquista da maturidade política, conquista esta que já Kant implicara no legado do Iluminismo.

Nas citações que Deborah Cook faz de Foucault, a crítica é como uma “arte da não-servidão voluntária, e da não-docilidade reflectida” (Cook, 2013, p. 965). É desta maneira que, na procura da sua caracterização, a maturidade política, agora perseguida por Adorno e Foucault, pressupõe a capacidade de “pensarmos por nós próprios, sem repetirmos quem quer que seja” (2013, p. 965) bem como a capacidade para “resistirmos às opiniões já estabelecidas, às instituições e a tudo o que é estabelecido com base na sua mera existência” (2013, p. 965). No caminho da exigência desta autonomia intelectual, a autora observa, então, que ambas as ontologias do presente, a de Adorno e a de Foucault, têm em referência uma “realidade simultaneamente concebida como material e histórica” (2013, p. 966). Ora, das componente materiais e históricas da realidade, que Cook assinala na ontologia de Adorno, a componente que se destaca é aquela que se impõe à mente por via dos conceitos operados. Neste seguimento, Cook recorre a Adorno para dizer que “a peculiaridade do conceito de ύλη [do gr. *hylé*] matéria é o facto de estarmos a usar um conceito ... que, em seu significado, se refere a algo que não é um conceito ou um princípio” (Cook, 2013, p. 966).

Os conceitos, em Adorno, são constructos subjectivos e não entidades objectivas, como tal, de uma maneira geral, é sempre difícil a um conceito apreender plenamente as coisas materiais, mesmo que referidas como não-conceptuais. Enquanto constructos subjectivos, os conceitos referem, antes, determinações abstractas e universais, e não propriedades concretas e particulares. Por esta razão,

⁴⁰ Cook, D. (2013). ‘Adorno, Foucault and Critique’. *Philosophy and Social Criticism* 39(10): 965-981. DOI: 10.1177/0191453713507016

Adorno afirma que, mesmo que com plena consciência do facto, vemo-nos sistematicamente “cativos na prisão da linguagem” (Adorno in Cook, 2013, p. 966). Não estranha, pois, que a tese adorniana sobre a determinação dos conceitos, dite que “os objectos materiais são totalmente distintos dos, e não totalmente acessíveis pelos, conceitos que usamos para os apreender” (2013, p. 966). Sujeitos às suas condições contextuais e históricas, os conceitos dão-se como “momentos da realidade, que requisitam a sua formação, primeiramente, para o controlo da natureza” (2013, p. 966). Cook faz notar que era frequente em Adorno, e ainda mais repetido em Foucault, apontar todos os conceitos, inclusive os filosóficos, como “gerados a partir da interacção humana com o mundo material, como resposta para problemas particulares e a respeito de específicos pontos da nossa história.” (2013, p. 966).

É dentro deste quadro conceptual partilhado por Adorno e Foucault, que acautela a distância entre conceitos e propriedades materiais, e, por conseguinte, convida à ponderação aquando do exercício necessário à sua plena compreensão teórica e prática, que se mostra pertinente assinalar que, a primeira diferença entre Adorno e Foucault, que Cook aponta no seu estudo, é a de que Adorno está muito mais interessado em desenvolver uma crítica sobre as inadequações da forma predominante de mediação conceptual dos dias de hoje, do que, como em Foucault, em examinar as origens históricas e as genealogias dos conceitos filosóficos e científicos. Para Adorno, na ciência e na filosofia contemporâneas, os conceitos são usados de tal modo que se fazem passar como idênticos às coisas que nomeiam. Segundo este autor, nota Cook, a “actual forma de cognição prevalecente, a de pensamento-identitário [*identity-thinking*], tende a subsumir, cegamente, certas entidades particulares em conceitos universais e, por conseguinte, a deformá-los enquanto *qua* (essencialidades) particulares” (2013, p. 967) – esta perspectiva adorniana é, não só absolutamente pertinente, em si mesma, como é ainda totalmente adequada a uma crítica rigorosa daquilo a que hoje se designa por materialismo cognitivo, no qual, as características essenciais de conceitos como conhecimento e informação são referidas, por vezes, de modo quase indistinto.

Na perspectiva de Adorno referida por Cook, o que aqui se encontra em jogo é o exercício de um tipo falacioso de utilização identitária dos conceitos que apenas consegue indicar a categoria na qual se encaixa uma determinada coisa, assim a exemplificando, ou representando, mas sem nunca chegar a ser a própria coisa. O

grande traço da caracterização conceptual é, por isso, estabelecido, enganadoramente, na relação objecto-sujeito, através de um movimento não recíproco, designado por Adorno como “falácia da subjectividade constitutiva, já que sugere que a matéria pode ser reduzida a suporte da mente, ou, que os objectos podem ser identificados com os conceitos” (Cook, 2013, p. 967). Este movimento dita, assim, que o próprio sujeito cognoscente é material, é algo de objectivo, e como tal pode ser dado como objecto. Porém, levanta-se, aqui, uma dificuldade reflexiva, pois, quando o sujeito é admitido como sujeito cognoscente ele não faz, necessariamente, parte (porque a transcende) da mera objectividade em que se constitui como sujeito. Na concepção de Adorno observada por Cook, se o sujeito não fizesse parte, *a priori*, do mesmo plano da ‘coisa dada’, ou seja, daquilo que é objectivo, nem sequer poderia ser dada, como possível, a sua dimensão experiencial. Contudo, não é a esta assunção de objectividade que devemos referir a elisão conceptual do sujeito:

“Na medida em que os sujeitos são, também, corpóreos, físicos, o seu comportamento pode ser rastreado até os seus instintos, ou impulsos motivadores. Mas, Adorno está principalmente preocupado com a preponderância dos instintos de sobrevivência no comportamento humano. Muito embora a história não possa, nem deva, ‘ser apartada da auto-preservação, do satisfazer das necessidades humanas’, actualmente a auto-preservação encontra-se desgobernada (ND, p. 289). Este instinto tornou-se autodestrutivo, já que nos impele a perpetuar uma sociedade que, não só nos periga enquanto *qua* particulares, mas ameaça ainda culminar ‘na morte de todos nós’.” (Cook, 2013, p. 967).

Cook afere, deste modo, na visão conceptual de Adorno, três níveis de afirmação: primeiro, Adorno reflecte a partir de uma perspectiva crítica que observa a preponderância material do objecto sobre o sujeito; segundo, nesta preponderância, os instintos de sobrevivência, ou seja, as suas determinações biológicas tornam-se o alvo da sua objectificação, o mesmo é dizer, da materialização do sujeito, de modo a, desta maneira, submetê-lo à sua descaracterização social enquanto *qua* particular; e terceiro, a descaracterização feita por via da materialização das suas objectividades biológicas (instintos) conduz ao descontrolar dos sentimentos de auto-preservação, descontrolo este que, hoje, pode até mesmo conduzir-nos à nossa total extinção: é neste sentido que, “Não existe uma história universal que nos conduza da selvajaria ao

humanitarismo, mas pode existir uma história universal que nos conduza da fisga à bomba nuclear” (Adorno in Cook, 2013, p. 967). Esta assunção tripartida de Adorno, nota Cook, fá-lo situar os instintos de sobrevivência, o mesmo é dizer, as suas determinações biológicas, num plano de condução do comportamento humano que o impele a procurar, permanentemente, o domínio sobre a natureza, sobre os outros humanos e sobre si próprio: “Adorno acredita que algo ‘cimenta o descontinuo, os momentos e as fases da história caoticamente fragmentados’.” (Cook, 2013, p. 967). Pois, é justamente esta perspetivação dos acontecimentos que os apresenta ligados entre si através do ‘cimento’ de uma ‘continuidade instintiva de base biológica’, que faz com que as diferentes fases da história humana se possam apresentar em ligação continuada. E aqui, de novo, surge uma segunda diferença entre Adorno e Foucault, uma vez que este último é um manifesto defensor da descontinuidade histórica.⁴¹

Na medida em que nos debruçamos sobre uma noção de sujeito que está embutida no mundo social, a preponderância da perspectiva materialista que o propõe como objecto, a partir da objectividade dos seus instintos, e da concretude física e biológica do seu corpo, faz com que a preponderância da sua perspetivação como objecto se estenda, também, ao seu dimensionamento como entidade social. Nesta condição, o ‘social’ pode exercer influência objectiva sobre a conceptualização do sujeito como *qua* particular, ou, dito de outra forma, sobre as suas convicções como indivíduo singular – na perspectiva de Bourdieu, que analisámos, com o auxílio de Mead, na secção I - 4. Comunicação, corpo e memória: entre *doxa* e *habitus*, encontrámos também esta influência do social sobre o indivíduo, contudo, em Bourdieu, a preponderância do social dá-se pelo *habitus*, o mesmo é dizer, pela influência de disposições incorporadas em contexto social (algo que pode ser entendido mais próximo de uma reciprocidade, como na noção de *affordance*), e não, como em Adorno, pela influência objectiva, não recíproca, do seu comportamento instintivo derivado das suas determinações biológicas. É neste sentido, assim o deduzimos nós, que, na perspetivação do sujeito como entidade social que Adorno leva a cabo, Cook prefere notar estar, antes, assumida a concordância deste crítico

⁴¹ “As “transições” que marcam os começos e os fins das épocas não são “transformações” de um “sujeito-matéria” que perdura, mas, antes, “rupturas” na consciência Ocidental, disjunções ou descontinuidades tão extremas que conseguem efectivamente isolar as épocas uma das outras.”, White, Hayden V. (1973). Foucault Decoded: Notes From Underground. *Michel Foucault, Critical Assessments*. Volume II., (1998), Edt. Barry Smart. London, New York: Routledge. p. 31.

teórico com a visão marxista, a qual promove uma compreensão materialista da relação sujeito-sociedade.

Diz-nos Cook que, na visão materialista de Marx, a componente ‘material’, ou, melhor dito, objectivante, que permite à sociedade preponderar sobre o sujeito reside na

“lei do valor, que actua sem que disso se dêem conta os indivíduos’. Ao informar as instituições sociais, as agências, as relações e as práticas, a lei do valor dá-se como a ‘objectividade real’, à qual os indivíduos se vêm sujeitados pelo capitalismo tardio, ou, de monopólio (*ND*, pp. 300-1).” (2013, p. 967).

Ora, a lei do valor, ao acentuar a troca como a forma estrutural padrão do comportamento em sociedade, ou seja, como a objectividade real do comportamento social, impõe uma racionalidade ao comportamento dos indivíduos que passa a defini-lo, não com base naquilo que as pessoas podem pensar que são, mas, sim, com base no “que, e, no como, elas procedem à troca entre si” (2013, p. 967).

Por seu lado, e pese embora o facto de também reconhecer a preponderância do social sobre o comportamento dos indivíduos, Foucault dá, segundo Cook, uma razão diferente da de Adorno para esta evidência. Para Foucault a preponderância da sociedade sobre os indivíduos não se dá por via da objectificação do sujeito, materializada nos ‘que’ e nos ‘como’ das suas relações de troca, mas, antes, por via da incorporação das relações de poder, claro está, relações estas profundamente imbricadas nas condições do seu contexto económico: “Por exemplo, o poder disciplinador responde ‘às necessidades económicas de produção’; ele [o poder] possui uma ‘origem económica’” (2013, p. 967). Neste seguimento, Cook observa a visão de Foucault para assinalar como o Capitalismo, enquanto sistema socioeconómico, penetra profundamente a nossa existência individual e social. Investindo na elaboração de uma série de técnicas de poder com sustento na economia, o Capitalismo tipificou um ser humano profundamente ligado ao trabalho, ou seja, ligado a um “conjunto de técnicas com base nas quais o corpo e o tempo das pessoas se transforma em poder de trabalho e em tempo de trabalho, de modo a serem eficazmente usados e, conseqüentemente, transformados em híper-lucro [*sur-profit*].” (2013, p. 968).

Este processo de tipificação do humano que, segundo Cook, se dá mesmo ao nível dos mais pequenos detalhes comportamentais, sujeita ainda a sua conformação ao poder disciplinador para transformar a pessoa humana “em agentes de produção, em trabalhadores. Como resultado, o poder e o conhecimento ‘não se tornaram apenas sobrepostos às relações de produção’, mas, sim, ‘muito profundamente enraizados naquilo que as constitui’.” (2013, p. 968).

Observado a partir do estudo de Cook, o ponto de convergência entre Adorno e Foucault mostra-se, então, de contornos mais definidos: a preponderância da perspetivação conceptual do sujeito como objecto, ou, entidade objectiva, apresenta-se como um indicador formal de consequências muito práticas. No ímpeto destas consequências descobrimos uma sobreposição de relações – as de troca (Adorno) e de poder disciplinador (Foucault) – sobre a noção de sujeito, assim apreendido como entidade corpórea, dotada de dimensão material objectiva, sobreposição de relações esta que o objectifica no seu dimensionamento social, não com base na sua consideração como pessoas e naquilo que pensam de si, ou seja, como *qua* particulares, mas, sim, a partir das componentes materiais e processuais com que efectivam as suas relações de produção e de troca. Por conseguinte, quer para Adorno quer para Foucault, o contexto de conformação social dos indivíduos que maior influência exerce sobre o indivíduo no sentido da sua objectificação, é aquele que promana dos interesses de ordem económica.

Mas, se neste seguimento nos é acessível compreender a influência e o alcance das forças económicas na nossa vida individual, e, desse modo, perceber como rapidamente nos deparamos com os mecanismos de objectificação do sujeito social a partir das relações de produção e troca, por outro, já não nos é tão intuitivo saber de que falamos nós, efectivamente, quando falamos de poderes disciplinadores que, uma vez incorporados, sujeitam socialmente o indivíduo.

Ante a vontade de tornarmos mais clara esta última questão, que nos trouxe o estudo de Cook, vemo-nos, agora, na necessidade de lhe dar continuidade, mas, desta feita, partindo da posição epistemológica que, por seu turno, Tom Keenan (1987) apura em Foucault, o qual nega a similaridade dos termos poder e conhecimento, e, como tal, nega as tão comuns afirmações de que ‘poder é conhecimento’, ou,

‘conhecimento é poder’⁴². Ora, ante tal inconciliação conceptual entre poder e conhecimento, como pode, então, a relação que se constitui justamente pelos termos ‘poder-conhecimento’ ser, não só capaz de se impor sobre as relações de produção, como ainda, no decurso desta imposição, conduzir à objectificação do sujeito, enquanto indivíduo social? E, importante ainda para o desenvolvimento das sociedades democráticas actuais, que implicações sócio-epistemológicas podemos nós entrever emergirem a partir desta sobreposição de relações (poder-conhecimento/produção), e, objectificação de indivíduos? Tentemos, pois, responder a tudo isto, começando pelo princípio, ou seja, inquirindo em que se substancia o alcance desta tão especial inter-relação poder-conhecimento.

A partir do momento em que Foucault questiona a (inter)relação do poder (como referente conceptual para relações de força) e do conhecimento (como referente conceptual para relações de cognição) – não na sua mera perspectiva semântica mas pela observação das relações em rede em que estes dois domínios se constituem, com os seus permanentes movimentos de atracção e repulsa – fica inaugurada a condição paradoxal da relação do poder com o conhecimento, bem como a da sua extensão a todos os desdobramentos sociopolíticos que ela implica, inclusive, aqueles que permitem a sustentação conceptual e formal dos referidos poderes disciplinadores de Foucault, e mesmo das forças económicas apontadas por Adorno, como fundamento para o processo de objectificação do sujeito social.

Neste seguimento, Keenan observa que, mesmo sendo reconhecida uma distinta identificação semântica dos termos poder e conhecimento, a condição paradoxal da sua relação mantêm-se, condição esta apontada pela formulação foucauldiana em ‘hífen’, para indicar o inter-relacionamento das duas componentes: “O difícil traço que une e separa as duas palavras, acaba por funcionar como um tipo fantasmático, em branco, a ser preenchido com as esperanças e os desejos do interprete” (Keenan, 1987, p. 12). E Foucault preenche, justamente, este espaço em branco das duas componentes, poder e conhecimento, da seguinte maneira:

“As relações de poder (com as lutas que lhes são transversais, e com as instituições que as mantêm) não facilitam nem obstruem, meramente, o conhecimento; elas aprazem-se em não favorecê-lo nem em estimulá-lo;

⁴² Keenan, T. (1987). ‘The "Paradox" of Knowledge and Power: Reading Foucault on a Bias’. *Political Theory*, 15(1): 5-37. Retirado: setembro, 25, 2017, de https://www.jstor.org/stable/191718?read-now=1&refreqid=excelsior%3Ae00fbc75ecf37cfdcc79dbb546fa0bad&seq=1#page_scan_tab_contents

... por conseguinte, o problema não é apenas o de determinarmos como é que o poder subordina o conhecimento, como faz para que ele sirva os seus fins, nem o de determinarmos como é que ele se sobrepõe ao conhecimento e lhe impõe conteúdos e limitações ideológicas. [Pois] Não há conhecimento que se possa formar sem um sistema de comunicação, de registo, de acumulação, e de deslocação – o que é, em si mesmo, uma forma de poder ... [Mas] Por outro lado, não há poder que possa ser exercido sem a extracção, a apropriação, a distribuição ou a retenção de conhecimento. A este nível, não existe conhecimento [*connaissance*] de um lado e sociedade do outro, ou, de ciência [de um lado] e de estado [do outro], mas, antes, formas fundamentais de “*pouvoir-savoir* [de poder-saber]”⁴³.

Este excerto do pensamento foucauldiano que Keenan nos oferece na página 13 do seu trabalho, dá-nos imediatamente a afirmação de três questões fundamentais, que são a base teórica da paradoxalidade na relação poder-conhecimento: a primeira dita, como já reparáramos, que poder e conhecimento são duas coisas distintas; a segunda, afirma que estas duas coisas distintas só existem implicadas uma na outra, através de formas fundamentais de poder-conhecimento, ou, como lhe chama Foucault, de ‘*pouvoir-savoir*’⁴⁴; e a terceira, e sem dúvida a mais importante, sustenta que a relação de reciprocidade entre poder e conhecimento pode muito bem ser perspectivada por outros desdobramentos conceptuais, tais como os de estado-ciência, direito-verdade, acção-discurso, exercício de cidadania-iniciativa política. Ora, são estes desdobramentos que traduzem, acertada e substantivamente, o espaço de reciprocidade teórico-prática implicado nas questões desenvolvimentais complexas. E o valor da reciprocidade destes desdobramentos conceptuais descobre-se pelo exercício de inter-relação suplementar das suas distintas entidades constituintes, aferidas nas exigências qualitativas e quantitativas dos domínios (prático) da *doxa* e (teórico) da *episteme*.

⁴³ Tal como consta na referência bibliográfica nº 26 do presente artigo de Keenan: Michel Foucault, “Histoire des systèmes de pensée: Théories et institutions pénales,” *Annuaire du Collège de France 1972* (Paris: Collège de France, 1972), 283-286, at 283, reprinted in Angèle Kremer-Marietti, *Michel Foucault* (Paris: Seghers, 1974), 201-205 at 201-202.

⁴⁴ “Numa conversa de finais de 1978, Foucault propõe uma distinção um pouco diferente entre «saber» e «conhecimento»: «No “saber”, viso um processo pelo qual um sujeito sofre uma modificação por aquilo que conhece, ou melhor, no trabalho que efectua para conhecer. É o que permite modificar o sujeito e, ao mesmo tempo, construir o objecto. É “conhecimento” o trabalho que permite multiplicar os objectos conhecíveis, desenvolver a sua inteligibilidade, compreender a sua racionalidade, mas, manifestando a fixidez do sujeito que investiga. ...”, Nota 25 em, Foucault, M. *O que é a crítica? seguido de A cultura de si*. Lisboa: Edições Texto&Gráfia. p. 65.

Está bem de ver, por conseguinte, que a primeira dificuldade que o problema que Keenan nos traz sobre a paradoxalidade do poder-conhecimento assenta, precisamente, na inter-relação dos termos que, em vez de suplementar, se apresenta ora justaposta ora em aporia, e, como tal, “ameaça eliminar qualquer diferença substantiva entre poder e conhecimento” (Keenan, 1987, p. 15). E é, de facto, necessário dar muita atenção a esta ‘ameaça’ de eliminação substantiva, ou, se preferirmos, de indistinção categorial, já que ela se estende, como acabámos de apontar pelas matrizes dóxicas e epistémicas, bem para lá da dimensão semântica dos termos em referência. Assim, na aporia inicial dos dois termos constatamos implicada, sobretudo pela possibilidade dos seus múltiplos desdobramentos conceptuais, uma dificuldade de ordem lógica e prática que, não só aponta o núcleo da reflexão em torno da paradoxalidade poder-conhecimento, como também ameaça ainda obscurecer o valor epistemológico real e útil da complementaridade conceptual entre poder e conhecimento. Por nossa parte, vemos ainda o valor epistemológico desta complementaridade reflectir-se sobre os domínios da *doxa* (referindo o espaço prático e circunstancial das relações de força, ou, poder) e da *episteme* (referindo o espaço teórico e necessário das relações de cognição, ou, conhecimento). Analisemos, então, a razão de ser desta dificuldade.

Keenan notou que Habermas dirigiu uma crítica à base normativa da relação foucauldiana poder-conhecimento, na qual apontou a impossibilidade de Foucault responder, no domínio prático da relação poder-conhecimento, à pergunta: Porquê lutar? Segundo Keenan, Habermas observa que Foucault não poderia sequer responder a esta questão de ordem prática, sobre a participação activa na sociedade, precisamente porque Foucault teria defendido sempre uma implicação do conhecimento nos objectivos normalizadores preconizados pelas redes da relação poder-conhecimento.

O que, desta maneira, Keenan quer fazer notar, através da crítica que Habermas dirigiu a Foucault, é que, subjugando o conhecimento ao poder, Foucault deixa de ter como explicar como é que podemos alcançar a ‘luta’ (enquanto exercício de força baseado na resistência) a partir de um ‘porque’ (enquanto exercício de direito baseado na razão, ou, na verdade). Ora, tal como salienta Keenan, Habermas aponta que, quando Foucault parecia ter o poder e o conhecimento “ligados o mais

intensamente possível, eis que uma descontinuidade [*gap*], ou, ‘aporia’, se liberta no interior do pensamento [foucauldiano] sobre o poder-conhecimento.”⁴⁵

Para responder a esta dificuldade de ordem lógica e prática, Keenan recorre às sugestões de Nancy Fraser⁴⁶, que perspectiva o problema da paradoxalidade poder-conhecimento como um problema de ‘confusão normativa’, confusão esta que ocorre quando Foucault parece suspender a legitimidade do poder moderno baseado na lei e no conhecimento, para poder desenvolver uma crítica do biopoder, isto é, do poder baseado em técnicas de subjugação corporal com vista ao controlo produtivo das populações⁴⁷. Na base deste problema está uma acusação de Fraser, quando afirma que Foucault rejeita o Humanismo (o Homem no centro do mundo e do conhecimento como valor universal), rejeição esta que o tornaria, assim, incapaz de justificar os juízos políticos normativos que ele próprio produziu sobre o carácter negativo da corporização dos mecanismos de disciplina. Ora bem, o que Keenan pretende observar no comentário de Fraser é que, ao desconectar a natureza cognitiva do conhecimento das normas (políticas) que o traduzem em força (disciplinadora), o conhecimento e o poder tornam-se indistintos. Por isso, sublinha Keenan, Fraser afirmou também que, pela aporia causada pela indistinção conceptual dos termos, o resultado da inter-relação poder-conhecimento só poderia conduzir a uma “neutralização, ou, a uma anarquização, da acção ético-política.” (Keenan, 1987, p. 6)

Recorrendo, agora, ao parecer de Charles Taylor⁴⁸, alinhado com as sugestões de Fraser, Keenan observa também que, Foucault disjunta aquilo que Taylor designa por “padrões de ligação poder-conhecimento” (Keenan, 1987, p. 6). Esta disjunção foucauldiana teria como função desvalorizar a combinação reflexiva inspirada pelo Iluminismo, pela qual se defendia a importância e o alcance da “crítica política na

⁴⁵ Jürgen Habermas, “The Genealogical Writing of History: On Some Aporias in Foucault’s Theory of Power”, trans. by Gregory Ostrander, *Canadian Journal of Social and Political Theory* 10, nº 1-2 (1986), 1-9 at 7-8. In ibidem, Keenan, 1987, p. 6. Nossa tradução.

⁴⁶ Nancy Fraser, “Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions”, *Praxis International* 1, nº 3 (October 1981), 272-287; “Foucault’s Body Language: A Post-Humanistic Political Rhetoric?”, *Salmagundi* 61 (Fall 1983), 55-70; “Michel Foucault: A ‘Young Conservative’?”, *Ethics* 96, nº 1 (October 1985), 165-184 ... In ibidem, Keenan, 1987, p. 6.

⁴⁷ Foucault fala de administração *biopolítica*, no âmbito da passagem da monarquia para a burguesia, para referir a optimização do desenvolvimento económico, através de uma organização dos potenciais produtivos de uma população “entendida como massa viva, demográfica e estatisticamente gerida por intermédio das tecnologias de um poder racional que se constitui, assim, em biopoder, e que, deste modo, torna [converte] o *cuidado* (*cura*, *therapeuma*, *epimeletai*) em *gestão* e *administração*”: Stiegler, B. (2007). ‘Tomar Cuidado: Sobre a solicitude no século XXI’. In *A urgência da teoria. O estado do mundo* (pp. 143-166). Bhabha, H. K., et. al., Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. pp. 146-147.

⁴⁸ Charles Taylor, Foucault on Freedom and Truth”, *Political Theory* 12, nº 2 (May 1984), 152-183 at 174, 152, 172-173, 152, 181, ... In ibidem Keenan, 1987, p. 6.

natureza essencialmente cognitiva do poder” (Keenan, 1987, p. 6). Assim, de acordo com Taylor, o poder, sem a participação do conhecimento, o mesmo é dizer, sem essência cognitiva, desemboca na fraude e na falsidade, para tornar-se pura dominação, o que, por sua vez, impõe um estado de incapacidade moral e prática, no qual deixamos, simplesmente, de poder realizar os nossos desejos e projectos, quando desenvolvidos, precisamente, com ambição de verdade e conhecimento. Começa, assim, a parecer-nos bem mais entendível como, na sobreposição do poder-conhecimento sobre a produção, se vai impondo, paulatinamente, um processo de objectificação do sujeito social, processo este que nada mais traduz do que a subjugação do sujeito aos interesses arbitrários dominantes nas sociedades.

Sem a existência de uma ‘verdade’ que se confirme suportada pelo carácter cognitivo do conhecimento, a aporia foucauldiana – que Keenan fez notar com Habermas, Fraser e Taylor, relativa à inter-relação poder-conhecimento – conduz ao “neutralizar, ou, [ao] anarquizar [d]a acção, pelo desconectar do conhecimento das normas que o traduzem em força” (Keenan, 1987, p. 6), e, como tal, cognitivamente legitimado nas relações de poder. Quando o conhecimento se dá como o padrão da verdade, é fácil ver nele um caminho em direcção à clarificação dos problemas de qualquer natureza. Mas, já se vê, esta certeza sobre o conhecimento coloca-o, pela inerência da verdade com que se constitui, em evidente contradição com a dominação, a característica inelutável de um poder baseado na fraude e na falsidade, isto é, baseado na ausência total da verdade legitimada pelo conhecimento.

Por conseguinte, ante uma concepção de conhecimento que se dá, assim, em nítida contradição à ideia de poder como mera dominação, a esperança para a resolução analítica deste problema residiria, então, em encontrar na crítica foucauldiana uma ideia de verdade baseada no conhecimento que permitisse remover o carácter de dominação inscrito na relação poder-conhecimento. E, de facto, Foucault consegue mesmo responder a este problema, só que o faz alterando a matriz das relações cognitivas que se reportam à determinação da verdade, ou seja, reduzindo a distinção matricial cognitiva ‘verdade-erro’ ao mero “estatuto de regimes de verdade” (1987, p. 6).

Segundo Keenan, quando Foucault reduz a distinção ‘verdade-erro’ a regimes de verdade, e, quando liga estes regimes de verdade ao exercício do poder, ele passa, não só a poder desprezar, por relativizar, as oposições cognitivas entre verdade e erro,

como, além do mais, passa, por isso mesmo, a poder negar a própria paradoxalidade na inter-relação do poder e do conhecimento. Assim, preterindo a verdade com base no conhecimento, e, adoptando a ligação dos regimes de verdade ao exercício do poder, Foucault pode, simplesmente, uma vez que a ela já não se lhe opõe uma possibilidade de erro, passar a exagerar a essência cognitiva do poder. E por via deste exagero da essência cognitiva do poder, Foucault acaba por converter “a negação crítica, ou, a dialéctica (baseadas na oposição [entre poder e conhecimento]), numa hierarquia estéril, e, até mesmo, numa identidade” (1987, p. 7).

O problema é que, esta transformação da verdade, em regimes de verdade ligados ao poder, faz com que, agora, a verdade, e, portanto, o conhecimento que lhe serve de suporte, fiquem, ambos, reféns de uma intrincada relação com os sistemas de dominação, que deixam tanto a verdade quanto o conhecimento perfeitamente subordinados às relações de força, isto é, ao poder. Dito de maneira mais simples: os regimes de verdade outra coisa não são senão expressões da verdade e do conhecimento subjectivamente subordinadas a relações arbitrárias de força. Ora, o resultado desta subordinação faz com que a verdade baseada no conhecimento, se deixe apenas ser “imposta por um regime de poder” (1987, p. 7), logo, fazendo com que este “regime [de poder] seja inteiramente identificado com a sua verdade imposta.”. Pois, já está bem de ver que, desta maneira, a única capacidade atribuível à ideia de regimes de verdade, não é a de conduzir à libertação da aporia apontada na relação poder-conhecimento, mas, antes, e pelo contrário, é a de nos fazer enredar numa circularidade entre verdade, conhecimento e poder, que só pode desembocar num processo de submissão do sujeito aos interesses de quem domina – e não é isto mesmo aquilo que se verifica no actual discurso ideológico sobre a radicalização do desenvolvimento social na progressão das tecnologias digitais, em detrimento da observação do seu princípio ético-normativo? Cuidaremos de sabê-lo na última secção desta dissertação.

Por agora notemos que, o desenlace desta subordinação da verdade e do conhecimento ao poder, sublinha Keenan, está já previsto numa conhecida afirmação de Foucault, na qual ele defende que, ante a subordinação referida, “o desmascarar do poder pela verdade apenas conduz à desestabilização e à impossibilidade de se alcançar uma nova forma mais estável, livre e menos falsa” (1987, p. 7). Percebe-se, então, que o problema da desvirtuação da verdade com base no conhecimento

(*episteme*), que se levanta com a sua redução a regimes de verdade, assenta, justamente, no facto desta redução conduzir a uma certa neutralidade imposta às ideias de verdade e de conhecimento, neutralidade esta que retira ao conhecimento a possibilidade de este se apresentar como potenciador das normas (*doxa*), ou, como diz Keenan, como potenciador dos “fundamentos programáticos da luta política” (1987, p. 7). E, sem esta pretensão a potenciador das normas para os gestos ético-políticos, o conhecimento deixa de ter como apresentar os termos para a validação prática da luta política. Daí a pergunta inicial de Habermas apontada por Keenan, pois, se não é o conhecimento, ou, melhor dito, se não é a verdade (como base da matriz cognitiva) do conhecimento (*episteme*), que pode validar o carácter prático (*doxa*) da luta política, então, “Porquê lutar?”.

Apontada e descrita, que está, a condição paradoxal na (inter)relação foucauldiana poder-conhecimento, e que nós propusemos, ainda, desdobrada na relação prática e útil entre *doxa* e *episteme*, e, percebida, assim, a razão da pergunta habermasiana, como, então, é que esta dificuldade que, no espaço prático da acção ético-política, conduz à neutralidade dos efeitos da verdade com base no conhecimento, se pode, então, resolver?

A resposta é, mais uma vez, dada por Foucault, que faz antecipar a possibilidade quer para a correlatividade quer para as relações diferenciadoras do poder e do conhecimento nas estruturas e nas acções da linguagem:

“É no âmbito do discurso que o poder e o conhecimento se articulam. E por esta mesma razão, devemos conceber o discurso como uma série de segmentos descontínuos, cuja função táctica não é nem uniforme nem estável ... Devemos admitir uma inter-relação complexa e instável, pela qual o discurso é, talvez ao mesmo tempo, o instrumento e o efeito do poder, mas, também, um obstáculo, uma pedra no seu caminho, um ponto de resistência.” (Foucault, in Keenan, 1987, p. 27).

Keenan pega nesta interpretação foucauldiana do discurso para o perspectivar, analiticamente, não como um simples sistema representacional, mas, melhor, como um sistema operacional, ou, como sugere o próprio Keenan, como uma tecnologia. Pois, é justamente enquanto sistema operacional, ou, tecnologia, que o discurso vai, doravante, operar descontinuamente o traço, o hífen, na expressão poder-

-conhecimento, para, daqui em diante, garantir a impossibilidade de uma decisão definitiva sobre o verdadeiro sentido inter-relacional da mutualidade poder-conhecimento: “O traço na expressão poder-conhecimento deve, e, não pode sequer senão ser lido como a marca material de uma separação ilegível” (1987, p. 18). É justo, por conseguinte, aceitar no trabalho de Tom Keenan a afirmação de uma “aporia de desamparada neutralidade” (1987, p. 19), para referir a relação foucauldiana poder-conhecimento, quando esta se entende nos termos de uma impossibilidade normativa imposta ao espaço da acção ético-política. Mas, o que quer tudo isto dizer? O que significa referir o paradoxo poder-conhecimento nos termos de uma impossibilidade normativa aferida no espaço da acção ético-política?

Para melhor compreendermos a compleição teórica e prática deste problema aposto à inter-relação paradoxal poder-conhecimento, Keenan recorre a dois casos concretos que se referem a duas tomadas de posição pública de dois proeminentes pensadores contemporâneos, Derrida e Foucault, tomadas de posição pública estas em que ambos, apesar de serem conhecidas as suas diferenças interpretativas sobre poder e conhecimento, acabam por se apresentar numa assimetria intelectual que os relaciona concordantemente – tal como no paradoxo poder-conhecimento.

No caso de Derrida está o episódio da sua detenção, durante três dias, na Checoslováquia, após este ter visitado, como seus pares, filósofos dissidentes do regime. Quando foi questionado sobre o incidente, Derrida furta-se a responder à acusação do regime, para insistir sobre a dificuldade que existe em realizar um “gesto ético-político ... fazendo-o coincidir com o trabalho filosófico que é governado, precisamente, pela necessidade de desconstruir esses mesmos filosofemas” (1987, p. 19) – e Derrida demonstra, assim, ao agir em vez de teorizar, uma certa dificuldade em criticar o exercício do poder por via de uma elaboração crítica do conhecimento.

Já no caso de Foucault está uma tomada de posição pública que revela da parte deste pensador um comportamento aparentemente contraditório. Juntando-se a dois grupos activistas pelos direitos humanos, “Foucault, que frequentemente se envolvia com estas iniciativas político-humanitárias pouco ortodoxas, [em vez de se cingir à acção] usou a oportunidade para teorizar o gesto [ético-político] da acção, em si mesma” (1987, p. 19) – e, por sua vez, ao teorizar em vez de agir, Foucault demonstra, desta maneira – enquanto teoriza uma crítica do conhecimento – uma certa incapacidade para desconstruir, na prática, o exercício do poder.

Pois bem, este muito sumário relato que Keenan nos oferece dos dois casos permite-nos, ainda assim, conferir dois acontecimentos concretos que se dão, diferenciadamente, como exemplos irrepreensíveis de uma dificuldade adentrada na relação poder-conhecimento, dificuldade esta que reside, precisamente, na ‘passagem’ das relações de cognição com base no direito, para as relações de força com base na resistência, ou, se preferirmos, na ‘transição’ do discurso (referente teórico da *episteme*) à acção (referente prático da *doxa*). A dificuldade desta passagem pode ser, por nós, realizada quando observamos o gesto de afirmação pública determinar-se no carácter perlocucionário de uma promessa, para estabelecer, doravante, os termos verbais deste exercício de cidadania nos termos accionais de uma iniciativa política.

Porém, para que nos seja possível proporcionar, com base no estudo de Keenan, uma descrição mais detalhada da realização do exercício de cidadania em iniciativa política, impõe-se a necessidade de acompanharmos o desdobramento das exigências verbais e accionais que decorrem do desenvolvimento do exercício de cidadania em iniciativa política.

É já no espaço do compromisso desenvolvimental das sociedades que (de entre as exigências anunciadas) se detecta a recusa de uma mera atribuição aos governos das responsabilidades sobre os infortúnios da população, quando esta atribuição de responsabilidades é reportada apenas no plano verbal da indignação pública. Por isso Keenan faz notar que, do carácter intervencionista, que resulta desta passagem de exercício de cidadania para iniciativa política, deve ainda emergir uma outra exigência de ordem cognitiva: o da invenção e implementação efectiva de estratégias e tácticas de actuação política (mesmo a nível internacional), pois, são estas estratégias e tácticas que devem criar as condições de possibilidade para a reordenação e reinscrição da realidade política, que efective, no nosso direito de actuar, a capacidade para fazer cumprir, de facto, as reivindicações que foram deliberadamente esquecidas pelos governantes (Keenan, 1987, pp. 21-22). E o que é, então, esta descrição da realização do exercício de cidadania em iniciativa política, que apuramos no estudo de Keenan, senão uma clara ilustração da conduta ético-política assente na relação entre premissas de carácter dóxico-normativo, o da cidadania política, e, premissas de carácter epistémico-descritivo, o da invenção e implementação de estratégias e tácticas de reordenação e reinscrição da realidade política?

É, por conseguinte, o carácter imperativo, porque urgente e necessário, do gesto ético-político, aquilo que constitui a própria substância da capacidade perlocucionária da promessa cívica, e que a determina como mediadora da passagem do exercício de cidadania à iniciativa política. Assim, é por via da promessa cívica (pois, não se trata de uma promessa pessoal, mas, sim, de uma promessa intersubjectivamente determinada pelo ‘indivíduo social’), que o exercício de cidadania é tomado como uma iniciativa política – ligando presente e futuro, ou seja, ligando aquilo com que se depara agora, e, aquilo que pretende realizar – que recusa deixar reduzir a um “*rest muet*, a um traço, ou, desperdício, mudo, da política e dos seus cálculos” (1987, p. 22), o infortúnio desumanamente generalizado dos indivíduos: “O infortúnio das pessoas não pode ser autorizado como simples lembrança silenciosa da política. Ele tem o direito absoluto de se erguer e de se dirigir àqueles que detêm o poder” (1987, p. 22).

E é neste mesmo sentido, posto que já não é mudo, que já não se dá como neutro ou anárquico, que o traço da relação paradoxal poder-conhecimento mostra, também, não se deixar reduzir no espaço prático intervencionista (dóxico) e teórico estratégico (epistémico) das redes do poder e do conhecimento. Por isso, o traço que aponta a paradoxalidade da relação poder-conhecimento exige, doravante, na passagem do exercício de cidadania à iniciativa política, a preservação do direito “na palavra e no acto da memória” (1987, p. 23), direito exigido este que não é, nada mais nada menos, senão o “direito ao novo direito de agir, de falar, de registar e comunicar” (1987, p. 23). Mas, porque precisamos nós de um novo direito? “O que é este novo direito? É uma norma? Como é que podemos interpretar esta articulação directa e complicada do gesto ético-político, recorrendo a um deformado vocabulário de direitos e obrigações” (1987, p. 23).

É partindo, agora, destas interrogações que Keenan vai observar como Foucault exhibe uma posição epistemológica relativa ao direito, que exige a sua revisão, não por apontar-lhe qualquer falta de legitimidade, mas por nele reconhecer, já instigados, certos métodos de subjugação que devem ser ultrapassados, se é em direcção ao desenvolvimento ético-político das sociedades democráticas que queremos efectivamente progredir. Por isso, Foucault propõe-se expor o cunho da dominação, este enquanto factor inerente à teoria do direito, que subjaz às relações de força do poder, de modo a mostrar como, de uma forma generalizada, o direito se foi

apresentando como um instrumento de domínio, colocando em jogo as relações, não de soberania, mas, justamente, de dominação. Não nos basta, por isso, o direito; é necessário exigirmos um novo direito, liberto da sua subjugação às relações de força. Mas, como exige-lo?

Para Foucault, o poder não é simplesmente um direito, antes, é um direito

“que podemos possuir, tal como a um bem transacionável, e que, enquanto tal, podemos transferir ou alienar, total ou parcialmente, através de um acto legal que estabelece um direito, tais como os que ocorrem na cessação ou na celebração de um contrato.” (Foucault, in Keenan, 1987, p. 24).

Continuando a leitura do pensamento foucauldiano, Kennan observa que, desde os tempos medievais, quando operada com a função de legitimar o poder, o principal desempenho da teoria do direito não foi outro senão o de “apagar do poder o seu aspecto intrínseco de dominação” (Kennan, 1987, p. 25). Quer justificando quer impondo os limites para o rei, ou, actualmente, para o estado, “o direito deve ser a forma do poder, e, o poder deve ser sempre exercido na forma do direito” (Kennan, 1987, p. 25).

O direito, constituindo a forma do poder, e, o poder, exercido na forma do direito, é a formulação foucauldiana a que Keenan recorre para mostrar como se legitimaram as relações de força no interior do espaço conceptual do direito. O poder, suportado, agora, por estas relações de força baseadas no direito, pode permitir-se, inclusive, ultrapassar as próprias regras do direito que o delimitam. Como? Precisamente através da conversão das relações de força em mecanismos disciplinadores do poder, baseados no direito. Cabe, pois, ao ‘discurso’ do direito fornecer o código para a interpretação e análise dos mecanismos disciplinadores exercitados pelo poder. E, por esta via, interpretando e analisando os mecanismos disciplinadores, o discurso do direito codifica-os de tal modo, que neles passa a poder esconder o aspecto de dominação dos seus procedimentos efectivos, já legitimados pelo direito (Keenan, 1987, p. 25). É por esta mesma razão, diz Keenan, que Foucault afirma que:

“Contra os mecanismos disciplinadores ... encontramos-nos numa situação em que, aparentemente, o único sólido recurso que nos está disponível assenta, precisamente, no regresso à teoria do direito ... Hoje,

quando queremos objectar, de alguma maneira, as disciplinas, e todos os efeitos de poder e conhecimento que a elas estão ligados, o que é que fazemos, concretamente, na vida real? o que é que o Sindicato da Magistratura, ou outra instituição similar faz, senão, precisamente, invocar este direito, este famoso direito formal...? Porém, acredito que, aqui, encontramos-nos num beco sem saída.” (Foucault, in Keenan, 1987, p. 26).

Tudo, nesta analítica da inter-relação direito-disciplina, parece conduzir, sistematicamente, à reafirmação do discurso do direito, o que, por sua vez, nos encaminha de novo para a dominação codificada no seu interior, codificação esta que termina, como num círculo vicioso, com a remissão dos termos do direito para uma condição de inadequados, fazendo, assim, com que o ciclo ‘afirmação-revisão’ no interior da relação direito-poder se reinicie perpetuamente. Simplificadamente, eis o problema que Foucault levanta: ante a impossibilidade de reduzirmos o mecanismo disciplinador a um princípio de direito, o que é que nos resta senão invocar, também, este mesmo recorrente e incompatível direito?

Sistematicamente teorizadas e codificadas no interior do discurso que assiste ao direito, acabamos por compreender, devido ao ‘erro’ deixado permanentemente por erradicar (a segregação, o autoritarismo, a injustiça, a guerra, a pobreza, a alienação), a própria inadequação da codificação dada pelo direito aos mecanismos disciplinadores: “A heterogeneidade do problema, e a sua única resposta disponível, só servem para provocar uma espécie de interferência mútua [direito-disciplina] que multiplica a dificuldade [da sua resolução]” (Keenan, 1987, p. 27).

Percebe-se, pois, que a ideia preconizada pela crítica foucauldiana que Keenan se propõe rever, revele, de modo explícito, um sólido fundamento: o do apelo ao exercício de cidadania que se constitua nos termos de um gesto ético-político, muito mais próximo da conduta dóxico-normativa. Porém, aponta Keenan, tal como Habermas reparou, as predicções da crítica foucauldiana para a relação poder-conhecimento terminam numa aporia:

“A crítica humanista ... que se baseia no contraste obsoleto entre poderes legítimos e ilegítimos ... e que luta contra as instâncias de exploração ... [ou] repressão, encontra-se em perigo de vir a reforçar o humanismo que foi trazido do Céu para a Terra, e que foi congelado nos termos de uma força normalizadora” (Habermas, in, Keenan, 1987, p. 27).

Assim, ainda que o apelo foucauldiano ao exercício de cidadania contra os poderes instalados consiga, de facto, mobilizar-nos em iniciativa política, o seu apelo, no entanto, não nos coloca na direcção da resposta que tem que ser dada à questão mais fundamental que o motiva: se na busca – que o acto de cidadania leva a cabo – por novos padrões de direito, de justiça e, por conseguinte, de uma nova racionalidade dirigida à nossa actual condição sociopolítica, aquilo que, no fim de contas, nos espera é um inevitável retorno ao ‘jogo normativo da linguagem’, então, em que é que assenta a validade da passagem do exercício (dóxico) de cidadania ao acto (epistémico) de estratégia e iniciativa política, que nos daria acesso ao ‘novo direito de agir, de falar, de registar e comunicar’?

“Não se trata, pois, de um problema de ingenuidade, de simplicidade, ou de ignorância política, que possa ser resolvido por via de uma medida assente na terminologia técnica. Por isso, ..., Foucault conclui, surpreendentemente, afirmando que não existe uma alternativa ao direito, ou, simplesmente, direitos alternativos ... “Devemos voltar-nos ... na direcção de um novo direito, um que seja, de facto, anti-disciplinador, mas que, ao mesmo tempo, esteja liberto do princípio de soberania.” (Foucault, in Keenan, 1987, p. 28).

Está bem de ver que, se a resposta ao problema da paradoxalidade direito-disciplina reside na busca de um novo direito anti-disciplinador e liberto do princípio de soberania, a questão que se levanta imediatamente é: então, em que é que consiste este novo direito, como alcançá-lo, e, se alcançado, o que nos traz ele de verdadeiramente novo? Na verdade, cremos ter sido sempre esta a ampla questão de fundo que motivou Keenan a observar a crítica foucauldiana entregue à relação paradoxal poder-conhecimento e à possibilidade dos seus objectivos normalizadores.

Temos vindo a observar que, as dificuldades do gesto ético-político que reafirmam o paradoxo na relação direito-disciplina parece, tão somente, repetir não só a paradoxalidade da relação poder-conhecimento, como ainda, e sobretudo, reflectir as complicações do gesto reivindicador ético-político, que a promessa cívica impõe, tal como vimos, pela afirmação da superação das dificuldades do presente mutualizada com a antecipação de um futuro melhor. Não obstante, verifica-se que, tal como num círculo vicioso, a elaboração da promessa cívica de um futuro melhor

remete, quase inevitavelmente, para uma ligação obrigatória com aquele passado do qual nos queremos ver libertos: no futuro, este presente estará corrigido. Por conseguinte – na necessidade de irmos ao encontro de um ‘novo direito’, o tal direito anti-disciplinador e liberto de soberania – se de alguma maneira temos a capacidade para ‘evocar’ a possibilidade da existência de melhores futuros para o direito, futuros onde o direito vai além do próprio direito, futuros onde exista o ‘direito sem direito’, é apenas porque, afinal, só temos possibilidade de fazer referência a estes futuros do direito, por via dos direitos que agora possuímos (Keenan, 1987).

E, mais uma vez, tudo indica que, para rompermos com o círculo vicioso dos ciclos de remissão no âmbito da relação direito-disciplina, sair da política seria, então, a única resposta; porém, tal, também não é possível. Resta-nos, por conseguinte, “um pensamento afirmativo, cujo instrumento é a disjunção.”⁴⁹, assim responde Foucault à dificuldade levantada pela natureza paradoxal das relações poder-conhecimento, e, direito-disciplina.

Mas, o que é um pensamento afirmativo, cujo instrumento é a disjunção? Para nós, e congruentemente com a nossa pretensão intelectual, a resposta dá-se nestes termos. A mutualidade que o carácter paradoxal da relação poder-conhecimento impõe às duas noções – e aos seus desdobramentos conceptuais já referidos, disciplina-direito, cidadania-política, estado-ciência, identidade-sociedade, ser-instituição, e, no fim de contas, *doxa-episteme* – prolonga o trabalho crítico de compleição filosófica nos termos de um esforço de compreensão das relações de cognição, dirigido às componentes sociopolíticas desta relação, ao mesmo tempo que dimensiona o gesto ético-político como um acto de intervenção dirigido às relações de força existentes. A coincidência do duplo movimento – de compreensão pelo conhecimento (*episteme*) e intervenção pela prática (*doxa*) – na mutualidade poder-conhecimento, é a própria essência da dificuldade inter-relacional, ou seja, é o carácter da condição paradoxal da relação poder-conhecimento, carácter este que se revela, a cada instante, pela permanente necessidade de se instaurar, no quotidiano, uma negociação constante entre os seus aspectos necessários e inevitáveis (epistémicos) e os seus aspectos circunstanciais e imprevisíveis (dóxicos). E porque se trata, justamente, de uma coincidência de ordem quotidiana “ela não pode ser programada, dada previamente como garantida, ante qualquer certeza, prevista ou

⁴⁹ Foucault, “Theatrum Philosophicum”, 906, 899; LCMP, 194, 185. In, ibidem, Keenan, 1987, p. 31. Nossa tradução.

anteriormente afirmada. É uma predicação verdadeiramente temporal: ulteriormente sem quaisquer garantias, à exceção de que, inevitavelmente, acontecerá” (Keenan, 1987, p. 32).

Será, então, que a paradoxal mutualidade poder-conhecimento não tem outra solução senão a que nos traz a eterna negociação entre as suas duas componentes matriciais epistémicas e dóxicas? Deixem-nos responder-vos desta maneira. Se quisemos dar continuidade à nossa leitura do trabalho de Deborah Cook sobre a crítica em Adorno e Foucault, que afirma a sujeição do indivíduo aos interesses sociopolíticos, económicos e jurídicos, com o contributo analítico de Tom Keenan sobre a crítica foucauldiana, que confirma, na base desta sujeição, uma dinâmica de carácter paradoxal imposta pela inter-relação do poder e do conhecimento, foi, justamente, porque, no nosso entender, por eles somos conduzidos à ideia de que, fora da negociação entre as relações de cognição (da *episteme*), que situam o conhecimento, e, as relações de força (da *doxa*), que situam o poder, não existe qualquer possibilidade de alcançar uma solução para o reestabelecer do equilíbrio desenvolvimental. Daí um sempre reivindicado novo direito ao direito.

A mutualidade poder-conhecimento, diz Keenan,

“tem que ser capaz de manter, ou suportar, uma diferença intolerável e insuportável, sem oposição ou resolução. A imprevisibilidade, a ambiguidade, ou a obliquidade, desta relação é o risco, é a pré-categorização, é a possibilidade paradoxal, da política enquanto leitura. É difícil.” (Keenan, 1987, p. 32).

Contudo, mesmo ante o risco já mencionado da sua neutralização recíproca, que os passasse a referir em indistinção categorial, parece-nos que a oposição que a paradoxalidade na relação poder-conhecimento impõe, não condena o poder (como referente para a *doxa*), de um lado, e, o conhecimento (como referente para a *episteme*), do outro, à inevitável destruição categorial de ambos. Pelo contrário, no exercício de cidadania, afirmado na promessa cívica que podemos levar a cabo nos termos de uma iniciativa política, a mutualidade do poder e do conhecimento promove continuamente, na dimensão prática da sua ocorrência enquanto gesto ético-político, uma leitura e uma consequente tradução do quotidiano, que se oferece, por

fim, como a melhor mediação para os incontáveis desdobramentos da relação do indivíduo intersubjectivo com a sua realidade circundante.

E é por esta mesma razão que nos parece inevitável concluir que, no estudo do binómio comunicação-desenvolvimento, que acabámos por reportar, através de Keenan, ao binómio de Foucault poder-conhecimento, a interacção comunicativa, quando determinada nas exigências de ordem prática da existência humana, e nela motivada sobre as tomadas de decisão que implicam a própria sobrevivência, individual ou colectiva, revela a comunicação, enquanto processo mediador, necessária e deliberadamente, como a principal vocação do comportamento interaccional humano, de motivação ética e moral, talvez mesmo até antes de o ser filosófica, científica ou tecnicamente motivada.

Despertos, desta maneira, para o que nos rodeia, de pouco nos serve, então, que os nossos dias se aclamem, recorrentemente, como palco de um desenvolvimento técnico-científico sem precedentes, pois, sem o suporte de uma definição de comunicação activamente dirigida à interacção humana comprometida com o desenvolvimento social, o mesmo é dizer, sem um exercício de cidadania comprometido com a acção política criteriosamente desenvolvida por uma sã consciência crítica, o quadro representativo de todos os nossos gestos ético-políticos que, no fim, configuram os termos da nossa existência em sociedade, vai-se mostrando, cada vez mais, desapossado dos valores que permitem o seu aperfeiçoamento tanto no espaço epistémico do conhecimento (o das relações de cognição) quanto no espaço dóxico do poder (o das relações de força). Recusar liminarmente esta observação, é aceitar ficar mais perto de nos deixarmos reduzir a uma existência obscura e alienada, tolerada por seres isolados, superficiais e acríticos, intelectualmente enfraquecidos pelo entretenimento constante. Mas, pelo contrário, procurar, não só esclarecer o sentido da relação poder-conhecimento mas, também, os desdobramentos que esta relação implica no desenvolvimento individual e colectivo, é mostrar-nos determinados numa actividade de interacção comunicacional pela qual nos é permitido agir crítica e conscienciosamente sobre as grandes questões sociais, de modo a perseverar, na vibrante energia que fortalece os nossos mais diversos modos de vida em comunhão, as decisões colectivas em direcção a um futuro de verdadeiro desenvolvimento social, profundamente humanizado e globalmente partilhado.

I - 7. Para uma reflexão crítica no espaço da política e da ideologia.

É tão fácil pôr um nome a uma coisa!
Arranjar um rótulo para encobrir a nossa ignorância!
E é tão generalizada a tendência, em certas épocas históricas,
para elevar os rótulos à categoria de explicação!⁵⁰

Os problemas desenvolvimentais base das sociedades contemporâneas, que lidam com os mais díspares aspectos da vida concreta, têm que saber, forçosamente, como produzir fundamentação teórica e empírica capaz de conduzir, de facto, ao esclarecimento e à compreensão profunda dos problemas éticos, técnicos, sociais, económicos e políticos, tal como estes são perspectivados, também, pela diferenciação matricial dos seus conceitos, das suas entidades e dos seus processos individuais, sociais e naturais. Abreviadamente, o discurso que denuncia toda a variedade de problemas desenvolvimentais deve ser capaz de se especializar sobre os fenómenos e os processos próprios dos domínios a que diz respeito. Contudo, deve procurar fazê-lo sem nunca se deixar comprometer pelo facilitismo estatístico e pela arbitrariedade ideológica implicadas na produção do conhecimento e da informação de base teórica e empírica, no mínimo, duvidosa. E nisto mesmo reparou, tão claramente, o historiador Georges Minois⁵¹.

Os começos do século dezanove, no auge da revolução industrial, que dão início à “era das massas, da democracia, e do socialismo” (Minois, 1996, p. 529), são palco de uma ruptura cultural sem precedentes, que compreende quer os domínios esotéricos da antecipação e da previsão quer ainda outros domínios de predição (anglo-saxónico) e prospecção (francófono) de compleição mais técnica e académica:

“De um lado, está a predição popular, fundada sobre o sobrenatural, o ocultismo, o exoterismo e o empirismo, sobre a cartomancia e as aparições marianas, e sobre o espiritismo e a astrologia. Do outro, a nova profecia fundada sobre o intelecto e a razão, que se estende da sociologia

⁵⁰ Caraça, B. J. (1998). *Conceitos Fundamentais da Matemática*. Lisboa: Gradiva. p. 114.

⁵¹ Minois, G. (1996). *Histoire de l'avenir, des prophètes à la prospective*. Paris: Fayard.

à economia política, passando ainda pela ficção científica e pela história.”

(Minois, 1996, p. 529).

A distinção destas actividades, voltadas para a antecipação do futuro colectivo, faz-se percebendo a maior inclinação das predições populares em satisfazer interesses de ordem individual, pautados pela fatalidade de um ciclo incessante de “calamidade-regeneração” (Minois, 1996, p. 529), e, a maior tendência das predições técnicas em responder às questões de ordem colectiva, pautadas pela regularidade do rumo, ou, se preferirmos, pelos padrões de comportamento, das “classes e da humanidade” (1996, p. 529).

Para os praticantes destas últimas predições técnicas, eleva-se o desejo de as caracterizar como inteiramente científicas, que o mesmo é dizer, necessárias, absolutas, ou, epistémicas, rejeitando toda e qualquer componente fatalista, ou seja, circunstancial, imprevisível, ou, dóxica. Verdadeiros representantes de um período de franco crescimento que atravessa estes meados do século dezanove, estes pensadores e praticantes das predições técnicas, ou, prospecções académicas, aceitam-se como sendo maioritariamente optimistas, e, como tal, acalentando uma ideia de progresso, na compreensão da qual, “a ciência e a tecnologia estão a preparar-nos um mundo melhor” (1996, p. 529).

Mas – e é curioso sublinhar que isto se faz notar independentemente da sua orientação política – é justamente ao abrigo desta ideia de uma ciência e uma tecnologia benfazeja que, no decurso da segunda metade do século dezanove, assim nos diz Minois, irrompe a dúvida que mina a segurança e o optimismo das suas predições e prospectivas: “E se aquilo que apelidamos de progresso se revelar, no fim de contas, numa marcha em direcção à decadência?” (1996, p. 529).

Nesta perspectivação dos factos – trazida por um historiador que quis notar, ao longo das épocas, o valor e o alcance das nossas técnicas de escrutínio do futuro individual e colectivo – o homem do início do século vinte, que se via no culminar de um período radiante de desenvolvimento social e tecnológico, já à entrada do século vinte e um, acaba por confessar não ter agora grande coisa a esperar do futuro. É, pois, entre estes dois períodos temporais que os factos e as prospectivas se vão conjugar entre si, para instaurarem no nosso horizonte intelectual uma visão pessimista sobre o que está por vir. A partir dos primeiros anos de 2000,

«As sociedades ocidentais já não parecem estar em condições de se projectarem no futuro, tumultuadas que estão pelas múltiplas questões que se lhes colocam e que permanecem sem resposta: novas tecnologias cuja mestria parece não ser aplicável a qualquer projecto coerente; uma degradação do meio ambiente que torna muito viva a noção de perigosidade; um espaço urbano no qual se vai tornando cada vez mais difícil a circulação em inteira liberdade; um marasmo que ninguém parece ser capaz de travar; um retorno das doenças por contágio que ninguém parece ter sido capaz de prever.» (Minois, 1996, p. 578).

Georges Minois recorre aqui ao professor de história e teoria da cultura Jocelyn Noblet, para apontar uma muito boa maneira de colocar o problema de ordem social e ideológica que assalta o indivíduo do fim do século vinte. Nesta altura, ele descobre-se envolvido por um mundo de tal complexidade e perigosidade que começa a sentir-se impotente para, simplesmente, poder progredir, com fiabilidade, por via das suas predições técnicas. E não se pense que esta debilidade está restrita apenas aos domínios do quotidiano sociopolítico. Em 1941, diz-nos ainda Minois, o eminente físico e matemático Louis de Broglie previne que até mesmo com base na mais favorável das teses de antecipação, “a previsão dos factos futuros, em sua inumerável multitude e sua imensa complexidade, ultrapassa infinitamente todos os esforços de que o espírito humano é capaz, tornando-a, assim, apenas acessível à possibilidade de uma inteligência infinitamente superior à nossa” (1996, p. 578).

Mais do que um desejo, começa, assim, a tornar-se efectiva uma expectativa ideológica que acalenta o surgimento de uma máquina de computação de capacidades inacessíveis à mente humana. E, muito para lá da aparente inocuidade desta expectativa ideológica, emerge com ela, também, a ideia de que a crescente complexidade dos problemas é, por si só, justificadora de certas arbitrariedades explicativas.

No alcance epistemológico da história, não se dá propriamente como surpreendente a revelação de os domínios da ciência e da tecnologia se terem sempre pautado por períodos de grande expansão e por outros de difícil progressão⁵²: tal

⁵² “A TQC alcançou o seu mais espectacular sucesso no início dos anos de 1970, com o seu modelo standard que é capaz de descrever as interacções fundamentais da natureza dentro de uma estrutura teórica unificada: a teoria de medição não-Abeliana (*the non-Abelian gauge theory*). Ironicamente, contudo, este sucesso trouxe consigo um longo período de estagnação ao seu desenvolvimento conceptual: virtualmente nada com importância física ocorreu depois da construção do modelo padrão,

como diz Minois, “os anúncios prematuros são vizinhos das subestimações, e os avanços são vizinhos dos atrasos” (1996, p. 579). Mas, o facto é que, a partir dos desenvolvimentos tecnológicos instaurados no decurso do século vinte em diante, a inaudita multiplicidade dos aspectos em interacção, que conjugam, nos mais variados domínios, factores que vão da variação de custos dos produtos à repercussão social das exigências culturais, políticas e militares, foi criando desfasamentos informativos e comunicacionais de tal nível, que até mesmo as perspectivas globais mais técnicas não foram capazes de antecipar; assim o diz Thomas Kuhn citado por Minois:

“Tudo se passa como se nós não retivéssemos mais nada senão aquilo que nos chega do nosso meio ambiente, e que, de cada vez, se mostra mais conforme aos nossos conhecimentos, às nossas convicções, e justifica os nossos actos que redescobrem os nossos sonhos e o nosso imaginário” (1996, p. 581).

Na nossa leitura desta preocupação de Kuhn, está implícito um dos mais gritantes postulados ideológicos da contemporaneidade (cuja autoria cremos ser múltipla), e que nos parece descrever exemplarmente o fundamento adoptado pelas indústrias tecnológicas para cumprirem com a ideia de desenvolvimento no século vinte e um: Optar por fazer das suas descobertas o fundamento das necessidades humanas, e preterir fazer das necessidades humanas a razão das suas descobertas.⁵³

As componentes históricas e sociais, por detrás dos métodos de predição e prospectiva, que Georges Minois analisou nesta sua obra tão cativante, parecem, por fim, acabar por revelar o verdadeiro papel destes processos de escrutínio na luta do quotidiano que, actualmente, é levada a cabo por cada um de nós: “A cada um o seu futuro próprio: e a predição é, assim, integrada nas lutas sociais, políticas e económicas” (1996, p. 602). Mas, se é, tão manifestamente, às vontades pessoais ou às exigências personalizadas de privados que se atribui a prioridade das respostas trazidas pelos desenvolvimentos tecnológicos, não podemos, então, estranhar que, por

à excepção da sua detalhada verificação experimental”: Cao, T. Y. (Edt.). (2004). *Conceptual Foundations of Quantum Field Theory*. Cambridge: Cambridge University Press. p.1. Nossa tradução.

⁵³ Não seria justo, no entanto, fazer esta afirmação sem lembrar uma outra de Hannah Arendt que antecede e, no nosso entender, complementa o significado desta: “Conceber objectos para a capacidade operacional das máquinas, em vez de, conceber máquinas para a produção de certos objectos, seria, de facto, a inversão exacta da categoria ‘meios-fim’, se esta categoria fizesse ainda algum sentido.”: Arendt, H. (1998). *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press. p. 152. Nossa tradução.

fim, a possibilidade de nos podermos dedicar à realização de uma predição ulterior seja “arrastada pelo naufrágio generalizado das ideologias, das religiões estabelecidas e dos valores” (1996, p. 602). Parece, até, que o progresso tecnológico e científico, que começou por se dar, nos finais do século dezanove para os inícios do século vinte, tão cheio de expectativas de melhoramento das condições individuais e sociais, uma vez esvaziado de carácter ético-político, se nos proporciona, agora, mais como um factor restritivo da nossa própria vontade de... progredir.

Tal como nos faz atentar Minois, servidos que estamos de novas tecnologias, cada um de nós está também mais consciente dos limites dos seus próprios conhecimentos, e, no meio de tantas e tão desreguladas predições sociais, económicas e políticas, onde “o espírito do lucro explora o passado e o futuro, de tal maneira que os faz perder a sua capacidade para nos servirem de guia” (1996, p. 603), outra coisa não se pode esperar senão um debilitante desenraizamento das orientações éticas e morais do comportamento comunicacional humano. “O que é, então, o progresso?” pergunta Georges Minois, quando “Na ficção científica os super-heróis possuem raios laser futurísticos, mas envergam uma armadura à antiga greco-romana e um sentido moral que remonta à época da lei do talião⁵⁴ [?](1996, p. 603).

É por todas estas considerações que, ainda que tendo inteiramente presente o extraordinário valor dos progressos tecnológicos alcançados no nosso tempo, valor este de tal maneira evidente que seria de um absurdo inqualificável minimizá-lo ou contradizê-lo, primeiro, e enquanto indivíduos, não devemos nunca deixar de nos responsabilizarmos por todas as consequências implicadas no inegável progresso que temos vindo a alcançar. É assim que, quando não nos deixamos fascinar pelo tanto que é dito ao abrigo deste ímpar progresso tecnológico mundial, actualmente atribuído, sobretudo, à digitalização e à globalização das nossas vidas, nos damos imediatamente conta de que ainda não estamos, de modo algum, a salvo das manipulações ideológicas praticadas sobre o valor e o alcance efectivos das novas tecnologias digitais da informação e da comunicação.

Uma das preocupações mais recentes, que desapossa completamente qualquer convicção de matriz ética, surge, por exemplo, por via do recente fenómeno das *fake news*, e do facto de estas representarem, verdadeiramente, uma cada vez maior oportunidade para criação de rendimentos financeiros, em certos casos, muito

⁵⁴ Lei do talião expressa na máxima “*Olho por olho...*”

elevados. Actualmente, por elas se inventa, todos os dias, um mundo feito de especulações financeiras, culturais, sociais, políticas e científicas, que não têm qualquer fundamento na realidade concreta da nossa existência, e, grave como nunca, por elas se procede ainda à condução arbitrária de grandes grupos de consumidores, de eleitores e interventores dos mais variados domínios.

Será, por isso, verdade, tal como defende Dominique Wolton, que por causa do aumento de volume, sem precedentes, das tecnologias digitais, a diversidade e a fiabilidade da informação estão a diminuir?⁵⁵ Ou será, antes, tal como referira já Lyotard, que o ímpar desenvolvimento tecnológico, nos termos em que o vivemos hoje, impõe, como sua condição colateral, a descapitalização ética e sapiencial no comportamento comunicacional humano? (Lyotard, 1979, p. 36). Consequentemente, será que, apesar da heterogeneidade das necessidades e dos desejos expressos pelos grupos sociais espalhados por todo o mundo, esta descapitalização ética e sapiencial imposta ao comportamento comunicacional, pela algoritimização dos processos de decisão, irá infalivelmente conduzir-nos a uma existência social uniformemente arbitrada por uma tecnologia digital maioritariamente ao serviço dos privilegiados?

“Em conjunto, [as novas práticas de produção das tecnologias e da organização económica e social] indiciam a emergência de um novo ambiente da informação, aquele em que os indivíduos são livres de assumir um papel mais activo do que aquele que podiam na era da economia da informação industrial do século vinte. Esta nova liberdade sustenta uma grande promessa prática: a de se apresentar enquanto dimensão da liberdade individual; enquanto plataforma de uma melhor participação democrática; enquanto meio capaz de perfilhar uma cultura mais crítica e autorreflexiva; e, numa economia global cada vez mais dependente da informação, enquanto mecanismo para a obtenção de melhoramentos em qualquer parte.” (Benkler, 2006, p.2).

Não será este hino às novas práticas tecnológicas de produção, que têm por base uma concepção não-proprietária, e, como tal, não-patrimonial, das formas organizacionais e das relações sociais, uma verdadeira fantasia, quando nas mais recentes inquirições socioeconómicas se assevera o regresso em força do capitalismo

⁵⁵ Queirós, L. M. (2016, novembro 1). ‘O jornalismo trocou a grandeza da oferta pela tirania da procura’. *Público*. Acedido em 17 de novembro de 2016, em <https://www.publico.pt/culturaipilon/noticia/o-jornalismo-trocou-a-grandeza-da-oferta-pela-tirania-da-procura-1749526?page=-1>

patrimonial? A seguir à Segunda Guerra Mundial, chegámos a desenvolver a ideia de que as concepções organizacionais das relações socioeconómicas com base no património eram coisa do passado, e, que, portanto,

“dá-se o início de uma nova etapa, a de um capitalismo sem capital, sem património, o que, de facto, não tem sentido, ..., porque não existe outro capitalismo senão o patrimonial, e, para mais, vemos que o património, hoje em dia, readquiriu a sua importância.”⁵⁶

Parece-nos, por isso, legítimo afirmar que o discurso ideológico sobre o desenvolvimento social radicado nas tecnologias digitais, exhibe uma certa circularidade que encerra o próprio desenvolvimento das sociedades humanas numa espécie de determinismo trazido pela sua própria progressão tecnológica-digital. Este determinismo baseia-se numa cultura algorítmica que parece privilegiar os conteúdos mais popularizados, ao jeito daquilo que ocorre entre os utilizadores da Internet, a partir do mais elevado índice de ‘likes’ ou de acessos, para promover, deste modo, uma espécie de lógica arbitrária do maior número.

E, contudo, é ainda nestes termos de tentativa de ir ao encontro daquilo que agrada ao maior número, semelhante aos parâmetros da indústria cultural já descritos por Adorno e Horkheimer (1947/1974), que as novas tecnologias digitais da Informação e da Comunicação se propõem, hoje, e cada vez mais, como a mais credível, acessível e rentável possibilidade de ruptura com o estado de subordinação e alienamento daquele a que chamaríamos, com humor e inspiração em Bourdieu, de *Homo acriticus*. Toda esta problemática implicada na noção de informação pode ser avançada numa só pergunta: O que torna o conceito de informação tão influente, e qual é o seu verdadeiro alcance epistemológico? Procuremos, então, dar seguimento a esta inquirição, na segunda parte desta nossa reflexão crítica.

⁵⁶ Entre os minutos 1:49 e 2:42: Piketty, T. (2015, outubro 1). *Débat entre Thomas Piketty et Emmanuel Todd. Ce soir ou jamais*. Retirado: novembro, 3, 2017, de <http://www.youtube.com/watch?v=134k73-b-M0>

II. Comunicação, informação e desenvolvimento.

II - 1. Perspectivação sócio-epistemológica da informação: a informação como paradigma cognitivo e social.

“Remetemo-nos, aqui, ao esquema da comunicação no sentido em que ela se dá como uma transferência de informação. É, assim, provável que, desde que passemos do mecanismo para o ser vivo, e, do ser vivo para o ser humano, torna-se necessário recorrer a um novo instrumento epistemológico. Esse instrumento é, sem dúvida, a noção de informação.”⁵⁷

Eis a noção de informação apresentada, nada mais nada menos, como uma noção conceptual de tal modo penetrante e abrangente que parece mostrar-se capaz de dar resposta às questões mais fundamentais da existência humana, ou seja, desde a emergência biológica da vida até ao seu culminar no pensamento radicado na consciência de uma pessoa.

Diz-nos Robert Escarpit, o académico e autor francês a quem pedimos estas palavras iniciais, que, desde o início dos tempos, todas as cosmogonias descreveram, de uma maneira ou de outra, a passagem de um estado da existência, das coisas e dos seres, em desordem, “o *khaos* grego, o *tohu ve bohu* da Bíblia” (Escarpit, 1976, p. 20), a um estado de ordem, estado este que passámos a referir como “o cosmos dos gregos, [ou] o mundos dos latinos retomado pelos cristãos” (1976, p. 20).

No seu ensaio publicado online, cujo título avança um empenho sugestivo, o da procura das mais antigas raízes gregas, persas e hebraicas do conceito de informação, o reconhecido académico e filósofo uruguaio Rafael Capurro⁵⁸ diz-nos, a respeito desta matéria, exactamente isto:

⁵⁷ Escarpit, R. (1976). *Théorie générale de l'information et de la communication*. Paris: Librairie Hachette. pp. 19-20. Nossa tradução.

⁵⁸ Capurro, R. (2014). *Apud Arabes. Notes on Greek, Latin, Persian, and Hebrew Roots of the Concept of Information*. Retirado: fevereiro, 23, 2018, de <http://www.capurro.de/iran.html>

“Gostaria de sugerir que a *νόησις* [noesis] de Aristóteles, ou, mais precisamente, a *νόησις τῶν ἀδιαίρετων*, [que Capurro traduz como] o ‘pensar sobre os indivisíveis’, primeiro traduzido do Grego para o Árabe como *tasawwur* [sufismo], e do Árabe para o Hebraico como *ziyyur*, e ainda do Árabe para o Latim como *(in)-formatio*, é um exemplo de uma complexa história de interpretações e traduções de um conceito que se tornou paradigmático na nossa era.” (Capurro, 2014, §1 na Conclusão.)

Esta brevíssima introdução referindo raízes etimológicas do conceito de informação, só por si, bastaria para nos deixar de aviso quanto ao inevitável desfecho, sob a égide da inconclusiva dispersão, a que estaríamos sujeitos se nos deixássemos seduzir pela pretensão de delimitar, numa única perspectiva reflexiva, o verdadeiro e ulterior significado do termo informação. Por isso, quem, no universo da investigação académica, dedica os seus esforços à compreensão e exposição organizada dos diversos conteúdos significantes deste paradigmático conceito dos nossos dias, não hesita fazê-lo, assumindo, desde logo, a consciência da sua multidimensionalidade conceptual e formal. Tal é, no nosso entendimento, a muito recomendável abordagem que lhe faz José María Díaz Nafria, no seu artigo, *What is information? A multidimensional concern*.⁵⁹

Seguindo a abordagem aos conteúdos significantes do conceito de informação que este académico e investigador, doutorado em engenharia das telecomunicações, ali nos oferece, damo-nos conta de que, hoje em dia, com base apenas na leitura dos respectivos dígitos, podemos ficar imediatamente a saber “se o universo está a um passo de colapsar” (Nafria, 2010, p. 77), ou não, uma vez que essa é uma sua característica altamente informativa. Todavia, este carácter informativo dos dígitos, não é uma característica exclusiva nem dos dígitos nem da própria informação. No sentido que lhes incute a Teoria Matemática da Comunicação (de Claude Shannon e Warren Weaver – *The Mathematical Theory of Communication*, 1949), tal como nos exemplifica Díaz Nafria, se “gerados pelos caprichos de um reóstato” (2010, p. 77), o que não deixa de ser tecnologicamente possível, quando medidos “todos os milhões

⁵⁹ Nafria, J. M. D. (2010). ‘What is information? A multidimensional concern’. *tripleC, cognition, communication, co-operation* 8(1): 77-108. Retirado: agosto, 25, 2017, de <https://www.triple-c.at/index.php/tripleC/article/view/76>

de terabits na rede” (2010, p. 77), estes mostrar-se-iam “por conseguinte, nada informativos” (2010, p. 77).

A *Teoria Matemática da Comunicação* (TMC), que data dos finais dos anos quarenta do século passado, é uma tentativa de enormes potencialidades teóricas e práticas dirigidas à conversão da nossa linguagem em representações numéricas. Nesta conversão, o termo medição ganha uma preponderância muito significativa, já que não só apresenta a capacidade dos canais implicados na transmissão da comunicação como refere, também, a “compreensão da informação, no seu sentido sintáctico, enquanto magnitude [grandeza] física” (2010, p. 77).

Se, por um lado, o conceito de informação se deixa, assim, apreender como grandeza física, calculada com base nas medições da regularidade dos indicadores e da selectividade dos constituintes de um conjunto restrito previamente determinado, que o mesmo é dizer, calculada por um processo estocástico adequado, por outro, nesta específica apreensão do conceito de informação a partir da TMC, todas as propriedades semânticas e pragmáticas, intrínsecas ao carácter informativo típico das mensagens produzidas pelos humanos, lhe escapam.

O que fazer, então, assim se pergunta Díaz Nafria, a respeito de uma delimitação conceptual útil do conceito de informação, que nos dê a entendê-lo como “válido tanto para cabos quanto para organismos, para antenas e sociedades como para robots e estados mentais?” (2010, p. 77). A resposta é, já se vê, expô-lo ontológica e epistemologicamente, ou, dito de maneira simplificada, procurar explicitá-lo, tanto no ‘que’ o substancia quanto no ‘como’ se determina.

Diz-nos, então, Díaz Nafria neste sentido que, controvérsias à parte, relativamente à origem etimológica do conceito, e que o fazem remontar a uma sua interpretação que reflecte, quer um significado próprio trazido pelo seu uso na vida de todos os dias quer uma articulação mais exclusiva por parte de grupos de conhecimento mais especializado, a informação enraizou-se, inteiramente, na ideia e na forma “dos mais variados e colectivos usos e interesses [humanos]” (2010, p. 78). Somente com o surgimento da TMC é que o conceito de informação adquiriu um estatuto de especialidade científica de tal envergadura que ultrapassou qualquer outra sua anterior apreensão. Tal como nos confirma James Gleick, historiador das ciências dedicado à divulgação científica, de Shannon e Weaver em diante e, progressivamente, com o desenvolvimento e a generalização do computador digital

como ferramenta de cálculo, toda a ideia de informação passou a poder ser pensada⁶⁰ como uma questão de cálculo em bits, isto é, como uma questão de quantificação em 0 e 1. James Gleick⁶¹ resumiu, em termos decisivos, o invulgar alcance da TMC: “Quando nós pessoas modernas, herdeiras de Shannon, pensamos na informação na sua forma mais pura, podemos imaginar uma sequência de 0 e 1, um número binário” (Gleick, 2012, p. 390)

Não podemos, pois, estranhar, de modo algum, que daqui tenha nascido uma manifesta tensão entre as diferentes correntes teóricas que ilustram o pensamento em torno deste paradigmático conceito nas exigências das mais diversas disciplinas. Como observa ainda Díaz Nafria, quando conferida num estrito universo de referência, como o das teorias matemáticas, a informação vê-se na possibilidade de ser compreendida a partir de uma sua axiomatização quantitativa, mas, se referida a partir de outros modelos não restritos, aqueles que preconizam uma interpretação relacionada do conceito, a sua axiomatização lógico-formal, ou, melhor, a sua formulação matemática, resulta numa “complexidade impraticável” (2010, p. 78).

Por esta razão Nafria recomenda, para a delimitação conceptual da informação, duas abordagens principais: uma, procurando referi-la desde as suas mais recuadas origens até ao significado que possui hoje, outra, tentando ilustrar a pluralidade dos seus significados, apontados nas exigências de cada uma das diferentes disciplinas científicas e domínios socioculturais.

Na persecução da primeira abordagem, elucida-nos Díaz Nafria, o conceito de informação que nos é mais familiar, faz remontar ao termo latino *informatio*, derivado do verbo *informare*, quer o seu sentido tangível, aquele mais próximo das suas aplicações físicas e materiais, e que lhe incute uma potencialidade empírica, quer o seu sentido intangível, aquele mais inteirado das suas aplicações pedagógicas e morais, e que dota a sua capacidade signficante de uma aptidão normativa.

Mas, diz-nos ainda Díaz Nafria que, em qualquer um destes dois sentidos, “mas, especialmente, no sentido tangível” (Nafria, 2010, p. 78), o da sua

⁶⁰ “Professores de ciências sociais, e de outros campos de escasso uso dos modelos matemáticos, apressaram-se a adaptar as suas ideias aos seus próprios objectivos. A formulação tem sido aplicada a tudo, da biologia molecular e dos estudos do cérebro à psicologia, à arte, à música, à sociologia, à semântica, mesmo à linguística, à economia e até à jardinagem paisagística”: Liversidge, A. (1993). ‘Profile of Claude Shannon by Anthony Liversidge’. In Shannon, C. E. *Collected Papers*. Sloane, N. J. A., Wyner, A. D. (Edts.). New York: IEEE Press. p. xx. Nossa tradução.

⁶¹ Gleick, James, (2012), *Informação. Uma História, uma Teoria, um Dilúvio*, Lisboa: Círculo de Leitores.

potencialidade empírica, a herança latina do conceito de informação – que se evidencia na escolástica medieval de Aquino e Agostinho para nos referir um seu uso, tanto ontológico quanto epistemológico, “muito refinado” (2010, p. 78) que acabará por influenciar, de maneira muito importante, a interpretação futura do seu significado – vem impregnada de uma ontologia e de uma epistemologia de raiz grega de longa tradição, tal como espelha o uso, no Latim, de termos como os de “eidos, idea, morphos, ou typos” (2010, p. 78).

Porém, se podemos confirmar, desta maneira, que as variações apontadas na interpretação do conceito de informação não são de agora, muito mais importante se revela apurar que, a diferença, na interpretação do conceito, dos tempos idos para os de hoje, parece precisar-se, como observa Díaz Nafria, com maior acuidade na perda gradual e paulatina dos seus “significados carregados de um sentido ontológico” (2010, p. 79).

No interesse crítico de perspectivação humanista inteirado no domínio das ciências da comunicação, é por demais explícito a importância que adquire o reconhecimento desta gradual e paulatina desontologização do conceito de informação, e que vai abrindo, lenta e progressivamente, caminho à sua caracterização lógico-formal no interior das disciplinas matemáticas, caracterização esta que acabará por resolvê-lo na “matemática da informação do século vinte” (2010, p. 79).

O que, por esta desontologização, os inícios da Modernidade sobrepõem, então, à antiga ordem e equilíbrio estrutural do Cosmos grego, do qual Escarpit começou por nos dar indicação, é um novo universo de “movimentos corpusculares” (2010, p. 79) que apresentam, doravante, um mundo moderno sensorialmente mediado a partir de “unidades de sensação fragmentárias, flutuantes, e até erráticas, as quais, agora, têm que ser organizadas pela própria consciência” (2010, p. 79). É aqui que podemos apontar o início de um trajecto para o conceito de informação, o qual, daqui em diante, se vai deslocando, progressivamente, do seu sentido normativo para o seu sentido empírico, ou seja, “da estrutura para a matéria, da forma para a substância, e da ordem intelectual para os impulsos sensoriais...” (2010, p. 79), que o mesmo é dizer, da sua condição intangível e normativa para a sua condição tangível e empírica.

Assim se compreende, também, que a crença na dualidade de inspiração aristotélica – a da matéria (gr. *hilé*) e da forma (gr. *morphos*), estas concebidas como

os dois princípios fundadores da realidade e da ordem do cosmos – aquela precursora da propagação do hilemorfismo grego na escola medieval de Averrois, acabe por dar lugar a uma preponderância do domínio teórico da consciência, o qual, por sua vez, é afirmado como mais consistente, claro e distinto, e capaz de instruir o significado de informar no sentido de dar forma, instrução esta que faz referir o conceito ao seu contexto de aplicação e passa a permitir relativizar (leia-se, a transversalizar teoricamente) a sua interpretação.

De acordo com Díaz Nafria, é neste seguimento que, a moderna atomização do mundo natural passa a espelhar uma dispersão especializada do pensamento, que situa uma problemática inter-relação entre a consciência sobre o que constitui o mundo natural e a consciência sobre os limites sensitivos do ser pensante: estamos nos começos da epistemologia empirista que recorre à observação directa, sensorialmente mediada, para “obter informação acerca do mundo” (2010, p. 79), e que empurra, assim, a orientação ontológica do conceito, ou seja, a interpretação da sua unidade formal e estrutural, para os fundos da memória.

Mas, já no findar do Iluminismo, confere Díaz Nafria, ocorre uma importante alteração na compreensão analítica do mundo, sobretudo, no domínio empírico das ciências físicas e biológicas, analítica esta que preconiza um distanciamento do pensamento culto em relação às anteriores concepções ontológicas e epistémicas, e o aproxima, agora, de uma “concepção da realidade mais estruturada” (2010, p. 79).

Entrega-se, assim, o pensamento científico à oportunidade para fazer emergir, já na modernidade ocidental, novas concepções da realidade, tais como aquelas que vêm a ser avançadas pela teoria da relatividade, pela mecânica quântica, pela física estatística e pela biologia evolucionária, e que passam a sublinhar processos e paradigmas inconciliáveis com as antigas concepções analíticas corpusculares.

É neste distanciamento entre analíticas clássicas, ou seja, corpusculares e aritméticas, e, analíticas relativistas, isto é, fundamentais e probabilísticas que, “especialmente no desenvolvimento do conceito de informação – que será derramado na teoria de Shannon, ... – ocorre uma estranha e sub-reptícia tradução [da informação] que se move da epistemologia racionalista e empírica para a epistemologia contemporânea” (2010, p. 79). Ora, o que este movimento traz, por via da reestruturação das anteriores concepções empíricas sensorialmente mediadas nas novas concepções analíticas estocasticamente determinadas, é, inevitavelmente, uma

nova possibilidade de parametrização quantitativa da informação, a da sua quantificação probabilística, a qual, doravante, se dá como a medida da informação.

Assim, na persecução destas novas conformações quantitativas da informação, ela passa a poder ser pautada pelo mesmo tipo de procedimentos matemáticos que regulam a entropia. Por entropia, podemos compreender o movimento de “evolução de uma ordem diferenciada para uma ordem indiferenciada, ou, se preferirmos de uma previsibilidade quantitativa para uma imprevisibilidade aleatória” (Escarpit, 1976, p. 17), e, nesta ordem de ideias, é correcto aferir que a noção de informação, determinando-se no sentido contrário desta mesma evolução, pode ser perspectivada como potenciadora da ordem, que o mesmo é dizer, como factor de redução da entropia, ou, quando conferida em valores negativos, da negentropia.

Para Robert Escarpit, por exemplo, “Com toda a evidência a criação é descrita como um processo de negentropia” (1976, p. 20). Por isso, ele nos diz também que o “«acidente» humano” (1976, p. 21) se pode igualmente perspectivar como um acontecimento inicialmente “condenado à entropia” (1976, p. 21), mas que, porém, a partir do momento em que se potencia com o dom da palavra, acaba por resultar como um “contra-processo negentrópico” (1976, p. 21), isto é, capaz de “anular a entropia por meio da palavra, que o mesmo é dizer, por via dos signos [verbais]” (1976, p. 21).

Esta é a primeira ideia fundamental, que Escarpit nos inspira, sobre o valor epistemológico da noção de informação: a da sua capacidade para se determinar na essência de uma emissão ordenada de signos com vista à anulação da desordem, ou seja, da entropia, no âmbito de um qualquer universo restrito, ou, se preferirmos, de um qualquer sistema delimitado.

Desta maneira, a informação passa a poder “resgatar a clássica reversibilidade” (Nafria, 2010, p. 80), aquela que permite a sua remissão para a proximidade de um universo sensitivamente mediado e simbolicamente ordenado, mas do qual a nova epistemologia probabilística contemporânea a havia afastado. Assim, ao mesmo tempo que o conceito de informação vai fazendo surgir um universo simbólico e perceptivamente ordenado, ele vai assumindo, também, a legitimidade de um “novo modelo do conhecimento e do cosmos” (2010, p. 80) de natureza probabilística, fazendo avançar, desta maneira, uma compatibilidade de visões que fazem da “informação extraída deste cosmos, e ... [da] sua inevitável incerteza [entropia] ... assuntos chave da própria visão do mundo” (2010, p. 80).

É já nesta sua conformação à dimensão científica do conhecimento, sublinha Díaz Nafria, que a cristalização do conceito de informação, advinda, sobretudo, dos desenvolvimentos em engenharia das telecomunicações do pós Segunda Guerra Mundial, faz referir “dois movimentos que se contradizem” (2010, p. 80).

Da racionalização económica e dos modelos científicos de herança positivista surge, por um lado (o positivista), um proceder racionalista, de analítica ideal e mecanicista, que “é tomado como modelo da informação, e inclusive do próprio processo informativo” (2010, p. 80), e, por outro (o probabilístico), um procedimento de pura observação pelo cálculo, dado como o critério para a apreensão da realidade que passa a particularizar na incerteza o fundamento “para a ideia e para a medição da informação” (2010, p. 80).

No seguimento destas duas delimitações conceptuais contraditórias (positivista e probabilística) da informação, Díaz Nafria realça que, as exigências e as reivindicações tecnológicas, quer da área das telecomunicações quer do domínio da computação, que estreitam, numa perspetivação técnica e económica, o contexto que assiste á construção da TMC, fazem aparecer um “eclipse teórico” (2010, p. 80), discutido pela Escola de Frankfurt, e, “especialmente, por Habermas” (2010, p. 80), que será situado no âmbito do domínio social pela designação de tecnocracia.

É já no interesse desta estreita perspetivação técnica e económica da TMC, ou, se preferirmos dizê-lo, no interesse da sua contextualização tecnocrática, que a informação se quer (1) “codificada com uma quantidade mínima de recursos” (2010, p. 80), (2) dotada de um específico conjunto de recursos, capaz de “transmitir um máximo volume de informação” (2010, p. 80), e (3) capaz de, por referência a um dado volume de informação, “prever os recursos necessários que lhe são respectivos e, por conseguinte, o seu custo” (2010, p. 80).

Porém, o que as formalizações tecnocráticas, mais positivistas, da informação parecem não ser capazes de antecipar é que, com a emergência das novas concepções probabilísticas da realidade, avançadas pela determinação evolucionária da biologia e pela quantização da física, novas concepções estas nas quais a informação adquire uma centralidade indiscutível, resultam compreensões que são, não apenas incompatíveis com o positivismo característico das clássicas abordagens científicas anteriores, mas também inconciliáveis com perspetivações surgidas a partir das ciências sociais, nas quais se evidencia a importância das dimensões semânticas e

pragmáticas da informação, dimensões estas da informação que, desde o início da concepção da TMC, haviam sido removidas dos seus planos explicativo e operativo. E, a partir daqui, o conceito de informação estilhaça-se numa competição de interpretações e interesses respectivos de cada domínio do conhecimento.

Este estilhaçar competitivo das interpretações do conceito impõe que, doravante, passe a ser necessário ter em conta que a pertinência da sua nova parametrização quantitativa, a probabilística, seja referida, fundamentalmente, à exclusiva perspetivação sintáctica da informação, tal como é apresentada a partir da TMC de Shannon e Weaver, perspetivação esta que, como vimos, descure, por inteiro, quaisquer aspectos qualitativos das mensagens transmitidas.

Contudo, a parametrização qualitativa da informação, não pode ser simplesmente posta de lado, pois, ela tem como função mostrar, justamente, a pertinência das suas dimensões semântica e pragmática, ou seja, o valor epistemológico do seu dimensionamento simbólico e accional/intencional.

Já se vê que a razão de ser de uma abordagem multidimensional ao conceito de informação precisa-se imediatamente aqui, isto é, no necessário reconhecimento de que quer a partir da parametrização quantitativa da informação, quer a partir da sua parametrização qualitativa se reconhecem atributos e se apuram limites que, com frequência, não se mostram de fácil conciliação, mas que também, por isso mesmo, expressam a enorme importância da sua examinação complementar e interrelacionada: este é o espectro complementar da investigação ontológica e epistemológica dirigida ao conceito de informação.

Por conseguinte, na razão do nosso estudo, o qual, nesta segunda parte, atende mais incisivamente ao valor sócio-epistemológico do conceito de informação referido na correlação comunicação-desenvolvimento social, tanto as questões que nos elucidam quanto às origens do fundamento epistémico que assiste à sua parametrização quantitativa, como as que debatem a razão do fundamento normativo da sua parametrização qualitativa, são vistas como possuindo uma incontornável importância conjunta.

Mas, isto reconhecido, é também inteiramente necessário estabelecer, desde logo, que o enquadramento deste conceito se faz para responder à sua compreensão e operacionalização nos domínios do social e da interacção comunicativa humana. Por isso, na persecução destes nossos interesses conceptuais e metodológicos

prossequiremos, agora, no estudo do conceito de informação auxiliados por um excelente e actualizado contributo de Rafael Capurro.

No seu artigo, revisto em Agosto de 2017, intitulado *Epistemologia e Ciência da Informação*⁶², Capurro lembra que, em 1985, quando foi convidado pela biblioteca do *Royal Institute of Technology* de Estocolmo, teve ali a oportunidade de apresentar uma relação entre hermenêutica e tecnologia da informação que, no ano seguinte, viria a substanciar o corpo da sua tese de pós-doutoramento em filosofia, sob o título *Hermenêutica da informação científica*. Nesta sua tese, que se perspectiva a partir do ponto de vista hermenêutico, Capurro defende que, pela presumida ligação existente entre conhecimento e acção é possível mostrar os pressupostos e as consequências dos processos cognitivos e práticos, relacionados tanto com a pesquisa de informação científica armazenada em computadores, quanto com a concepção dos sistemas de computação e do seu respectivo papel na sociedade.

Para poder dar forma à sua narrativa, visando a relação entre hermenêutica e tecnologia da informação, Capurro recorre ao conceito de paradigma, conceito que Thomas Kuhn introduz para a sua exposição da estrutura das revoluções científicas (conferir, por exemplo, *The Structure of Scientific Revolutions*, 1962). No entanto, na sua hermenêutica da informação científica, Capurro contraria a ideia de uma passagem de períodos de ciência normal (enquanto períodos pré-paradigmáticos), a períodos de crise da ciência normal (enquanto conducentes aos períodos de revolução científica, e, consequentemente, à criação de novos paradigmas), por considerar esta passagem como advinda de uma concepção excessivamente esquemática da estrutura da revolução científica.

Na base da sua crítica sobre as alternâncias demasiado esquemáticas dos períodos de produção científica, está a afirmação de que, dos erros aos dados e às analogias, das paixões e das visões que dão suporte aos processos cognitivos, aos instrumentos e às instituições ligadas à produção do conhecimento, todos estes aspectos do campo científico, explícita ou implicitamente, constituem o seu próprio núcleo, e, como tal, a preponderância de um paradigma científico não escapa “às estruturas sociais e aos factores sinérgicos, incluindo eventos fora do mundo

⁶² Capurro, R. (2017). *Epistemologia e Ciência da Informação*. Copyright de 2003, modificado pela última vez a 24 de Agosto de 2017. Retirado: janeiro, 9, 2018, de http://www.capurro.de/enancib_p.htm

científico, cujo efeito multicausal não só é difícil de prever, como também de analisar à posteriori” (Capurro, 2017, §3 Introdução).

Mas, por um lado, se devido à multiplicidade e complexidade dos factores envolvidos, é impossível prever, com exactidão, o surgimento de um paradigma científico, isso não impede, no entanto, que não seja possível considerar a sua constituição a partir de uma abordagem epistemológica. E é justamente desta maneira que Rafael Capurro desenvolve a sua tese, sobre o carácter paradigmático da informação, fazendo-o responder a três paradigmas epistemológicos, um físico, um cognitivo, e um social:

“A minha tese é a de que a ciência da informação nasce em meados do século XX com um paradigma físico, questionado por um enfoque cognitivo, idealista e individualista, sendo este, por sua vez, substituído por um paradigma pragmático e social.” (Capurro, 2017, §4 Introdução).

Dos três paradigmas de Capurro, aquele que verdadeiramente se nos apresenta como mais próximo aos nossos interesses críticos é aquele que convida à perspetivação pragmático-social do conceito de informação. Por isso, antes de adoptá-lo como quadro de referência para a operacionalização do conceito de informação no interesse humanista do nosso estudo crítico, façamos, primeiro, uma exposição da estrutura conceptual que refere e dá fundamento a este paradigma pragmático-social no trabalho original do nosso filósofo uruguaio.

Na perspetivação epistemológica da noção de informação como paradigma físico, Capurro situa a ciência da informação como nascida da teoria da informação retroactiva, cuja origem remonta à teoria da informação de Claude Shannon e Warren Weaver e à cibernética de Norbert Wiener. Aqui, a ideia por detrás da informação como paradigma físico sustenta que existe uma qualquer espécie de objecto físico que é transmitido entre emissor e receptor.

Acontece, no entanto, que, de acordo com a interpretação que lhe dá Rafael Capurro, “a teoria de Shannon não denomina esse objecto como informação (*information*), mas como mensagem (*message*), ou, mais precisamente, como sinais (*signals*)” (2017, II - 1. §1), sinais estes que, sob condições ideais – as que pressupõem (1) a utilização comum dos mesmos sinais entre emissor e receptor, e (2)

a ausência de quaisquer perturbações, ditas ruído, na transmissão – devem ser univocamente reconhecidos pelo receptor.

Nesta perspetivação física da informação, a informação é, então, “o número de selecções (*choices*)” (2017, II - 1. §1) implicadas na codificação dos sinais sujeita a uma fonte de ruído. É, portanto, a esta quantidade de selecções feitas para a codificação dos sinais a transmitir, inevitavelmente sujeita a uma fonte de ruídos, que, na interpretação de Capurro, Shannon chama de informação. Consequentemente, isto implica depreender que, a um maior número de selecções corresponde uma maior quantidade de informação, a qual, uma vez que se encontra sujeita à fonte de ruído, se submete a uma menor fidedignidade receptiva.

Ora, tal como nos faz ver Capurro, nisto, precisamente, se demarca a total distinção entre o uso corrente da palavra informação, que nos diz que quanto maior quantidade de informação mais informados ficamos, e o uso restrito, ou, técnico-científico da noção de informação, que a submete a esta condição da sua operacionalidade física, na qual a maior quantidade de informação implica uma menor possibilidade de fidelidade da informação.

Por isso, observa Capurro, “na terminologia de Shannon, é a mensagem [enquanto produto de uma quantificação da informação], e não a informação [em si mesma], que reduz a incerteza (*uncertainty*)” (2017, II - 1. §1). Mas, esta é, também, a razão pela qual se confere que, os aspectos semânticos e pragmáticos directamente implicados no uso quotidiano da informação, “são explicitamente descartados por Shannon” (2017, II - 1. §2).

Pese embora o facto de Capurro sublinhar que, pelo menos, desde o início dos anos setenta, o desenvolvimento posterior da teoria da informação de Shannon e Weaver foi assumindo o objectivo de incluir as dimensões semânticas e pragmáticas inicialmente descartadas, o que, desta maneira, foi, também, sendo dado como evidente foi o facto de que a concepção da ideia de informação nos termos de um paradigma físico não tinha sido capaz de considerar o desempenho activo “do usuário, [primeiro] no processo de recuperação da informação científica em particular, bem como [segundo] em todo o processo informativo e comunicativo, em geral” (2017, II - 1. §2). E isto foi o que levou Capurro a considerar que, não era, de todo, de surpreender que a noção de informação desembocasse na sua subsequente perspetivação como, justamente, paradigma cognitivo.

Quando, porém, a informação é abordada nos termos de um paradigma cognitivo, é necessário considerar uma clara distinção entre a ideia de “conhecimento e o seu registo em documentos” (2017, II - 2. §1). E, na desambiguação do conhecimento e do seu registo físico, há, pois, que distinguir, de uma parte, uma concepção da ciência da informação implicada na selecção e constituição dos suportes físicos do conhecimento, e, de outra, uma concepção da ciência da informação implicada nos processos de recuperação da informação, enquanto conteúdo de tais suportes. Aqui, de acordo com Rafael Capurro, o paradigma cognitivo da informação faz avançar uma epistemologia de raiz popperiana, pela qual se propõe uma ontologia que distingue três mundos: o físico (referindo os estados da matéria), o da consciência (referindo os estados psíquicos), e o do repositório intelectual (referindo os conteúdos, especialmente os científicos, dos livros e outros documentos).

Capurro diz-nos que, ao falar do seu ‘terceiro mundo’, Popper quer referir tanto o mundo de objectos inteligíveis, quanto aquele que se reporta a uma ideia de conhecimento sem sujeito cognoscente. E, por esta mesma razão, ainda que nesta ideia de Popper, do conhecimento sem sujeito cognoscente, não esteja implicado o céu das ideias, tal como este nos é trazido por Hannah Arendt a partir de Platão, o terceiro mundo da ontologia popperiana é usualmente designado como modelo platónico.

Neste modelo popperiano de referência platónica, seriam os conteúdos intelectuais dos documentos e das teorias a formarem uma rede, que poderíamos visualizar como o céu das ideias de Platão, cuja existência se pode apenas reportar ao espaço cognitivo intersubjectivo, conteúdos estes que, aqui, se designariam por informação objectiva.

O valor epistemológico a apurar no modelo popperiano residiria, pois, em semelhança ao que acontece com as ideias de Platão, na capacidade potencial da rede de informações objectivas para alterar os modelos mentais do sujeito cognoscente, e, desta maneira, em traduzir o valor do modelo cognitivo, a que o usuário recorre, pela capacidade que os processos informativos possuem de o transformar.

Mas, mais uma vez, no sentido em que o paradigma cognitivo considera aqui a noção de informação, esta resulta, segundo a visão crítica de Bernd Frohmann, citada por Rafael Capurro, “como algo separado do usuário, localizado em um mundo numérico” (2017, II - 3. §1), mundo no qual apenas o usuário é dado, exclusivamente,

como sujeito cognoscente e, enquanto tal, não dimensionado a partir dos seus “condicionamentos sociais e materiais do existir humano” (2017, II - 3. §1). Só que, desta maneira, o paradigma cognitivo da informação revela deixar-se conformar numa concepção reducionista que idealiza o sujeito cognoscente como entidade associal.

Contra esta conformação associal do sujeito cognoscente, Capurro indica o trabalho conjunto de Birger Hjørland e Hanne Albrechtsen, realizado entre os meados dos anos de 1990 e os princípios dos anos de 2000, a partir do qual é proposto um paradigma cognitivo, de perspectivação sócio-epistemológica, para o estudo da informação, “chamado ‘*domain analysis*’” (2017, II - 3. §4)

Na perspectivação sócio-epistemológica da informação como paradigma cognitivo, a *domain analysis* refere o estudo de certos campos cognitivos em implicação directa com os “distintos grupos sociais e de trabalho que constituem uma sociedade moderna” (2017, II - 3. §4), o que faz implicar no paradigma cognitivo da informação, o seu dimensionamento pragmático-social.

A consideração de maior importância, que Capurro nos oferece na direcção dos nossos próprios interesses, é o facto desta perspectivação sócio-epistemológica da informação estipular, como sua consequência prática, o não necessitar de uma “linguagem ideal para representar o conhecimento, ou, de um algoritmo ideal para modelar a recuperação da informação” (2017, II - 3. §4), condições estas que, pelo contrário, são pressupostas pelos anteriores paradigmas físico e cognitivo. É que, na base desta perspectivação pragmático-social da informação está reconhecido o carácter eminentemente polissémico dos dados bibliográficos e textuais, o qual afirma que “Os termos de um léxico não são algo de definitivamente fixo” (2017, II - 3. §4).

Por conseguinte, na perspectivação sócio-epistemológica da informação de Hjørland e Albrechtsen, assim nos diz Capurro, a ciência da informação teria como objecto “o estudo das relações entre os discursos, as áreas de conhecimento e os documentos” (2017, II - 3. §4), relações estas compreendidas nas possibilidades do seu entrosamento com as “perspectivas, ou pontos de acesso, de distintas comunidades de usuários” (2017, II - 3. §4). Trata-se de fazer integrar, assim, o carácter epistemológico do paradigma cognitivo da informação numa perspectiva mais compreensiva e prática de alcance social, fazendo integrar a concepção individualista e isolacionista da ideia de conhecimento imputada ao sujeito

cognoscente no interior de um contexto social que pressupõe o desenvolvimento de diferentes critérios de selecção e relevância da informação.

Nesta perspetivação sócio-epistemológica do paradigma da informação, não só é avançada a sua conexão a uma hermenêutica reforçada pela suposição de uma capacidade de pré-compreensão do cognoscente como é proposto a recusa de uma concepção de pendor cartesiano do sujeito cognoscente como entidade separada do mundo exterior.

Na medida em que qualquer sistema de informação se vê comprometido com a totalidade dos aspectos ligados à sua produção e disseminação, e se reconhece geográfica e socialmente demarcado, a informação não deve ser compreendida como um mero objecto que duas entidades cognitivas possam simplesmente comunicar entre si com base num sistema tecnológico. Por isso, diz Capurro, “Só tem sentido falar de um conhecimento como informativo, relativamente a um pressuposto já conhecido e compartilhado com outros, [pressuposto] a respeito do qual a informação pode [então] ter o carácter de ser nova e relevante para um grupo ou para um indivíduo” (2017, II - 3. §4).

Na progressão explanatória sócio-epistemológica do paradigma da informação, Capurro faz-nos ver algo que, para o cumprimento do nosso próprio trabalho, é de crucial importância. É que, no âmbito de uma hermenêutica da informação, em que a preocupação reside no dar a conhecer este domínio com mais assentimento numa teoria das mensagens do que, propriamente, no de uma teoria da informação, a diferença crucial entre mensagem e informação assenta, justamente, na condição da primeira se dar como oferta de sentido e a segunda como selecção de sentido. E, aqui, o filósofo Rafael Capurro lembra o sociólogo Niklas Luhmann para notar que, no espaço de uma teoria dos sistemas sociais, a selecção de sentido seria o processo levado a cabo “pelo sistema, com base na sua estrutura e interesses” (2017, II - 3. §5), processo este que Luhmann designava justamente como informação. A comunicação, para Luhmann, teria, por conseguinte, que compreender a unidade dos três momentos intrínsecos ao processo do sistema: “oferta de sentido [mensagem], selecção [de sentido, informação] e compreensão” (2017, II - 3. §7).

Na perspectiva de Luhmann, que Capurro examina, o sistema de informação (o de selecção de sentido) não se limita à mera mecânica de um processo de correspondência entre ‘dados’ emitidos e recepcionados. Na medida em que o

processo triádico de Luhmann compreende a intervenção eminentemente activa de um sujeito cognoscente, possuidor de conhecimentos e interesses (os quais referem os seus modelos mentais), que são, por sua vez, anteriores ao seu envolvimento com o sistema (envolvimento este que o situa nas redes social e pragmática que servem de contexto aos modelos mentais), é necessário considerar-se, não um estado cognitivo (o do ser como cognoscente), mas, sim, um estado existencial (o da relação do cognoscente como o seu contexto) admitido como prévio ao sistema.

Tomando a pré-compreensão, referida pelo seu estado existencial, não como uma qualidade individualizada do cognoscente, mas, como uma condição naturalizada na sua relação com um específico campo de conhecimento, ou de ação, campo no qual o usuário é já previamente compreendido como dele fazendo parte, Rafael Capurro pode conceber um paradigma de informação capaz de postular a diferença entre “pré-compreensão, oferta de sentido [mensagem] e selecção [de sentido, informação]” (2017, II - 3. §9)

Gostaríamos de notar, aqui que, no sentido em que a ideia de pré-compreensão situa uma relação cognoscente/contexto singularmente naturalizada nos campos do conhecimento e da acção do indivíduo, ela parece também actualizar a noção de *habitus* de Bourdieu, referindo as disposições incorporadas que situam um tipo implícito de saber, quer sobre o mundo da vida quer sobre a nossa particular relação com ele.

Deste modo, se a informação, enquanto selecção de sentido, só pode ser admitida em contexto, isto é, no contexto sociocultural de que faz parte, e que nos faculta a sua interpretação, então, como sublinha Capurro, o paradigma hermenêutico da informação de cariz sócio-epistemológico vê-se próximo dos domínios da semiótica, do construtivismo e da cibernética de segunda ordem, que é a cibernética dos sistemas autorreferenciais – ou, autopoieticos, se preferirmos, antes, usar a designação original, avançada nos finais da década de 1970, pelos biólogos e filósofos chilenos Humberto Maturana e Francisco Varela.

Capurro elucida-nos, ainda, sobre uma específica relação entre informação e conhecimento, na qual o conceito de informação é abordado de uma maneira contrária àquela estabelecida pela relação triádica dados, informação e conhecimento, vigente nas teorias mais correntes. A este propósito, Rafael Capurro cita o académico e

cientista da informação Rainer Kuhlen, na concepção da qual a informação é determinada como “conhecimento em acção” (2017, II - 3. §10).

Nesta concepção de Kuhlen, diz Capurro, a informação é considerada como instrumento para a contextualização, ou mesmo, recontextualização prática do conhecimento, o que implica atribuir à informação a capacidade para instruir o conhecimento na direcção de objectivos muito precisos. Trata-se, assim entendemos, de uma instrução teleológica do conhecimento que o precisa no seu dimensionamento prático, instrução esta que, pela nossa leitura, nos sugere uma aproximação do conhecimento prático às pretensões de utilidade e eficiência da tecnologia. E, nesta perspectiva de Kuhlen, sublinhada por Capurro, o conhecimento é considerado como “informação potencial” (2017, II - 3. §10).

A última recomendação de Capurro avisa-nos de que devemos ter sempre em conta que, na hermenêutica sócio-epistemológica da informação, ainda que esta traduza o “trabalho sempre difícil e arriscado de interpretar” (2017, II - 3. §10), ela não se reduz à tarefa de decifração das partes mais obscuras de um texto, mas, sim, a um exercício de compreensão que “abrange todos os problemas reais, não menos obscuros e anómalos do existir humano” (2017, II - 3. §10). Por isso, o exame do conceito de informação que a refira no âmbito dos processos cognitivos, ou, mesmo, da sua derivação nas realizações humanas, assim que se debruça sobre a perene relação entre informação e significado, torna evidente, não só os seus próprios limites, como a imediata necessidade da sua perspectivação no paradigma social.

Uma das mais recentes e reconhecidas abordagens sócio-epistemológicas da informação como paradigma social é-nos trazida pelo trabalho interdisciplinar, em ciências do comportamento e da comunicação, de Søren Brier. Brier procura demonstrar como aquilo a que damos actualmente a designação de cibersemiótica é derivada do encontro entre a semiótica de Pierce e a cibernética de segunda ordem⁶³,

⁶³ **“CIBERNÉTICA** (F. *cybernétique*, G. *kybernetik*, E. *cibernética*), vem da palavra grega Κυβερνήτης [kybernētēs: aquele que guia, piloto], para significar a arte de guiar um navio, usada por Platão no sentido de orientar ou governar os homens. Nos nossos dias, a palavra refere o estudo do controlo e da comunicação em sistemas complexos, sejam estes organismos vivos, máquinas ou organizações, prestando especial atenção ao —> *feedback* como seu principal modo de regulação. É geralmente considerado que o conceito foi devidamente formulado no trabalho de Norbert Wiener (1948), para quem a cibernética é a ciência que estuda sistemas de controlo, especialmente de sistemas de autocontrolo, seja em organismos vivos seja em máquinas, nos quais “este controlo está no envio de mensagens que modificam o comportamento do sistema de recepção”. Na sua génese, na década de 1940, com os contributos oriundos da biologia evolucionária (von Uexküll), da psicologia (Anokhin), dos sistemas de controlo (Wiener), da neurofisiologia (McCulloch e Rosenblueth), da psiquiatria

com o objectivo de sustentar a relação entre signo, objecto e interprete nos termos de uma dinâmica que se adapta aos mais diferentes contextos (de significação). Esta particular dinâmica relacional permite, ainda, uma articulação dos paradigmas físico e cognitivo da informação que lhes abre a porta à sua integração no paradigma social.

Neste sentido, diz Capurro, a cibersemiótica de Brier representa, então, uma “hermenêutica de segunda ordem” (2017, II - 3. §10) que, ao proceder à ampliação do conceito de interpretação, para lá dos limites que lhe impõe o âmbito humano do conhecimento, permite o seu relacionamento a “todo o tipo de processos selectivos” (2017, II - 3. §10).

As bases conceptuais de Brier, para o estudo do paradigma da informação⁶⁴, que actualmente referem o estado da arte no estudo transdisciplinar das ciências da informação, da cognição e da comunicação, apresentam-se, por conseguinte, como uma declaração de afastamento dos interesses funcionalistas e objectivistas da cibernética de primeira ordem de Wiener. Nas exigências analíticas da cibernética de segunda ordem, a definição de informação refere-a como algo detectado “pelo observador enquanto internamente criado por um sistema autopoietico, que forma

(Ashby), etc., bem como pelo seu desenvolvimento ulterior, a cibernética tem-se mostrado uma disciplina eminentemente interdisciplinar.

Para o cibernético *Gregory Bateson* (1979), a cibernética é “um ramo da matemática que lida com os problemas de controlo, de recursividade, e de informação”, ao passo que, de um ponto de vista mais geral, para *Stafford Beer* (1959) (considerado o pai da cibernética de gestão) é a “ciência da organização eficiente”.

De Primeira Ordem, ou Clássica, e, de Segunda Ordem - (...) Em 1958, Heinz von Foerster dirigiu uma revisão crítica da teoria de Wiener observando que, muito embora esta teoria trouxera alterações significativas relativamente às noções anteriores de regulação e controlo, ela não conduziu a uma ruptura epistemológica com relação à compreensão tradicional de ciência. Pelo contrário, permaneceu o modelo no qual o observador contempla o objecto, ou o sistema, a partir do exterior, e pelo qual procede ao seu estudo objectivo sem nele produzir influência. Von Foerster acreditava que a cibernética ultrapassaria este anacronismo epistemológico, de modo a que o observador se considerasse parte do sistema, estabelecendo os seus próprios objectivos e o seu próprio papel no contexto do sistema. Desde essa altura, existe uma distinção entre *cibernética tradicional*, e, *cibernética de segunda ordem*, esta última que também se designa por *teoria da complexidade*. Enquanto que a cibernética assenta: “Aquilo que são os mecanismos de *feedback*”, e, “como é que são”; a cibernética de segunda ordem assenta: “Como se nos torna possível controlar, manter e gerar este tipo de sistemas através do *feedback*”.

CIBERSEMIÓTICA (Søren Brier). Através da ligação da semiótica de Pierce (*signo*) com a —> *cibernética de segunda ordem*, Brier define a cibersemiótica como um relacionamento dinâmico e contextualmente adaptativo, entre um signo, um objecto e um interprete (Brier 2008). De acordo com Capurro e Hjørland (2003), ela é concebida como uma “hermenêutica de segunda ordem que estende o conceito de interpretação para lá dos limites do conhecimento humano, relacionando-a a todo o tipo de processos selectivos”: Nafria, J. M. D. (2010). ‘What is information? A multidimensional concern’. *tripleC, cognition, communication, co-operation* 8(1): 77-108. Retirado: agosto, 25, 2017, de <https://www.triple-c.at/index.php/tripleC/article/view/76>

⁶⁴ Brier, S. (2006). *Cybersemiotics. Why information is not enough! A Trans-Disciplinary Approach to Information, Cognition and Communication Studies, Through an Integration of Niklas Luhmann's Communication Theory with C. S. Peirce's Semiotics*. Retirado: janeiro, 20, 2017 de <https://pdfs.semanticscholar.org/8801/2a980e504ecf333aeb7f74a2fd0c96ebd646.pdf>

acoplamentos estruturais como reacção às perturbações causadas pelo ambiente” (Brier, 2006, p. 5).

É esta perspectiva explanatória que Brier considera como uma “viragem decisiva” (2006, p. 5), na medida em que se afasta concretamente das teorias da informação e da linguagem de cariz lógico, objectivista e denotativo, próprios de uma cibernética de primeira ordem, dirigindo-se para domínios mais abrangentes, nos quais é necessário ponderar o escopo das teorias construtivistas, ultrapassando a sua delimitação social e avançando para a própria biologia em conjugação, até, com o domínio da sociologia: “O primeiro interesse da cibernética de segunda ordem e da autopoiesis é o elemento subjectivo intrínseco à observação feita por um sistema observante” (2006, p. 5).

Nesta direcção, a perspectiva cibersemiótica de Søren Brier avança uma nova proposta ontológica de cinco níveis, que visa “combinar Pierce com a ciência moderna, com a ciência da informação e as humanidades” (2006, p. 15).

O primeiro nível, apresenta os campos quânticos, com a sua amálgama de causalidade, não como sistemas destituídos de vida, “mas como parte de Primeiridade, o que o faz englobar os qualia⁶⁵ e a sensação pura” (2006, p. 15). O segundo nível, é uma tradução da Secundidade de Pierce, no qual se apresenta a causação eficiente. Trata-se do “reino físico da cinemática e da termodinâmica clássicas” (2006, p. 15), acrescentado do poder de vontade mental, de Pierce. O terceiro nível, é o nível ontológico da realidade química, e, como tal, é aquele nível da informação em que a “causação formal se manifesta nitidamente, e no qual as regularidades da Terceiridade se tornam cruciais às interacções entre padrões estáveis” (2006, p. 15). O quarto nível é o nível dos jogos de signos, ou seja, o da vida auto-organizável; aqui irrompem as interacções semióticas concretas, “primeiro, internamente, como uma ‘endosemiótica’ dos organismos multicelulares, e, depois, entre organismos como ‘jogos de signos’” (2006, p. 15). No quinto e último nível, dá-se a emergência da consciência, que acontece através dos jogos sintácticos da linguagem:

⁶⁵ Segundo a Enciclopédia das Ciências Cognitivas do MIT, publicada em 1999, o termo *quale*, ou, *qualia*, para referir o plural, é comumente usado para “caracterizar as propriedades qualitativas, experienciais ou sentidas, dos estados mentais. Alguns filósofos assumem os *qualia* como características essenciais de todos os estados mentais conscientes; outros, apenas no que se refere às SENSACÕES e percepções. Em qualquer caso, os *qualia* fornecem um exemplo particularmente incómodo do PROBLEMA MENTE-CORPO, já que tem sido argumentado que a sua existência é incompatível com a teoria fisicalista da mente (...)”: Wilson, R. A. Keil, F. C. (Edts.). (1999). *The MIT encyclopedia of the cognitive sciences*. Massachusetts: The MIT Press. p. 693. Nossa tradução.

“a autoconsciência humana emerge e, com ela, a racionalidade, o pensamento lógico e as inferências criativas (a inteligência). A inteligência, está intimamente conectada à abdução e à finalidade consciente. A abdução é crucial para a significação. Ela traduz a capacidade para considerar um signo como tradução de uma qualquer coisa mais” (Brier, 2006, pp. 15-16).

Esta é a conformação teórica da actual ontologia cibersemiótica promovida por Søren Brier.

Todavia, é prudente ter em conta que uma tal abordagem cibersemiótica de segunda ordem não traduz apenas grandes expectativas para a possibilidade de exposição dos conteúdos pertinentes e para a elucidação dos usos eficientes do conceito de informação. É que, ao permitir o seu relacionamento a praticamente todos os tipos de processos seletivos, alargando desta maneira a articulação da informação, inclusive, a sistemas não sociais, esta abordagem implica também, evidentemente, uma cada vez maior complexidade aduzida quer à estrutura conceptual da noção de informação (âmbito da sua ontologia) quer aos processos da sua operacionalização (âmbito da sua epistemologia), crescendo de complexidade este que traz consigo o risco de fazer avançar dificuldades conceptuais e formais de tal ordem, que acabem por nos confrontar com a impraticabilidade prático-teórica dessa mesma estruturação e delimitação conceptual da informação.

Para o que aqui se alerta é, primeiro, para a consciência de que toda e qualquer teorização do conceito de informação está determinada, à partida, não só a ter que responder às muitas exigências conceptuais e metodológicas próprias do domínio em que se respectiva, mas, também, por essa mesma razão, ao reconhecimento dos seus inevitáveis limites explicativos. E, segundo, que nos nossos dias é fundamentalmente a partir das potencialidades epistemológicas de uma teoria unificada da informação, tal como defende Søren Brier, que se perspectiva a possibilidade para o inter-relacionamento das mais diversas perspetivações teóricas e práticas do conteúdo significativo do conceito de informação: “Em vez de uma comunicação da informação, podemos, antes, falar de um seu significado conjunto e actualizado” (2006, pp. 1-2).

Na meta desta teorização de pretensões unificadoras da informação não é difícil reconhecer o objectivo do tão desejado encontro entre o significado que a

informação recebe através da sua apropriação diária pela linguagem corrente e aquele que ela refere por via da sua especialização autorizada pela linguagem científica, ou, dito de outro modo, entre as mais relevantes parametrizações qualitativas da sua conformação normativa ao domínio prático da vida e as mais precisas parametrizações quantitativas da sua adequação lógico-formal ao domínio teórico do conhecimento.

Já não é, portanto, exclusivamente a partir das exigências lógico-formais de uma linguagem específica (matemática química, ou outra), nem nas possibilidades de cálculo de um algoritmo preciso (que sabemos serem apontados, actualmente, como capazes de conduzir a desvios preconceituosos e a discriminações arbitrárias⁶⁶), que, actualmente, podemos proceder à perspectivação sócio-epistemológica do paradigma cognitivo e social da informação. Por esta razão, a perspectivação sócio-epistemológica da informação a que queremos atender visa, antes, sublinhar o carácter eminentemente polissémico dos dados que procedem à sua instrução e significado, recomendando, para tal, um estudo atento às relações entre os discursos, os domínios do conhecimento e os seus documentos, registos, ou obras de referência, com o objectivo de elucidar, desta maneira, como a relação entre discurso, conhecimento e obra humana é acedida e adoptada pelos indivíduos a partir dos diversos pontos de acesso que as suas comunidades de referência lhes permitem, com o fim de procederem, não só à elevação das suas capacidade cognitivo-comunicacionais, mas, também, por isso, ao desenvolvimento recíproco do seu contexto de actuação individual e social. Como tal, no interesse de uma hermenêutica da informação, sócio-epistemologicamente perspectivada, recomenda-se o reconhecimento do domínio cognitivo em implicação directa com o domínio do social, implicação na qual ser cognoscente e mundo da vida se apresentam, histórica e culturalmente, numa ligação indestrinçável, pois, somente desta maneira nos parece ser possível apurar o concreto valor epistemológico do conceito de informação referido na correlação comunicação-desenvolvimento social.

⁶⁶ Num estudo recente, com o título *How Algorithms Discriminate Based on Data they Lack: Challenges, Solutions, and Policy Implications*, Williams, Brooks, e Shmargad, mostram como as decisões computadorizadas, com base em algoritmos que não consideram dados de categoria social, não só podem conduzir a decisões baseadas em *preconceitos*, como, também, a *discriminações* nas tomadas de decisão de carácter sociopolítico. Williams, B., Brooks, C., Shmargad, Y. (2018). 'How Algorithms Discriminate Based on Data they Lack: Challenges, Solutions, and Policy Implications'. *Journal of Information Policy*, 8:78-115. DOI:10.5325/jinfopoli.8.2018.0078. Retirado: maio, 9, 2018, de https://www.jstor.org/stable/10.5325/jinfopoli.8.2018.0078#metadata_info_tab_contents

II - 1.1. Para uma operacionalização qualitativa da informação: a informação como dado de sentido relacional e intencional.

Na sua parametrização qualitativa, a noção de informação pode ser transversalmente apontada nas extensas implicações da sua verdadeira natureza multidimensional. Permitam-nos começar por recordar, aqui, a partir do texto do teórico social Anthony Wilden que usámos na secção I - 2., algumas indicações exemplares da extensão do carácter multidimensional da informação. A informação descobre-se em “estruturas, formas, modelos, figuras e configurações; em ideias, ideais e ídolos [...] em continuidade e descontinuidade [...] em gestos, posições e conteúdos [...] em presenças e ausências [...] em palavras, em acções e em silêncios; em visões e silogismos.”⁶⁷

O reconhecimento da informação como dado qualitativo, ou seja, como instrução e significado de sentido relacional e intencional faz-se, não apenas com a intenção de recusa da sua mera assunção empírica como dado quantitativo de instrução e significado lógico-formal, assunção esta que permite a sua redução a sinal, mas também, tal como sugerem as indicações de Wilden, como convite à sua operacionalização discursiva, nos termos do seu enquadramento analítico como elemento que transporta e comunica, porque nela enraizada, a nossa faculdade intersubjectiva de compreensão e interacção no mundo da vida.

Nesta perspectiva, Evan Thompson⁶⁸ confirma-nos que a consciência humana não se encontra solipsisticamente fechada sobre si mesma. Pelo contrário, porque percebida em antecipação a qualquer encontro possível entre nós e um outro indivíduo, ou situação, no mundo, a consciência humana confere-se estruturalmente aberta ao ‘outro’. Por isso, no sentido da sua consideração fenomenológica, a intencionalidade é reconhecida como a faculdade da consciência de carácter intersubjectivo que lhe concede a abertura para o mundo da vida (Thompson, 2007, pp. 11-12).

É desta maneira que, aquando do nosso deambular pelo mundo, as coisas com que nos cruzamos nos chegam não como meros objectos físicos indiferentes, mas sim e principalmente como artefactos ou dispositivos culturais, isto é, como coisas dotadas de intencionalidade. E é isto que faz também com que mesmos os objectos,

⁶⁷ Wilden, A. (2000). ‘Informação’. In Gil, F. (Coord.). *Enciclopédia Einaudi. Comunicação - Cognição*, Vol. 34. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

⁶⁸ Thompson, E. (2007). *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. London: Harvard University Press.

considerados em si mesmos como simples abstracções da nossa percepção, possam ser percebíveis e similarmente identificados por qualquer indivíduo humano (Thompson, 2007, pp. 383-384).

Entendemos ser justamente neste sentido que a informação, enquanto coisa percebida nos pensamentos, nos actos, nos artefactos e nas obras, como dado provido de sentido relacional e intencionalidade, se mostra, precisamente devido a esta sua condição, transversalmente acessível à pluralidade perceptiva dos sujeitos cognoscentes, diferenciados nas suas mais diversas comunidades de referência.

Ao apontar a possibilidade de caracterização da ideia de informação, tanto como algo de objectivo, e, como tal, “independente dos estados mentais ou das intenções dos seus usuários” (Nafria, 2010, p. 82), quanto como algo de subjectivo e, por isso, “dependente da interpretação que lhe for atribuída por um agente cognitivo ou intencional” (2010, p. 82), José Maria Díaz Nafria indicou, então, uma terceira opção, situada entre as duas anteriores: a caracterização da informação enquanto relacionamento.

O sentido relacional da informação, tal como nos confirma Díaz Nafria, obtém-se a partir do enquadramento subjectivo e intencional da informação, enquadramento este comumente referido na teoria unificada da informação, a qual é “frequentemente apresentada como mediadora de todos os pontos de vista, sem se deixar cair nem no reducionismo nem no holismo” (2010, p. 83).

Além do mais, na teoria unificada, a informação, enquanto relacionamento intencional, permite-se referir, também, não só um “certo grau de intencionalidade não necessariamente humano, a que chamamos geral” (2010, p. 83), mas, ainda, a “organização dos sistemas físicos sem intencionalidade” (2010, p. 83). É já quando a intencionalidade da informação se admite referida no “reino dos sistemas ulteriormente complexos (normalmente os humanos, ou os sociais)” (2010, p. 84), que a intencionalidade informacional passa a visar a harmonização dos aspectos diacrónicos e organizacionais, harmonização esta que devemos compreender como a mais sólida conciliação a obter entre os elementos mais simples da natureza e os sistemas mais complexos do universo social e humano. É neste sentido que, a informação, por nós caracterizada como instrução e significado (dado) de sentido relacionado e intencional, se propõe como “algo possuindo a sua própria entidade” (2010, p. 82).

Para mais, ao admitirmos a informação como relacionamento intencional, admitimos, simultaneamente, “que uma acção possa ser executada, que uma ordem possa ser estabelecida, ou, simplesmente, que um comportamento, que uma adaptação, ou, que uma interpretação, sejam consentidos (mesmo referindo-se seja a que tipo de intencionalidade for)” (2010, p. 82).

Considerada, então, a partir de uma perspectiva que admite a sua subjectividade, é imediatamente preterida a informação exclusivamente determinada como tradução das qualidades objectivas dos sinais. Nesta perspectiva subjectivista da informação, a subjectividade é, já se vê, uma referência importante para a determinação da intencionalidade das instruções e dos significados relacionados e intencionais, no inter-relacionamento dos domínios cognitivo e social. É que, desta maneira, torna-se-nos possível operacionalizar o conceito de informação, enquanto instrução e significado relacional e intencional, não só no domínio teórico (científico) da cognição, mas, mais importante, também no domínio prático (pragmático) da interacção social humana. Deste modo podemos adequar, tanto à vocação normativa do domínio prático (matriz dóxica) quanto à determinação descritiva do domínio teórico (matriz epistémica), o sentido e o interesse da pergunta: que valor e utilidade possui a informação na correlação comunicação-desenvolvimento social?

Díaz Nafria diz-nos que, na abordagem ao carácter subjectivo da informação, não só os domínios “da linguagem, (Wilson 1993), da interpretação (Capurro 2008), da acção (Bentham 2003, 2008, Floridi 2005d), dos mecanismos cognitivos (Flückiger 2005), ou dos sistemas sociais (Luhmann 1987)” (2010, p. 83) se mostram essenciais, como, além do mais, “a procura da relevância (social ou individual), da verdade, ou da relação com o conhecimento ... (Kornwachs 1996, Oeser 1976, Habermas 1981)” (2010, p. 83) se transforma numa articulação importante dos seus diversos aspectos.

É, por conseguinte, na consideração dos interesses epistemológicos de todos estes domínios de aplicação e articulação de aspectos cognitivo-comunicacionais que autorizamos a operacionalização crítica do conceito de informação como instrução e significado relacional e intencional. Desta maneira, o significado de ‘informar’, é traduzido no sentido daquilo que ‘dá forma’ aos pensamentos, às acções, aos processos e às realizações humanas.

Ao falarmos de parametrização qualitativa da informação, falamos, por conseguinte, da multidimensionalidade das instruções e dos significados relacionais e intencionais nas motivações, nos interesses, nas pretensões e nas competências que os indivíduos deixam implícitos tanto na sua interacção comunicativa quanto na realização das suas obras mais diversas.

II - 2. Perspectivação sócio-epistemológica do conhecimento teórico: sobre a inter-relação de dados, práticas e interesses na produção científica.

“A relação de reciprocidade
da epistemologia e da ciência é digna de nota.
Elas são dependentes uma da outra.
A epistemologia sem contacto com a ciência
torna-se um esquema vazio.
A ciência sem epistemologia
– e na medida em que possa ser, de todo, pensada –
é primitiva e confusa.”⁶⁹

A nossa época é, incontestavelmente, uma época caracterizada pela ciência e pela tecnologia e, como tal, é uma época em que os interesses de ordem privada já não podem ser mantidos sem uma manifesta aliança com estas duas dimensões do saber e do produzir humanos. E, se é verdade que no domínio das ciências sociais e humanas muitos dos nomes que, reconhecidamente, o representam podem ser apontados como os de verdadeiros contribuintes para o fortificar de uma consciência crítica de instrução qualitativa dirigida à compreensão profunda das inquietações, das actividades e das realizações humanas, bem como do impacto que estas possuem sobre a formação daquilo a que damos o nome de sociedade, não é menos legítimo reconhecer que, contemporaneamente, no espaço da história e da filosofia da ciência, uma personalidade se destaca como aquela que procurou compreender a actividade científica, não só nos seus pressupostos técnicos, empíricos e teóricos, mas, também, como uma prática igualmente sujeita às determinações sociais e históricas, não podendo, por isso, ser entendida, na direcção, alcance e implicação das suas produções como prática totalmente independente dos factores externos, socioculturais e humanos que a rodeiam: falamos de Thomas Kuhn.

Neste seguimento, se é nossa intenção procurar clarificar, sócio-epistemologicamente, como se vão aliando, em torno de objectivos comuns, os

⁶⁹ Einstein, A. (1979). In French, A. P. *Einstein, A Centenary Volume* (p. 154). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. Nossa tradução.

dados, as práticas e os interesses, com o fim de compreendermos como é que a sua articulação inter-relacionada (in)forma o carácter evolutivo da produção científica, e, desta maneira, acaba por (con)formar o desenvolvimento das sociedades contemporâneas, o legado kuhniano mostra-se inteiramente adequado e actual.

No trabalho sólido e conciso de Baptista Magalhães, intitulado *A Ideia de Progresso em Thomas Kuhn* (1996), (e é importante observar que a palavra escolhida para o título é ‘progresso’ e não ‘desenvolvimento’, distinção esta que iremos procurar tornar clara na secção II - 6.) o reconhecido sociólogo José Madureira Pinto escreve, no prefácio⁷⁰ deste trabalho de Magalhães, que “*a obra de Kuhn, ..., acabou por produzir no campo intelectual em geral, e sobretudo no espaço da reflexão própria da filosofia das ciências, um conjunto de efeitos de desvendamento que as contribuições precedentes não haviam conseguido impor.*” (Pinto, in Magalhães, 1996, p. 6).

Um aspecto muito importante deste contributo kuhniano é o de que, procurando não incidir especificamente sobre os fundamentos económicos e sociopolíticos do contexto global que envolve a produção da obra científica, o seu foco, não obstante, dirige-se para a compreensão das

“condições institucionais em que ela [a produção científica] se desenvolve, transformando-se, por intermédio de uma implacável denuncia de interesses, poderes e privilégios cristalizados nas comunidades científicas, num instrumento capaz de explicitar, com grande acutilância, os limites e fragilidades dos métodos e resultados científicos mais insuspeitos.” (Pinto, 1996, pp. 6-7).

Ainda que, na crítica à assunção de uma alegada autonomia da verdade científica, Thomas Kuhn não tenha sido o primeiro a denunciar o idealismo ingénuo que a determina como resultado de uma actividade institucionalizada imune aos constrangimentos históricos e sociais, ele surge-nos, a este respeito, admitidamente, como um dos mais celebrados e partilhados autores contemporâneos. Do seu legado em diante, como filósofo e historiador das ciências, a produção científica passou a ter que ser cuidadosamente reflectida como estando *também* sob a influência de condições históricas, sociais e institucionais específicas, convicção esta que passou a

⁷⁰ Pinto, J. M. (1996). ‘Prefácio’. In Magalhães, J. B. *A Ideia de Progresso em Thomas Kuhn no contexto da «Nova Filosofia da Ciência»*. Porto: Edições Contraponto. Itálico no original.

tornar presente a necessidade de procedermos a uma revisão contínua e actualizada do estatuto epistemológico da Ciência.

Ora, na revisão do estatuto epistemológico da Ciência, que podemos conferir em *A Tensão Essencial*⁷¹, primeiramente publicada por volta de 1977, Thomas Kuhn deixou claro que não é na “especificação dos valores científicos” (Kuhn, 2009, p. 21) que quer fazer centrar a sua preocupação, uma vez que, desde o início pressupõe “a sua existência e o seu valor” (2009, p. 21). Aqui, o ponto de que parte Kuhn, já pressupõe que não é necessário que os “valores científicos sejam idênticos” (2009, p. 21) em todas as comunidades científicas, tal como não é necessário que o sejam em todas as épocas referentes a uma dada comunidade científica.

Além do mais, Kuhn não exige sequer que um qualquer sistema de valores seja de tal modo especificado que, assim liberto dos seus conflitos internos, pudesse, ainda que em abstracto, “determinar inequivocamente” (2009, p. 21) as escolhas individuais de cada cientista. Esta posição epistemológica de Kuhn é, no nosso entender, de enorme importância, pois, na leitura que lhe imputamos, ela inscreve o estatuto epistemológico da Ciência numa compreensão mais geral e abrangente das suas componentes fundamentais, na qual, “a significação dos valores [científicos] como guias para a acção [do cientista enquanto tal]” (2009, p. 21) não deveria ser entendida na sua redução disciplinar específica, mesmo que estes “valores fossem, como se diz, meras racionalizações que se criam para proteger interesses especiais” (2009, p. 21).

Enquanto historiador e filósofo da ciência, Kuhn recusa, assim, quer uma assunção conspiratória, porque histórica e socialmente reservada, da ideia de ciência quer a assunção do “conhecimento científico como produto de grupos especiais [elites]” (2009, p. 21). Para Kuhn a condição que (in)forma e, desta maneira, consolida a união entre os membros de uma qualquer comunidade científica, e que, ao mesmo tempo, permite a sua distinção de outros grupos de aparência similar “é a posse de uma linguagem comum, ou dialecto especial” (2009, p. 21).

Ao adquirirem esta linguagem comum ou especializada, os novos membros da comunidade científica adquirem com ela também um “conjunto de empenhamentos cognitivos” (2009, p. 21), empenhamentos cognitivos estes que “não são, em

⁷¹ Kuhn, T. S. (1977/2009). *A Tensão Essencial*. Lisboa: Edições 70.

princípio” (2009, p. 21) possíveis de analisar, na sua totalidade, dentro dessa mesma linguagem comum.

Nesta última consideração de Kuhn nós já vemos referida a influência do célebre postulado de Kurt Gödel, proferido no início dos anos de 1930, e pelo qual se afirma, contra a mais acirrada reivindicação neopositivista, e, como tal, contra a alegada supremacia da noção de informação quantitativamente parametrizada, que “o critério da verdade semântica” (Goldstein, 2009, p. 174) pode, de facto, “ser separado do critério da demonstrabilidade” (2009, p. 174).

De acordo com Rebecca Goldstein, a filósofa e autora que nos traduz o impacto histórico-cultural que tiveram as principais ideias inscritas no teorema da incompletude, podemos dizer que, Gödel demonstrou que, partindo da coerência formal da matemática clássica, era possível apresentar proposições que, na realidade, são, nesse contexto, verdadeiras, mas que, todavia, não podiam ser demonstradas, enquanto tal, com base nesse mesmo sistema formal (Goldstein, 2009, p. 168). Posto de modo literal: “se um sistema formal S, de aritmética, é coerente, então, é possível construir uma proposição ... G verdadeira, [só que] indemonstrável [como tal] nesse sistema [formal S]” (2009, p. 175).

O físico, filósofo da ciência e humanista argentino Mario Bunge explicou o mesmo, mas, desta maneira:

“A lição de Gödel respeitante à construção da teoria foi, em poucas palavras, esta: Não pode existir nenhum sistema axiomático [conjunto de verdades ou valores implícitos] perfeito: tudo o que podemos e devemos procurar são sempre sistemas axiomáticos aperfeiçoados.” (Bunge, 1973, p. 138).

Isto significa dizer que tudo o que podemos fazer é trabalhar no aperfeiçoamento dos sistemas pelos quais nos inteiramos e, deste modo, com os quais nos vamos aproximando, da ideia de verdade científica.

Diz Kuhn, exactamente neste sentido, que, os tais empenhamentos cognitivos – que não são possíveis de analisar a partir da linguagem comum especializada de uma dada comunidade – “são consequência dos modos como os termos, as frases e os enunciados” (Kuhn, 2009, p. 21) dessa mesma linguagem – as suas instruções e significados de sentido relacional e intencional – são aplicados à natureza. E, na

“ligação linguagem-natureza” (Kuhn, 2009, p. 21), são justamente esses diversos modos de aplicação dos termos, das frases e dos enunciados que dão forma e valor ao “sentido original, mais restrito, de «paradigma».”(2009, p. 21).

A partir desta sua posição reflexiva, Kuhn fez notar que, abordando esses diversos modos de aplicação dos termos (das suas instruções e significados) como aqueles episódios que antecedem as alterações de paradigma, era possível verificar que deles resulta “uma imensidade de pontos de vista, e uma [consequente] quebra parcial de comunicação entre os proponentes de diferentes teorias” (2009, p. 21).

Thomas Kuhn confirma, desta maneira, que, aqueles a quem cabe propor uma teoria diferente, ou, no sentido mais amplo do termo, um paradigma diferente, ‘falam’ linguagens diferentes, isto é,

“linguagens que exprimem empenhamentos cognitivos diferentes, convenientes para mundos diferentes. [Por isso] As capacidades para compreender os pontos de vista dos outros são, pois, inevitavelmente limitadas pelas imperfeições dos processos de tradução e de determinação da referência.” (Kuhn, 2009, p. 21)

No seguimento desta sua análise sobre as limitações explicativas, trazidas pelas diferentes linguagens impostas aos empenhamentos cognitivos, Kuhn mostra-nos a substância dessas mesmas diferenças a partir de três formas distintas de comunicar o conhecimento, apontando-as na física, na história e na filosofia.

Diz Kuhn que, para uma comunicação especializada em física (aquela que, das três referidas, se encontra, disciplinarmente, mais distante da parametrização qualitativa da informação e do conhecimento), o início da sua explanação é já o seu fim, uma vez que, em virtude do próprio carácter lógico-formal do seu sistema descritivo alfanumérico, tudo o que nos é necessário para a realização dessa específica comunicação já “está, em geral, nas nossas notas” (2009, p. 31). Kuhn evidencia, assim, o carácter mais fechado (autorreferenciado) e sequenciado (lógico-formal) dos elementos que (in)formam a comunicação no espaço das ciências ditas da natureza.

Mas, no caso de uma comunicação particularizada na história, cujo âmbito é o das ciências sociais e humanas, pese embora a existência de um “paralelo importante” (2009, p. 31), que resulta da mesma necessidade de se proceder a uma investigação avultada, ela dá-se, no entanto, de maneira diferente.

Na comunicação em história, tal como na física, é necessário examinar uma enorme quantidade de informações, enquanto dados de sentido relacional e intencional – em livros, documentos, e toda uma outra espécie de registos – tarefa que nos consome uma enorme quantidade de tempo e nos obriga a uma anotação e revisão constantes. Todavia, o fim da comunicação histórica, diferentemente daquele que pretendemos alcançado pela comunicação em física, não se cumpre apenas com o processo de organização nele implicado. A meta da narrativa histórica não é a de fazer terminar para a história, dando-o como fechado e sequenciado porque exposto em absoluto, o conteúdo potencial da narrativa, tal como se este pudesse, por fim, ser exposto, cristalizado, num museu de história das realizações culturais humanas.

Além do mais, salienta Kuhn, pese embora o facto do trabalho de preparação permitir ao historiador escrever com ‘segurança’, isto não o impede de, não só desembocar em pontos-chave a partir dos quais é muito difícil progredir, como, também, uma vez alcançado certos desses mesmos pontos-chave, e, “embora o seu delineamento lhe diga o que vem a seguir, e as suas notas lhe forneçam toda a informação requerida” (2009, p. 31), não existir, com base nisso, a garantia de se obter uma “transição viável para a parte seguinte da narrativa, a partir do ponto a que já se chegou” (2009, p. 31).

Diferentemente do que sucede numa comunicação em física, a revisão constante das notas e dos documentos, quando não o seu complementar com mais notas e documentos, é, para a realização de uma comunicação em história, uma sua condição perene, pois, de outro modo, pode ficar perigada a conexão integral das partes que constituem o todo maior da narrativa histórica: “Enquanto a última página não estiver escrita, o historiador não pode estar seguro de que não terá que recomeçar tudo de novo, talvez do princípio” (2009, p. 31).

Já no caso de uma comunicação determinada no domínio da filosofia, confirma-nos Kuhn, “Só a última parte desta descrição se aplica” (2009, p. 31), mas, “aqui, os períodos de revisão são muito mais frequentes, e a frustração concomitante é, de longe, mais intensa” (2009, p. 31).

Mas, se, por um lado, Kuhn pode ver um certo paralelo entre as exigências, ou, empenhamentos cognitivos, entre a história e a filosofia, por outro, não deixa de assinalar as suas inevitáveis diferenças. E insistindo, justamente, na exposição destas diferenças, o nosso autor diz-nos que, para a comunicação em filosofia (excluindo, é

claro, aquela que se faz como ‘história’ da filosofia) nada existe que se possa dizer como semelhante ao período de investigação que prepara o historiador: “literalmente falando, não existe na maior parte da filosofia qualquer equivalente à investigação” (2009, p. 32).

Ainda que sabendo que esta última afirmação não deve ser compreendida a partir de uma apreensão literal e simplista do seu significado, por ela, o que, na nossa leitura, Kuhn pretende fazer realçar é que, no domínio da filosofia, domínio este de permanente releitura e aprofundamento dos dados que o informam, o início de uma sua comunicação dá-se com “um problema e um indício da respectiva solução, ambos, muitas vezes, encontrados na crítica aos trabalhos de outro filósofo” (2009, p. 32). Assim, sublinha Kuhn, se, para a comunicação em filosofia, nada existe que se possa dizer similar à investigação, que ocupa tanto o físico como o historiador, outra coisa se descobre tomando-lhe o lugar, “que é virtualmente desconhecida em física e em história” (2009, p. 32), e essa outra coisa é, justamente, o exercício crítico.

Para a realização da comunicação em filosofia, não é senão frequente o constatar-se de uma crítica, feita regularmente com “cuidado e habilidade” (2009, p. 32), a qual é desenvolvida a partir dos trabalhos realizados pelos participantes desta comunidade. E, neste sentido, Kuhn diz ser socrática, no sentido de dialógica, a maioria da discussão e publicação filosóficas, já que se trata de “uma justaposição de pontos de vista forjada a partir uns dos outros, através da confrontação e análise críticas. .../... Penso que em nenhum outro campo desempenha a crítica um papel tão central” (2009, p. 32).

Tanto em física como em história, diferentemente do que acontece na filosofia, a análise cuidadosamente elaborada com base no trabalho dos membros de outras comunidades do conhecimento é, segundo Kuhn, “rara, e, [por isso] uma tentativa [quer em física quer em história] para captar e preservar as novas compreensões geradas pela outra escola é quase desconhecida” (2009, p. 32). E ainda que, de um certo ponto de vista, a crítica, enquanto instrumento reflexivo de auxílio à comunicação em filosofia, possa, nela, ser entendida como desempenhando o lugar da investigação, as duas abordagens, a histórica e a filosófica, com tudo o que de academicamente isento lhes seja possível atribuir, não devem ser assumidas como equivalentes e, como tal, delas devemos esperar que resultem “disciplinas de espécies muito diferentes” (2009, p. 33).

Para proveito do nosso próprio exercício crítico, com esta “explicação quase sociológica da história e da filosofia, como distintos empreendimentos produtores de conhecimento” (2009, p. 33), Kuhn lança uma luz de evidente importância no que concerne à caracterização do valor sócio-epistemológico da informação e do conhecimento: (1) no domínio da física, referindo o espaço das ciências naturais, o carácter autorreferenciado e lógico-formal dos seus dados quantitativos, evidencia a natureza estrita e sequenciada das suas resoluções; (2) por seu lado, e, nos seus antípodas, no domínio da crítica filosófica referindo o espaço das inquirições metafísicas e humanas, o carácter alter-referenciado e sincrónico dos seus respectivos dados qualitativos, salienta a natureza relacionada e intencional das suas assunções; (3) e, então, aferido como domínio de mediação e equilíbrio entre estes dois domínios antípodas (o da natureza e o da consciência humana), situa-se o domínio da história, para referir o espaço mais compreensivo de uma articulação heurística dos seus dados, dos seus processos, das suas realizações e dos seus interesses.

Tal como nos confirma Kuhn, os instrumentos conceptuais e metodológicos da produção científica (os axiomas, as leis, os postulados e as generalizações científicas), não são, para o historiador, tanto quanto não vemos ser, igualmente, para o crítico, exactamente aqueles que são “essenciais para a sua força explicativa” (2009, p. 39). É que, a sua força explicativa é, em primeiríssima instância, “trazida pelos factos que o historiador apresenta e pela maneira como os justapõe” (2009, p. 39).

É deste modo que, tanto o cuidado investido na selecção e contextualização histórica dos factos e dos acontecimentos, quanto a correcção e eficiência da sua específica e inovadora ordenação expositiva, ou, se preferirmos usar os termos de Kuhn, a ‘narrativa de desenvolvimento’ da história, e, tal como entendemos poder ser dito com o mesmo sentido, a ‘exposição discursiva’ da crítica, exhibe o fundamento da sua força explicativa, e, por ela, o valor sócio-epistemológico das suas reivindicações.

Já depois *d’A Tensão Essencial*, e adentrados que estamos agora nos anos de 1980, em *O percurso desde A Estrutura*⁷², Kuhn volta a reiterar a importância do papel das narrativas de desenvolvimento como produto fundamental da investigação histórica. Nestas narrativas, seja qual for o tema nelas abordado, impõe-se iniciá-las “com uma descrição das convicções que eram aceites na época e no lugar em que a narrativa começa” (Kuhn, 2011, p. 233), tendo elas que ser capazes de incluir,

⁷² Kuhn, T. S. (2011). *O percurso desde A Estrutura. Ensaios filosóficos (1970-1993) e entrevista autobiográfica*. Porto: Porto Editora.

também, “uma especificação do vocabulário em que os fenómenos naturais eram descritos, e as convicções afirmadas sobre eles” (2011, p. 233).

Mas, não menos importante é o facto de que, quando estas narrativas de desenvolvimento abordam o exame de actividades, ou, de práticas de grupo, elas exigirem “uma descrição das várias práticas reconhecidas na época em que a narrativa começa” (2011, p. 233), isto é, do seu contexto cultural, bem como de terem, ainda, de “indicar aquilo que era esperado dessas práticas, tanto por parte dos seus praticantes como por parte daqueles que os rodeavam” (2011, p. 233), referindo, assim, a sua potencialidade desenvolvimental. É no cumprimento destas exigências metodológicas que vai surgindo o todo relacionado em que a narrativa de desenvolvimento se dá, para explicar a origem e o fundamento dos factos e das práticas em exame, tanto no seu contexto de formação como no seu potencial de desenvolvimento.

Contudo, para que esta explanação se obtenha na plenitude do seu alcance é ainda necessário tentar “apresentar as expectativas contemporâneas” (2011, p. 233) que, à época, sobre elas se faziam sentir. Kuhn aponta-as na forma de uma pergunta: “como eram justificadas e criticadas na sua própria época?” (2011, p. 233). E aqui, se nos permitem, gostaríamos de sublinhar algo que, no interesse da contextualização histórica dos factos em exame pelo exercício crítico, nos parece fundamental. Diz Kuhn que a melhor maneira de compreender “a natureza e os objectivos dessas convicções e expectativas” (2011, p. 233) é recorrendo a técnicas que podemos referir “sobre a rúbrica tradução” (2011, p. 233), técnicas que são “dirigidas à aprendizagem da linguagem” (2011, p. 233) própria dos factos em exame.

O que Kuhn pretende evidenciar, com esta espécie de equiparação semântica entre técnicas de tradução e aprendizagem de uma linguagem própria, é a necessidade que o investigador tem de se tornar “um professor de línguas” (2011, p. 233), de modo a, através da respectiva narrativa de desenvolvimento que deles dá conta, poder comunicar o conteúdo dos seus trabalhos. O historiador deve, neste sentido, converter-se naquele que é capaz de mostrar como são utilizados os termos comuns a uma classe, com o objectivo de, assim, tornar acessíveis esses termos à “língua partilhada pelo historiador e os seus leitores” (2011, p. 233) – o mesmo pretendendo nós que se entenda sobre a exposição discursiva e a relação do crítico com os seus leitores.

Esta tomada de posição, como ‘professor de línguas’, por parte do ‘tradutor dos dados antigos’, visa justamente o evitar o perigo de obscurecimento do significado originário, que surge pela utilização indiscriminada dos “nomes de domínios científicos [técnicos, culturais, ou outros] nossos contemporâneos, ao debater o desenvolvimento científico do passado” (2011, p. 233).

Para Kuhn, as designações pertinentes de cada um dos domínios das ciências tomadas individualmente “são ricas em características que diferenciam os exemplos de uma prática dos exemplos de outra e pobres em características partilhadas por exemplos de uma única prática” (2011, p. 233). Isto traduz, precisamente, a especialização das designações analíticas nos domínios disciplinares a que pertencem, e que lhes retira um dos traços fundamentais para a sua tradução e articulação interdomínios, ou seja, a sua polissemia, traço este que não vemos senão como essencial aquando de uma produção sustentada do exercício crítico: “É por isso que temos de aprender os nomes de uma série de ciências em conjunto, antes de podermos escolher exemplos da prática de qualquer uma delas” (2011, p. 233).

Kuhn salvaguarda, assim, aquela que, para nós, talvez tenha sido a sua atitude reflexiva mais constante e inspiradora, isto é, a recusa de um solipsismo metodológico, que avança uma “visão tradicional da ciência ... como um jogo solitário” (2011, p. 242), visão esta que Kuhn não hesita dizer que será provada como “um erro particularmente prejudicial” (2011, p. 242). E nesta mesma recusa de Kuhn do solipsismo metodológico científico, voltamos nós a ver o seu encontro com a compreensão das ideias de conhecimento e de informação necessariamente referidas no escopo de uma epistemologia do social.

A respeito do estatuto epistemológico da Ciência, Kuhn sublinha que a sua posição sempre foi a de que “a ciência é cognitiva, que o seu produto é o conhecimento da natureza, e que os critérios que utiliza, para avaliar as convicções, são, nesse sentido, epistémicos” (2011, p. 243). Mas, neste mesmo ímpeto, Kuhn nega, também, que o traço consecutivo das convicções científicas determine que estas “se tornam cada vez mais prováveis” (2011, p. 243), ou que, pela sua condição consecutiva, elas se compreendam como “cada vez melhores aproximações à verdade” (2011, p. 243).

Para Kuhn, assim o interpretamos nós, o carácter epistémico do conhecimento que se afirma como científico, não assenta necessariamente numa declaração de

verdade ou de falsidade (de um fenómeno ou de uma teoria), trazida por uma qualquer condição resultante da relação entre o mundo e a mente, ou, se preferirmos, entre mundo e ser, que os traduza como independentes um do outro. Esta condição de impossibilidade de desvinculo entre mundo e mente, ou, entre vida e ser, implicada no interior da noção de *episteme*, opõe-se à afirmação de um princípio de não sobreposição, ou, antes, de um princípio de exclusão, o qual “necessita da universalidade de leis verdadeiras” (2011, p. 249) para poder impedir que os “praticantes residentes num mundo” possam importar “algumas leis que regem um outro” (2011, p. 249).

Kuhn exemplifica esta condição de exclusão, ou seja, de não sobreposição das convicções científicas regidas por leis universais, referindo-a na possibilidade que um físico do século vinte tem de poder penetrar na física de séculos anteriores, ou, mesmo, na química da sua própria época, mas, todavia, ficando vedada a este mesmo físico a possibilidade de praticar em qualquer destes mundos científicos, se, para tal ele não se dispuser a abandonar aquele de onde é proveniente – a conhecida (ainda), incomensurabilidade entre a física newtoniana, a einsteiniana e a quântica é disto um bom exemplo.

E é isto que, para o historiador e filósofo das ciências, torna “as viagens entre mundos [da ciência] difíceis ao ponto da subversão” (2011, p. 249), bem como permite explicar a razão pela qual os praticantes de uma dada ciência se recusam a tais viagens inter-mundos científicos. Nesta dificuldade de trânsito entre mundos científicos, Kuhn destaca uma racionalidade de pretensão exclusiva, que impera sobre a lista-padrão dos critérios epistémicos que avaliam as convicções científicas.

“Exactidão, precisão, âmbito, simplicidade, utilidade, consistência, etc., são simplesmente os critérios que aqueles que resolvem problemas têm de pesar, ao decidirem se um dado problema sobre a correspondência entre fenómenos e convicção foi ou não resolvido. Excepto pelo facto de não precisarem de ser satisfeitos todos ao mesmo tempo, estes critérios são características «definidoras» do problema resolvido.” (Kuhn, 2011, p. 252).

Neste sentido, o da sua não sobreposição e exclusividade, não existe, pois, para a caracterização da actividade que se quer afirmada como científica, a possibilidade de completo abandono deste tipo de critérios. E, ainda que saibamos

que, no decurso desenvolvimental dos processos da ciência, os exemplos de que necessitamos para podermos reconhecer o que constitui exactidão, âmbito, simplicidade, etc., estejam sempre em revisão, o facto é que, estes critérios epistémicos, ilustrados nos seus exemplos de aplicação, “são, em si mesmos, necessariamente permanentes” (2011, p. 252).

Como tal, deles simplesmente abrir mão implicaria, não só o preterir do estatuto científico requerido no trabalho dos praticantes, bem como, por isso mesmo, o “abandonar (d)o conhecimento que o desenvolvimento científico traz consigo” (2011, p. 252).

Ora, nesta altura da nossa apreciação crítica dos argumentos kuhnianos para a caracterização da produção científica, não nos parece justo prosseguirmos sem lembrar, ainda que em extrema brevidade, uma das personalidades contemporâneas e interlocutoras de Kuhn que, a par de Imre Lakatos, se mostrou também como uma das mais notáveis: Paul Feyerabend.

Para este último filósofo das ciências, no que diz respeito aos critérios a adoptar para a actividade de resolução de problemas, tendo em vista o desenvolvimento real da ciência, tal como propunha Kuhn, mais importante era, na sua perspectiva, a observação de dois princípios: o de tenacidade e o de proliferação.

Do ponto de vista do exercício crítico, o pequeno texto de Feyerabend que anuncia as intenções dos dois princípios é, muito relevante:

... a ciência que tenta desenvolver as nossas ideias e emprega os meios racionais para a eliminação até das conjecturas mais fundamentais, precisa de um princípio de tenacidade juntamente com um princípio de proliferação. Urge que lhe permitam reter ideias em face de dificuldades; e urge que lhe permitam apresentar novas ideias, ainda que as concepções populares pareçam plenamente justificadas e sem defeitos. .../... A proliferação significa que não há necessidade de suprimir nem o mais estranho produto do cérebro humano. Todos podem seguir as suas inclinações, e a ciência, concebida como empreendimento crítico, aproveitará essa actividade. Tenacidade significa que se estimula a pessoa não só a seguir apenas as suas inclinações, mas também a desenvolvê-las, com a ajuda da crítica (que envolve uma comparação com as alternativas existentes) a um nível mais elevado de expressão, e, por esse modo, a erguer-lhes a defesa a um nível mais alto de consciência. (Feyerabend, in Lakatos, 1979, p. 260).

Vemos, assim, como para este filósofo das ciências, o fundamento da ideia de conhecimento científico reside, pois, em dois pontos-chave de extraordinárias implicações; e se, por um lado, no princípio de tenacidade, independentemente do quanto já se encontra estabelecido, a insistência continuada na procura de novas ideias é um factor determinante que informa (no sentido de que dá forma) a possibilidade de progressão, por outro, no princípio de proliferação, vemos nós proposta a abertura intencional aos processos, aos factos e aos acontecimentos de toda a ordem como fonte de informação para o esclarecimento e a corroboração dos conteúdos já tidos como verdadeiros: “a questão é saber .../... se a ciência pode avançar sem uma interacção intensa entre os domínios separados. (Um rio pode ser dividido em termos de fronteiras nacionais, mas isso não o transforma numa entidade descontínua)” Feyerabend, 1993, p. 195).

Para Feyerabend, tanto quanto para nós próprios, não há que vacilar muito ante esta última dúvida, pois, tal como manifestou este filósofo das ciências, com o qual concordamos inteiramente, “é minha a crença de que só a interacção activa de «teorias» diferentes gera progresso.”⁷³

Já se vê que, se fazemos questão de lembrar, ainda que numa síntese tão extremada, as convicções epistemológicas de Feyerabend, outra coisa não é senão nosso dever fazermos acompanhar estas mesmas convicções com uma síntese igualmente condensada da proposta epistemológica de Imre Lakatos, uma vez que, na transição da primeira para a segunda metade do século vinte estes três nomes da filosofia da ciência são, provavelmente, aqueles que se salientam com maior e mútuo reconhecimento na caracterização daquela que é, ainda, a visão mais prevalecente do estatuto epistemológico da Ciência.

E se é verdade que, no interesse particular do nosso exercício crítico, devido à sua especial insistência na importância de reconhecermos a influência dos contextos históricos e institucionais na produção do conhecimento científico, a nossa atenção

⁷³ Excerto do texto da nota de rodapé nº 20, que explica a diferença entre o *princípio de tenacidade* que tanto Feyerabend quanto Kuhn defendem, e a *regra da tenacidade* defendida por Hilary Putnam. Para Putnam, uma teoria deve ser conservada a não ser quando se torna incompatível com os dados; para Feyerabend e Kuhn, a teoria deve ser conservada mesmo que existam dados que lhe sejam incompatíveis. Isto implica, contra o que defende Putnam, que os problemas só podem ser resolvidos mediante a possibilidade de adopção de uma multiplicidade de teorias, ainda que estas se apresentem mutuamente incompatíveis. Retirado de Lakatos, I., Musgrave, A. (1979). *A crítica e o desenvolvimento do conhecimento* (Quarto volume das actas do Colóquio Internacional sobre Filosofia da Ciência, realizado em Londres em 1965). São Paulo: Editora Culturix. p. 252.

incide mais na observação do legado kuhniano, não é menos verdadeiro que sabemos existir quer no suposto ‘anarquismo’ metodológico de Feyerabend quer na convicta metodologia ‘demarcacionista’ de Lakatos, contributos valiosos que não devemos simplesmente pôr de lado, pois, afinal de contas, para o exercício crítico, na procura da sua verdade discursiva, é precisamente pela apreciação correlacionada das diferentes perspectivas em confronto que se pode chegar à elevação analítica, na leitura dos factos e dos acontecimentos em exame.

Diferentemente, por conseguinte, quer dos critérios permanentes de Kuhn quer dos dois princípios interdependentes de Feyerabend, Lakatos defende, por seu lado, que o progresso da ciência está nas mãos de uma outra abordagem metodológica que ele designa por programas de investigação científica⁷⁴. Consiste esta abordagem metodológica na consideração de uma sucessão de teorias em desenvolvimento, sucessão esta dotada de uma estrutura constituída por um núcleo de leis universais devidamente reconhecidas, tal como no exemplo das “três leis do movimento e a lei da gravitação no programa de investigação de Newton” (Lakatos, 1978, p. 90).

Na razão do nosso interesse crítico o mais importante confere-se no facto de, como complemento instrumental desta estrutura constituída por leis universais reconhecidas, Lakatos apresentar também, segundo Magalhães, uma heurística (negativa, se expõe resultados improdutivos, positiva, se o contrário) cuja pertinência assenta no facto de “não excluir a possibilidade de que a responsável de uma predicação errónea seja a situação de comprovação e não a teoria” (Magalhães, 1996, p. 90).

Ora, o que, do ponto de vista crítico, é aqui muito importante observar é que, a proposta lakatiana para a descrição do progresso científico também corrobora – a par dos critérios de Kuhn e dos princípios de Feyerabend – o reconhecimento de que, o estatuto epistémico do conhecimento, aquele que o confere na designação Ciência, não poder ser determinado senão com base na autonomia do seu carácter teórico, reconhecimento este que, desta maneira, recusa a tácita caracterização do conhecimento científico, e dos dados que o informam, como exclusivamente

⁷⁴ “A metodologia dos programas de investigação científica é uma nova metodologia demarcacionista (isto é, uma definição *universal* de progresso) que tenho vindo a defender desde há alguns anos e que, segundo me parece, representa uma melhoria comparativamente a anteriores metodologias demarcacionistas e ao mesmo tempo foge, pelo menos, a algumas das críticas que os elitistas [Kuhn] e os relativistas [Feyerabend] endereçaram contra o indutivismo, o falsificacionismo e os restantes.”: Lakatos, I. (1978). *História da ciência e suas reconstruções racionais e outros ensaios*. Lisboa: Edições 70. p. 90.

subordinados às irremediáveis reivindicações positivistas, instrumentais, experimentalistas e empíricas.

É por esta razão que, preterindo rever as diferenças conceptuais existentes entre Kuhn, Lakatos e Feyerabend, diferenças que são reais e valiosas, e que, sem dúvida alguma, constituem matéria para um trabalho autónomo e especializado situado para lá dos interesses do domínio da crítica de compleição filosófica, torna-se-nos mais fácil confirmar como, apesar das suas diferenças, estes três grandes autores contemporâneos da epistemologia da ciência puderam concordar sobre a importância de reconhecermos a autonomia do pensamento teórico como a referência primordial do conhecimento científico.

Contudo, ainda que seja muito relevante tudo quanto, até aqui, temos vindo a considerar sobre o estatuto epistémico da Ciência, e não tanto pelos complementos de Feyerabend e Lakatos, mas, claro está, sobretudo, pelos ensinamentos de Kuhn, é fácil perceber que, na particularidade dos nossos propósitos, a consideração mais importante quer ainda fazer-se ouvir.

Não muito antes, vimos como Kuhn, expondo um traço importante da sua atitude reflexiva, recusa a possibilidade de se traduzir o valor epistemológico do conhecimento científico somente através de uma declaração de verdade (ou de falsidade) que resulte de uma avaliação da relação entre mundo e mente pressupondo-os como independentes um do outro.

O que, aqui, de muito importante, esperou para ser sublinhado é o facto de que, mesmo que determinados na procura da ‘universalidade de leis verdadeiras’, uma vez que mundo e mente não podem ser pressupostos como independentes um do outro, a actividade dirigida à resolução de problemas precisados como científicos não impede que os praticantes desta actividade possam ser totalmente isentados de questões de ordem ético-política, ou de poder institucional, na sua actividade como cientistas – e isto, mais uma vez, denuncia a impossibilidade de uma total isenção epistemológica das pretensões desenvolvimentais implicadas quer nos princípios de Feyerabend quer nos programas de Lakatos.

Kuhn havia já conferido esta mesma consequência no trabalho científico ao reconhece-la na pluralidade das implicações intelectuais trazidas pelas revoluções

científicas quando escreveu, por finais dos anos de 1950, *A Revolução Copernicana*⁷⁵, em que admitiu violar “repetidamente limites institucionalizados que separam o público da «ciência» do público da «História» e da «Filosofia»” (2017, p. 8).

Nesta obra de Kuhn, assim se lê na introdução que lhe dedicou o reputado químico e fecundo divulgador científico James B. Conant, o autor não estava apenas preocupado em examinar um acontecimento excepcional da história da ciência. Antes, Kuhn, perguntando-se porque teriam homens “brilhantes, dedicados e completamente sinceros” (Conant, in, Kuhn, 2017, p. 15) levado tanto tempo “para aceitar a disposição heliocêntrica dos planetas” (Conant, in, Kuhn, 2017, p. 15), quis dar atenção a “uma série de acontecimentos interligados, influenciados por e, por sua vez, influentes na, atitude de homens evoluídos, cujos interesses estariam afastados do campo da própria astronomia” (Conant, in, Kuhn, 2017, p. 15).

Implicados na actividade que se compromete com a resolução de problemas, quer na sua dimensão científica quer, inclusive, na dimensão que os estende às expectativas da cultura não científica, os interesses de ordem política e de poder, assim já notava Kuhn por volta dos anos cinquenta do século passado, “foram, desde o início, dominantes” (Kuhn, 2011, p. 252).

Por isso, na perspectiva deste historiador e filósofo da ciência, assim o lemos nós, a posterior evolução das práticas e das técnicas votadas à produção do saber vem a culminar, não com uma subordinação dos interesses do poder e da política às funções das técnicas e das práticas de produção do saber, o que anunciaria uma resolução tecnocrática das sociedades humanas, mas, antes, com uma especialização das funções das técnicas e das práticas de produção do saber, sustentada pelos interesses da política e do poder (Kuhn, 2011, p. 252), o que, por seu lado, pode manifestar o desejo humanizado de uma resolução ético-política democrática das competências técnico-científicas.

Assim, se a nossa leitura se encontra correcta, nisto mesmo podemos nós fazer residir a esperança para a inversão do raciocínio, antes observado com Georges Minois (secção I - 7.), que afirma que a técnica e a ciência parecem fazer das suas descobertas o fundamento das necessidades humanas, isentando-se, assim, de fazer das necessidades humanas a razão das suas descobertas.

⁷⁵ Kuhn, T. S. (1957/2017). *A Revolução Copernicana. A astronomia planetária no desenvolvimento do pensamento ocidental*. Lisboa: Edições 70.

Por esta nossa leitura das considerações kuhnianas sobre o estatuto epistémico da ciência, podemos perceber que, na evolução da produção do conhecimento da natureza, a actividade da ciência, com as suas práticas e técnicas dirigidas à resolução de problemas, não é mais do que “uma das famílias de práticas que surgiram durante esta evolução” (2011, p. 252). E é por esta mesma razão que Kuhn defende que, todos quantos reivindicam que “nenhuma prática regida pelo interesse pode ser adequadamente identificada como uma procura racional do conhecimento” (2011, p. 252), estão a cometer “um erro profundo e significativo” (2011, p. 252).

É, pois, neste sentido que, enquanto agentes comprometidos com a aquisição de conhecimento e a prática de resolução de problemas, independentemente do domínio disciplinar específico a partir do qual assumimos o nosso compromisso, todos nós devemos reconhecer que, em maior ou menor grau, sobre a actividade que exigimos como científica, incidem, incontornavelmente, interesses não exclusivamente científicos, os quais, por sua vez, exercem, directa ou indirectamente, influência sobre as resoluções que propomos como técnico-científicas.

II - 3. As noções de técnica e ciência como base da resolução cognitiva das sociedades contemporâneas.

“Existe uma conexão essencial entre verdade e liberdade,
e qualquer incompreensão a respeito da verdade
é, simultaneamente, uma incompreensão
a respeito da liberdade.”
(Herbert Marcuse, 1939)⁷⁶

O ambiente técnico-científico que hoje nos serve de envolvimento, na medida em que se reconhece caracterizado pela utilização massificada de algoritmos, parece imputar, desta maneira, ao carácter lógico-formal da parametrização quantitativa da informação o sentido relacional e intencional da nossa compreensão dos fundamentos e motivações que regem o nosso comportamento social.

Mas como examinar qualitativamente a razão de ser desta actual preponderância quantitativa dos dados que, diariamente, (in)formam o nosso pensar e agir individual e colectivo? Quais são as origens histórico-culturais desta preponderância lógico-formal e quantitativa dos dados e, acima de tudo, como foi ganhando, ao longo dos tempos, a sua actual importância? Como pode um exame crítico das origens histórico-culturais da técnica e da ciência contribuir para a elucidação das repercussões desenvolvimentais que o carácter lógico-formal e a parametrização quantitativa dos dados faz incidir sobre a dimensão social da existência humana?

No início dos seus *Elementos para uma História das Ciências* (1989), Michel Serres faz realçar que, hoje, por toda a parte, a componente cognitiva que domina, e à qual se atribui o grande desenvolvimento das sociedades humanas, é a componente cognitiva técnico-científica. Por isso, diz-nos Serres, constatada que está, no desenvolvimento das sociedades actuais, a preponderância da dominante cognitiva técnico-científica, é chegada a altura de examinar a sua origem e a sua legitimidade, uma vez que, “nem as flutuações políticas ou militares nem mesmo a economia,

⁷⁶ Em Habermas, J. (2014). *Obras escolhidas de Jürgen Habermas, Vol. III. Ética do Discurso*. Nahodil, L. (Trad.). Lisboa: Edições 70. p. 339.

sozinhas, são suficientes para explicar como as nossas maneiras contemporâneas de viver acabaram por se instalar: é preciso uma história das ciências e das técnicas” (Serres, 1989, p. 7).

No interesse particular dos nossos próprios objectivos críticos, os quais, insistimos, não se propõem competir com os da história das ciências, o que Serres coloca de importante em jogo é, por um lado, o facto de as explicações sociopolíticas já não aparentarem mais possuir o alcance de que necessitamos para compreender o mundo, e, por outro, ao abrimos incondicionalmente os braços à dominante cognitiva técnico-científica, como base e razão do progresso actual, o facto de ficarmos, assim, obrigados ao exame frequente das suas origens e legitimidade.

Desta mesma observação de Serres, saltam à vista dois planos explicativos suplementares, o sociopolítico e o técnico-científico, cujas matrizes conceptuais de referências bem distintas, reclamam, para o plano explicativo técnico-científico, uma perspectivação de ordem descritiva (científica) e, para o plano explicativo sociopolítico uma perspectivação de ordem normativa (pragmática).

Além disso, é também importante para nós o facto de Serres criticar uma ideia incondicional de ciência, isto é, uma ideia de ciência assente na fantasia da “progressão sem acidente de um saber integral” (1989, p. 11), ideia esta pela qual ter-se-ia, assim, que admitir uma noção de ciência de critérios impossíveis, defendendo que tudo poderia ser explicado em sucessão directa a partir de tudo, ou seja, que a razão autorreferenciada dos dados quantitativos, por si só, bastaria para informar, imediatamente, a razão alter-referenciada dos dados qualitativos. É desafiando uma tal assunção que Serres nos diz que,

“Ninguém [hoje] pode pôr em questão a seriedade, a razão, as aquisições, o trabalho das ciências nem da história sem se ver imediatamente acusado de abandonar o racional. São dois tabus do nosso tempo. Por conseguinte, a história espontânea das ciências reduz-se, muitas vezes, a uma história santa, ou, de preferência, sacralizada: os génios comportam-se aí como profetas, os cortes [epistemológicos] surgem como revelações, as polémicas ou os debates excluem os heréticos, os colóquios mimam os concílios, a ciência encarna-se, pouco a pouco, no tempo, como outrora no espírito.” (Serres, 1989, p. 11).

Como Serres, sentimos, também, necessidade de recusar a sacralização de uma qualquer ideia de ciência sem acidentes, que o mesmo é dizer, de uma qualquer ideia de ciência concebida a partir de dados sem contexto histórico e cultural. É, por isso, totalmente compreensível que, procurando referi-la geográfica e temporalmente, procuremos conferir a origem e a natureza epistemológica desta dominante cognitiva técnico-científica, a qual é apontada, actualmente, como a principal responsável pelo desenvolvimento das nossas sociedades pluralistas.

Mas, antes mesmo de irmos mais longe na persecução deste nosso objectivo, torna-se necessário referir, ainda que em muito breve apontamento, que, em *Técnica e Ciência como Ideologia*⁷⁷, Habermas antecipa, sobre esta matéria, um argumento de grande importância, o qual permite já uma perspectiva interpretativa que antecipa os limites do alcance epistemológico quer do carácter prático quer do teórico da nossa dominante cognitiva técnico-científica. Diz, ali, Habermas que

“A emancipação relativamente à fome e à miséria não converge, necessariamente, com a libertação a respeito da servidão e da humilhação, pois, não existe uma conexão evolutiva automática entre trabalho e interacção ... [quando] dessa conexão entre trabalho e interacção depende essencialmente o processo de formação do espírito e o da espécie.”
(Habermas, 2006, pp. 42-43).

Pois, bem, por este argumento habermasiano somos imediatamente instruídos de que a dominante cognitiva técnico-científica, enquanto factor estruturante das forças produtivas, que referem a possibilidade de emancipação da fome e da miséria, não demonstra, desta maneira, ser capaz de induzir uma elevação automática dos poderes da interacção comunicativa, os quais, por seu lado, simbolicamente mediados e orientados por dados normativos de vigência obrigatória, visam uma concreta e consensual possibilidade de «libertação a respeito da servidão e humilhação» humanas.

Deste modo, e se a nossa leitura do texto habermasiano se reconhece correcta, por ela podemos começar por aferir que, a dominante cognitiva técnico-científica, inscrita no interior das forças produtivas, ou seja, inscrita na estrutura de validação dos “enunciados empiricamente verdadeiros ou analiticamente correctos”

⁷⁷ Habermas, J. (1968/2006). *Técnica e Ciência como Ideologia*. Lisboa: Edições 70.

(Habermas, 2006, p. 58), não se demonstra capaz de influenciar, de maneira directa e positiva, o valor normativo da interacção comunicativa, que o mesmo é dizer, o valor da “intersubjectividade do acordo acerca de intenções” (2006, p. 58) e do “reconhecimento geral das obrigações” (2006, p. 58) que fundam e asseguram “a validade das normas sociais” (2006, p. 58).

É, por conseguinte, numa interpretação distintiva do sentido relacional e intencional, quer dos dados teórico-descritivos das forças produtivas quer dos dados prático-normativos da interacção comunicativa, que podemos começar por compreender o alcance epistemológico da actual dominante cognitiva técnico-científica. Neste seguimento, a dominante cognitiva técnico-científica, não só se mostra em maior afinidade ao plano epistémico-descritivo, o qual reporta, directamente, a validade técnica dos enunciados empíricos e das realizações científicas, como, além disso, ela aparenta não possuir uma conexão directa e positiva com os processos dóxico-normativos de qualificação das reivindicações sociais, processos estes que reportam a validade moral e ética das normas sociais e da conduta pragmática.

Na reflexão exposta em *Técnica e Ciência como Ideologia*, Habermas começa por confrontar a tese de Marcuse, na qual a tecnologia se dá como instrumentalização do homem, e, nesta condição, se apresenta como obstáculo à sua libertação⁷⁸. Mas, para poder desenvolver a sua perspectiva reflexiva, Habermas mune-se, ali, de uma ambição epistemológica de orientação eminentemente sociopolítica⁷⁹ que não podemos assumir, logo de início, como razão orientadora dos nossos próprios propósitos críticos, pois, se o fizéssemos, tal como ventos fortes soprando contrários à rota traçada para a nossa inquirição, dela nos fariam desviar sistematicamente.

Assim, se nos é permitido apontar, dentro do vasto legado habermasiano, uma outra orientação reflexiva, dizemos antes que, na vontade de examinarmos detalhadamente, a partir das suas origens, a estrutura conceptual da dominante cognitiva técnico-científica, mais próxima dos nossos interesses críticos é a reflexão apresentada em *Conhecimento e Interesse*⁸⁰, obra publicada, sensivelmente, pela

⁷⁸ “a força libertadora da tecnologia - a instrumentalização das coisas - transforma-se em travão para a libertação, torna-se instrumentalização do homem.”. In, *Ibidem*, Habermas, 1968/2006, p. 9.

⁷⁹ “A formulação mais cuidada do estado de coisas que, sem dúvida, importa examinar parece-me ser a seguinte: «O *a priori* tecnológico é um *a priori* político, na medida em que a transformação da natureza tem como consequência a do homem, e em que as criações derivadas do homem’ brotam de uma totalidade social e a ela retornam.”, in, *Ibidem*, Habermas, 1968/2006, p. 42.

⁸⁰ Habermas, J. (1976). *Connaissance et Intérêt*. Paris: Editions Gallimard.

mesma altura de *Técnica e Ciência como Ideologia*, mas cuja resolução se determina na apreciação crítica da pretensão positivista à universalidade das, assim ditas, ciências exactas. Esta resolução parece-nos bem mais adequada à perspetivação histórico-cultural da dominante cognitiva técnico-científica e, como tal, bem mais apropriada ao debate sobre os fundamentos epistemológicos que presidem quer à parametrização quantitativa dos dados teórico-descritivos das força produtivas quer à parametrização qualitativa dos dados prático-normativos da interação comunicativa.

O principal benefício que podemos salientar na resolução crítica de *Conhecimento e Interesse*, e que não vemos como apontar em *Técnica e Ciência como Ideologia*, reside no facto de, em *Conhecimento e Interesse*, Habermas assumir a clara intenção de “analisar a conexão entre o conhecimento e o interesse” (Habermas, 1976, p. 31), conexão pela qual se afirma a tese de que, a “crítica radical do conhecimento não é possível senão sob a forma de uma teoria da sociedade” (1976, p. 31). Conclui, por isso, Habermas que, na conexão entre uma crítica do conhecimento e uma teoria da sociedade, os elementos que informam e constituem os sistemas sociais não podem ser devidamente trazidos à compreensão sem o suporte de “uma explicação epistemológica das produções cognitivas que, em simultâneo, tanto dependem da verdade [domínio teórico] como se referem à acção [domínio prático]” (1976, p. 337).

É, por conseguinte, no ímpeto desta exigência habermasiana, afirmando que a compreensão dos elementos informadores e constituintes dos sistemas sociais não se obtém sem procedermos a uma explicação epistemológica do domínio teórico da verdade e do domínio prático da acção referidos no espaço das produções cognitivas, que nos revemos em proximidade.

Maria de Sousa Coutinho, que, não há muito, atendeu demoradamente ao pensamento exposto na vasta obra de Habermas⁸¹, interpretou a teoria habermasiana dos interesses do conhecimento, como uma afirmação de que não existe “nenhuma investigação científica que seja feita pelo puro desejo de saber” (Habermas, in, Coutinho, 2002, p. 135). Segundo Coutinho, o que, desta maneira, Habermas salienta é que as ciências não são outra coisa senão realizações humanas, surgidas “das necessidades próprias dos homens” (Habermas, in, Coutinho, 2002, p. 135) e, enquanto tal, não podem ser compreendidas se as abordarmos a partir de uma

⁸¹ Coutinho, M. S. (2002). *Racionalidade Comunicativa e Desenvolvimento Humano em Jürgen Habermas. Bases de um pensamento educacional*. Lisboa: Edições Colibri.

perspectiva que, de alguma maneira, as mitifique, ou seja, que as situe fora da dimensão humana e social dos seus contextos de produção.

Diz Coutinho, seguindo Habermas, que “os interesses do conhecimento são parte de todas as ciências, isto é, que em todas as noções do sistema teórico também existem compreensões prévias vindas de experiências interessadas” (Coutinho, 2002, p. 135). A teoria dos interesses do conhecimento, ou, como também pode ser dita, teoria dos interesses cognitivos, é trabalhada por Habermas com o intuito de mostrar que “todo o conhecimento está ligado a um interesse, e que os distintos tipos de ciência são guiados por distintos tipos de interesse” (2002, p. 136). Esta é a razão, diz Coutinho, pela qual Habermas implica, tanto na metodologia das ciências naturais como na metodologia das ciências hermenêuticas, uma pré-figuração referida pelos “interesses do conhecimento” (2002, p. 135).

Neste seguimento, com base na crítica habermasiana, o critério de cientificidade patrocinado pela metodologia das ciências da natureza pode ser debatido, não apenas naquilo que defende como supremacia relativamente às ciências hermenêuticas, mas, também, naquilo em que, relativamente a estas, apresenta como conhecimento desinteressado. Procuremos, então, proceder ao exame das instruções e dos significados que informam esta validade conceptual e metodológica que assiste, não só à supremacia e ao desinteresse do critério de cientificidade reivindicado pela noção de ciência, mas, também, à alegada neutralidade sócio-normativa comumente imputada à noção de técnica.

II - 3. 1. A *techne* como referente conceptual da técnica; a *episteme* como referente conceptual da ciência.

Começámos por nos opor, com Michel Serres, a uma ideia de ciência concebida a partir de dados sem contexto histórico e cultural. E isto tão somente porque nos parece ser impossível apurar o valor sócio-epistemológico da actual dominante cognitiva técnico-científica sem, pelo menos, tentar situar, geográfica e temporalmente, a origem dos conceitos de técnica e ciência. Por esta razão, vamos tentar recuperar as instruções e os significados que, primeiro, a partir das noções de

techne e de *episteme*, começaram por estruturar conceptualmente as actuais noções de técnica e ciência.

Na obra de Bruno Snell, *A Descoberta do Espírito* (1992), podemos conferir que por volta do século V a.C. a distinção entre *techne* e *episteme* não está, ainda, completamente definida. Segundo este filólogo, “O modelo do ofício de artífice” (Snell, 1992, p. 242), o qual esperaríamos fosse referido pelo termo *techne*, “é dado a Sócrates já pela palavra ática que significa conhecimento (*episteme*);” (1992, p. 242). Diz-nos, assim, Bruno Snell que, a palavra ática para referir conhecimento (*episteme*), ao contrário do que sucede com as palavras jónicas “que designavam o saber e o conhecimento” (1992, p. 242), não abrangia somente “o elemento teórico, mas também o prático, o qual é ao mesmo tempo saber e poder, e se usa justamente para as habilidades da profissão artesanal” (1992, p. 242). Sabemos, deste modo, que a perspectiva conceptual pela qual Sócrates (469-399 a.C.) procura referir o conhecimento enquanto *episteme*, visa, também, a referência a um tipo de saber de ordem prática, e não um tipo de saber de ordem exclusivamente teórica.

Segundo Snell, é nesta perspetivação conceptual da ideia de saber epistémico, compreendido na sua referência ao ofício artesanal, que Sócrates pode explicar “o propósito que existe na acção humana, o seu elemento teleológico” (1992, p. 242). O fim (*telos*), em si, da acção humana, não é referido por Sócrates apenas no objectivamente dado, mas também não é referido como valor, “como até então se afigurava nas exortações à virtude” (1992, p. 242). Para Sócrates o *telos* da acção humana “É algo que se realiza na acção em virtude de um saber metodicamente adquirido que, em seguida, suscita também a compreensão” (1992, p. 242). Neste seguimento, quando Sócrates defende o saber-se fazer “o que concerne a si mesmo” (Snell, 1992, p. 242), como “o começo de todos os esforços morais” (1992, p. 243), o filósofo ateniense parece apontar a *arethê* na dimensão epistémica do saber, palavra grega que na antiguidade referia a excelência e a eficiência na realização de um propósito ou de uma função adoptada pelo indivíduo: “Importa conhecer-se a si mesmo, realizar o «próprio» que a cada um concerne, não se preocupar com os estranhos, enquanto em si mesmo não se estiver esclarecido” (1992, p. 243).

Todavia, tal como nos faz ver Bruno Snell, quando Sócrates procura aplicar este seu modelo de conhecimento epistémico que, em razão da *arethê*, se estende ao modelo do saber artesanal, o filósofo incorre numa série de dificuldades. É que,

enquanto para o artífice a excelência e a eficiência do seu saber metodicamente adquirido se cumpre num objecto “uma boa mesa, ou quejandos” (1992, p. 245), para todo aquele que se determina moralmente tal já não é possível. Mais ainda, é que “As dificuldades aumentam quando Sócrates transfere para este saber [de orientação prática mas de ambição teórico/epistémica] a distinção entre verdadeiro saber e simples opinião, distinção que Parménides obteve [algumas décadas antes] num contexto totalmente diferente” (1992, p. 245).

Independentemente da reconhecida seriedade com que Sócrates tratou a investigação sobre o conhecimento da natureza e das virtudes humanas, Snell não deixa de nos alertar para o facto de que, ao partir de um modelo de saber instruído pelo saber artesanal, modelo no qual, como vimos, devido à predicação da *arethê*, a distinção entre conhecimento teórico (*episteme*) e conhecimento prático (*techne*) não se mostra ainda totalmente esclarecida, as inquirições do filósofo ateniense desembocaram em situações muito problemáticas. E, na medida em que Sócrates leva a explicação dos seus conceitos a entendimentos extremos e difíceis de esclarecer, porque sustentados por “analogias necessariamente questionáveis” (1992, p. 245), tal como aquela que o filósofo opera na distinção de “utilidade verdadeira e aparente” (1992, p. 245) fazendo-a equivaler à distinção entre “felicidade duradoira e passageira e, além disso, entre felicidade de alma e felicidade corporal” (1992, p. 245), Sócrates parece não conseguir furtar-se ao sobredimensionamento dos seus conceitos:

“Todos os conceitos que desempenharam um papel nas exortações à virtude se tornam abissais, porque Sócrates pega neles e relaciona-os não só entre si mas também com outros conceitos da filosofia pré-socrática – e Platão deu continuidade a esta tarefa [na sua Teoria das Ideias].” (Snell, 1992, p. 245)

Mas, o que acontece, então, quando partimos de um modelo de conhecimento no qual a dimensão teórica não se faz distinguir devidamente da dimensão prática? A resposta que encontramos em Snell é dada nestes termos:

“O útil torna-se o verdadeiro útil – mas, [o] que é a verdade em contraposição à aparência? A felicidade transforma-se na felicidade da alma permanente – mas, [o] que é a alma? A justiça já não é (...) [a] preservação da ordem e [da] justa equidade, isto é, a ausência da injustiça,

mas uma exigência positiva feita ao agir do homem – [mas, o] que é, então, em geral o direito? A virtude é «o bem» – [mas,] o que é este universal? A honra e a fama só valem enquanto os justos as dispensam – mas, quem são os justos?.” (Snell, 1992, p. 245)

Trata-se aqui, assim lemos nós, de compreender o emergir de uma necessidade de distinção conceptual que se impõe na caracterização das ideias de conhecimento e saber da Antiguidade Clássica. É, portanto, necessário precisar melhor o alcance conceptual que a distinção entre conhecimento teórico (*episteme*) e conhecimento prático (*techne*) trouxe à evolução dos procedimentos cognitivos e comunicacionais.

Na sua obra publicada em 1950, dedicada à origem das matemáticas pré-euclidianas⁸², o historiador das ciências Paul-Henri Michel oferece-nos uma das mais reveladoras perspectivas para a interpretação do termo grego *techne* [Τέχνη], justamente a partir da sua comparação com o termo grego *episteme* [Επιστήμη]. Ali, o autor alerta-nos para o facto de que, antes do século V a.C., que corresponde ao período pré-helénico da cultura grega, o termo *episteme* “apresenta-se, aliás, como um simples sinónimo de Τέχνη [*techne*]” (Michel, 1950, p. 24).

Contudo, é também por volta deste período que o prosador e historiador grego Tucídides apresenta já, para a distinção dos dois termos em causa, “algumas precisões interessantes” (1950, p. 24). Residem estas ‘precisões’ no seguinte: enquanto que o termo *episteme* se reporta a um saber “independente das circunstâncias e anterior a toda a realização” (1950, p. 25), o que, em si mesmo, já pressupõe a relação do termo *episteme* com um proceder cognitivo de carácter teórico, por seu lado, “a *techne* implica [impreterivelmente] essa mesma realização” (1950, p. 25).

O que aqui salta imediatamente à vista é o facto de a noção de *techne* se determinar num proceder cognitivo de carácter eminentemente prático, visando, não só a sua efectivação, como, para mais, no que aos seus resultados diz respeito, exigindo-os como consequentes. A *techne* revela-se, assim, diferenciadamente da *episteme*, como um proceder cognitivo de ordem prática, isto é, de realização efectiva e resultado consequente. Deixemo-nos guiar, então, por estas informações tucidideanas, e aprofundemos, primeiro, a ideia de carácter teórico para a *episteme*, e, depois, a de carácter prático para a *techne*, e vejamos o quanto estas caracterizações

⁸² Michel, P.-H. (1950). *De Pythagore a Euclide. Contribution a l'Histoire des Mathématiques préeuclidiennes*. Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres».

conceptuais nos permitem esclarecer as instruções e os significados que informam estes dois conceitos.

Jacques Brunschwig⁸³, filólogo e historiador da filosofia, diz-nos, por seu lado, que, na tentativa para responder à eterna questão ‘O que é a ciência [*episteme*]?’ , Platão, no seu *Teeteto*, recusa identificar a *episteme*, ou ciência, quer com as percepções trazidas pelos sentidos quer com as considerações baseadas numa firme convicção. Por isso, Platão sugere “a identificação da ciência [*episteme*] com ‘o verdadeiro acreditar [mas] acompanhado por uma explicação’ [*logos*]” (Brunschwig, 2000, p. 85). Todavia, para o estabelecer de uma noção fundamental e segura de ciência, Platão, ele mesmo, reconhece que a partir da sua própria sugestão irrompe um impedimento, uma vez que “os interlocutores não parecem ser capazes de fornecer um conteúdo satisfatório à noção de *logos*” (2000, p. 85).

Este episódio apresentado por Platão assinala, de maneira exemplar, um incontornável problema, cuja origem na cultura pré-helénica refere, ali, a necessidade de se distinguir entre explicar, proceder cognitivo que Brunschwig implica no papel do *logos*, e, demonstrar, proceder cognitivo este que implicamos nas responsabilidades da *episteme*.

Tal como nos fazem ver os ensinamentos de Brunschwig, pode ser que nos deixemos conduzir pela certeza de que nos é possível explicar a ‘veracidade’ de uma convicção da mesma maneira que nos é possível demonstrar a ‘correção’ de uma hipótese. Para tal, assim julgamos nós, bastar-nos-ia submeter quer a ‘convicção’ quer a ‘hipótese’ às mesmas consequências, isto é, às consequências da sua explicação directa, que o mesmo é dizer, da sua verificação empírica. Contudo, se isto nos bastasse, nota Brunschwig, estaríamos diante de um erro clássico já identificado pelos gregos da antiguidade “o assim chamado erro de ‘afirmação do consequente’ (se para p, então, q; logo q, portanto, p)” (2000, p. 85).

É que, se mantivermos a ‘afirmação do consequente’, ou seja, a verificação empírica, como processo demonstrativo daquilo que queremos verificar, ficamos reféns da subjectividade da nossa intuição, que o mesmo é dizer, de demonstrações que, por serem empíricas, são de natureza directa e positiva – isto implica aquilo! – demonstrações estas nas quais o *logos* (enquanto raciocínio baseado na proposição verbal), e, consequentemente, a *doxa* (enquanto opinião subjectiva), podem prosperar.

⁸³ Brunschwig, J., Lloyd, G. E. R. (Edts) (2000). *Greek Thought. A Guide to Classical Knowledge*. Pellegrin P. (Colab.), Porter, C. (Trad.). Harvard: The Belknap Press of Harvard University Press.

O problema é que, o fundamento da *episteme* não reside na *doxa*, mas, sim, na *alêtheia*, termo grego que, em Parménides, refere a verdade, e que, nos seus *Fragmentos*, se insurge em oposição, justamente, à *doxa* do *logos*.

Desta maneira, se insistirmos em recorrer a um processo demonstrativo directo, vemo-nos excluir a possibilidade de procedermos ao apuramento da verdade (*alêtheia*), a qual se apresenta por meio de um tipo de demonstração que se designa por indirecta. Acontece que o fundamento da demonstração indirecta precisa-se, justamente, no demonstrar (‘o que está por detrás daquilo?’), e não, simplesmente, no implicar (isto, por isso, aquilo).

Assim, sem a possibilidade de recorrermos a um processo demonstrativo que recuse a observação directa, ou, explicitamente sustentada pelos sentidos, e, por esta razão, que se apresente como não-empírico, que o mesmo é dizer, como um processo demonstrativo teórico, não temos como conferir a verdade (*alêtheia*) na *episteme*, a qual se concebe como a finalidade dos procedimentos dedutivos, procedimentos estes que se opõem, precisamente, aos procedimentos intuitivos do *logos* conduzido pela *doxa*.

Acompanhando ainda Brunschwig, sabemos que, para alcançarmos a possibilidade de uma demonstração que não se baseie na intuição empírica, “temos que dirigir a investigação, não para as suas consequências [explícitas], mas para os princípios dos quais elas próprias são uma consequência [não-explicita]” (2000, p. 85). Neste sentido, se voltarmos a considerar a formulação anterior, vemos que, quando tratamos de saber o que verdadeiramente define q em relação a p, devemos fazê-lo, não com base nas características directas de q (isto implica aquilo!), mas sim, na concordância dos princípios que, indirectamente, demonstram q como uma consequência não-explicita de p (‘o que está por detrás daquilo?’, ou, dito de outra maneira, ‘qual é a causa implícita daquilo?’).

Constatamos, então, que a demonstração indirecta é um critério fundamental do proceder cognitivo teórico, o qual, ao formalizar-se na dedução, recusa, desta maneira, os equívocos proporcionados pelos dados intuídos empiricamente. É neste proceder da cognição, de carácter teórico-dedutivo, que reside a possibilidade de recusa da demonstração directa e positiva (empírica) como suporte dos processos intelectivos empenhados no apuramento da verdade (*alêtheia*), esta pretendida como o critério epistemológico universal da ideia de ciência (*episteme*).

Pois, muito bem. Mas, aqui chegados, como podemos nós evoluir para uma correlação pertinente e fundamentada entre, por um lado, a demonstração indirecta, ou, dedutiva, como critério do carácter teórico do conhecimento e da sua determinação no domínio da *episteme*, e, por outro, a demonstração directa, ou, intuitiva, como critério do carácter prático do conhecimento e da sua adequação ao domínio da *techne*?

Permitam-nos tentar responder a este problema de dupla composição insistindo, justamente, sobre o escrutínio das origens conceptuais das noções de *techne* e de *episteme*, com o propósito de as podermos, depois, referir, respetivamente, como base da noção de técnica (*techne*), enquanto expressão do conhecimento prático-intuitivo, e da noção de ciência (*episteme*), como expressão do conhecimento teórico-dedutivo.

Na sua actividade académica, enquanto helenista⁸⁴, a primeira dificuldade que Jean Irigoin aponta é aquela respeitante à melhor maneira de se proceder ao exame da fidedignidade dos textos antigos, isto é, a de se saber se textos e autores coincidem nas suas características mais representativas e fundamentais. E, então, como se tal, por si só, não bastasse, tendo em conta que o período das obras que o ocupam data de há mais de dois mil e tantos anos, o estudioso desta matéria, diz-nos o helenista, debate-se com o facto de que, no texto grego antigo “nada indica a separação das palavras. As letras seguem-se, em intervalos regulares, sem ligação entre elas, sem espaços entre palavras, sem sinais de leitura, tal como os dos acentos ou os da pontuação” (Irigoin, 2003, p. 4). Não surpreende, por isso, que, para Irigoin, a crítica histórica dos antigos textos gregos se estabeleça com as mesmas exigências intuitivas de uma arte, ou, melhor dito, de uma técnica de ajuste, ou, técnica de perícia e rigor, uma vez que,

“o termo arte [*ars*] guarda a sua significação primitiva de técnica, [pois] as duas palavras – arte e τέχνη [*techne*] – tinham no latim, tal como no grego, o sentido primitivo de ajuste: [e, por essa mesma razão,] uma das funções da crítica [enquanto prática] é a de ajustar as palavras entre si para que elas experimentem, com a maior fidelidade possível, o pensamento do autor antigo.” (Irigoin, 2003, p. 1).

⁸⁴ Irigoin, J. (2003). *La Tradition des Textes Grecs. Pour une critique historique*. Paris: Les Belles Lettres.

Ora, para nós, que não temos como missão a crítica histórica dos antigos textos gregos, o que, não obstante, é aqui importante sublinhar é que, na delimitação conceptual do termo grego τέχνη (tecnhe) – como vimos, semanticamente filiado ao termo latino *ars* – em vez de impelidos para a subjectividade estética da experiência dos sentidos, estamos, de facto, muito mais adentrados no domínio especializado das actividades cognitivas práticas, dedicadas a um específico ‘saber produzir’, instruído pela perícia e pelo rigor.

Diz-nos neste sentido, por sua vez, o filólogo Fritz Graf⁸⁵ que, “na antiguidade, *techne/ars* representava, para a maioria, um procedimento no qual o discurso racional era a regra” (Graf, in Buxton, 1999, p. 317). É, pois, com base neste proceder cognitivo de instrução prática e fundamento racional, refinado ao longo de um extenso período de tempo, que, muito posteriormente, já bem mais próximo dos nossos dias, assim nos diz Graf, o desenvolvimento tecnológico dos fins do século dezanove na Grécia, é dado como inscrito no legado do paradigma ‘Do Mito ao *Logos*’.

Na actual configuração deste paradigma, tanto a ciência quanto a tecnologia são vistas como “emancipada[s] da religião e, por isso, como constituindo um campo novo e independente” (1999, p. 317). Este processo, o de desvinculação da tecnologia (referindo o domínio da *techne*) e da ciência (referindo o da *episteme*) dos desígnios religiosos, “foi descrito por Jean-Pierre Vernant como a ‘laicização das técnicas’” (1999, p. 317).

Mas, além destas implicações semânticas e históricas, é importante assinalar, desta vez com o cientista político Melvin Rogers⁸⁶, que, implicado na delimitação conceptual do termo *techne* está o facto de este, não só se apresentar, no Livro VI da *Ética a Nicómaco*, de Aristóteles, como uma das mais importantes categorias do conhecimento, como também, por ele se significar “uma avaliação qualitativa da acção, baseada nos seus resultados produtivos” (Rogers, 2009, p. 63).

Pois, muito bem. Aqui chegados, que dados qualitativos podemos nós extrair destas filiações conceptuais do termo grego *techne*, apuradas a partir dos contributos de Jean Irigoin, Fritz Graf e Melvin Rogers? Podemos extrair justamente que, a partir

⁸⁵ Graf, F. (1999). ‘Mythical Production: Aspects of Myth and Technology in Antiquity’. In Buxton, R. (Edt.). *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought* (pp. 317-328). New York: Oxford University Press.

⁸⁶ Rogers, M. L. (2009). *The undiscovered Dewey: religion, morality and the ethos of democracy*. New York: Columbia University Press.

da sua significação original, o termo grego *techne* refere (1) a ideia de um exercício de instrução prática baseado na perícia e no rigor (Irigoin, 2003); (2) que neste exercício prático de perícia e rigor é a matriz racional que prepondera e (mais tarde) o laiciza (Graf, 1999); e que, não só a perícia e o rigor estruturam a base prática do conhecimento técnico como, para mais, (3) os resultados produtivos da *techne* reportam-se à qualidade prática da acção, que efectiva o exercício de perícia e rigor (Rogers, 2009).

No capítulo dedicado à Tecnologia⁸⁷ na antiguidade clássica, François De Gandt diz-nos que, na *Antígona*, de Sófocles, já existe uma passagem notável que

“ilustra o respeito que os gregos nutriam pela *techne*. Trata-se de um hino de louvor feito à perícia, uma exaltação dos poderes dos seres humanos, dos seus truques e ferramentas, por meio dos quais estes animais singulares se mostram capazes de alterar as suas condições e escapar, para o bem e para o mal, às leis comuns a todas as espécies.” (De Gandt, in, Brunschwig, Lloyd, 2000, p. 486)..

Essa passagem, que Sófocles deixou na sua *Antígona*, é, a nosso ver, demasiado importante para que a não deixemos transcrita a partir do texto de François De Gandt:

«... E ele engendra como superar [contrives to overcome – *kratei mechanais*] as feras que vagueiam na montanha, e domesticar o desgrenhado cavalo e o incansável touro da montanha, colocando-lhes um arreo no pescoço. .../... ; apenas do Hades ele não consegue meio de escapar; e ele já conseguiu engendrar escapatória de doenças desesperadas [*amechanon*].

Muito para lá de hábil é o engendrar da sua arte [to *mechanoen technas*], e assim, por vezes, ele avança em direcção ao mal, e, outras vezes, em direcção ao bem... (Sófocles, *Antígona*, 332-371)». (De Gandt, in, Brunschwig, Lloyd, 2000, p. 486).

Aqui, o que mais imediatamente nos cativa é o cuidado com que De Gandt nota a dimensão ética e pragmática do último verso deste excerto: o facto de a *techne*,

⁸⁷ De Gandt, F. (2000). ‘Technology’. In Brunschwig, J., Lloyd, G. E. R. (Edts), Pellegrin P. (Colab.), Porter, C. (Trad.). *Greek Thought. A Guide to Classical Knowledge* (pp. 486-497). Harvard: The Belknap Press of Harvard University Press.

enquanto referente do exercício prático do conhecimento, baseado na perícia e no rigor, não só se poder entender muito para lá das reivindicações de uma habilidade virtuosa, como também, com essa mesma extraordinária capacidade, “que a sua audácia lhes fornece” (De Gandt, in Brunschwig, Lloyd, 2000, p. 486), de ela se poder compreender como uma actividade que permite ao Homem determinar-se, voluntariamente, tanto na direcção do mal, quanto no caminho do bem.

De modo claro, vemos referida, assim, na ideia do exercício prático que situa a noção de *techne*, uma concepção do seu valor sócio-epistemológico que não está estritamente pautada pela ideia de Bem ulterior da conduta ética. Por isso, estamos em crer, abre-se, aqui mesmo, caminho para a suspeita fundada sobre a existência de um outro propósito, que não apenas o do desempenho virtuoso, para o cumprimento do proceder prático-técnico.

Neste sentido, referida como componente desenvolvimental do paradigma da cognição humana que a transição mito-*logos* situa, não é, de todo, surpreendente uma tomada de consciência sobre os poderes práticos da *techne*, que nos permite interpretá-la nos termos de um comportamento cognitivo específico implicado no desenvolvimento geral das sociedades ocidentais, e cujas repercussões culturais se mostram, desde então, claramente particulares.

No ímpeto desta tomada de consciência sobre as potencialidades práticas da *techne*, o ser humano vê-se, agora, dotado de uma inaudita capacidade para se libertar dos constrangimentos da natureza, e, no decurso dessa libertação, desemboca diante da possibilidade de confrontar “os inquebrantáveis editais dos deuses. [E] Apesar das possíveis graves consequências advindas de uma tal acção, o passo é dado, e o homem emancipado” (2000, p. 486).

Diz-nos De Gandt, a este propósito, que Sófocles fornece uma extensa lista de aptidões, implicadas na emancipação do Homem pela *techne*, “na qual ferramentas e materiais coexistem a par das faculdades intelectuais do discurso e da lei: navegação, agricultura, caça, domesticação, linguagem, vida social, e construção” (2000, p. 486). É neste sentido que nos permitimos notar que, por via dos poderes práticos da *techne*, acedemos a um universo de práticas e de discursos de aplicação efectiva e consequente.

No plano heurístico desta nossa breve análise, histórica e semanticamente mediada, a *techne* revela-se, por conseguinte, nos termos de um comportamento físico

e mental específico, que é dado como resposta às exigências cognitivas requisitadas pelos mais diversos domínios da laboração humana. É por meio deste comportamento físico e mental de ordem prática que se preconiza um tipo particular de exercício intuitivo, fundamentado nos dados de perícia e rigor, e centrado na obtenção de resultados produtivos.

Por esta razão, tal como sublinha De Gandt, a originalidade da contribuição cultural grega situa-se bem para lá do plano concreto das suas invenções ou das suas ‘técnicas’, uma vez que, de um ponto de vista francamente intelectual, o que resulta, como mais importante, do interior da, por assim dizer, antiga ‘tecnologia’ grega, já não é somente um comportamento pautado pelos valores virtuosos e desinteressados do Bem, mas, sim, “é uma conceptualização da *techne*, e dos seus princípios racionais, que concede fundamento às máquinas e aos procedimentos técnicos” (2000, p. 487). Ora, este fundamento reside, precisamente, no critério de ‘utilidade’, inscrito na profunda significação do termo grego *techne*: pois, “ela [a τέχνη, ou, *techne*] representa um conhecimento útil; τέχνη designa, antes de tudo, uma actividade prática: o ofício” (Michel, 1950, p. 23).

Percebemos agora, imediatamente, que o termo *techne* não reflecte apenas o resultado directo dos talentos intelectuais e corporais do Homem, algo que talvez fosse mais pertinente, até, filiar numa primeira ideia do termo arte (na poesia, na música, na dança, ...) – este referindo um conhecimento virtuoso e desinteressado, pautado pela procura do “belo e do perfeito”⁸⁸, tal como se confere na República de Platão – mas, antes, que ele reflecte, sim, um tipo de conhecimento suplementar, útil e interessado, na medida em que visa a obtenção de resultados produtivos. É neste sentido que, antes, e mais importante, em vez de a podermos referir como um ‘talento’, que bem se adequa à ideia de arte, a *techne* é melhor referida nos termos

⁸⁸ [Sócrates] - .../... Devemos mas é procurar aqueles dentre os artistas cuja boa natureza habilitou a seguir os vestígios da natureza do belo e do perfeito, a fim de que os jovens, tal como os habitantes de um lugar saudável, tirem proveito de tudo, de onde quer que algo lhes impressione os olhos ou os ouvidos, procedente de obras belas, como uma brisa salutar de regiões sadias, que logo desde a infância, insensivelmente, os tenha levado a imitar, a apreciar e a estar de harmonia com a razão formosa?

[Gláucon] - Seria essa de longe a melhor educação.

[Sócrates] - Não é, então, por este motivo, ó Gláucon, que a educação pela música é capital, porque o ritmo e a harmonia (p. 133) penetram mais fundo na alma e afectam-na mais fortemente, trazendo consigo a perfeição, e tornado aquela perfeita, se se tiver sido educado? (III. 401c-e): Platão (2017). *A República*. Rocha Pereira, M. H. (Intro, Trad. e Notas) Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. pp. 132-133.

particulares de uma ‘prática’ [competência], que melhor se adequa à ideia produtiva de um ofício.

A *techne* compreende, portanto, a emergência de uma nova práxis, racional e organizadora, assente na qualidade prática da acção humana, e cuja utilidade representa o critério essencial que impera na obtenção dos seus resultados produtivos.

Esta nossa asseveração, sobre os critérios de utilidade e interesse imputados à noção de *techne*, aproxima-nos da assunção de não neutralidade sócio-normativa da técnica. Julgamos, por isso, ser legítimo afirmar que, no decurso evolutivo dos procedimentos cognitivos humanos, a *techne* deve ser apontada como uma conquista conceptual e metodológica de direito próprio, que se vai desenvolvendo, cada vez mais, a partir da vocação lógico-racional dos procedimentos cognitivos, resultante da transição do mito para o *logos*. Enquanto procedimento prático, e, em detrimento da sua assunção como mera virtude desinteressada, a *techne* salienta o seu carácter interessado, na determinação produtiva e utilitária das novas competências cognitivas com as quais, doravante, motiva as acções humanas.

Muito embora esta abordagem heurística à noção de *techne* nos pareça francamente esclarecedora quanto à sua estrutura conceptual e valor epistemológico, é, no entanto, do nosso interesse considerá-la, ainda, a partir de uma outra perspectiva interpretativa, a qual, no mais fundamental que possui, nos parece que a propõe num sentido epistemológico diferente daquele que apresentámos.

Referimo-nos à noção de *techne* interpretada por um dos filósofos, segundo George Steiner⁸⁹, de mais difícil leitura da primeira metade do século vinte: Martin Heidegger. É certo que aqui não podemos estudar a interpretação heideggeriana da *techne* na enorme extensão das suas implicações conceptuais e formais, pois, isso, por si só, seria matéria para um trabalho de investigação, requisitado no domínio da filosofia, investimento esse que ultrapassa largamente o âmbito hermenêutico do nosso estudo crítico. Todavia, ainda que exposta em absoluta síntese, não queremos deixar passar a oportunidade de a referir naquilo em que, de maneira mais específica, nos parece perspectivar-se de modo distinto daquele que propomos.

⁸⁹ Steiner referiu-se-lhe nestes termos: “Uma e outra vez, a sua linguagem e as suas pretensões à inteligibilidade das suas definições e traduções soçobram sob o peso da carga. Heidegger leva as suas interpretações etimológicas a uma profundidade sem precedentes e, muitas vezes, arbitrária.”: Steiner, G. (2013). *Martin Heidegger*. Lisboa: Relógio D’Água. p. 26.

Em *The Question Concerning Thecnology*⁹⁰, Heidegger parte para uma filiação conceptual da noção de *techne* que, no seu entender, seria a mais capaz de nos dar a conhecer a verdadeira essência da tecnologia. E, a este respeito, o filósofo diz-nos que,

“Tempos houve em que não era somente a tecnologia que envergava o nome *techne*. Em tempos, aquela revelação que faz avançar a verdade no esplendor do aparecimento radiante, também se chamava *techne*. Em tempos, houve um período em que o desvelamento [bringing-forth] da verdade no belo era chamada *techne*. E a *poiésis* das belas-artes era, também, chamada *techne*.” (Heidegger, 1977, p. 34).

Por conseguinte, aqui, a noção de *techne* é apresentada, tanto de acordo com a sua interpretação corrente como técnica, da qual se declina o termo tecnologia, quanto em acordo à sua interpretação como arte, à qual fazemos referir um tipo particular de saber fazer, designado por *poiésis*, referência a partir da qual a *techne* é apresentada como desvelamento da verdade no belo - como não detectar aqui, na perspectiva conceptual de Heidegger, a influência do legado socrático que referimos de início, sobre a aproximação conceptual *techne-episteme* aduzida na ideia de conhecimento pela *arethê*.

É nesta última filiação conceptual da *techne* à arte e à *poiésis*, que a concebe, pode dizer-se, platonicamente, como desvelamento da verdade no belo, que a interpretação heideggeriana da *techne* se faz investir mais no sentido da sua tradução como uma virtude desinteressada, do que no sentido de uma praxis interessada, tal como procurámos tornar evidente, pela sua inequívoca inscrição na prática racional, rigorosa e utilitarista de um ofício de carácter produtivo.

Em Heidegger a *techne* é, pois, o referente conceptual da tecnologia, mas, não no sentido em que esta se entende como domínio de aplicação dos saberes práticos, e, sim, como acto de revelação da verdade:

“A pergunta é: o que tem a ver a tecnologia com a revelação? A resposta é: tudo. Pois, cada tornar presente está fundado numa revelação. .../... A tecnologia não é, por isso, meramente um meio. A tecnologia é um

⁹⁰ Heidegger, M. (1977). *The Question Concerning Thecnology and Other Essays*. Lovitt, W. (Trad. e Intro). New York: Harper & Row, Publishers.

modo de revelação. E se a isto dermos atenção, então, abre-se-nos um outro novo reino para a essência da tecnologia. É o reino da revelação, ou seja, da verdade.” (Heidegger, 1977, p. 12).

Tal como acabamos de ver, ‘revelação’ e ‘verdade’ são as duas componentes que Heidegger apresenta em implicação mútua no interior significativo, não apenas da *techne*, mas, também, da tecnologia. E esta implicação mútua da revelação e da verdade na *techne* é muito reveladora, na medida em que permite interpretar a noção de *techne*, no sentido de uma virtude desinteressada, como a *poiésis* da arte. Isto mesmo nos confirma Michael Zimmerman⁹¹, ao salientar que, em Heidegger,

“o significado primário de *techne* é, portanto, «arte», definida enquanto capacidade para desvelar alguma coisa, para trazê-la à presença, para permitir que seja vista. Consequentemente, até a própria *techne* moderna, ou «tecnologia», é um modo de desvelamento artístico, embora altamente constrangido.” (Zimmerman, 2001, p. 339).

Todavia, tal como Zimmerman vai cuidadosamente demonstrando ao longo da sua obra sobre o confronto de Heidegger com a Modernidade (2001), os dados de sentido relacional e intencional com os quais Heidegger se compromete para validar esta estrutura conceptual e o respectivo valor epistemológico da noção de *techne* parecem, tal como no dizer de Steiner, soçobrar sobre o seu próprio peso conceptual.

Segundo Zimmerman, Heidegger enfatiza o carácter mais genuíno da *techne*, definindo-a como um “desvelamento que preserva e guarda coisas” (Zimmerman, 2001, p. 339), e não como uma praxis, capaz de “explorá-las e dominá-las” (2001, p. 339), tal como é expectável quando a *techne* se perspectiva na prática de um ofício de ambição produtiva.

Só que, para poder fundamentar esta sua perspectiva conceptual, Heidegger “alega discernir um elo de ligação entre *techne* e a palavra *techo*, que envolve a procriação e a engendração, tal como em «criar» [as] crianças, [no sentido de] trazê-las ao mundo” (2001, p. 339).

Por conseguinte, em Heidegger, a noção de *techne* apenas se reforça numa cada vez mais profunda referenciação com a ideia virtuosa e criativa de arte, pela qual a *techne* deve ser compreendida, não na “questão de um «agente» [interessado],

⁹¹ Zimmerman, M. E. (2001). *Confronto de Heidegger com a Modernidade*. Lisboa: Instituto Piaget.

usando a força para impelir o material a moldar-se a uma forma específica” (2001, p. 339), a qual mais a traduz na ideia de ofício técnico, mas, pelo contrário, deve, sim, ser compreendida como um “desvelamento dos entes para respectivo benefício próprio” (2001, p. 339), desvelamento este que, na intenção do benefício próprio, mais nos chega a lembrar uma exigência orgânica, não só da realização poiética de natureza desinteressada, mas, ainda, da realização autopoiética de carácter autorreferenciado.

A partir daqui, fica implicada uma outra questão que não pensamos ser de somenos, e que se nos coloca pela necessidade de sabermos qual o papel assumido pelo homem no exercício da *techne*. É que, na interpretação que apresentámos, o ser humano ocupa um papel central no exercício útil e interessado da *techne*, pelo qual, tal como nos ensinava De Gandt, o Homem se coloca, voluntariamente, tanto na direcção do mal quanto no caminho do bem.

Contudo, em Heidegger, o ser humano parece, pelo contrário, ficar isento de qualquer responsabilidade sobre o exercício poiético e autopoiético da *techne*. Zimmerman, aliás, traduz este nosso pensamento afirmando que Heidegger “explica a tecnologia moderna em termos aparentemente idiossincráticos: como resultado do jogo do ser, em lugar de julgamentos, decisões e acções de determinados agentes humanos” (2001, p. 363). E, reforçando esta leitura de Zimmerman, nas palavras do próprio Heidegger lemos, ainda, que:

“Uma vez que é o homem quem faz avançar a tecnologia, ele faz parte da ordenação [o pôr-em-ordem], enquanto meio de revelação. Mas o desvelamento, em si mesmo, dentro do qual esta ordenação se dá em desdobramento, não é nunca resultado da manufacturação humana, ...” (Heidegger, 1977, p. 18).

Nesse caso, tal como pergunta o próprio Heidegger, se, no âmbito da *techne*, o desvelamento da verdade não resulta da manufacturação humana – a qual nos permitiria referir a interpretação da *techne* em maior proximidade à responsabilidade assumida sobre a prática de um ofício – então, como é que ele acontece? Heidegger responde à sua própria questão deste modo:

“Quando, à sua maneira, o homem revela, a partir do desvelar, aquilo que se presencia, ele está apenas a responder ao apelo feito pelo desvelar,

mesmo quando o contradiz. Assim, quando o homem, investigando, observando, captura a natureza, enquanto área da sua própria concepção, ele já foi reivindicado por uma maneira de revelação que o desafia a abordar a natureza como um objecto de investigação” (Heidegger, 1977, p. 19).

Na nossa leitura, o que esta difícil resposta de Heidegger faz avançar é a ideia de que não existe qualquer possibilidade de actuação técnica que não esteja previamente condicionada pelo acto de desvelar. Esta leitura entendemos confirmada por Celestino Pires⁹² quando nos diz que, em Heidegger, “A verdade, como adequação entre a inteligência e a coisa” (Pires, 1990, p. 1059), aquela verdade que imputaríamos ao sentido das coisas trazido pelo exercício da *techne*, “é secundária e derivada” (1990, p. 1059), uma vez que “É a verdade como desvelamento do ser, que possibilita a verdade como adequação” (Pires, 1990, p. 1059).

Admitindo, nós, que o sentido do ser nos é dado pela verdade como adequação – ou seja, a adequação entre a inteligência, ou o abstraído, e a coisa, ou o concretizado – e, sabendo que, em Heidegger, a verdade como adequação está previamente condicionada pela verdade como desvelamento, vemo-nos na contingência de ter que admitir que o sentido do ser (a sua verdade como adequação) se encontra previamente condicionado pela verdade como desvelamento, aquela que nos traz a verdade constituinte (originária) do ser.

Contudo, nesta ordenação de ideias, fica implicado que, o sentido essencial de algo parece dar-se já, antecipado, na verdade constituinte desse algo (assunção esta, não queremos deixar de notar que, em última instância, parece-nos já indiciar conceptualmente as determinações autopoieticas dos sistemas sociais humanos).

Admitindo que a nossa leitura de Zimmerman e Celestino Pires não nos deixou cair em engano, parece-nos, então, possível afirmar que Heidegger se permite aferir o sentido essencial de algo a partir da sua verdade constituinte, antecipando, assim, o sentido do ser a partir da verdade do ser: assim, Sentido e Verdade do ser dar-se-iam, portanto, numa sucessão directa e implicada, ou seja, em implicação mútua.

Só que, desta maneira, somos conduzidos a uma dificuldade conceptual na qual o fundamento prático dado pelo sentido essencial de algo (a sua verdade como

⁹² Pires, C. (1990). Heidegger (M.), In, *Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia* (p. 1059). Lisboa, São Paulo: Editorial Verbo.

adequação) estaria já antecipado no fundamento teórico dado pela verdade constituinte desse algo (a sua verdade como desvelamento).

Que a verdade teórica (domínio do científico), enquanto desvelamento, (in)forme o sentido prático (domínio do pragmático), enquanto adequação, não nos parece, de modo algum, contestável. Mas que o sentido prático de algo, a sua verdade como adequação, não tenha outra possibilidade de fundação senão aquela que lhe proporciona a verdade teórica, a sua verdade como desvelamento, já nos parece de difícil comprovação, na medida em que implica uma dependência directa e positiva (empírica) entre prática, como ‘adequação’, e, teoria, como ‘verdade’, ou seja, entre o domínio do pragmático e o domínio do científico, algo que julgamos ainda por demonstrar.

Está bem de ver que, não sendo nós leitores autorizados na filosofia pós-metafísica heideggeriana, esta dificuldade conceptual pode parecer que nos surge como resultado de uma interpretação excessiva da nossa parte. Porém, se pedirmos o auxílio de uma das suas leitoras, essa sim, fluente no pensamento de Heidegger, a preocupação sobre o nosso excesso interpretativo parece dissipar-se.

Hannah Arendt, em *A Vida do Espírito*⁹³, confirma-nos que, de facto, um dos erros metafísicos patentes na filosofia de Heidegger foi o de confundir, justamente, o sentido (essencial) do Ser com a sua verdade (constituente), confusão esta que, segundo as palavras desta autora, se manifesta “quando ele [Heidegger] diz explicitamente: «Sentido do Ser» e «Verdade do Ser» dizem o mesmo.” (Arendt, 2011, p. 24).

Será exagero da nossa parte apontar, em Heidegger, uma concepção da *techne* que a supõe como ‘precursora’ da verdade epistémica (*alêtheia*)? Não será esta nossa observação algo de excessivo, porque estranha à interpretação legítima da sua obra ou do seu pensamento?

Carlos Morujão⁹⁴ parece legitimar-nos, a este respeito, quando diz que, em Heidegger, “a essência da técnica é o que torna a técnica possível” (Morujão. 1990, p. 85), pois, para ele, a *techne* representa “o supremo combate do homem para se situar no meio do Ente, arrancando ao ser o seu segredo” (1990, p. 85). É neste sentido que, em Heidegger, não só ‘sentido do ser’ e ‘verdade do ser’ se parecem confundir, como, e mais importante, além de se mostrar como um prolongamento da *episteme*, tal como afirma Morujão, a *techne* “constitui a sua essência” (1990, p. 85).

⁹³ Arendt, H. (1971/2011). *A Vida do Espírito. Vol. I - Pensar*. Lisboa: Instituto Piaget.

⁹⁴ Morujão, C. A. V. (1990). Martin Heidegger. Verdade e Liberdade (Vom Wesen Der Wahrheit). Tese apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa para a obtenção de grau de Mestre.

Deste modo, se é correcto admitir que Heidegger nos propõe uma ideia de *techne* como desvelamento, ideia pela qual o sentido prático das coisas (a sua verdade como adequação), está previamente instruído pela verdade teórica das coisas (a sua verdade constituinte), ficamos diante de uma afirmação que nos parece ser difícil de comprovar, ou seja, que o fundamento prático das coisas, aquele que lhes é incutido pela *techne*, obtém-se, directamente, do fundamento teórico com que a *episteme* as constitui. Esta afirmação leva-nos a deduzir que o sentido pragmático reivindicado pela aplicação técnica sobre as coisas do mundo da vida deriva, directamente, da verdade científica determinada pela descrição teórica destas mesmas coisas do mundo da vida.

Contudo, aqui, recomenda-se prosseguir com cautela, pois, admitindo a *techne* como a essência da *episteme*, ser-nos-á fácil cair em engano se deixarmos passar inadvertidamente que, sendo possível defender a ideia de que por meio de uma cada vez mais apurada progressão conceptual e metodológica dos procederes cognitivos específicos da *techne* (os prático-intuitivos), se consiga atingir um nível de desempenho de ordem prática, um saber produzir, com o mesmo valor e alcance epistemológico daqueles procedimentos cognitivos que imputamos à noção de *episteme* (os teórico-dedutivos).

Ao abrigo da nossa perspectiva conceptual, que distingue as ambições cognitivas da *techne*, referidas no conhecimento prático, das da *episteme*, referidas no conhecimento teórico, admitir a possibilidade de uma tal progressão conceptual e metodológica significa concordar com a possibilidade de uma transposição directa entre diferentes categorias lógicas de valor – as intuitivas, que imputamos às categorias práticas, e, as dedutivas, que imputamos às teóricas – imediatismo entre categorias lógicas este que, tal como temos vindo a debater ao longo deste nosso estudo, julgamos não ser possível demonstrar.

Na nossa tomada de posição, as categorias lógicas intuição e dedução, admitem-se como suplementares, mas, não directamente implicadas. Isto significa dizer que aquilo que deduzimos não tem que ser necessariamente intuitivo. Pelo contrário, sabemos bem que, não poucas vezes, no decurso das nossas deduções reflexivas, nos deparamos com asserções contraintuitivas. Do mesmo modo, muito do que podemos dizer ser, por nós, intuído, surge-nos sem suporte dedutivo. Além do mais, defender uma tal posição obrigar-nos-ia a admitir algo que não percebemos

como correcto, isto é, conceder fundamento a uma caracterização directa e positiva da evolução do proceder prático e do pensar teórico, assim admitindo a tal progressão sem acidentes de um saber integral, que vimos ser inicialmente renunciada por Serres, e com a qual nos encontramos de acordo.

Compete-nos, todavia, fundamentar melhor este nosso raciocínio, de modo a que, por ele, se confirme a necessária distinção entre as respectivas e suplementares competências cognitivas da *techne* e da *episteme*. Por essa distinção, estamos convictos, acedemos, não só a uma melhor compreensão da estrutura conceptual das actuais noções de técnica e ciência, como, ainda, a uma mais esclarecida inscrição distintiva da *techne*, na dimensão prática, e, da *episteme*, na dimensão teórica dos procedimentos cognitivos humanos.

II - 3. 2. O carácter prático e transitório das resoluções técnicas, e o carácter teórico e permanente das resoluções científicas.

Partindo de uma outra perspectiva, que visa examinar a noção de conhecimento durante o período da antiguidade clássica, Wilbur Knorr⁹⁵ diz-nos que, “A transição da práxis para a teoria – ou seja, da matemática enquanto *techne* (...), para a matemática enquanto *episteme*, e *gnose* (...) – ocorreu apenas uma vez na história da humanidade, nomeadamente, entre os Gregos da antiguidade clássica” (Knorr, in, Brunschwig, Lloyd, 2000, p. 386).

Knorr diz-nos, assim, que é justamente neste período que se pode observar a transição das primeiras formas ‘mais práticas’ da matemática – tal como as que são reportadas às primeiras formas de geometria⁹⁶, e que permitiam aos egípcios o reestabelecer das marcas de propriedade após os estragos deixados pelas cheias do Nilo – e as formas matemáticas posteriores ‘mais teóricas’ que – já no século IV a.C., beneficiadas pela introdução de novos procedimentos metodológicos – tornariam,

⁹⁵ Knorr, W. (2000). ‘Mathematics’. In, Brunschwig, J., Lloyd, G. E. R. (Edts), Pellegrin P. (Colab.), Porter, C. (Trad.). *Greek Thought. A Guide to Classical Knowledge* (pp. 386-413). Harvard: The Belknap Press of Harvard University Press.

⁹⁶ Bruno Snell diz, inclusive, que “Tales [de Mileto] foi o primeiro a deduzir da agrimensura dos Egípcios, voltada apenas para a *utilidade*, proposições geométricas”: Snell, B. (1992). *A descoberta do Espírito*. Lisboa: Edições 70. p. 388. Nosso itálico.

mais tarde, o seu poder ainda mais evidente “nas mãos de certos personagens como Arquimedes [ca. 210 a.C.] e Apolónio [ca. 100 d.C.]” (2000, p. 401).

Ora, a maneira como as matemáticas teóricas, ou, epistémicas, para usarmos os termos de Knorr, vão, posteriormente, por distinção às matemáticas práticas, ou técnicas, evidenciar o seu distinto poder e alcance epistemológico, resulta da aquisição, por parte do procedimento cognitivo, de novas instruções conceptuais e metodológicas, cuja estrutura não tem origem nas matemáticas práticas, ou técnicas:

“Um desses novos métodos era o da análise, que já tinha sido previsto no método de redução de problemas de Hipócrates, ..., [método este que se relaciona], também, a um certo método geométrico, via hipótese, que Platão menciona no *Mênon* (86e-87b).” (Knorr, in, Brunschwig, Lloyd, 2000, p. 401).

Por estes dados de Knorr, já começamos a depreender que, as matemáticas teóricas, ou epistémicas, começaram por se distinguir das matemáticas práticas, ou técnicas, não, necessariamente, devido à razão dos seus objectos de interesse, mas sim, justamente, devido ao diferenciado alcance dos distintos suportes conceptuais e metodológicos a que cada um dos tipos de exercício matemático recorria para articular, cognitivamente, os objectos do seu interesse.

É também neste sentido que, na distinção conceptual entre conhecimento prático (aquele reportado ao domínio da *techné*) e conhecimento teórico (o reportado ao domínio da *epistémé*), se deixa já entrever uma razão pertinente para o apuramento da sua distinta configuração cognitiva, respectivamente, prático-intuitiva, e, teórico-dedutiva, o que permite conferir, em segurança, a distinta natureza das instruções e dos significados que informam cada um destes dois procedimentos cognitivos.

Permitam-nos, por isso, insistir em tornar tão clara quanto nos é possível esta distinção conceptual entre *techné* e *epistémé* persistindo, agora, primeiro, numa rápida observação do seu contexto cognitivo-comunicacional e, depois, na sua exploração heurística já mediada no plano histórico-cultural das antigas matemáticas gregas.

Do grupo das componentes verbais – comparações, metáforas verbais, metáforas adjectivais, analogias, etc. – de profunda influência na alteração da estrutura lógica do proceder racional dos antigos Gregos, o filólogo Bruno Snell destaca um tipo muito particular de comparação, “os chamados «paradigmas

míticos»” (Snell, 1992, p. 262). Os paradigmas míticos, diz-nos Snell, são comparações trazidas pela narração que se destinam ao provocar da auto-reflexão, à procura de clarificação, a si próprio ou a outro, de uma dada situação. Baseando-se no mesmo funcionamento das metáforas, os paradigmas míticos procuram, então, não apenas explicitar actividades, ou, dar forma sensível a certos modos de conduta de um herói, mas, indo até mais além, procuram mesmo “revelar, mais amplamente, um comportamento humano, com os seus motivos e consequências” (Snell, 1992, p. 262), tal como se antecipa nos exemplos citados pelo filólogo: “Eros lança-se sobre a alma como o vento sobre os carvalhos da montanha .../... o vinho ataca a mente como um relâmpago” (1992, p. 269).

Do sucessivo aprimorar do uso destas componentes verbais resulta, não apenas uma nova dimensão cognitiva, ou seja, uma nova forma de compreensão das situações e dos comportamentos, mas, e mais importante, resulta, também, uma nova compreensão sobre a conexão necessária das forças naturais à sua actuação, significando isto que, daqui em diante, não é apenas a singularidade própria do acontecimento aquilo que mais interessa apreender, mas, sim, aquilo que, na sua singularidade, nele se compreende como permanente: “E, assim, desponha, pela primeira vez, o conhecimento da legalidade do acontecimento natural” (1992, p. 271).

Ensina-nos, desta maneira, Bruno Snell que, o que se mostra válido para o conhecimento, quer da causalidade natural quer do destino dos homens, apreende-se como igualmente válido para o encadeamento lógico dos pensamentos racionais e, por isso, “também aqui [no escopo expressivo destas componentes verbais] se descobre, progressivamente, o pensamento lógico e abstracto” (1992, p. 271); o que, por sua vez, faz com que “a conexão causal [passe a ocupar], pouco a pouco, o lugar da ordenação intuitiva” (1992, p. 271). Isto implica que, de um modo geral, o elemento lógico contido no discurso mostra não necessitar de se apresentar referido por uma forma linguística particular, uma vez que, aqui, ele dá-se agora implícito nas componentes da comparação apresentada.

Não é, por conseguinte, somente o pensamento racional do *logos*, “o chamado «pensamento lógico»” (1992, p. 272), que fez chegar ao mundo a estrutura conexa, dotada de sentido, do discurso humano, e, com ela, “a necessidade de investigar causas e de conceber a sucessão de dois acontecimentos como uma sequência necessária de causa e efeito” (1992, p. 272). Ao apresentar uma conexão etiológica

(*etio*-causa, mais, *lógia*-estudo) o ‘pensamento mítico’ também se apresenta determinado a compreender as causas por detrás dos grandes acontecimentos, ou seja, “a origem do mundo, dos fenómenos naturais, dos homens, das suas instituições, usos e instrumentos, etc.” (1992, p. 272).

Todavia, é necessário compreender que, só quando o elemento lógico se permite desprender do meio linguístico particular que lhe dá suporte, ou seja, só quando o lógico se passa a permitir apreender nas ‘proposições verbais’ em si mesmas, é que ele penetra o exercício consciente do pensamento para impulsionar, assim, uma verdadeira transformação do proceder cognitivo, a qual muda radicalmente o pensamento humano, no que ao seu alcance e profundidade lógica diz respeito. Mas, como é que tudo isto se processa?

Elucida-nos Snell que, os pressupostos “de todo o pensar lógico” (1992, p. 295) emergem no decurso do desenvolvimento de três etapas: na primeira, o elemento lógico apreende-se no contexto das frases; na segunda, alterando a sua função originária, certas palavras passam a portadoras do elemento lógico; e, na terceira, o elemento lógico é já, ele próprio, convertido em objecto de reflexão.

Nesta última etapa, o elemento lógico permanece exterior ao nosso pensar ligado à linguagem, pois, ele não possui “nenhuma posição peculiar no interior das palavras individuais” (1992, p. 295). E é, precisamente, porque reside na conexão entre, e não ‘nas’ palavras em si mesmas, que o elemento lógico se dá como o “pressuposto universal para todo o pensamento e linguagem racionais, para toda a filosofia e toda a ciência, independentemente do seu objecto particular” (1992, p. 295).

Na perseguição desta conexão lógica, a Empédocles, a quem se deve a cosmogonia dos quatro elementos (fogo, ar, água e terra), interessa somente a “explicação mecânica da natureza, a pura modificação no espaço e no tempo, aquilo, e apenas aquilo, em que dois processos são idênticos” (1992, p. 276). Mas é Parménides quem insiste “na exigência consciente de que o «ser» se deve tomar de modo estrito e exacto. Desde então, tal exigência já não pode pensar-se fora da filosofia e da ciência” (1992, p. 276). E, daqui em diante, é a redução do processo natural aos dados físicos que lhe dizem respeito que se “impõe como «explicação».” (1992, p. 276).

A instrução das novas componentes verbais, como a comparação, a metáfora e a analogia, a par da introdução do artigo definido, impõe, respectivamente, ao fundamento lógico do pensamento racional, a relatividade das propriedades das coisas

naturais, a abstracção dos valores humanos e a divisão das forças que constituem a matéria, e, destas mesmas exigências racionais, assim aprendemos com Bruno Snell, irrompe o conhecimento, não apenas da possibilidade de conexão abstracta dos elementos pensados, mas, mais importante, da legalidade do natural explícita e logicamente descrita no nexos causal das suas componentes.

Ao retirar das suas designações verbais “tudo o que não é movimento” (1992, p. 276), para procurar no ‘imóvel’ uma identidade permanente no carácter das coisas e dos processos, Empédocles parece, pois, representar a mais remota origem de um procedimento ‘científico’ expresso linguisticamente, o qual se exhibe nas comparações ‘técnicas’ que o filósofo apresenta e que, assim nos diz Snell, acabarão por influenciar ainda os métodos experimentais dos primeiros médicos.

Já no que ao domínio das matemáticas diz respeito, é à “comparação radicada no símile adjectival” (1992, p. 280) que Bruno Snell diz residir a base processual do “método rigoroso” (1992, p. 280) por elas adoptado, para se permitirem “excluir do reino dos adjectivos tudo o que não é quantidade” (1992, p. 280).

Diz-nos, assim, o filólogo que primeiro cultivada pelos pitagóricos no interior dos raciocínios matemáticos, a doutrina da proporção virá a ser posteriormente adoptada por Platão para elucidar as analogias expressas nos seus argumentos filosóficos, “mesmo tratando-se de objectos não matemáticos” (1992, p. 280). Mas, como passámos nós, do legado dos pitagóricos para o pensamento platónico? Como se tornou possível, a transição de um legado baseado na doutrina da proporção para o legado baseado na doutrina das ideias? Como se tornou possível a transição entre a dimensão prática da cognição (doutrina da proporção) e a sua dimensão teórica (doutrina das ideias)?

Em *Os inícios das matemáticas gregas* (1977), o filólogo e historiador das ciências Árpád Szabó⁹⁷, que dedicou a obra a um dos grandes vultos da filosofia da ciência contemporânea, Imre Lakatos, alerta-nos para o facto de certos estudiosos da antiguidade clássica grega afirmarem que as matemáticas epistémicas (teórico-dedutivas) do período helénico teriam recebido das formas anteriores, mais elementares, das matemáticas práticas (empírico-intuitivas) egípcio-babilónicas, as instruções e os significados conceptuais e metodológicos de que necessitavam para se estruturarem, justamente, como epistémicas. Teríamos, assim, que admitir a sucessão

⁹⁷ Szabó, Á. (1977). *Les débuts des mathématiques grecques*. Federspiel, M. (Trad.). Paris: Librairie Vrin.

directa das matemáticas epistémicas a partir das matemáticas práticas, e, neste mesmo sentido, retomando o problema de Heidegger, teríamos que reconhecer uma concepção da *techne* como percursora das aptidões da *episteme*.

Porém, Szabó faz-nos ver que a grande diferença entre a ciência grega e a do antigo Oriente “reside no facto de que [na Antiguidade Clássica] as matemáticas gregas formam já um sistema de conhecimento articulado segundo um método dedutivo, enquanto que os textos matemáticos orientais não contêm senão percepções interessantes, ao jeito de receitas e, frequentemente, de exemplos, para a resolução de um dado problema matemático” (Szabó, 1977, p. 200).

Além do mais, assim alerta Szabó, é necessário saber se os matemáticos egípcios e babilónicos do período pré-helenístico, aquele que antecede o período de grande desenvolvimento das matemáticas teóricas gregas, já possuíam os conceitos fundamentais do pensamento lógico-racional, como os de “proposição, demonstração, dedução, definição, postulado, ou axioma” (1977, p. 201), que dão estrutura à comunicação verbal referida já no decurso da transição mito-*logos*.

Ora, ao verificar, na tradição babilónica, pré-helénica, a ausência de um método teórico-dedutivo, e, ao pôr em causa, na referida tradição, a existência dos conceitos fundamentais que, como vimos de início com Snell, já se reconhecem no pensamento dos antigos gregos, o que Árpád Szabó torna evidente é o facto de que, na ausência de tais métodos e conceitos, nem mesmo a formulação de proposições demonstrativas de carácter mais geral podia ser assegurada pelas instruções que dão sentido e estrutura à ciência pré-helenística dos egípcios e dos babilónios.

Deste modo, a ciência matemática egípcio-babilónica só podia consistir, “tal como a geometria indiana do mesmo período” (1977, p. 201), num conjunto de conhecimentos geométricos que, expressados por meio de aforismos, se davam ao conhecimento sem o apoio da demonstração: “Nos documentos do antigo oriente que nós possuímos, não existe um único traço de ‘demonstração’” (1977, p. 201).

Porém, já aquilo que acontece com as matemáticas gregas é justamente o contrário: “O traço mais marcante nas matemáticas gregas, que não pode senão espantar o leitor menos prevenido, é o facto de que, nelas, as asserções ou as proposições são sempre demonstradas. A demonstração possui, nas antigas matemáticas gregas, o mesmo papel fundamental que possui na ciência moderna” (1977, p. 201).

Contudo, apesar já de podermos confirmar, no primeiro período que compreende o início do desenvolvimento geral das matemáticas da antiguidade, a existência de um processo demonstrativo instruindo as matemáticas gregas, nem tudo nesta confirmação é evidente, já que, o primeiro estágio da demonstração matemática grega, que não passa de uma espécie de processo de evidenciação em concreto, também ainda não possui a importância e o alcance científico do verdadeiro processo de demonstração do período helenístico. Aliás, inteira-nos Szabó, o primeiro estágio da demonstração matemática grega podia até, com algum engenho, ser comparado ao exercício de estabelecer prova por via de exemplos numéricos, exercício de explicação numérica este que os matemáticos babilónios já praticavam.

Sabemos, portanto, desta maneira, que não é logo de início que a demonstração matemática – quando ainda se dá como um exercício de explicação, ou, de evidenciação concreta – permite aos antigos gregos efectuarem uma ‘revolução epistemológica’ sobre as matemáticas de herança pré-helénica. E é exactamente por aqui que já podemos começar a reconhecer, em confirmação daquilo que atrás nos ensinava Knorr, que não é a matemática (pré-helénica) enquanto praxis, ou, enquanto referência para o conhecimento de carácter empírico, que faz surgir a matemática (helénica) de carácter teórico, esta enquanto referência para o conhecimento de carácter dedutivo não-empírico, e, enquanto tal, determinado no apuramento da verdade (*alêtheia*).

Posto simplificadamente: no âmbito desenvolvimental dos procedimentos cognitivos implicados nas antigas matemáticas gregas, não é a matemática enquanto praxis empírica, a qual nos serve de analogia ao exercício prático da *techne*, que pode dar lugar à matemática como *theoria*, ou seja, enquanto proceder cognitivo não-empírico, o qual nos situa, em analogia, o exercício teórico da *episteme*.

E a importância que possui, para nós, esta aferição epistemológica, é que, por ela, não só nos damos conta da não imediatez entre os fundamentos empíricos e os não-empíricos, ou, se preferirmos, entre os fundamentos práticos e os teóricos da cognição, como, para mais, por ela também adquirimos consciência sobre (1) o que está implicado na dificuldade reflexiva do erro da afirmação do consequente, (2) o que se subsume na problemática da transição entre a doutrina da proporção (pitagóricos) e a das ideias (platónicos), e, mais importantemente, (3) o que se pretende implicar na possibilidade de fazer incidir sobre a razão empírica dos dados

de essência normativa e qualitativa, a razão não-empírica dos dados de essência lógico-formal e quantitativa.

Como se deu, então, no âmbito das antigas matemáticas gregas, a evolução dos procedimentos da cognição que lhes permitiu transitar de uma lógica de fundamento prático-intuitivo para uma lógica de fundamento teórico-dedutivo?

No início desta secção pudemos conferir com Wilbur Knorr que, o início do conhecimento matemático está voltado para fins muito práticos e úteis, ou seja, para ‘resultados produtivos concretos’, tal como no exemplo do reestabelecer os correctos limites contíguos das respectivas propriedades de cada um, depois destas serem alagadas pelas recorrentes cheias do Nilo. Por conseguinte, aquilo que conduz os primeiros géometras e virtuosos do cálculo, podemos dizer, os primeiros técnicos, é um tipo de exercício matemático de natureza técnica que, em função do seu rigor e da sua utilidade, se reporta à realidade concreta e consequente dos acontecimentos.

Ora, tal como temos vindo a estudar, o alcance demonstrativo deste específico proceder cognitivo matemático, que responde à matemática enquanto praxis, é ainda pautado por processos de evidenciação concreta, ou, melhor dito, por exercícios de explicação positiva e directa, que o mesmo é dizer, de carácter empírico-intuitivo. Seria, assim, de algum modo, surpreendente que, como resposta evolutiva aos limites impostos pelos fundamentos empíricos do exercício matemático, os antigos gregos procurassem, a partir destes mesmos fundamentos, fundar um novo processo demonstrativo o qual resultasse, agora, como um exercício matemático de demonstração indirecta, não-empírico, que o mesmo é dizer, de ambição e alcance teórico-dedutivo.

Reparámos antes que Árpád Szabó começa por alertar para o facto de a demonstração indirecta não ser totalmente desconhecida da matemática grega, já que é utilizada, com frequência, nos célebres Elementos de Euclides (ca. 300 a.C.), e que, também, já na época de Platão (ca. 428-347 a.C.), este era o carácter do raciocínio vigente. Porém, apesar do devidamente notado, a questão que nos move não é, exactamente, a de sabermos se, pela altura do primeiro período helénico, os antigos gregos já conheciam o processo de demonstração indirecta. Antes, o que para nós se torna muito importante saber é qual a origem conceptual e metodológica do procedimento demonstrativo indirecto das antigas matemáticas gregas, já que, tal como nota Szabó, não é possível compreender como é que a matemática prática pré-

-helénica, até então essencialmente positiva e directa, pode, a partir destes seus requisitos conceptuais e metodológicos, pôr em causa o fundamento empírico do seu próprio proceder cognitivo, com o fim de fazer nascer, desta maneira, um novo procedimento cognitivo não-empírico, tal como, depois, se confirma existir na matemática teórica do período helénico. Recorrendo à terminologia de Knorr, no fundo, o que Szabó afirma é que, não é compreensível como é que a matemática enquanto praxis, de carácter empírico-intuitivo, pode dar lugar à matemática como theoria, de carácter teórico-dedutivo. E a este mesmo respeito, Szabó confirma-nos:

“A descoberta da demonstração indirecta é totalmente inconcebível com base apenas no saber matemático puramente empírico. A recusa do empirismo e o uso característico da demonstração indirecta parecem-me ser dois fenómenos que devemos reportar à decisiva influência da filosofia dos Eleátas.” (Szabó, 1977, pp. 237-238).

Urge, portanto, perguntar imediatamente: que tão grande influência eleáta é esta que chega a protagonizar uma alteração paradigmática no interior dos procedimentos cognitivos implicados nas antigas matemáticas gregas? Começemos por apresentar o legado reflexivo referido, a este propósito, como o mais importante, porque reconhecido como profundamente inovador: o de Parménides de Eleia (530-460 a.C.).

De acordo com David Gallop (1984), uma das correntes de estudos votados à antiguidade clássica associa-o, enquanto discípulo, a Xenófanés, todavia, outras correntes existem que o situam, mais fidedignamente, na escola pitagórica⁹⁸. Esta filiação de Parménides à escola de Pitágoras de Samos (entre 580-504 a.C.) não é, de modo nenhum, uma observação de pouca importância, pois, segundo o matemático e didacta Bento de Jesus Caraça (1998), a escola pitagórica tinha “no número e na harmonia o motivo essencial para a explicação das coisas, na razão das suas diferenças de quantidade e de forma. [Com os Pitagóricos] Pela primeira vez, encontramos-nos diante de uma ordenação matemática do Cosmos” (Caraça, 1998, pp. 66-67). Isto é o que significa referir o carácter lógico-formal e quantitativo no escopo descritivo da doutrina das proporções.

⁹⁸ Gallop, D. (1984). *Parmenides of Elea. Fragments*. Toronto: Toronto University Press.

Pese embora a veracidade deste facto, do que se sabe de Parménides é que o seu profundo poder de reflexão foi entregue ao domínio da filosofia e não ao da matemática, depreendendo-se, por isso, desta afirmação de Gallop, apenas que, o antigo domínio das matemáticas gregas, com as suas dificuldades essenciais e as suas doutrinas fundamentais, ainda que não lhe fosse desconhecido, só pode ser referido como pano de fundo, e não como instrução directa para o alcance filosófico da obra de Parménides.

O excepcional legado de Parménides consiste num só poema, dito sobre a natureza, poema este que se divulga, fundamentalmente, como sendo a fonte de todos os fragmentos conhecidos de Parménides. E, justamente, na exegese do conjunto destes fragmentos, os académicos atribuíram a Parménides uma nova corrente de pensamento filosófico explicitamente distinta da tradição até ali vigente.

“O desenvolvimento da filosofia ocidental, foi dito, em tempos, por A. N. Whitehead, ter consistido numa série de notas de rodapé tiradas de Platão. Num mesmo sentido, e sem grande exagero, dos próprios escritos de Platão se pode dizer terem consistido em notas de rodapé de Parménides de Eleia. No seu poema filosófico Parménides deixou um enorme legado, não apenas aos seus mais directos sucessores, Zenão [de Eleia] e Melisso [de Samos], mas a todos os subsequentes filósofos gregos, e, para além deles, à posterior tradição intelectual do ocidente. .../... As severas dificuldades conceptuais colocadas, pela primeira vez, pelos seus versos são de interesse perene e, muitas delas, permanecem ainda na vanguarda das discussões actuais.” (Gallop, 1984, p. 2).

Para Parménides “nada existe senão o pensamento” (Owen, 1986, p. 16). Porém, o carácter filosófico desta declaração sobre o ‘pensamento’ não é de simples entendimento uma vez que a sua arquitectura e exercício assentam numa dialéctica de componentes reflexivas opostas e, aparentemente, inconciliáveis. Diz Nestor-Luis Cordero (1984), na sua obra *Os Dois Caminhos de Parménides*⁹⁹ que não é possível saber se foi, efectivamente, Parménides quem, pela primeira vez, recorreu ao “axioma da não-contradição: A não é não-A”¹⁰⁰, com o intuito de mostrar os conflitos internos

⁹⁹ Cordero, N.-L. (1984). *Les Deux Chemins de Parmenides*. Paris: Librairie J. Vrin. Bruxelas: Éditions Ousia.

¹⁰⁰ “... grade de leitura da lógica clássica. Esta lógica baseia-se em três axiomas: 1. *O axioma da identidade*: A é A; 2. *O axioma da não-contradição*: A não é não-A; 3. *O axioma do terceiro excluído*:

do pensamento filosófico pré-socrático; contudo, o “axioma do terceiro excluído: não existe um terceiro termo T” (Nicolescu, 2000, p. 22), que progride do axioma da não-contradição, está confirmado nos fragmentos de Parménides.

Acontece, não obstante, que este uso, por Parménides, do axioma, ou, princípio do terceiro excluído parece tornar contraditórias “todas as oposições que encontramos ao longo do seu poema” (Cordero, 1984, p. 12). Por esta razão, Cordero encontra em Parménides um “dualismo metodológico rigoroso” (1984, p. 12), que divide o amplo conceptual do seu pensamento filosófico em duas secções opostas e cuja ramificação se pode conceber, respectivamente, a partir dos discursos órficos e pitagóricos: “É a esta dicotomia que obedece o seu ensinamento, sob a forma de duas teses contraditórias: os dois caminhos da investigação [de Parménides]” (1984, p. 12).

Consistem estes dois caminhos parmenidianos na exposição de duas possibilidades oferecidas ao pensamento, duas possibilidades estas que excluem uma hipotética terceira via para a inquirição. Desta maneira, a problemática parmenidiana dita exclusivamente duas possibilidades apenas: “ou bem que as coisas são, e têm uma realidade; ou bem que elas não são, e não possuem realidade” (1984, p. 206). Assim, no decurso das duas teses parmenidianas, a perspectiva reflexiva que afirma a possibilidade de uma ‘existência concreta’ na realidade, é exposta pela *alêtheia*, termo grego para verdade, e, a perspectiva reflexiva que aponta a possibilidade de uma ‘não-existência’ na realidade, é exposta pela *doxa*, termo grego para opinião.

Cordero não afirma que não tenham existido intenções anteriores a Parménides de procurar uma explicação da realidade com base numa dicotomia radical, ou, numa dialéctica de opostos, pois estas dicotomias já haviam revelado antecedência em certas cosmogonias pré-parmenidianas, tanto em Hesíodo (à volta de 750-650 a. C.) como em Heráclito (553-475 a.C.). Contudo, apesar destes antecedentes, “a total refutação da falsa explicação da realidade e a demonstração da sua contradição interna é uma novidade de Parménides” (1984, p. 206).

Por conseguinte, de acordo com Cordero, Parménides teria percebido, antecipadamente, que o principal erro dos seus antecessores teria sido o de não terem resistido à tentação de uma particular ambição do *logos*, ou seja, a de tudo reduzir a nomes vazios e arbitrários, e, deste modo, destituírem-se, eles próprios, do contacto com a realidade. Ora, é justamente este tudo indevidamente reduzido às opiniões

não existe um terceiro termo T”: Nicolescu, B. (2000). *O Manifesto da Transdisciplinaridade*. Lisboa: Hugin Editores. p. 22.

(*doxa*) de nomes vazios e arbitrários daqueles que, anteriormente, caíram na tentação do *logos*, que Parménides submete a exame, só que, desta vez, feito não por meio de uma ‘explicação’ empírica com base na *doxa*, mas sim, por via da ‘demonstração’ indirecta dirigida à *alêtheia* (verdade).

Trata-se, portanto, da necessidade de considerar reflexivamente a realidade, determinada apenas nos termos de uma, e uma só, entidade, cuja apresentação é feita pelo resultado da articulação dialéctica das duas perspectivas que se opõem: a da *doxa*, que refere a possibilidade da não-existência das coisas, e a da *alêtheia*, que refere apenas a possibilidade da sua verdadeira existência em concreto.

Em Parménides é a *alêtheia*, a verdade, e não a *doxa*, a opinião, aquela que vê com a mais profunda sabedoria, e, desta maneira, “descobre o elemento essencial, fundamental, que escapa ao olhar desviado, toldado, das opiniões” (1984, p. 211). Resulta, pois, nesta tomada de posição reflexiva dual (*doxa/episteme*) que, afinal, as possibilidades reflexivas aferidas pela *doxa*, em que os Homens ainda tentados no *logos* depositam a sua convicção, nada mais são do que o resultado do desconhecimento da realidade, assente na série de nomes vazios e arbitrários que eles próprios atribuem às coisas.

Por esta razão, ultrapassada que está já a autoridade inicial do paradigma do mito, e, ainda que adentrados, agora, na nova autoridade do paradigma do *logos*, o qual institui a base lógico-racional no desempenho cognitivo, para Parménides, a *doxa*, enquanto veículo das opiniões, não representa um domínio explicativo autêntico para a descrição sensível das aparências do mundo.

E, neste sentido, confirma Cordero, “não encontramos em Parménides um dualismo ‘mundo inteligível [o da *alêtheia*] vs. mundo sensível [o da *doxa*]’, o mesmo se passando no plano gnosiológico, onde, igualmente, não se verifica também uma antítese do tipo ‘intelecto vs. sentidos’” (1984, p. 212).

O que realmente podemos encontrar, como influência na obra de Parménides, é o aviso da deusa que lhe pede para não confiar na percepção sensorial. Recomenda-lhe, por isso, a divindade: “decide com o *logos* a prova muito argumentada (contra as opiniões habituais) que eu aduzi” (Snell, 1992, p. 191). Parménides é, aqui, ensinado a deixar de lado as enganadoras percepções sensíveis do Ser, as suas percepções empíricas, e, desta maneira, é conduzido ao pensamento puro, isto é, ao grande conhecimento das verdades do Ser, deduzidas, que o mesmo é dizer, abstraídas, sobre

o pensamento, e sobre o ser e o não-ser, deduções estas a partir das quais Parménides apreende a unidade (a pureza, ou, a verdade constituinte) do Ser.

Parménides depara-se, então, com um princípio de carácter absoluto que hoje designamos por princípio do terceiro excluído, pelo qual as coisas (como na razão discreta da *alêtheia*) são, ou, não-são, mas, nunca (como na razão não-discreta da *doxa*) ‘são e não-são’. Defende, por isso, que, tanto para o homem orientado pela *alêtheia* quanto para aquele guiado pela *doxa*, o que existe em concreto é apenas, e tão só, uma única entidade que se dá como o ‘objecto’ Uno ao conhecimento: a realidade – ela é toda uma e uma só.

“O caminho de Parménides em direcção ao Uno deixou, antes, atrás de si tudo o que é empiricamente dado. ... a moderna investigação de «elementos» e de uma «matéria orgânica» pressupõe o «caminho de investigação» que Parménides manifestara.

Também noutras ciências experimentais se revelou útil este caminho para o «ente uno», e até se combinou de modo novo com a ideia de genealogia, de árvore genealógica [de Lineu, e dos géneros, classes e espécies de plantas, a Darwin e à filiação da origem animal]. Por longe que isto esteja de Parménides, o seu caminho, que ajudou os Gregos na senda do pensamento racional, pôde levar a novas descobertas;” (Snell, 1992, pp. 312-313).

Não resta, pois, dúvida alguma sobre a influência de Parménides quanto ao desenvolvimento do pensamento culto grego em direcção à ruptura com o *logos* instruído pela *doxa*. Já com base na consciência sobre esta influência epistemológica de Parménides, Nestor-Luis Cordero notará, por seu turno, que a história da filosofia pós-parmenidiana “não é senão uma série de ensaios, propostos por parte dos filósofos naturalistas, com o intuito de, através de uma mudança do monismo para o pluralismo, se desenvencilharem da desagradável conclusão de Parménides” (Cordero, in Aubenque, 1987, p. 3). E bem a propósito, permitam-nos lembrar, aqui, tal como fomos observando ao longo da primeira parte do nosso estudo, que é nesta pluralidade reflexiva (em contraste com as exigências de não-contradição da perspectiva monista) que assenta, também, muito do que constitui o fundamento epistemológico que a parametrização qualitativa dos procedimentos cognitivos reivindica no valor da matriz dóxico-normativa.

Percebemos melhor, agora, porque é que a filosofia eleática se apresenta, enquanto lugar de origem da dialéctica *alêtheia-doxa*, como a maior influência na efectivação de um novo proceder da cognição, com base nos processos demonstrativos indirectos, cujos critérios se descobrem na exigência de uma verdade de termos exclusivos, ou, absolutos (*alêtheia*), em inteira oposição à verdade de termos inclusivos, ou, relativos da opinião (*doxa*) baseada nos processos demonstrativos directos.

O exemplo de Parménides a que Szabó recorre para sustentar esta leitura da herança filosófica eleática é o exemplo, sempre referido, da geração do Ser:

“Para sabermos o que ele [Parménides] entendia por «pensamento», basta atendermos, por exemplo, à razão pela qual ele recusa a geração ao Ser (τὸ ὄν). O Ser não pode senão ser engendrado ou a partir do Ser ou do Não-Ser. Está excluída uma terceira possibilidade. Ora, se o Ser for engendrado a partir do Ser, o Ser teria de ser anterior à sua própria geração. Num tal caso o termo «geração» (para o Ser) já não teria qualquer sentido, pois, não pode haver uma geração do Ser quando o Ser é anterior à sua geração. Por seu lado, dizer que, antes da sua geração, o Ser é um Não-Ser, é enunciar uma contradição insustentável. O Ser não pode senão ser o Ser, e nunca o seu próprio contrário (o Não-Ser). Nesta segunda hipótese (a da geração do Ser a partir do Não-Ser) também não existe uma geração possível. Podemos ver, desta maneira, que o raciocínio indirecto desempenha um papel muito importante na filosofia eleática. .../... Toda a dialéctica eleática não é outra coisa senão a aplicação culta da demonstração indirecta.” (Szabó, 1977, pp. 238-239).

Tal como se pode confirmar aqui, a constituição dos raciocínios filosóficos parmenidianos, formulados a partir da articulação de hipóteses – que demonstram a impossibilidade de afirmações directas e positivas para a geração do Ser – é o que, no parecer de Szabó, está na base da demonstração indirecta, e, são justamente estes dois ‘novos instrumentos metodológicos’, a formulação de hipóteses e a demonstração indirecta, que dão instrução e significado e, desta maneira, informam (no sentido de dar forma) o novo proceder teórico da cognição, cuja origem se demonstra a partir da dialéctica¹⁰¹ filosófica dos eleatas. É somente nesta condição, ou seja, com base na

¹⁰¹ Na verdade, Julián Marías atribui a Zenão, e não a Parménides, o surgimento da dialéctica como método, todavia, reconhece este proceder existindo já implicitamente no legado de Parménides: “Zenão

dialéctica entre a opinião (*doxa*) e a verdade (*alêtheia*), que Parménides pode, tal como indica o exemplo dado por Szabó, esclarecer a natureza oposta, mas, suplementar, do Ser, isto é, a natureza pela qual o Ser se dá como Pluralidade¹⁰², e, ao mesmo tempo, é Uno.

Compreende-se deste modo que, se a articulação dos raciocínios filosóficos parmenidianos só pudesse ser suportada por um exercício lógico de carácter positivo e directo, ou, numa palavra, empírico – tal como o localizámos no raciocínio dado à matemática enquanto praxis – dificilmente poderíamos alcançar uma profundidade expositiva sobre a verdadeira natureza do Ser, tal como ela nos é dada através da sua discussão dialéctica, com base no princípio do terceiro excluído, dialéctica esta que afirma teórico-dedutivamente a razão da *alêtheia*, em refutação da razão empírico-intuitiva da *doxa*: “Com efeito, Parménides demonstra as suas teses por via da refutação do seu contrário; o maior e mais duradouro mérito da filosofia de Parménides é, provavelmente, a invenção da demonstração indirecta.”¹⁰³

Devemos, portanto, sublinhar, com base nos argumentos de Árpád Szabó, que, não obstante a possível influência pitagórica, o domínio de descoberta e aplicação dos novos instrumentos conceptuais e metodológicos que Parménides revela a partir da confronto dialéctico *doxa/alêtheia*, ou seja, a hipótese e a demonstração indirecta, é o da filosofia, e não o das primeiras matemáticas gregas, as de instrução prática:

“Uma vez que já demonstrámos que o método hipotético e a demonstração indirecta remontam à filosofia eleáta, torna-se-nos possível pronunciarmo-nos, com toda a certeza, sobre a questão de sabermos qual das duas ciências, dialéctica ou matemática, é a mais antiga. É evidente que é a dialéctica, e não a matemática, o primeiro domínio de aplicação destes procedimentos, facto do qual podemos já retirar que toda a terminologia dos fundamentos matemáticos que temos vindo a estudar têm a sua origem na dialéctica. Não foi a dialéctica que

é o discípulo mais importante de Parménides, continuador directo da sua escola. ... A sua descoberta mais interessante é o seu método, a *dialéctica*. Este método de argumentar consiste em tomar uma tese aceite pelo adversário, ou admitida comumente, e mostra que as suas consequências se contradizem entre si, ou a contradizem: em suma, que ela é impossível, segundo o princípio da [não] contradição, implicitamente usado por Parménides.”: Marías, J. (1941/1981), *Historia de la Filosofía*, Madrid: Revista do Ocidente, S.A. pp. 23-24. Nossa tradução.

¹⁰² “Este problema do (...) ente, penetra todos os problemas concretos suscitados na filosofia posterior a Parménides, e todas as questões vêm a resolver-se nesta antinomia do ser e do não ser, estritamente ligada à unidade e pluralidade, e também à do movimento [do ente]”. Ibidem Marías, 1941/1981, p. 25. Nossa tradução.

¹⁰³ Ibidem Szabó, 1977, p. 275. Nossa tradução do francês.

pediu empréstimo à terminologia matemática; pelo contrário, são as expressões correntes da dialéctica que passam para a matemática, com um sentido técnico. Podemos, por conseguinte, considerar as matemáticas gregas originárias, pelo menos, enquanto sistema de conhecimento rigorosamente elaborado, como um ramo da dialéctica.” (Szabó, 1977, pp. 278-279).

Sobre a natureza conceptual e metodológica que orienta o procedimento da cognição na descoberta de um novo tipo de exercícios (matemáticos) não-empíricos, podemos, por conseguinte, dizer que ela se compreende a partir de duas instruções de fundamento teórico absolutamente fundamentais: nomeadamente, a que provoca um novo exercer dialéctico no proceder cognitivo, e que se baseia no princípio do terceiro excluído (a sua dimensão conceptual); e, além dessa, na própria terminologia de Szabó, a que favorece o método hipotético e a demonstração indirecta (a sua dimensão formal, ou, metodológica).

Tal como pudemos constatar, é precisamente aqui, na filosofia parmenidiana, pela sua capacidade de formulação de hipóteses votadas à demonstração indirecta de uma ideia de verdade exposta em termos absolutos, isto é, que exclui a possibilidade de uma terceira via, que, assim nos parece correcto aferir, começa por surgir, de maneira consistente, aplicada, e em clara distinção do âmbito reflexivo dóxico-normativo do *logos*, uma nova e específica forma de instruir e articular o pensamento, a epistémica – instrução e articulação do pensamento esta que se mostra capaz de orientar inovadoramente o proceder cognitivo, não apenas no domínio da filosofia grega, mas também no domínio das antigas matemáticas gregas.

Demos início ao nosso estudo começando por esclarecer (secção I - 1.) que, a transição do mito para o *logos* implicou, nas possibilidades dos procedimentos cognitivos, a emergência de uma generalização exemplar, cuja principal influência se confere pela sujeição das expressões autorreferenciais sintéticas (do mito) a uma nova ordenação analítica (do *logos*), ordenação analítica esta que passa a precisar as expressões sintéticas de uma maneira muito mais compreensiva e não-arbitrária.

Nesta transição paradigmática do mito para o *logos*, alguns dos instrumentos metodológicos que a facultam são as comparações, as metáforas e as analogias, com toda a sua capacidade reflexiva e autorreflexiva, a par da introdução do ‘artigo definido’, elemento este que, tal como, então, sublinhámos com Millet, permite apurar

cognitivamente as diferenças de género, de nome e de caso, concedendo, desta maneira, à língua e ao pensamento grego da antiguidade, “uma espécie de álgebra linguística”¹⁰⁴ cuja influência se revelará explícita nos escritos platónicos. Este começou por ser o extraordinário legado do *logos* que instituiria, assim, a base lógico-racional do proceder cognitivo, no decurso de um período que desponta com Homero e matura em Platão.

Contudo, esta base lógico-racional da cognição, enquanto não se exige instruída e articulada mediante os procedimentos da cognição regidos por princípios absolutos (como o do terceiro excluído) e o novo método de formulação de hipóteses (de demonstração indirecta), parece não ter tido, por si mesmo, a capacidade para conduzir o proceder cognitivo ao ultrapassar dos problemas lógicos propostos pelas dicotomias radicais que as cosmogonias pré-parmenidianas de Hesíodo e Heráclito apresentavam.

Tal como nos disse já Nestor-Luis Cordero, é Parménides quem, pela primeira vez, demonstra as contradições internas destas cosmogonias. Só que, para poder fazê-lo, Parménides tem que rever o método reflexivo, directo e positivo, de suporte ao proceder lógico-racional de um *logos* instruído pela *doxa*, para, doravante, poder instituir um novo método, baseado na formulação de hipóteses e na demonstração indirecta, destinado à eliminação das verdadeiras dificuldades radicadas nas contradições das cosmogonias pré-parmenidianas.

O alcance epistemológico deste novo método, que tem por base conceptual um princípio de não contradição, também referido no princípio do terceiro excluído, é de tal modo significativo que, exercendo a sua influência no domínio das primeiras matemáticas gregas, acaba por obrigá-las a uma alteração fundamental vinda do interior dos procedimentos cognitivos que lhe são dirigidos: ocorre assim nas antigas matemáticas gregas uma transição que se faz do seu anterior proceder empírico-intuitivo para um novo proceder teórico-dedutivo.

É esta nova transição de procedimentos conceptuais e metodológicos, cuja origem se descobre pela influência da dialéctica filosófica eleáta sobre o domínio das matemáticas pré-helenísticas que, no nosso entender, reclama o legítimo dever de ser assinalada como a ‘transição da *doxa* para a *episteme*’.

¹⁰⁴ Conferir nossa secção I - 2. p. 15.

Esta transição de procedimentos cognitivos, situada no interior do espaço histórico-cultural da transição de paradigmas mito-*logos*, deve ser reconhecida como possuindo um lugar e alcance próprios no decurso desenvolvimental dos procedimentos da cognição: é a singular instrução conceptual e metodológica do ‘*logos*’, pelo princípio da não contradição e pelo método hipotético de demonstração indirecta, que o dirige à *alêtheia*, e, desta maneira, o reinscreve no escopo singular, porque incondicional, da ‘*episteme*’. É esta particular instrução epistémica do *logos* que, posteriormente, dará lugar a alterações decisivas no modo de pensar dos filósofos gregos dos períodos imediatamente subsequentes.

Árpád Szabó conferiu estas alterações decisivas, ao sublinhar que Platão viu no “método matemático um modelo, e esforçou-se por introduzir na dialéctica [filosófica do seu tempo] o rigor próprio das matemáticas” (Szabó, 1977, p. 269). Esta adopção do rigor matemático pelo pensamento platónico é justamente o que faz “indicar que a influência teria vindo antes das matemáticas do que o contrário; como se as matemáticas tivessem antes dado [à filosofia] do que recebido [dela], e que a dialéctica [filosófica] teria aprendido o modelo com elas [as matemáticas], que se teriam desenvolvido mais cedo” (1977, p. 269). Contudo, assim fizemos questão de confirmar a partir das obras de Bruno Snell e Árpád Szabó, tudo parece indicar que o que realmente aconteceu foi efectivamente o contrário.

Foi percorrendo este caminho que nos foi sendo revelado a fundamentação conceptual da noção de *techne*, conferida nas exigências empíricas e intuitivas de uma nova práxis, racional e organizadora, determinada pela perícia e pelo rigor, e na resolução útil dos seus resultados produtivos.

Mas, ao mesmo tempo que percorríamos o caminho da *techne*, íamos, também, descobrindo a fundamentação conceptual da noção de *episteme*, instituída pelas exigências não-empíricas e dedutivas de um novo procedimento cognitivo de resolução teórica que, instruído na obrigatoriedade dos princípios de carácter absoluto, se determina na descrição exclusiva, porque pretendida como a única verdadeira, da realidade.

É a partir deste nosso estudo crítico que, agora, já nos parece ser possível apresentar uma caracterização sócio-epistemológica de dupla vocação das noções de *techne* e de *episteme*, capaz de esclarecer a natureza suplementar, mas, não

consecutiva, dos fundamentos conceptuais e formais que informam a natureza dialéctica da actual dominante cognitiva técnico-científica.

Na primeira vocação, conceptualmente filiada na noção de *techne*, enquanto manifestação do conhecimento prático de carácter empírico-intuitivo, cabe à técnica reivindicar o valor epistemológico das suas resoluções produtivas no fundamento alter-referenciado das suas instruções e no critério utilitário das acções que a realizam.

Deste modo, o seu carácter empírico-intuitivo, o seu fundamento alter-referenciado e o seu critério utilitário, conduzem-nos à interpretação do valor sócio-epistemológico da ideia de técnica que instrui a dominante cognitiva técnico-científica, como sendo de natureza condicional, inclusiva e de valor transitório.

Na segunda orientação, conceptualmente filiada da noção de *episteme*, enquanto expressão do conhecimento teórico de carácter não-empírico e dedutivo, cabe à ciência determinar o valor epistemológico das suas resoluções afirmativas no fundamento autorreferenciado dos seus dados e no critério de validade universal com que os seus processos demonstrativos apresentam aquilo que afirmam como verdadeiro.

Deste modo, o seu carácter não-empírico e dedutivo, o seu fundamento autorreferenciado e o seu critério de validade universal, levam-nos à interpretação do valor sócio-epistemológico da ideia de ciência que instrui a dominante cognitiva técnico-científica, como sendo de natureza incondicional, exclusiva e de valor permanente.

Neste seguimento, se os dados e os argumentos que acabamos de expor validam inequivocamente o nosso raciocínio, então, a partir dele, torna-se-nos possível apontar uma clara distinção categorial entre técnica e ciência, distinção categorial esta a partir da qual podemos dar como legítima a conclusão de que, no âmbito dos procedimentos cognitivos empenhados na realização da obra humana, manifestando-se na multitude dos factos e acontecimentos em que ela se concretiza, os termos técnica e ciência, não só não devem ser sustentados como termos de obrigatória implicação mútua, ou seja, em imediata correspondência consecutiva, como, pelo contrário, devem ser considerados como dois procedimentos cognitivos distintos que se exercitam dialecticamente e em complementaridade.

É com base nestes argumentos que podemos afirmar que, os domínios da técnica e da ciência, quando percebidos a partir dos seus respectivos legados

fundadores *techne* e *episteme*, melhor se compreendem como procedimentos cognitivos de ambições distintas e dirigidos à persecução de resoluções perfeitamente diferenciáveis.

As resoluções desenvolvimentais da técnica – uma vez que estão determinadas pelas suas instanciações de carácter empírico-intuitivo e utilitário, as quais propõem soluções adequadas em função dos seus respectivos contextos de aplicação – devem ser reconhecidas com base na transitoriedade da utilidade das suas produções.

As resoluções desenvolvimentais da ciência – na medida em que são precisadas por instanciações de carácter dedutivo e de validade universal, as quais decretam soluções como verdadeiras independentemente de qualquer realização – devem ser admitidas com base na perpetuidade demonstrada pela veracidade das suas afirmações.

No nosso parecer, é por via destas duas considerações fundamentais, que procurámos evidenciar na caracterização histórico-cultural da actual dominante cognitiva técnico-científica, e pelas quais as potencialidades epistemológicas da técnica se apresentam naquilo que é vigente e as da ciência se demonstram naquilo que é permanente, que melhor podemos compreender, não só quais são as verdadeiras capacidades, práticas e teóricas, da técnica e da ciência, como, desta maneira, em que termos efectivos se podem apresentar como verdadeiros factores de desenvolvimento das sociedades pluralistas contemporâneas.

II - 4. Do legado da *episteme* para a caracterização comunicativa da verdade científica.

“as teorias epistémicas e as pragmáticas possuem o mérito de relacionar o conceito de verdade às preocupações humanas, como a linguagem, o pensamento e a acção intencional, e são estas conexões que tornam a verdade na chave do modo como a mente apreende o mundo.”¹⁰⁵

II - 4. 1. A *mathesis* na origem histórico-cultural da verdade científica como verdade quantitativa e mensurável.

A distinção categorial entre técnica e ciência que tivemos oportunidade de analisar, e que as compreende, para lá de complementares, sobretudo, como formas suplementares do procedimento cognitivo, permitiu-nos tornar mais nítida a especificidade das suas respectivas competências conceptuais e metodológicas e, neste seguimento, a maneira como cada uma destas duas formas do proceder cognitivo humano se faz implicar na correlação comunicação-desenvolvimento.

Todavia, este nosso exercício de distinção categorial não esclareceu algo que, tantas vezes assumido como um ‘dado adquirido’, como sua ‘natureza intrínseca’, não explicita a razão pela qual as afirmações teórico-dedutivas da ciência se exigem validadas por formulações mais sujeitas à precisão quantitativa do que à rectidão qualitativa, das instruções e dos significados que as informam.

O que significa dizer que a verdade científica é uma verdade mensurável e quantitativa? Porque razão a verdade científica se exige demonstrada por parâmetros quantitativos, ou, por critérios de mensurabilidade? Será que uma prospecção histórico-cultural da verdade epistémica nos permite apontar quais são os fundamentos conceptuais que se subsumem nas exigências de quantificação e mensurabilidade da verdade científica?

¹⁰⁵ Davidson, D. (2005). *Truth, Language and History*. Oxford: Clarendon Press. p. 7. Nossa tradução.

É certo que, actualmente, a fundamentação da verdade científica a partir de parâmetros quantitativos e lógico-formais pode ser examinada, no espaço da filosofia da matemática, pelo argumento da indispensabilidade de Quine-Putnam¹⁰⁶, que afirma, justamente, a indispensabilidade das entidades matemáticas na constituição da verdade científica. Mas, tal como se torna imediatamente compreensível, o exame desta matéria nas exigências específicas da filosofia da matemática, não só está para lá das nossas específicas competências disciplinares, como, além do mais, pouco nos poderia esclarecer, assim, a respeito das origens histórico-culturais desta sua razão de ser. Procuremos, por isso, dar a este nosso estudo uma conformação adequada às competências heurísticas próprias do diálogo crítico, histórico-culturalmente referido, e, desta maneira, concedamo-nos a possibilidade de irmos ao encontro dos fundamentos conceptuais que, originariamente, se subsumiram nas exigências de quantificação e de mensurabilidade da verdade científica.

Remontando à antiguidade clássica, a etimologia do termo *mathesis*, que remete para a ‘acção de conhecer’, para o ‘desejo de instrução’, ou para a aquisição de ‘conhecimento científico’, tem vindo a informar a ideia de conhecimento epistémico no seu apreender-se como uma declaração de conhecimento sobre o real, que se quer conferido por critérios descritivos de fundamento teórico e incondicional, sendo que é, justamente, esta sua caracterização aquilo que imediatamente o distingue do conhecimento dóxico, cuja caracterização é, por seu lado, essencialmente, determinado por critérios normativos de fundamento prático e condicional, elegendo, assim, a validade ética (do antigo grego *ethos*, para significar ‘modo de ser’, ‘carácter’, ou ‘costume’) das suas reivindicações cognitivas.

Minuciando um pouco mais esta relação entre os primeiros significados da *mathesis* e da *episteme*, vemo-nos diante de uma aproximação da *mathesis* ao exercício lógico-formal das antigas matemáticas gregas, as quais, por sua vez, se afirmam, então, como ‘suporte epistémico’ da antiga dialéctica filosófica pós-socrática.

¹⁰⁶ “O argumento da indispensabilidade de Quine-Putnam é um argumento que pretende dar conta de uma relação de indispensabilidade entre a matemática e a ciência natural, onde a primeira é assumida como indispensável para o sucesso da segunda. ... [Assim] parece haver uma relação entre a matemática e a ciência natural onde as entidades matemáticas aparecem como indispensáveis às nossas teorias científicas. Sem a sua existência, as nossas teorias científicas seriam falsas. Em filosofia da matemática, esta relação de indispensabilidade, entre a matemática e a ciência natural, é conhecida por “indispensabilidade da matemática.”: Castro, E. (2011). *A indispensabilidade da Matemática na Ciência Natural*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. p. 20.

Isto mesmo nos permitem conferir os especialistas a partir da *República* de Platão, a qual, enquanto obra dedicada ao conhecimento da natureza humana, e dos termos em que esta é submetida à educação, apresenta um currículo que visa “«a disciplina mental e o desenvolvimento do poder do pensamento abstracto.» (Pereira, 2017, p. xxx).

E, para o cumprimento curricular deste seu projecto educativo, Platão propõe “os vários ramos então conhecidos da matemática (...) desligados, como sublinha o próprio texto, das suas aplicações práticas (VII. 525b-d)” (2017, p. xxx). A passagem, na *República* de Platão, que confirma esta proposta, da *mathesis* como suporte epistémico do pensamento filosófico, é demasiado informativa para que a não deixemos aqui transcrita:

“- Mas realmente o cálculo e a aritmética são totalmente consagradas ao número?

- Totalmente.

- Essas ciências parecem, certamente, conduzir à verdade.

- Acima de tudo.

- São, portanto, ao que parece, daquelas ciências que procuramos.

Com efeito, é forçoso que o guerreiro as aprenda, por causa da tática, e o filósofo, para atingir a essência, emergindo do mundo da geração, sem o que jamais se tornará proficiente na arte de calcular.

- É verdade.

- Ora, dá-se o caso do nosso guardião ser guerreiro e filósofo.

- Sem dúvida.

- Seria, portanto, conveniente, ó Glaucon, que se determinasse por lei este aprendizado, e que se convencessem os cidadãos, que hão-de participar nos postos governativos, a dedicarem-se ao cálculo e a aplicarem-se a ele, não superficialmente, mas até chegarem à contemplação da natureza dos números unicamente pelo pensamento, não cuidando deles por amor à compra e venda, como os comerciantes ou retalhistas [interesses práticos], mas por causa da guerra e para facilitar a passagem da própria alma da mutabilidade à verdade e à essência [interesses teóricos (metafísicos)].

- Dizes muito bem.

- Ora, depois de falar da ciência de calcular, agora é que eu compreendo como é bela e útil de tantas maneiras ao nosso propósito, desde que a pessoa a cultive por amor do saber, e não para a traficância” (Platão, 2017, pp. 333-334).

Pelo amor ao saber contra a traficância, já na *República* de Platão se realça o facto de serem aos vários ramos da matemática, mas, atenção, desligados dos seus interesses práticos, que deve ser entregue a missão, baseada na ciência de calcular, de elevar o espírito àquela que é a forma mais alta de inteligência: “a dialéctica, cujo fim é o conhecimento do bem” (Pereira, 2017, p. xxxi), bem este que, sabemos, em Platão corresponde não só ao conhecimento do belo, mas, igualmente, ao conhecimento da verdade.

É, por conseguinte, muito antigo o compromisso da ideia de verdade, não apenas com o domínio teórico da *episteme*, mas, sobretudo, com as exigências formais da *mathesis*, ou seja, com a necessidade da sua demonstração pelo exercício lógico-formal das ciências do cálculo.

Mas, se é um facto que a ideia de verdade epistémica, na sua conformação lógico-formal e quantitativa, se pode fazer remontar à Antiguidade Clássica, não é menos verdadeiro que, ao chegar à Modernidade esta conformação lógico-formal e quantitativa da verdade epistémica se submete a uma renovação conceptual, de tal modo radical, que lhe confere um novo alcance epistemológico. Ortega y Gasset (1980) diz-nos que, a partir da razão pura, instituída pela *mathesis* cartesiana, a Modernidade passa a impor que, em vez de apreendermos a verdade a partir das coisas, “de certa maneira, impomo-la às coisas: são as verdades à priori” (Ortega y Gasset, 1980, p. 143).

Em *As palavras e as coisas*¹⁰⁷ Michel Foucault (2014) mostra como se vai estruturando, no interior da clássica delimitação da *episteme*, a configuração racionalista, lógico-formal, da ideia de verdade reclamada pelas ciências da natureza. Para Foucault, muito embora a *episteme* não espelhe ainda “o ideal de uma matematização perfeita” (Foucault, 2014, p. 452), ela reflecte, no entanto, “o domínio do matematizável na linguística, na biologia e na economia” (2014, p. 452), e, ainda, o espaço da “reflexão filosófica, que se desenvolve como o pensamento do Mesmo” (2014, p. 452), espaço este que, excluindo as ciências humanas – ciências, por isso, desmatematizadas, tal como lhes chama o autor – “desenvolve, juntamente com as disciplinas matemáticas, um plano comum: o da formalização do pensamento” (2014, p. 452).

¹⁰⁷ Foucault, M. (1966/2014). *As palavras e as coisas*. Lisboa: Edições 70.

Ora, na delineação foucauldiana da *episteme*, podemos aferir um juízo fundamental de suporte à formalização do pensamento, que é referido com base nos argumentos da *mathesis* cartesiana, expostos nas Regras¹⁰⁸:

“O que torna possível o conjunto da *episteme* clássica é, acima de tudo, a sua relação com o conhecimento da ordem. Quando se trata de ordenar as naturezas simples, recorre-se a uma *mathesis* cujo método universal é a álgebra.” (Foucault, 2014, p. 144).

O espaço epistémico refere como seus extremos, assim o diz Foucault, de um lado a *mathesis*, e, do outro, a *génese* (lado outro este ao qual talvez preferíssemos chamar *poiésis*). Ao extremo da *episteme* referido pela *mathesis*, é imputado a utilização dos “símbolos das operações possíveis sobre identidades e diferenças” (2014, p. 146), e, ao extremo apelidado de *génese*, é atribuído a análise das marcas, “progressivamente colocadas pela semelhança das coisas e pelas recorrências da imaginação” (2014, p. 146). E, entre uma e outra das extremidades da *episteme*, Foucault faz estender “a região dos signos que atravessam todo o domínio da representação empírica, mas que nunca se extravasam dela” (2014, p. 146).

O que, assim, Foucault nos faz perceber sobre o domínio da *episteme* é que o saber que no seu interior se produz é alcançado e exposto pela atribuição de “um signo a tudo o que nos pode oferecer a nossa representação: percepções, pensamentos, desejos” (2014, p. 146). Desta maneira, fazendo corresponder, simbolicamente, os signos a caracteres, chegamos à possibilidade de fazer referir a um sistema de notação alfanumérico, o registo, ou os dados dos enunciados que descrevem a conexão dos fenómenos às suas relações de ordem: “É nesta região que se encontra a história natural – ciência dos caracteres que articulam a continuidade da natureza e a sua urdidura” (2014, p. 146).

Estes argumentos da exegese foucauldiana sobre o domínio da *episteme* a partir das instruções da *mathesis* são, para nós, muito importantes, pois, permitem-nos constatar, na continuidade do que temos vindo a estudar, que o singular domínio da *episteme* nunca se deixou referir senão como um espaço racional de abstracção lógico-formal. É neste espaço que a dimensão teórica do conhecimento humano se

¹⁰⁸ Foucault refere em nota de rodapé o termo *Regulae*, deduzimos que se trata dos *Regulae Ad Directionem Ingenii*, de 1628, título que pensamos poder ser traduzido como *Regras para a orientação da inteligência*.

cumprir com base no exercício lógico-formal dos dados, e, desta maneira, adquirir, como sua finalidade, a possibilidade de indicar os pontos de conexão entre as mais diversas representações, ideais e materiais, da natureza, com vista à sua concreta e definitiva ordenação.

Nesta interpretação dos argumentos foucauldianos, a noção de *mathesis* refere o domínio cognitivo daquilo que é matematicamente formalizável, e que instrui uma “ciência das igualdades” (2014, p. 147), a qual, enquanto ciência “das atribuições e dos juízos” (2014, p. 147), se deixa apresentar como “a ciência da verdade” (2014, p. 147).

Corroborando a nossa leitura dos argumentos foucauldianos, o historiador da filosofia Michio Kobayashi (1993) diz-nos que, a ciência a que René Descartes apelidava de *mathesis universalis* é aquela que, nas palavras do filósofo da transição do século XVI para o XVII “«explica tudo aquilo que é possível investigar com respeito à ordem e à medida, sem ser necessário atribuir-lhe uma matéria particular, qualquer que ela seja»” (Kobayashi, 1993, p. 16). Além disso, na sua Regra VI, Descartes diz

“compreender «de que maneira se imbricam todas as questões que se podem colocar a respeito das proporções ou do registo das coisas, e em que ordem as devemos examinar: este resultado, em si mesmo, resume o essencial de toda a ciência da matemática pura».” (Kobayashi, 1993, p. 16).

Todavia, e não obstante o facto de serem bem claras as palavras proferidas por Descartes, Kobayashi alerta para o facto de não devermos interpretar por elas que tenha sido pretensão do filósofo declarar, simplesmente, ter alcançado uma ciência que tudo pode explicar por via das relações de ordem e de medida.

O que Kobayashi pretende dar-nos a perceber, a partir da *mathesis* cartesiana, é, antes, a emergência de uma concepção filosófica da matemática que procura apresentar uma nova ontologia, pois, tal como frisa Kobayashi, Descartes não admite a ideia de propor uma ciência universal, preconizada pela sua *mathesis*, se, por ela, se pretendesse “fundar os diversos géneros de ciência sobre um mesmo princípio geral” (1993, p. 18). Não, a ambição do autor da célebre *Cogito ergo sum* é outra.

Segundo Kobayashi, o que é pretendido por Descartes na sua *mathesis universalis*, enquanto nova teoria da ciência de fundamentação matemática, é “o abandono da regra fundamental aristotélica da incomunicabilidade dos géneros” (1993, p. 18), pois, é isto que Descartes pretende quando diz, como vimos, na sua Regra VI, poder explicar tudo o que se pode investigar com respeito à ordem e à medida sem, para isso, precisar de atribuir-lhe uma qualquer matéria particular.

Assim, a partir do abandono deste obstáculo conceptual de natureza empírico-intuitiva, cuja origem remonta à Antiguidade Clássica¹⁰⁹ de Aristóteles, René Descartes pode fazer nascer uma nova ontologia científica de fundamento teórico-dedutivo, pela qual propõe uma outra organização dos objectos do conhecimento em acordo com a relação proposta pelas séries matemáticas: isto mesmo se lê ainda na Regra VI:

“«todas as coisas podem ser dispostas sob a forma de séries, não no sentido em que as reportamos a um qualquer género de ser, tal como fazem os filósofos que as repartem pelas suas categorias, mas no sentido em que elas [as coisas, na sua assunção como séries] se podem conhecer umas a partir das outras...»” (Kobayashi, 1993, p. 19).

Logo, dotado de um sistema teórico-dedutivo, que o mesmo é dizer, de um sistema que se autoriza a investigar todas as coisas com respeito à sua ordem e medida sem sequer necessitar de as referir numa matéria particular e que, desta maneira, se permite produzir conhecimento sobre todas as coisas a partir de séries matemáticas (séries que se deduzem, também elas, umas a partir das outras), já não é apenas a aristotélica incomunicabilidade empírico-intuitiva dos géneros que fica ultrapassada.

É que, desta maneira, Descartes pode fixar, também, no fundamento teórico-dedutivo da verdade matemática, que faculta o conhecimento das coisas na sua assunção como séries derivadas umas das outras, o alcance universal da sua nova ontologia. É neste sentido que, quando Foucault fala, no espaço da *episteme*, de uma

¹⁰⁹ O filólogo Bruno Snell diz-nos que, “Descarte simplifica a natureza com a sua distinção importante entre *res cogitans* e *res extensa*, segundo a qual existem apenas seres pensante e máquinas.”: Snell, B. (1992). *A descoberta do Espírito*. Lisboa: Edições 70. p. 405. Snell elucida, ainda, esta sua afirmação com a seguinte nota (11) de rodapé: “Descarte vai além da distinção de Aristóteles, pois, no lugar do corpo põe a *res extensa*: desvanece-se, assim, o «corporal» que, para a filosofia ática, tem o sabor de algo de menos valioso, e a cujo respeito não é necessário desenvolver muitos pensamentos; pelo contrário, a *res extensa* torna-se, agora, o campo que se pode investigar com rigor matemático.”

‘ciência da verdade’ e da ‘formalização matematizada do pensamento’ que lhe corresponde, é porque pressupõe já, esta ciência e este pensamento, conferidos no alcance universal da nova ontologia cartesiana racionalista, na qual os objectos da matemática são propostos, justamente, como aqueles que apresentam o interior e a realidade, ou seja, a verdade fundamental da estrutura da natureza.

Quando Galileu (1564-1642), cerca de trinta anos antes de Descartes (1596-1650), vislumbrou a Natureza como estando descrita por “um texto em linguagem matemática, que bastava ser decifrado e lido” (Nicolescu, 2000, p. 51), nada mais fez do que admitir, assim, como pilar da ciência moderna, a caracterização conceptual e metodológica da verdade científica, enquanto verdade mensurável e quantitativamente parametrizada a partir das exigências lógico-formais da matemática, e portadora de uma ambição universal. E, ao transpor para a filosofia, como suporte da sua razão pura, esta exigência de clareza lógico-formal das verdades matemáticas, Descartes, continuando o gesto de Platão relativamente a Parménides, deu assentimento à afirmação de Galileu.

Depois da verdadeira revolução científica preconizada pelos contributos de Galileu e Descartes a que Newton deu ainda uma maior grandeza e projecção e, na medida em que a dimensão formal da matemática se apresenta como garantia da precisão e rigor das Ciências da Natureza, o carácter lógico-formal da matemática institui-se, tal como também observou Baptista Pereira¹¹⁰, como uma “doutrina *a priori* do objecto” (Pereira, 1990, p. 5). Desta altura em diante, é a matematização do mundo que suporta a universalização da objectividade enquanto razão de ser da ciência, e, agora, desta maneira homogeneizado [uniformizado], o elemento qualitativo dos reinos natural e social, fica reduzido a nada mais do que a uma “simples indicação da presença avassaladora de quantidade” (1990, p. 5).

Todavia, alerta Basarab Nicolescu, hoje em dia, “sabemos que a situação é muito mais complexa” (Nicolescu, 2000, p. 51). E, na resolução desta complexidade, tal como nos precisa Nicolescu, passámos das concepções clássicas lógico-formais da matemática e da física, preconizadas por gigantes como Galileu, Descartes e Newton, que supuseram inabaláveis certas noções como as de objectividade, continuidade e causalidade local, para as actuais concepções probabilísticas, de outros não menos gigantes como “Planck, Bohr, Einstein, Pauli, Heisenberg, Dirac, Schrödinger, Born,

¹¹⁰ Pereira, M. B. (1990). ‘Sobre a condição humana da ciência’. In *Revista da Universidade de Coimbra* (Separata do Vol. XXXV - 1989). Coimbra.

de Broglie e alguns outros” (2000, p. 14), que fizeram avançar novas conceptualizações de alcances inimaginados, como as de *quantum*, descontinuidade e causalidade global.

Contudo, não é ao estudo desta complexidade a que aqui podemos dar seguimento, pois falta-nos o conhecimento especializado necessário a esse fascinante empreendimento. A questão que agora nos ocupa prende-se com o facto da exigência lógico-formal e quantitativa da matemática clássica parecer nunca ter sido ultrapassada, ao ponto de, tal como Baptista Pereira tão contundentemente observou, se poder registar que, no decurso da matematização do mundo, a qualidade se vai vendo reduzida à ‘presença avassaladora’ da quantidade (Pereira, 1990, p. 5).

Procuremos, pois, ir ao encontro dos fundamentos conceptuais que se foram inscrevendo no interior da ideia de verdade científica para a instruir definitivamente como verdade quantitativa e mensurável.

II - 4. 2. As noções de medida e de quantidade como critérios lógico-formais da verdade científica.

II - 4. 2. 1. Sobre a noção de medida.

Inteirando-a no plano lógico do pensamento racional da antiga Grécia, o classicista Raymond A. Prier¹¹¹ fez avançar, a partir de Homero, uma definição para a mais remota ideia de medida, referindo-a justamente no termo grego *metron*.

Porém, na análise etimológica de Prier, o termo *metron* é proposto não como um conceito de ordem física, como se de um instrumento material falássemos, por exemplo, uma régua, mas sim como “um termo holístico” (Prier, 1976, p. 161), o que retira desde logo ao termo *metron*, e à ideia de medida nele referida, a possibilidade da sua redução a critérios meramente lógico-formais, ou quantitativos.

A compleição holística do termo *metron* sublinha, assim, no seu conteúdo signifiante, a existência de “um sentido de direcção, de um movimento em direcção a um fim – movimento que, devido ao seu culminar, ou ao seu preenchimento, possui

¹¹¹ Prier, R. A. (1976). ‘Some Thoughts on the Archaic Use of Metron’. *The Classical World*, 70(3): 161-169. DOI:10.2307/4348602.

um forte aspecto não-material, ainda que este seu fim seja, de alguma maneira, físico.” (1976, p. 161).

Prier prossegue, no seu estudo, apresentando em Homero dois exemplos deste uso do termo *metron*. No primeiro exemplo, “Homero fala da ‘medida de ancoragem’ (*hormou metron*. Od. 13.101)” (1976, p. 162), isto para indicar o ponto preciso, que nos faz lembrar o ponto crítico da matemática, em que o navio e o mar, interpretados como tensões que se opõem, se encontram no estado de mais estável e completo relacionamento.

No segundo exemplo, Prier refere-se ao Hino a Hermes, de Homero, no qual Hermes é apresentado no instante em que fabrica uma lira e, assim, vai “cortando os talos na medida [necessária] (*en metroisi tamòn donakas*. H. Her. 47)” (1976, p. 163). Ora, mais uma vez, neste segundo exemplo, não se trata de apresentar Hermes segurando, numa das mãos, uma régua, ou outro instrumento físico de medida, e, na outra, o instrumento de corte com que talha os tocos do material para o fabrico da lira. Antes, o que Prier propõe ao nosso entendimento é que Hermes possui já, mentalmente, uma referência completa do corte a desferir sobre o material, e, desta maneira, interiormente orientado pelo *metron*, mostra a capacidade para obter o material de que necessita já culminado na sua forma, e, assim, já também adequado para a função a que se destina. É neste sentido que Prier afirma existir uma decidida tendência para a consideração do *metron*, não apenas como uma mera “medida material, mas, também, enquanto culminação interna [referida] à própria substância envolvida” (1976, p. 163).

No âmbito desta nossa exploração histórico-cultural da noção de medida, que a procura descobrir como critério epistémico da ideia de verdade (científica), a importância de começarmos por referir este estudo de Raymond Prier é fácil de apreender, já que, por ele, ficamos imediatamente a perceber que, no pensamento da antiguidade grega, a ideia de medida compreendida a partir do termo *metron*, não se cumpre na preponderância física do acto de medir, com base num instrumento qualquer. Antes, aquilo que se procura evidenciar, é, sim, a possibilidade de o *metron* poder apontar uma “dinâmica escondida” (1976, p. 163), e um “sentido de completude” (1976, p. 163) no interior daquilo a que poderíamos designar como a própria ideia física de medição.

Então, e de acordo com a nossa leitura do estudo de Prier, nas primeiras significações do termo *metron*, o acto de medir implicaria, pois, a capacidade para um proporcionar teórico de algo, em si, já completo. Note-se ainda que Prier observa em Heráclito que, no conteúdo significativo do termo *metron*, “parece ser claro estar envolvido o movimento na direcção de um culminar ‘lógico’, e, também em Parménides .../... se coloca em jogo uma direcção para o estrutural e o noético” (1976, p. 163).

Tendo em conta, então, que Prier não encontra, em Homero, uma conexão concreta do referente *metron* com um instrumento físico, não devemos estranhar, por isso, que a primeira etimologia deste termo nos proponha uma sua interpretação assente em conotações noéticas, isto é, em conotações de ordem mental, instruídas pela capacidade de abstracção do pensamento humano. É neste sentido que o termo *metron*, ainda que implicando a ideia de medida, não visa propor simplesmente algo de prático, ou, técnico, no sentido de

“algo que alguém possa medir com uma vara, mas sim [no sentido de] de algo que alguém percebe através da mente (*nous*). Existe, portanto, uma forte indicação de que, o experienciar destas estruturas [mentais], isto é, o experienciar da sua revelação, esteja alocado ao *nous*, ou a uma parte definida da cognição. A percepção disto mesmo é imediata e experiencial.” (Prier, 1976, p. 164).

Se nesta interpretação do termo grego *metron*, como referente para a ideia de medida, Prier não detecta ainda quaisquer outras ligações, quer concretas quer abstractas, a um instrumento de medida que não seja a própria mente, isto implica, por conseguinte, que a antiga ideia de medida trazida, primeiro, pelo pensamento arcaico grego, ainda não se ocupa de representações práticas, no sentido de representações materiais e directas do mundo.

Conferimos, assim, que, a primeira instrução do conteúdo significativo do termo *metron* é a de permitir a sua possibilidade de referir a justa proporção das componentes relacionadas no interior das dinâmicas estruturais em tensão – quer estas dinâmicas sejam referidas em contextos mais amplos (macrocosmos), por relações como as dos barcos com o mar, quer em contextos mais restritos (microcosmos),

como a da exactidão de um golpe, que lhe permite, assim, obter o material já acabado na forma adequada à sua função.

Assim sendo, ante a possibilidade do termo *metron* ser fundamentalmente referido no âmbito cognitivo, ou seja, de poder ser dado como referente das dinâmicas mentais implicadas na percepção abstracta das experiências sensoriais, do termo *metron* se deve poder dizer que indica um específico modo do pensar humano. Por isso, Prier termina o seu estudo dizendo que o termo grego *metron*, ainda que não se referindo directamente a um instrumento físico, indica “portanto, a medida absoluta. [o *metron*]. É a ‘medida noética’ [medida mental] de todas as coisas” (1976, p. 169).

Agora, se levarmos em linha de conta que, na antiga Grécia, a noética é, como nos diz Oliveira e Silva¹¹² a “doutrina do pensamento, ou da inteligência” (Silva, 2001, p. 107), por oposição à poética, a “doutrina relativa a todo o fazer dotado de uma técnica” (2001, p. 107), logo nos salta à vista que a ideia de medida implicada no termo grego *metron*, sendo de fundação noética, vê-se, originariamente, reportada à perscrutação das verdades interiores aos fenómenos, ou seja, do carácter auto-referido das suas verdades teóricas, e não à exploração das suas verdades exteriores, isto é, do carácter alter-referido das verdades denunciadas pelos procedimentos práticos.

Nesta leitura da mais remota origem da ideia de medida, a que Raymond Prier nos dá acesso, vemo-nos descobrindo, afinal, que o primeiro uso da ideia de medida, reportado pelo termo *metron*, está referido no domínio teórico da cognição, e não no seu domínio prático. (E esta é uma descoberta da maior importância para a justa compreensão da perspectiva filosófica heideggeriana da *techne* e da tecnologia como desvelamento das verdades constituintes).

Mas, se originariamente a noção de medida referida no termo *metron* se reporta ao domínio teórico da cognição, como, então, é que a noção de medida fez transitar o valor cognitivo da sua configuração teórica enquanto percepção interior para a razão formal da sua aplicação prática como precisão exterior?

Para podermos responder a esta pergunta temos que começar por reconhecer, como já se vê, que ela pode ser respondida, com igual legitimidade, a partir das diferentes interpretações que cada interesse disciplinar lhe concede. No que ao nosso

¹¹² Silva, L. O. (2001). ‘Poiésis e Ciência’. In *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas* (nº 14, pp. 107-115). Lisboa: Edições Colibri.

exercício crítico diz respeito, é em *Entre o Passado e o Futuro*¹¹³ de Hannah Arendt que melhor percebemos inteirado o valor heurístico da nossa pergunta.

Nesta sua obra de referência, Arendt ajuda-nos a compreender, de forma segura, como é que, no interior do saber filosófico, se processou a transição do ‘valor’ *medida*, entre os domínios teórico e prático da cognição. Revela-nos, ali, a autora que, logo depois da morte de Sócrates, Platão “começou a encarar a persuasão como insuficiente para a condução dos homens” (Arendt, 2006, p. 121), e, não querendo recorrer aos meios extremos da violência, começa a procurar algo que fosse capaz de os compelir com a maior eficácia possível. Então, segundo nos diz Arendt, a primeira descoberta que Platão faz avançar é a de uma específica noção de verdade, justamente, aquela “verdade a que chamamos auto-evidente” (2006, p. 121).

A verdade auto-evidente – tal como na apercepção da verdade pelo *metron*, enquanto justa proporção das componentes relacionadas no interior das dinâmicas estruturais em tensão – possuía a vantagem de poder compelir o espírito, sem, no entanto, ter qualquer necessidade de recorrer quer à coerção pela violência quer à persuasão pelo esforço argumentativo.

Contudo, o problema relativo ao uso da verdade auto-evidente é que, apenas aqueles que se deixavam guiar pela razão é que nela percebiam e reconheciam a sua influência. Relativamente aos outros, a grande maioria, ou seja, relativamente à multidão indiscriminada, não existia maneira alguma de garantir que, diante da verdade auto-evidente, o exercício da razão fosse suficientemente eficaz. Urgia, por isso, que Platão encontrasse um meio que, não recorrendo à violência, pudesse conduzir politicamente os gregos às relações de entendimento: “Esta é a dificuldade central da filosofia política de Platão, e que, como tal, permaneceu ao longo de todas as tentativas para estabelecer uma tirania da razão” (2006, p. 121).

Tal como nos esclarece Arendt, nas obras mais célebres de Platão, *A República*, *O Político* e *As Leis*, todos os exemplos que se referem à procura de um “princípio legítimo de coerção” (2006, p. 122) são inspirados num tipo de relação humana que propõe um reconhecimento prévio de duas categorias de indivíduos: os governantes e os governados – pastor/rebanho, timoneiro/passageiros, médico/paciente, senhor/ escravo, etc. Pese embora o facto de Arendt nos dizer que aquilo que Platão procurava era um modelo de relação humana em que “os elementos

¹¹³ Arendt, H. (1954/2006). *Entre o Passado e o Futuro. Oito Exercícios sobre o Pensamento Político*. Lisboa: Relógio D’Água.

coactores residissem na própria relação e fossem anteriores à emissão de ordens” (2006, p. 122), tal como quando sustentados por uma verdade auto-evidente, parecem-nos que a eficácia coerciva de todos estes exemplos sucumbe ante a evidência da necessidade de existir o reconhecimento tácito, previamente firmado, da distinção categorial (governante-governado) entre os elementos humanos que constituem a relação. Contudo, apesar desta dificuldade, e aqui se revela a importância da leitura que Hannah Arendt nos oferece, Platão encontra no filósofo-rei o exemplo da autoridade necessária ao exercício de um poder de coacção, poder este que reside,

“não na pessoa, nem na desigualdade enquanto tal, mas [sim] nas ideias apreendidas pelo filósofo. Essas ideias podem ser utilizadas como medidas do comportamento humano porque transcendem a esfera dos assuntos humanos da mesma forma que uma régua transcende as coisas cujo comprimento pode medir, estando fora e acima dessas mesmas coisas.” (Arendt, 2006, p. 123).

Na alegoria da caverna, o céu das ideias é referido como estando para lá da existência humana e, desta maneira, pode ser dado, transcendentemente, ou seja, pode ser dado, em abstracção, como seu padrão ulterior.

Não obstante, o primeiro objectivo do filósofo que se liberta da caverna em direcção ao céu da ideias, não é o de adquirir, pelas ideias, os padrões necessários à “arte de medir” (2006, p. 123), mas sim o de poder “contemplar a verdadeira essência do Ser” (2006, p. 123), o que implica o alcançar de uma razão pura, transcendental.

É por esta razão que as ‘Ideias’ de Platão, enquanto padrão ulterior para o comportamento dos homens, só se tornam medida para o seu governo quando o filósofo volta à escuridão da caverna e, de novo, cai em desorientação. Novamente desorientado na escuridão da caverna, que nada mais representa senão a obscuridade imposta pelo desconhecimento, o filósofo, recorrendo à anamnese¹¹⁴, volta-se, então, para a razão pura, transcendental, que apreendeu do céu das Ideias, de modo a poder recuperar “na sua «verdade», em termos de normas aplicáveis ao comportamento dos outros” (2006, p. 125), o fundamento do seu saber e da sua autoridade e, daqui em diante, as poder utilizar “como instrumento de dominação” (2006, p. 125).

¹¹⁴ Lembramos a exposição dada a este termo na nossa secção I - 5.: rememoração gradativa das verdades essenciais e latentes, anteriores à existência empírica do indivíduo, e referida no interior de si mesmo.

Na doutrina das Ideias, que também é dada a conhecer como doutrina das Formas, a diferença entre as ideias como essência do Ser e as ideias como medida do seu Governo é manifestada como uma diferença fundamental que se diz existir também em outras duas ideias referidas por Platão enquanto suporte da “ideia suprema, aquela a que todas as outras devem a sua existência” (2006, p. 126).

A ideia suprema é a ideia de verdade, e as outras duas que lhe servem de suporte são as ideias de belo e de bem, pois, nas diferentes obras de Platão, qualquer uma destas duas ideias se dá como o caminho mais elevado para a verdade. De acordo com Arendt, a ideia de belo no *Banquete*, ou no *Fedro*, onde a expressão «amante do saber ou da beleza» torna idênticas as duas ideias, ou, ainda, no Livro XVI da *República*, onde é introduzida a ideia de bem como a ideia suprema, deste modo competindo com a ideia de belo, são disto mesmo referências explícitas.

Uma vez que a convicção inicial imputada à doutrina das Ideias está referenciada na experiência filosófica contemplativa, que o mesmo é dizer, no plano teórico da existência individual e não na experiência accional ou instrumental da política, isto é, na do plano prático da existência social humana, as ‘ideias’ não são, assim nos faz ver Arendt, originariamente destinadas à governação dos homens, pois tanto quanto é divulgado, “Governar, medir, subordinar e regular” (2006, p. 126) são todas acções que nada têm a ver com a concepção inicial da doutrina das Ideias.

Contudo, isto não impediu Platão de “modificar a sua teoria das ideias, de modo a poder usá-la numa teoria política” (2006, p. 126). E a maneira como Platão procede a esta modificação é, de acordo com a leitura de Arendt, recorrendo justamente à ideia de bem, “já que «bem», em grego, sempre tivera o significado de «bom para», ou de «adequado [para]»” (2006, p. 126).

Assim, tal como primeiro se começa com a ideia de verdade é agora desta caracterização transcendental da ideia de bem, tornada, por sua vez, a ideia suprema de que todas as outras derivam, que Hannah Arendt ergue a interpretação na qual as Ideias se mostram “por definição, aplicáveis, e, nas mãos do filósofo, especialista em ideias, elas podem converter-se em normas e parâmetros, ou, como mais tarde nas Leis, podem tornar-se [elas próprias] leis” (2006, p. 126).

Partindo, então, desta sua leitura que apresenta a doutrina das Ideias de Platão já liberta do seu puro carácter filosófico contemplativo, e por isso agora capaz de se dotar de um carácter político instrumental, Hannah Arendt defende que o verdadeiro

corolário desta doutrina de Platão seria o de não ter como medida de todas as coisas quer o capricho de Deus, quer a imperfeição do Homem, mas sim a razão transcendental do bem ulterior. E o reforço documental que Arendt refere como suporte para esta interpretação está no texto de Aristóteles, *Política*, no qual o Estagirita, referido frequentemente como o primeiro empírico, terá afirmado que “«a mais exacta medida de todas as coisas é o bem».”¹¹⁵

Hannah Arendt defende, assim, que, do legado platónico para o legado aristotélico, é com recurso à ideia de bem enquanto ideia última da qual todas as outras derivam que podemos (1) ultrapassar uma ideia meramente contemplativa do exercício filosófico e (2) encontrar uma base segura (e não falível, como o capricho dos deuses ou a imperfeição dos homens) que nos permite proceder à comparação das coisas, ou seja, que nos permite ir ao encontro de um padrão ulterior (o bem), capaz de se proporcionar como a verdadeira e exacta medida de todas as coisas.

Para Hannah Arendt, é justamente esta dupla valência, intrínseca à doutrina das Ideias de Platão, em que as Ideias são, do ponto de vista filosófico, a própria verdade do Ser e, do ponto de vista político, a base instrumental das suas normas, dos seus parâmetros e das suas leis, base à qual podemos referir o sentido do Ser, aquilo que forma “o verdadeiro conteúdo da alegoria da caverna, a qual, no fim de contas, é narrada no contexto de um diálogo estritamente político, onde se busca saber qual a melhor forma de governo” (Arendt, 2006, p. 127).

A interpretação arendtiana da figura do filósofo-rei na alegoria da caverna, sobretudo na maneira como é inteirada para mostra o validar da mesma ideia fundamental, a do bem, em dois planos distintos da existência humana, contém, para nós, uma enorme importância heurística. Primeiro, porque partindo do plano teórico e contemplativo da existência humana, ela permite apresentar a ideia de bem como a essência do ser das coisas, ou seja, a sua verdade fundamental. E, segundo, porque, já situada no plano prático e instrumental da existência humana, a mesma ideia de bem, mas agora referida como padrão ulterior para o comportamento humano, é dada como critério para adequação prática do pensar e do agir e, por isso mesmo, não só como fundamento para a correcta mensurabilidade das suas resoluções teóricas e práticas, mas também como referência para o sentido do ser.

¹¹⁵ Tal como se confere na referência bibliográfica número 21 da página 127 da referida obra de Arendt.

Esta mesma possibilidade de transposição de um referente mental de um plano cognitivo para outro, no entanto, só é possível porque, do plano de origem, dado como o teórico-conceitual, para o plano de destino, por sua vez, o prático-formal, a estrutura significativa do referente mental transposto (neste caso, o de ‘bem ulterior’) é radicalmente convertida, sendo abstraída da essência das coisas, ou, da sua verdade fundamental, para padrão de mensurabilidade das coisas, ou seja, a sua medida prática.

Nesta transição do valor cognitivo de um mesmo referente mental (neste caso o bem ulterior), o fundamento teórico-conceitual da ideia de bem, enquanto referente para a ideia de verdade fundamental, passa a instruir o fundamento prático-formal da ideia de padrão, enquanto referente para a sua ideação como medida. E, desta maneira, tal como nos disse Arendt, já no pensamento que Aristóteles enuncia na sua Política, o bem, enquanto verdade fundamental dos fenómenos do mundo e da vida, pode ser compreendido como a medida exacta de todas as coisas.

É deste modo que podemos compreender, não só como foi possível proceder à transição do valor cognitivo de um referente mental entre os dois domínios da cognição, o teórico (o da verdade da sua concepção) e o prático (o do sentido da sua aplicação), como, neste mesmo proceder, que articula a ideia de bem ulterior simultaneamente como essência e padrão, descobrimos ainda a origem dos fundamentos conceptuais que nos permitem compreender como é que a ideia de medida se torna um critério formal indispensável à ideia de verdade epistémica.

Contudo, é ainda necessário referir que, embora nesta mesma capacidade para validar a ideia de ‘bem’ ulterior em dois planos da existência humana, o filósofo-rei possa fundar a sua *auctoritas*, a sua autoridade como sábio, na realidade, ele não pode fundar, desta mesma maneira, o seu *potestas*, ou, o seu poder como governante.

Por isso, Hannah Arendt lembra que “a palavra auctores podia ser usada como exacto oposto de artífices, os que de facto faziam e construía coisas” (2006, p. 135), e, cuida igualmente de notar que a distinção entre autor (reportando-se ao plano teórico) e artífice (ao prático) estava muito longe de corresponder àquela que Platão estabelecia entre um senhor que dá ordens e um escravo que as executa, pois “a característica mais notável dos que detêm autoridade [teórica] é a de não terem poder [prático]” (2006, p. 136).

Toda esta incursão heurística sobre a leitura a que Arendt submete, a partir da alegoria da caverna, a doutrina das Ideias de Platão revela-se, afinal, da maior

importância, na medida em que, não só nos elucida sobre a origem histórico-cultural da relação entre as noções de verdade, de *episteme* e de medida, como, neste mesmo seguimento, nos abre as portas para uma melhor compreensão sobre a posição demarcada de Arendt da tirania da razão platónica que parece inspirar a mutualidade heideggeriana entre ‘Verdade do ser’ e ‘Sentido do ser’.

Mas como é que todo este legado platónico, que conduz a uma conversão radical das percepções teóricas no domínio prático do conhecimento, chega aos nossos dias? Como se confere, criticamente, a actual relação da ideia de medida com a ideia de verdade científica?

No início dos anos de 1990, o cientista e pedagogo Abraham Moles avançou uma distinção operada no interior da própria ideia de ciência¹¹⁶, para a poder apresentar nos termos de uma concepção duplamente formada, isto é, enquanto ciência estabelecida e como ciência em construção. A ideia de ciência estabelecida, proposta por Moles, avança a sua legitimidade com base num “corpus de conhecimentos” (Moles, 1994, p. 23) controlado “segundo as regras da lógica e do método experimental” (1994, p. 23). Todo este corpus obriga-se a uma

“coerência total com respeito às regras da lógica, sendo que nada pode ser contraditório com nada: as leis da biologia são complementares às leis da química e não as contradizem, apesar de o seu estilo ser consideravelmente diferente, e as leis da química não contradizem as da física nuclear, mesmo quando falam de outras partículas.” (Moles, 1994, p. 23).

Mas, a ideia de ciência em construção reclama outras intenções, pois, ela apresenta-se, antes, como

“um campo dos possíveis, completamente recortado e circunscrito, em cada instante [um instante t, no espaço e no tempo], por uma série de paredes separando o possível do impossível, o concebível (“verdadeiro”) do inconcebível (“falso”).” (Moles, 1994, p. 23).

Na ciência em construção, diz Abraham Moles, na sua condição de aferíveis, o verdadeiro e o falso não são eternos, uma vez que fazem parte da subjectividade reflexiva de cada investigador, o qual se descobre, assim, como um ponto de partida,

¹¹⁶ Moles, A. (1994). *As ciências do impreciso*. Edições Afrontamento. Lisboa.

entre outros possíveis, para as distintas trajectórias que perspectivam e concretizam a exploração científica.

Colocada, então, diante desta sua dualidade que não se contradiz (como estabelecida e como em construção) da ideia de ciência pode ser dito que ela se constitui a partir de uma dialéctica entre “mentalidades e atitudes” (1994, p. 24). E, desta maneira, no comportamento da ciência estabelecida (que Moles também chama de acabada), desde que cumpridas as regras da lógica universal e da coerência dedutiva, é sempre o certo que é visado, e não o campo, sempre arriscado, do provisoriamente possível, ou impossível, que se adequa e, deste modo, se estende, à ciência em construção.

Quando, na herança da *mathesis*, nós falamos de verdade epistémica enquanto verdade mensurável, falamos, já se vê, de uma ideia de verdade que se inscreve no escopo da ciência estabelecida, a qual é pretendida como referindo

“uma «inteligência universal», cuja memória é perfeita, cujo campo de consciência é infinito, e que é sempre capaz de reproduzir uma vez mais aquilo que já fez, quer dizer, de refazer o caminho já traçado, de retomar o cálculo já efectuado, sem erros e sem fadiga.” (Moles, 1994, p. 25).

No escopo da ciência estabelecida, e porque em sua estrutura interna ambos obedecem às mesmas leis, “microcosmos e macrocosmos são solidários; eles apenas diferem pela sua grandeza, sendo a parte logicamente representativa do todo” (1994, p. 25). Esta é a razão pela qual, a ciência, garantida no seu carácter lógico-formal, progride sempre do particular para o geral¹¹⁷, ou seja, progride indutivamente. É a lógica que comumente apelidamos de formal, por oposição àquela apelidada de intuicionista, que obedece essencialmente às determinações de uma manipulação precisa, rigorosa e não-contraditória de símbolos matemáticos.¹¹⁸

¹¹⁷ “Os matemáticos, já o afirmei mais acima esforçam-se sempre por *generalizar* as proposições que obtiveram e, para não apresentar outro exemplo, demonstrámos, há bem pouco, a igualdade $a+1 = 1+a$, tendo, depois, servido dela para estabelecer a igualdade $a+b = b+a$, que, sem dúvida, é mais geral. As matemáticas podem, portanto, como as outras ciências, proceder do particular para o geral.”: Poincaré, H. (2010). *Filosofia da matemática. Breve antologia de textos de Filosofia da Matemática de Henri Poincaré*. Oliveira, A. J. F. (Org., Edt.). Lisboa: Centro de Filosofia das Ciências da Universidade de Lisboa (CFCUL). p. 26.

¹¹⁸ “As várias filosofias que dão pelo nome de “formalismo” perseguem a tese de que a *essência* da matemática é a manipulação de caracteres.”: Shapiro, S. (2015). *Filosofia da Matemática*. Lisboa: Edições 70. p. 203.

Por conseguinte, no domínio da lógica formal e do seu princípio da não-contradição, que é o da matemática clássica¹¹⁹, as instruções e os significados que informam as hipóteses e os argumentos que dão fundamento ao raciocínio obrigam-se à coerência total no seu encadeamento indutivo, pois, de outra forma, poderíamos cometer a imprudência epistemológica de, pela incoerência, ou falsidade de uma proposição, poder fazer ruir todo o edifício de uma tese apresentada.

“É a esta imagem que se refere Poincaré quando faz notar que a ciência constitui o único modo de pensamento que nunca teve de se desdizer nos limites da validade de cada uma das suas afirmações, devidamente previstas com antecedência. Esta ciência «acabada» ... é uma imagem ideal mas extremamente forte que impregna cada um de nós.” (Moles, 1994, p. 26).

A maneira como esta imagem ideal de ciência se dá a conhecer, na sua preponderância lógico-formal, arrasta consigo a apreensão da evidência, da prova, que dizemos científica, nos termos de uma apreensão intelectual “instantânea e interna” (1994, p. 27). É como se de uma verdade auto-evidente se tratasse – reforçando o carácter auto-referente dos dados matemáticos – pela qual, as ‘coisas’, tal como faz notar Moles, imediatamente, se enchessem de sentido, ou, pelo contrário, dele logo se esvasiassem. Contudo, ainda assim, “a evidência [a prova] poderá ser contradita, mas apenas pelo peso de uma argumentação que funcione essencialmente através da coacção lógica” (1994, p. 27).

É nesta preponderância lógico-formal de uma ideia ideal de ciência estabelecida que a expressão contemporânea das ciências, quando apelidadas da natureza, se apresentam submetidas, diz Moles, “à ditadura da metrologia” (1994, p. 39). Por isso, no estudo do natural, ou do fisicamente concreto, “A própria ideia de medida, de confronto entre o conceito de grandeza tal como o homem o sente e tal como o reconhece no objecto que mede, é certamente um dos elementos essenciais de um pensamento científico” (1994, p. 39). Mas, tal como, também, sublinha Abraham Moles, se, para os cientistas da ‘natureza’ *qua* cientistas do ‘concreto’, a medida se lhes impõe como suporte cognitivo para um “aperfeiçoamento objectivável de uma

¹¹⁹ “Os sistemas lógicos comuns, que incluem o terceiro excluído, são chamados *clássicos*, e a matemática prosseguida com a lógica clássica é chamada *matemática clássica*. A lógica mais fraca, sem terceiro excluído, é chamada de *lógica intuicionista*, e a matemática correspondente é a *matemática intuicionista*.”: Ibidem Shapiro, 2015, p. 248.

grandeza” (1994, p. 39), o qual lhes proporciona, assim, o domínio sobre “o objecto que possui essa grandeza” (1994, p. 39), já para aquele cientista que se propõe descobrir “o fenómeno em *statu nascendi*” (1994, p. 39), e que por isso se vê diante da possibilidade de “criar a ideia nova” (1994, p. 39), a medida, ou a razão da metrologia torna-se, para ele, “uma maneira de se distanciar daquilo que encontra, de lhe neutralizar o aspecto afectivo e, a partir daí, de lhe redescobrir a estranheza criadora” (1994, p. 39).

Conferimos, assim, como o carácter lógico-formal do conhecimento científico se compromete, não só com a necessidade de apreensão da grandeza referida a um objecto, ou seja, com a sua medida, como, além disso, pela medida se deixa comprometer, ainda, com o processo de distanciação dos aspectos afectivos que se relacionam ao objecto.

Observa, então, Moles que, no domínio das “ciências do vago – [ditas] frequentemente, as ciências do humano – todas maculadas de subjectivismo” (1994, p. 39), a medida vem trazer-lhes uma espécie particular de higiene, a da “higiene da medição, e da pesquisa de métodos de medida” (1994, p. 39).

Esta higiene metodológica, mais cedo do que tarde, impõe à mente que investiga a necessidade de se comprometer com os aspectos sensíveis do fenómeno, claro, aqueles que se permitem medir, pois só assim podemos perspectivá-los “num quadro que neutralize as [suas] componentes afectivas” (1994, p. 39) e, desta maneira, que permita situar a estranheza “que sabemos constituir o fermento do espírito de inovação” (1994, p. 39).

É justamente neste sentido que lemos, também, Max Weber, de quem o legado académico ainda hoje permanece actual¹²⁰. Já no início do século XX Weber reconhecia a importância das parametrizações científicas lógico-formais e quantitativas para o estudo dos fenómenos sociais:

“A construção [científica] de uma acção rigorosamente racional dirigida a fins serve para a Sociologia ... como um tipo ideal, através do qual podemos compreender como é que a acção real é influenciada por toda a espécie de irracionalidades (afectos, erros), estas compreendidas

¹²⁰ Weber, M. (1922/1992), *Economia y Sociedad. Esbozo de sociologia comprensiva*. Winckelmann, J. (Edt.), Echavarría, J. M., Parella, J. R., Ímaz, E., Máynez, E. G., Mora, J. F. (Trad.). México: Fondo de Cultura Económica.

como um desvio ocorrido no desenvolvimento esperado da acção racional.” (Weber, 1992, p. 7).

Para Weber, a adequação metodológica da Sociologia às exigências dos “métodos físicos da acção” (Weber, 1992, p. 6), que são os métodos lógico-formais e quantitativos das ciências da natureza, seria justamente o que nos permitiria dizer do método compreensivo da Sociologia que é um método racionalista e, enquanto tal, que permite distinguir a Sociologia de uma “qualquer ciência dogmática, como a Jurisprudência, a Lógica, a Ética e a Estética” (1992, p. 6), cujo fim é a investigação do “sentido de «justo» e de «válido».” (1992, p. 6).

Todavia, esta mesma determinação científica, lógico-formal e quantitativa dos métodos sociológicos, em momento algum impediu Weber de reconhecer que, em todo o caso, não se trata mais do que um “recurso metodológico” (1992, p. 7) e, como tal, esta determinação científica do social não impõe, obrigatoriamente, “a crença de um predomínio, na vida, do que é racional” (1992, p. 7). E isto precisamente porque, diz Weber, “nada, no seu mais ínfimo detalhe, nos pode dizer até que ponto, na realidade, as acções reais estão, ou não, determinadas pelas considerações reais dos seus fins” (1992, p. 7).

A medida, enquanto instrumento para apreensão científica das componentes sensíveis, as grandezas constituintes dos fenómenos naturais e sociais, surge-nos assim como uma espécie de “distanciação forçada” (Moles, 1994, p. 39) do todo dos fenómenos. Neste sentido, em vez desta distanciação nos levar ao “jogo das «grandezas»” (1994, p. 39) mediante o qual falaríamos dos fenómenos em termos globais, convencionou-se, antes, utilizar a medida para descrever os seus aspectos constituintes e apurar as suas características particulares, com vista à generalização do seu entendimento.

II - 4. 2. 2. Sobre a noção de quantidade.

Bento de Jesus Caraça (1998), celebrado matemático e didacta português desta disciplina, afirmou no seu *Conceitos Fundamentais da Matemática*¹²¹ que, no sentido da matemática, a noção de qualidade descreve o “conjunto das relações com que um

¹²¹ Caraça, B. J. (1998). *Conceitos Fundamentais da Matemática*. Lisboa: Gradiva.

determinado ser se encontra com os outros seres de um agregado” (Caraça, 1998, p. 106). Por conseguinte, ao que Jesus Caraça chama de “qualidades desse ser” (1998, p. 106), não podemos depreender algo que lhe seja interno, mas, antes, algo que resulta do seu contacto com o exterior. Este é o primeiro e talvez o mais fundamental dos postulados referíveis ao significado de qualidade no âmbito da matemática: as qualidades de um ser são o conjunto das suas relações referidas no seu respectivo contexto de formalização.

Porém, por mais indiscutível que seja, a importância desta precisão matemática da ideia de qualidade impõe-nos, no entanto, que observemos um outro ‘detalhe conceptual’ que lhe é imediatamente decorrente. Diz-nos, então, este detalhe que, no domínio da matemática, “Não se pode falar de qualidades intrínsecas de um ser ou de um objecto, ou seja, de qualidades que residam no objecto-em-si” (1998, p. 107).

Por esta razão, no plano das matemáticas, por oposição ao plano das humanidades, as qualidades de um ‘ser’ só se compreendem enquanto “relações orientadas” (1998, p. 107). E o que realmente significa dizer das qualidades (matemáticas) que são relações orientadas é que, quando se verifica uma alteração no resultado consequente das interacções entre as componentes isoladas do sistema, então, também se constata uma alteração nas respectivas relações orientadas, ou qualidades, do ser. Trata-se, por conseguinte, de uma condição de reciprocidade, entre o ser e o sistema que o contextualiza e no qual ele se formaliza, implicada na estrutura significativa da ideia matemática de qualidade.

Este é o sentido relacional e intencional importante que percebemos inscrito na interdependência das séries matemáticas que Descartes postula na sua Regra VI, pela qual é imposta a ruptura com a incomunicabilidade empírico-intuitiva dos géneros, e é instituída a ambição universal do fundamento teórico-dedutivo da verdade matemática. Na nossa leitura do texto de Jesus Caraça esta mesma conclusão é confirmada da seguinte maneira:

“Por exemplo, uma folha de amoreira tem, para a árvore a qualidade de ser um órgão de respiração, para o bicho da seda a de ser um meio de nutrição, para o homem ... a de poder servir de meio económico, etc.,...

É indispensável que o leitor se familiarize com a ideia de plasticidade e fluência da noção de qualidade [matemática], e que se compenetre bem desta verdade fundamental – a isolado novo, qualidades novas. Quando se consideram [matematicamente] as

qualidades de um ser, é sempre preciso pensar no isolado [ou, secção da realidade] a que o ser pertence, isto é, é preciso pensar no seu contexto [de formalização]; só em relação ao contexto [de formalização do ser] é que as qualidades [do ser] têm significado [matemático].

Assim como existem níveis de isolado, assim existem, também, níveis de qualidade;" (Caraça, 1998, p. 107).

Neste seguimento, para que a noção de qualidade, referida numa qualquer secção da realidade – dita, também, isolado – possa ser matematicamente trabalhada, ela tem que ser, obrigatoriamente, precisada nas exigências formais e conceptuais dessa secção da realidade em que está naturalizada. Então, é com relação aos ‘níveis de contexto’, isto é, aos níveis das exigências conceptuais e formais dessa secção da realidade, que se determinam os ‘respectivos’ níveis de qualidade de um ser.

Assim, para a matemática, os níveis referentes à qualidade de um ser (um fenómeno abstracto ou concreto), não são outra coisa senão os níveis de contextualização da qualidade desse ser, na especialidade da secção da realidade a que se reporta. Bento de Jesus Caraça dá-nos dois exemplos para compreendermos de maneira muito clara e útil o que devemos entender por níveis de qualidade de um ser precisados em contexto.

No primeiro exemplo, são-nos apresentados três indivíduos, João, António e Manuel, dos quais se diz que João possui a qualidade de ser mais corajoso que António e que António é, por sua vez, mais corajoso do que Manuel. Deste modo, relativamente a nós, que representamos o seu contexto de observação, a qualidade ‘coragem’, de João, António e Manuel, admite-se como possuindo gradações de intensidade, graus estes que “respeitam [o princípio d]a transitividade – pois, se temos João como mais corajoso do que António e António mais corajoso do que Manuel, então, temos evidentemente João mais corajoso do que Manuel” (1998, p. 108). Esta primeira definição matemática da qualidade precisada em contexto denuncia, assim, a possibilidade do seu apuramento gradativo, pela sua capacidade de respeitar o princípio de transitividade ($a > b$; $b > c$; logo, $a > c$). Já no segundo exemplo, é-nos dado considerar “um corpo c em movimento” (1998, p. 108), do qual “ v [é] a sua velocidade em cada ponto da trajectória” (1998, p. 108). Tal como se deduz imediatamente, a qualidade ‘velocidade’ do corpo c , precisada em contexto é também

susceptível de gradações de intensidade, ou seja, a qualidade ‘velocidade’ do corpo c pode diminuir ou aumentar ao longo da trajectória descrita pelo movimento do corpo c.

Ora, é precisamente neste sentido que, do tipo de qualidades demonstradas pelos dois exemplos, e relativamente às quais nos é possível fazer “juízos de mais que, menos que, maior que e menor que, diremos que admitem variação segundo a quantidade” (1998, p. 108). Proposta desta maneira, a noção de quantidade surge como uma componente cognitiva para a mensurabilidade dos níveis de qualidade de um ser precisados em contexto.

Digamo-lo, agora, na sua formulação semanticamente instruída: a quantidade é um constructo teórico, que se apresenta como uma componente cognitiva para a medição da qualidade de um ser, precisada no seu contexto de formalização. É esta forte inscrição da noção de quantidade na natureza lógico-formal do pensamento teórico-dedutivo que dá suporte à primeira ideia de verdade epistémica (científica), enquanto verdade mensurável e quantitativamente parametrizada.

Porém, tal como vimos de início, Jesus Caraça não deixa de reconhecer um outro tipo de qualidade. Só que este outro tipo de qualidade não é representativo para o exercício matemático, uma vez que não admite diferentes graus de intensidade e, desta maneira, impõe a impossibilidade de, a seu respeito, se poder “fazer juízos de mais, maior, menos que, menor” (1998, p. 108). São nítidos, também, os exemplos que o nosso matemático e didacta nos dá sobre esta matéria. Por exemplo, de uma circunferência não se pode dizer que ela é mais ou menos circular (a sua qualidade) do que uma outra qualquer. Do mesmo modo, assevera-nos, em geometria euclidiana, não se pode dizer de duas rectas paralelas que são mais ou menos paralelas entre si, pois, como é evidente, as rectas “ou são paralelas, ou são concorrentes” (1998, p. 108).

Mas, não é somente em relação à propriedade circular, ou, à relação entre rectas, que este tipo particular e distinto de ‘qualidade’ pode ser observado. Também sobre o estado de um objecto se pode dizer que a sua qualidade não tem gradações de intensidade: “dados dois movimentos que, em relação a um sistema de referência, são rectilíneos e uniformes, não se pode dizer de um deles que é mais, ou menos rectilíneo e uniforme do que o outro” (1998, p. 108).

Baseando-nos, então, nestes ensinamentos do matemático e didacta Bento de Jesus Caraça, devemos reter que:

(1) a noção de qualidade não se aceita monossémica, pois tanto se pode reportar a relações que admitem gradações de intensidade, tal como as relações sujeitas ao princípio da transitividade ($a > b$; $b > c$; logo, $a > c$), quanto se pode referir a qualidades intrínsecas a propriedades, relações e estados que não admitem qualquer gradação de intensidade (circular, paralelo, rectilíneo ...);

(2) é unicamente no sentido determinado em (1) que, a própria noção de quantidade deve ser considerada como um critério cognitivo para a mensurabilidade da qualidade dos objectos ou dos acontecimentos, isto é, dos seres precisados no seu contexto de formalização.

Esta segunda asserção feita sobre a noção de quantidade é de uma enorme importância, já que ela implica que, em matemática, a noção de quantidade não é entendida, em si mesma, como uma entidade auto-objectivada, tal como se pode dizer da noção de qualidade não gradativa. E isto significa dizer que a quantidade é, de facto, um constructo teórico, o mesmo é dizer, é uma noção que surge em resultado de. E, por esta mesma razão, diz-nos Jesus Caraça, “nem sequer exigimos que haja a possibilidade de medir para falarmos de quantidade” (1998, p. 109).

Este autor explica-nos a possibilidade de exclusão da medida relativamente à noção de quantidade, fazendo notar que, se no exemplo anterior da qualidade ‘velocidade’ do corpo c , é possível falar-se de uma medição das velocidades do movimento do corpo c , apurando-as como “dupla, tripla, ou outra” (1998, p. 109), já no que diz respeito ao primeiro exemplo da coragem do João, do António e do Manuel, pese embora o facto de podermos dizer, correntemente, que João é mais corajoso que António, não faz qualquer sentido quantificar a qualidade ‘coragem’ para, assim, “dizer-se que a coragem do João é dupla da de António” (1998, p. 109).

Ora, o que é que faz, então, com que seja possível falarmos em medir uma variação de quantidade? O didacta responde-nos sem hesitações: é necessário que

“cada estado possa ser obtido por adição, a partir de outros estados, e que essa adição seja comutativa e associativa. Tomando, então, um desses estados, convenientemente escolhido, para [representar qualitativamente a] unidade, a medição faz-se comparando cada estado com aquele que se tomou [prévia e convencionalmente] como unidade;” (Caraça, 1998, p. 109).

Esta muito breve delimitação conceptual das noções de qualidade e de quantidade, referida no espaço lógico-formal da matemática, deixa-nos apurar que a quantidade só pode ser considerada mediante o prévio convencionar da unidade a que a quantidade se tem que reportar, unidade esta que, por meio de um prévio exercício de convenção, é assim e somente assim, tornada atributo próprio de uma qualidade (de um ser) precisada no seu contexto de formalização.

É, também, neste sentido que devemos lembrar a razão para a desconfiança sobre o juízo político dos ‘cientistas *qua* cientistas’, de que nos falou Hannah Arendt. A interpretação dos fenómenos, ou dos acontecimento sociais, que se apresente com base na observação dos atributos quantitativos das suas entidades, pode e deve despertar a nossa suspeita, quanto à sua efectiva significação, na medida em que a noção de ‘quantidade’ não pode ser referida a respeito de propriedades intrínsecas, ditas, atributos¹²², de uma qualquer qualidade: assim vimos nos exemplos anteriores do matemático Jesus Caraça, pelos quais se mostra não ser possível falar de quantidades de circular, de paralelo nem de movimento rectilíneo e uniforme.

As quantidades só podem ser aferidas: (1) a partir de uma unidade (ou padrão) previamente convencionada e (2) somente desta maneira, podem ser, depois, tornadas significantes para a descrição das qualidades formalmente contextualizadas de uma qualquer ‘entidade’ concreta ou abstracta, natural ou social. Por esta razão, é obrigatório salvaguardar que, quando falamos de qualidades apuradas quantitativamente, não podemos referi-las no mesmo plano de significação das qualidades cujas exigências conceptuais não admitem graduações de intensidade. E apenas e tão somente, nesta perspectiva reflexiva, a posição epistemológica de Jesus Caraça nos parece incontestável:

“A questão de se saber se a variação de quantidade é, ou não, susceptível de medida, não tem um significado absoluto, mas tem apenas um significado histórico – num dado momento, em determinado estado de avanço das ciências da natureza, pode aprender-se a medir o que até aí era impossível.” (Caraça, 1998, p. 109).

¹²² Argumentar, por exemplo, que *todos* os seres humanos possuem 4 membros, 20 dedos, ou, 1 nariz, não é, como está bem de ver, um seu atributo *quantitativo*, uma vez que estes atributos não estão sujeitos a qualquer tipo de variação natural.

Na razão desta mesma perspectiva, ‘aprender-se a medir o que até aí era impossível’, quer rigorosamente dizer, aprender a precisar, no seu contexto de formalização, as qualidades de um ser, ambição esta da ciência sempre, e uma vez mais, reafirmada.

A leitura dos argumentos de Jesus Caraça leva-nos a confirmar que, somente diante de um quadro teórico explicativo, que o mesmo é dizer, diante de critérios previamente convencionados para a observação de uma secção da realidade, é que se torna possível construir relações científicas de valor (porque nem vãs nem falsas) entre as noções de quantidade e as de qualidade de um ser. De outro modo podemos estar a ceder espaço a um exercício de especulação que, suportado por parametrizações quantitativas descontextualizadas dos fenómenos naturais ou sociais, nos leva a pronunciar afirmações enganosas, ou, pior ainda, a fundamentar de modo tão arbitrário certas observações formais que assim se tornam, depois, impossíveis de analisar conceptualmente.

No âmbito do conhecimento teórico-dedutivo filiado na matriz epistémico-descriptiva, é justamente pela razão destes argumentos que nos permitimos defender que, quando falamos de uma parametrização quantitativa das qualidades dos fenómenos reais, que o mesmo é dizer, quando falamos da possibilidade de parametrizar quantitativamente as qualidades de um facto, natural ou social, é obrigatório ter em linha de conta que o que estamos a considerar é, não uma transição directa de propriedades físicas entre diferentes categorias lógicas de valor (de quantidades para qualidades), mas, sim, uma alteração na qualidade estrutural do facto, precisada no seu contexto de formalização.

É isto o que significa falar de uma transformação de quantidades em qualidades. E somente neste sentido podemos referir o significado profundo da observação de Abraham Moles que, logo de início, nos indicou a grandeza apreendida pelos sentidos e, imediatamente, reconhecida no objecto pela medição.

Alfred North Whitehead, escreveu no início do século XX, que a história da doutrina da matéria é a história da influência Grega na ciência¹²³. E que esta influência, por seu turno, “despoletou um longo equívoco acerca do estatuto metafísico das entidades naturais” (Whitehead, 1982, p. 16). E como não lembrar aqui a posição ontológica de Adorno, revista em Deborah Cook na secção I - 6., a

¹²³ Whitehead, A. N. (1919/1982). *The Concept of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press.

partir da qual Adorno defende que a peculiaridade do conceito de matéria reside, justamente, no facto do seu significado não se referir a algo como um conceito ou um princípio?

O equívoco em questão consiste, pois, na leitura em que o referimos, em um equívoco de ordem ontológica, na medida em que apresenta a separação da entidade, a coisa material, do factor físico que a entrega à apercepção. E esta é, também, a história da desontologização do conceito de informação. No decurso desta entrega, a entidade “tornou-se o substrato desse factor, e o factor, por sua vez, foi degradado [reduzido] a atributo da entidade” (1982, p. 16). É desta maneira que Whitehead afirma ter ocorrido o importar para a compreensão da natureza de “uma distinção que, na verdade, não é, de modo nenhum, uma distinção” (1982, p. 16).

Quando, em si mesma considerada, uma entidade (a coisa, ou o objecto, em concreto), é tomada como nada mais do que um factor (por exemplo, a fisicalidade) de um facto (acontecimento), logo, a “desconexão [da entidade], do complexo [do ambiente] em que o facto [o acontecimento] se constitui é uma mera abstracção” (1982, p. 16). Compreende-se, assim, que a entidade não pode ser um substrato do factor, já que ela é “o próprio factor dado, em si mesmo, ao pensamento” (1982, p. 16). Por isso, Whitehead reafirma-nos que,

“aquilo que é um mero procedimento da mente, o da tradução de uma apercepção em conhecimento discursivo, foi transmutado em carácter fundamental da natureza. E, desta maneira, a matéria emergiu como sendo o substrato metafísico das suas propriedades, e o curso da história é, assim, interpretado como a história da matéria.” (Whitehead, 1982, p. 16).

É no âmbito deste proceder mental que as traduções mentais das apercepções¹²⁴ nos põe em contacto com a Natureza e se resolvem em conhecimento discursivo para nos facultar a descrição desse mesmo contacto. Embora não conheçamos, em Bento de Jesus Caraça, qualquer negação da importância das

¹²⁴ “Pensar acerca da natureza é diferente da percepção sensorial da natureza. Daí o facto de a percepção sensorial possuir um ingrediente, ou factos, que não é pensamento. Eu chamo a este facto apercepção.”: Whitehead, A. N. (1919/1982). *The Concept of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press. p. 4. Nossa tradução. No Dicionário Ouais, sob a entrada em ‘apercepção’ lê-se ainda que “em Leibnitz (1646-1716), [a apercepção é a] consciência das próprias percepções, das impressões sensitivas. ... em Kant (1724-1804) [é] autoconsciência subjectiva realizada na dimensão pura ou empírica do conhecimento.”

explicações/traduições qualitativas, este autor, enquanto matemático, mostra-se manifesto defensor das traduções quantitativas como garante do conhecimento científico, alertando inclusivamente para o facto de ser “grande o perigo de deslizar no abuso da explicação qualitativa” (Caraça, 1998, p. 117).

Diz-nos Jesus Caraça que, desde o Renascimento que os

“construtores da Ciência” (1998, p. 117) se haviam determinado na observação e na experimentação, e, desta maneira, iam fazendo jus à medição como fundamento explicativo das variações de quantidade, o que, por sua vez, lhes permitia ir tecendo uma “teia de leis quantitativas” (1998, p. 117).

É esta tendência para a institucionalização de leis quantitativas como fundamento explicativo do dado concreto aquilo que, por toda a parte, vem fundando a ideia de que “o estado propriamente científico de cada ramo só começa quando nele se introduz a medida e o estudo da variação quantitativa como explicação da evolução qualitativa” (1998, p. 117).

Contudo, na heurística da nossa abordagem crítica, histórico-culturalmente referida – que temos vindo a desenvolver sobre o carácter conceptual e formal da verdade científica (ou epistémica), enquanto verdade mensurável e quantitativa – a base de certas confusões interpretativas que, por vezes, se erguem em torno das avaliações feitas sobre as qualidades dos fenómenos naturais, sociais e humanos, parece deixar-se apontar, justamente, no facto de esquecermos, frequentemente, a especificidade racional da circunscrição formal e quantitativa que refere a fundamentação científica dessas mesmas avaliações.

Por isso, é justamente quando esquecemos a especificidade da circunscrição lógico-formal e quantitativa dos termos com que estruturamos a nossa ideia de verdade científica que acabamos por confundir a alteração estrutural da qualidade de um fenómeno, precisada no seu contexto de formalização (i.e. a sua verdade mensurável e quantitativamente parametrizável), com a alteração da sua qualidade intrínseca, aquela que, em contraste, expressa aquilo que no fenómeno apresenta a sua estabilidade perdurável, ou seja, aquilo que dele presentifica a sua identidade.

No sentido crítico que nos cabe precisar, é justamente nesta perspectiva que podemos perceber porque, nas ciências da natureza, o conteúdo conceptual de noções

como as de certo, de correcto e de verdade ou verdadeiro, se faz referir irremediavelmente às noções de medida, de cálculo ou de quantidade. E, neste seguimento, ao insistirmos numa ideia de verdade mensurável, cujo fundamento é de ordem quantitativa, temos que ter presente que estamos a preterir, voluntariamente, do exame ontológico (avisos de Adorno e Whitehead) daquilo a que podemos denominar como qualidades intrínsecas, e que participam indelevelmente na constituição da identidade dos diversos fenómenos (naturais ou sociais) que tecem a factualidade do nosso mundo da vida.

Na observação e análise dos fenómenos naturais e sociais, o conceito que traduz, matematicamente, o instante em que ocorre uma alteração estrutural da qualidade de um fenómeno, é aquele que corresponde, expressamente, ao que Bento de Jesus Caraça chama de ‘ponto crítico’, e que o matemático diz ser algo que a vida quotidiana nos proporciona a todo o momento. Desde o ‘ponto’ de ebulição da água, ao ‘instante’ em que se observa a “formação e dissolução de agregados políticos” (1998, p. 111), todos estes acontecimentos representam fenómenos nos quais se admite a ocorrência de um ponto crítico, que o mesmo é dizer, “em que a quantidade se transformou numa nova qualidade” (1998, p. 111).

Pois, é justamente aqui que chegamos ao momento em que temos de discordar de Jesus Caraça, porque, pese embora nos reconhecemos em grande dívida com os seus argumentos concisos, precisos e esclarecedores, sem os quais não poderíamos ter precisado, nesta secção, o nosso próprio pensamento, o facto é que também não podemos continuar em concordância com os seus ensinamentos quando ele, nas suas próprias palavras, defende que, tanto a ‘vaporização da água’, quanto “o exercício de direitos políticos pelos cidadãos” (1998, p. 111) são fenómenos naturais, e, enquanto tais, sujeitos à mesma possibilidade de alteração da sua qualidade estrutural.

Aliás, as instruções e os significados que informam o sentido destes argumentos de Jesus Caraça são já muito indiciadores de uma aceitação tácita da progressiva matematização do mundo, como critério para a sua descrição e explicação rigorosa, a respeito da qual já nos alertara Baptista Pereira, e que se nos traduz, no decurso da nossa relação com o mundo da vida, na possibilidade de sermos estudados

como organismos cnidários¹²⁵ cegamente determinados na constituição da sua colónia.

É, pois, contrariando esta mesma perspectiva reflexiva, que nos vemos, agora, concordando com o filósofo português António Sérgio, quando, na ‘sua controvérsia’¹²⁶ com Jesus Caraça, nos dá a entender, sobre ele, que “Ser um bom matemático, só por si, não faz um bom filósofo, ou um bom educador” (Sérgio in Coelho, 1990, p. 67).

Todavia, esta nossa observação sobre as qualidades intrínsecas, que fazemos reportar à noção de identidade de um fenómeno, recusa determinantemente qualquer assunção fundamentalista a seu respeito. Ela pede apenas e tão somente que nos lembremos que, quando falamos da parametrização quantitativa como suporte do conhecimento teórico-dedutivo, é unicamente ante uma abstracção reducionista convencionada sobre a totalidade das componentes constituintes dos fenómenos – reducionismo este pelo qual, na sociologia compreensiva weberiana, por exemplo, se leva a cabo o exame dos desvios irracionais dos fenómenos sociais¹²⁷ – que a ideia de medida e a de transformação de uma quantidade em qualidade, podem fazer sentido. Pois, no que concerne à identidade dos fenómenos que, na correlação ser-mundo, traduz o seu todo complexo e não se coaduna com este tipo de abstracções reducionistas, as convenções ‘medida’ e ‘quantidade’, apesar da sua indiscutível utilidade epistemológica, não parecem poder suportar, exclusivamente, as

¹²⁵ Família de animais exclusivamente aquáticos, na qual se incluem corais moles, alforrecas, anémonas, etc.

¹²⁶ Coelho, A. (1990). *Desafio e Refutação. Controvérsia entre António Sérgio e Jesus Caraça sobre a natureza e o valor da Ciência*. Lisboa: Livros Horizonte.

¹²⁷ “O método científico que consista na construção de tipos, investiga e expõe todas as conexões de sentido irracionais, afectivamente condicionadas, dos comportamentos que influem na acção, enquanto “desvios” do desenvolvimento da mesma, desenvolvimento este construído como puramente racional e dirigido a fins. Por exemplo, na explicação de um “pânico comercial”, primeiro, seria conveniente estabelecer como é que a acção poderia desenvolver-se se ela estivesse livre de qualquer influência dos afectos irracionais, e, depois, introduzir, enquanto “perturbações”, as tais componentes irracionais. Poderíamos proceder do mesmo modo para a explicação de uma acção política ou militar: primeiro, teríamos que estabelecer como essa acção seria desenvolvida caso ela tivesse conhecido todas as circunstâncias e todas as intenções dos protagonistas, e, como seria orientada a selecção dos meios - e a dos conteúdos dos seus dados - de um modo rigorosamente racional e dirigido a fins. Só assim seria possível imputar-lhes, depois, como desvios, as irracionalidades que as condicionam. A construção de uma acção rigorosamente racional dirigida a fins serve para a Sociologia ... como um tipo ideal, através do qual podemos compreender como é que a acção real é influenciada por toda a espécie de irracionalidades (afectos, erros), compreendidas como um desvio ocorrido no desenvolvimento esperado da acção racional.”: Weber, M. (1922/1992), *Economia y Sociedad. Esbozo de sociologia comprensiva*. Winckelmann, J. (Edt.), Echavarría, J. M., Parella, J. R., Ímaz, E., Máynez, E. G., Mora, J. F. (Trad.). México: Fondo de Cultura Económica. p. 7. Nossa tradução.

explicações de interesse sociológico de maior profundidade, tal como teremos oportunidade de tornar mais nítido na nossa última secção.

E é precisamente neste sentido que dizemos que, a precisão das relações explicativas avançadas com base nas metodologias empíricas das ciências da natureza, validadas unicamente por parâmetros quantitativos, bem como a capacidade que estas relações quantitativamente precisadas possuem de se proporcionarem como a principal base explicativa de qualquer fenómeno natural ou social, é o que constitui, ao mesmo tempo, o fascínio e a suspeição que as demonstrações quantitativas, defendidas pelos ‘cientistas *qua* cientistas’, sempre nos provocam.

Neste sentido, podemos até reconhecer que a tendência da natureza explicativa que mais associamos à ideia de ciência (*episteme*) e ao carácter teórico-dedutivo que a determina, se constitua, cada vez mais, com base nas descrições, nas demonstrações e nas leis de ordem quantitativa. Porém, não esqueçamos nunca que, na ambição sócio-epistemológica dos estudos críticos, quando nos entregamos ao desenvolvimento do enquadramento reflexivo a partir do qual nos propomos efectuar a nossa particular inquirição, é sempre necessário ter em linha de conta a irredutibilidade de certos factores ontológicos (os das características intrínsecas) nos planos quer qualitativos, quer quantitativos dos fenómenos sob análise.

II - 5. Do legado da *episteme* para a caracterização comunicativa da prática social.

“«a humanidade não é uma essência a realizar,
mas uma construção pragmática, uma perspectiva,
a desenvolver através da articulação
da variedade dos projectos individuais,
das diferenças, que no sentido mais amplo
constituem a nossa humanidade.»¹²⁸

A noção de acção comunicativa de Jürgen Habermas está ligada à “racionalidade inerente à pragmática universal” (Álvares, in Habermas, 2013, p. 10), racionalidade esta que, tal como iremos poder examinar com maior precisão, se refere à racionalidade comunicativa, a qual se orienta “em função do reconhecimento intersubjectivo das pretensões à validade de um discurso (verdade, justiça, autenticidade)” (2013, p. 10).

A pragmática universal de inspiração habermasiana refere, por conseguinte, uma parametrização qualitativa da prática social que se confere a partir de critérios cognitivos nucleares, tais como os de verdade, de justiça, de autenticidade, de correcção e de sinceridade, os quais, na terminologia de Habermas, se designam por pretensões de validade, e, nesta condição, se apresentam intersubjectivamente à interacção social humana como verdadeiros elementos epistémicos operadores de consensos comunicativos e desenvolvimentais.

E porque precisados na dimensão prática do conhecimento, aquela que situa o carácter racional e motivado do relacionamento indivíduo-sociedade, sem este tipo de critérios cognitivos de fundo – sobretudo, porque é o discurso que assume o estatuto de suporte essencial da interacção humana¹²⁹ – não há como atribuir dimensão

¹²⁸ Bauman, Z. (1995). *A Vida Fragmentada Ensaio sobre a Moral Pós-Moderna*. Pereira, M. S. (Trad.). Lisboa: Relógio D'Água Editores. p. 45.

¹²⁹ O tradutor William Rehg da obra *Between Facts and Norms* (1996), de Jürgen Habermas, diz, a propósito, o seguinte: no âmbito de uma Teoria da Razão Pós-Metafísica “a teoria da acção comunicativa é, primeiramente, uma teoria da racionalidade, uma tentativa para resgatar as reivindicações da razão que, em tempos, já haviam sido avançadas no âmbito de sistemas metafísicos

epistémica aos enunciados normativos, nem, tão pouco, aos consensos que por eles sejam propostos e alcançados.

Mas, se no plano pragmático das sociedades pluralistas contemporâneas não é difícil admitir a existência de uma relação directa entre o recurso a este tipo de reguladores cognitivos de fundo de alcance normativo e o carácter intersubjectivo dos consensos realizados sob sua influência, o facto é que já o reconhecimento do efectivo valor epistémico desta relação, aferida como factor desenvolvimental influente na elevação da interacção social humana, não se dá sem aberta objecção.

E foi observando, justamente, esta objecção levantada pelo filósofo e crítico social Thomas McCarthy à posição assumida, a este respeito, pelo filósofo e crítico social Jürgen Habermas, que o historiador Stéphane Courtois publicou, em 2004, uma análise¹³⁰ sobre os fundamentos epistémicos para a teoria da democracia de concepção habermasiana, que nos ajuda a adquirir uma compreensão mais profunda, não só a respeito do papel que os reguladores cognitivos de alcance normativo desempenham na caracterização intersubjectiva dos consensos, mas também acerca dos critérios epistemológicos neles pressupostos, enquanto fundamento do valor epistémico que esta relação implica na elevação da interacção social humana.

No modelo habermasiano, a sua dimensão epistémica é conferida no sentido em que as deliberações democráticas consensuais podem ser vistas como “processos de justificação das nossa convicções, orientados para a rectidão, ou verdade, política, ou, para a ‘única resposta correcta’ aos problemas políticos” (Courtois, 2004, p. 842). Neste sentido, estes processos de justificação, sublinha o historiador, pressupõem a existência de “uma conexão directa entre deliberação (dentro de certas condições procedimentais) e verdade e conhecimento, ou, mais generalizadamente, racionalidade (a respeito dos resultados políticos)” (2004, pp. 842-843).

englobantes”. Porém, como é que Habermas faz esse resgate? “...se alguém, hoje, quer resgatar uma concepção compreensiva da razão, esse deve assumir uma abordagem pós-metafísica. .../... [e] para Habermas, uma fundamentação pós-metafísica da razão, só é possível na medida em que à filosofia - no âmbito de uma cooperação interdisciplinar com as inquirições empíricas de vários géneros - seja possível mostrar como o uso da linguagem e a interacção social generalizada assentam necessariamente em noções de validade, tais como a de verdade, a de rectidão normativa, a de sinceridade e a de autenticidade. Isto requer não só uma análise filosófica da comunicação mas também uma atenção aos debates exercidos entre um certo número de disciplinas.”: Rehg, W. (1996). ‘Introdução’. In Habermas, J. *Between Facts and Norms*. Rehg, W. (Trad.). Cambridge: Polity Press. pp. xii-xiii. Nossa tradução.

¹³⁰ Courtois, Stéphane (2004) ‘Habermas’s epistemic conception of democracy: Some reactions to McCarthy’s objections’. *Philosophy & Social Criticism*, 30(7): 842-866. DOI: 10.1177/0191453704047011

Trata-se, nota Courtois, de uma visão de raiz cognitivista, aquela na qual Habermas faz assentar a sua concepção de deliberação democrática, já que, nesta visão cognitivista, tal como se extrai das exigências habermasianas impostas à ética do discurso¹³¹, os assuntos práticos submetem-se, igualmente, aos critérios da verdade e do conhecimento. Esta submissão da prática social aos critérios da verdade e do conhecimento, como condição da pragmática de alcance universal, é, de facto, confirmada por Habermas, quando o autor diz que, “Somente uma concepção da moral análoga ao conhecimento parece permitir uma interpretação cognitivista da validade do dever-ser de normas obrigatórias” (Habermas, 2014, p. 341).

Acontece que, devido à sua filiação conceptual na teoria moral, o modelo habermasiano para a deliberação democrática parece ser mais apropriado, justamente, aos interesses teóricos da Moral do que aos interesses teóricos da Política, e esta foi, assim nos diz Courtois, a imediata contestação que, em algumas das suas publicações¹³², Thomas McCarthy levantou ao pensamento sociopolítico de Habermas.

Para McCarthy, assim nos informa o historiador, “o modelo do discurso [que se adequa à teoria moral e ética] não seria apropriado para a conceptualização do mundo político” (Courtois, 2004, p. 843), e isto, fundamentalmente, por duas razões: primeiro, porque a deliberação democrática não é, principalmente, “uma matéria de consensos” (2004, p. 843); e, segundo, porque as deliberações democráticas não assentam em “matérias de verdade e de conhecimento” (2004, p. 843). É com esta argumentação que McCarthy confronta Habermas.

Porém, Stéphane Courtois analisa estas objecções de McCarthy para nos mostrar que este está equivocado quanto ao valor epistémico do consenso na deliberação democrática, mas que, todavia, com isso não se determina que ele esteja totalmente enganado quando defende que as deliberações democráticas não podem

¹³¹ Não é por acaso que Habermas inicia o capítulo ‘Correcção *versus* verdade’ com o seguinte enunciado de Herbert Marcuse (1939): “Existe uma conexão essencial entre liberdade e verdade, e qualquer concepção enganosa de verdade é, ao mesmo tempo, uma concepção enganosa de liberdade.”, in, Habermas, J. (2014). *Obras escolhidas de Jürgen Habermas, Vol. III. Ética do Discurso*. Nahodil, L. (Trad.). Lisboa: Edições 70. p. 339.

¹³² Nas notas bibliográficas do artigo de Stéphane Courtois a que nos reportamos, as referências apresentadas sobre as publicações de McCarthy são as seguintes: Thomas McCarthy, ‘Practical Discourse: On the Relation of Morality to Politics’, in Thomas McCarthy, *Ideals and Illusions: On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory* (Cambridge, MA: MIT Press, 1993); Thomas McCarthy, ‘Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue’, *Ethics* 105 (1994); Thomas McCarthy, ‘Legitimacy and Diversity: Dialectical Reflections on Analytical Distinctions’, in M. Rosenfeld and A. Arato (eds) *Habermas on Law and Democracy: Critical Exchanges* (Berkeley: University of California Press, 1998).

estar todas sujeitas aos critérios de verdade e conhecimento, “sobretudo, nos debates sobre valores” (2004, p. 843). E é no seguimento desta observação, de dupla orientação, que o historiador detecta que na posição cognitivista que Habermas implica na sua teoria da democracia se aloja uma ambiguidade conceptual.

Na leitura que Courtois apresenta da teoria sociopolítica habermasiana, os discursos pragmáticos possuem a característica de fazerem referir as suas propostas, ou as suas recomendações técnicas, à validade do conhecimento empírico-teórico do qual dependem. O propósito técnico do discurso pragmático seria, então, não o da busca da verdade, mas o da “exploração técnica de um conhecimento autonomamente assegurado (no discurso empírico-teórico), com vista a resultados esperados” (2004, p. 858).

Ora, na medida em que a eficiência do conhecimento ‘instrumental’ conferido pelo discurso pragmático só pode ser avaliada por referência ao conhecimento empírico-teórico – este, sim, autónomo, no sentido em que possui critérios de verificação próprios e independentes da sua realização – apenas se pode dizer que o discurso pragmático possui uma relação indirecta com a verdade.

Mas, nisto mesmo, Courtois não vê motivo para privar o discurso pragmático da sua dimensão epistémica, já que, ao situar a dimensão epistémica do discurso pragmático, o historiador recorre ao mesmo tipo de raciocínio com que examinara o discurso legal, quando a este se permitiu considerá-lo como domínio de aplicação do discurso moral: “Sugiro, para concluir, que se considere o discurso pragmático como uma forma de discurso de aplicação de base empírico-teórica, da mesma maneira que um discurso legal pode ser visto como um discurso de aplicação moral” (2004, p. 859).

Courtois observa, então, que, na concepção habermasiana dos discursos ético-políticos a única possibilidade de abordar a dimensão epistémica dos processos deliberativos que se lhe reportam é começando por reconhecer a este tipo discursos uma capacidade hermenêutica. Desta maneira, os processos hermenêuticos – que na hermenêutica crítica de Habermas procuram “ligar a objectividade dos processos históricos aos motivos dos que neles actuem”¹³³ – poderiam demonstrar a capacidade de conduzir tanto um indivíduo quanto os membros de uma comunidade sociopolítica “à descoberta da sua ... identidade, dos seus valores ou dos seus ideais constitutivos, ou, da concepção do bem no qual eles se fundam” (2004, p. 859).

¹³³ Bleicher, J. (1969/1992). *Hermenêutica Contemporânea*. Segurado, M. G. (Trad.). Lisboa: Edições 70. p. 216.

Todavia, nisto mesmo surge imediatamente a sua dificuldade, pelo facto de que, somente por meio de expressões de ordem avaliativa – em que os agentes, os comportamentos, as instituições, as leis, as políticas, etc., são afirmadas como boas ou más, justas ou injustas, correctas ou incorrectas – é que o ‘bem’ (lembramos, um referente da ‘verdade’ no legado platónico) no qual se fundam os valores e os ideais desses agentes e instituições, pode ser avaliado. E, logo aqui, como se prevê, surge a pergunta: mas de acordo com que padrões se pode conferir a validade dessas expressões avaliativas e, conseqüentemente, o seu valor epistémico, ou, se preferirmos dizê-lo de outra maneira, com que padrões conferimos a rectidão desse bem fundacional?

Para Courtois, são duas as respostas possíveis a esta pergunta. Diz a primeira que, mesmo em face da relatividade, ou, da natureza não-universalizável, das atitudes e sensibilidades subjectivas, é ainda pela capacidade dos resultados ético-políticos em reflectir “adequadamente, as atitudes, os desejos, as sensibilidades ou as preferências dos participantes” (2004, p. 859) que se pode apurar a rectidão e, por ela, o valor epistémico do discurso ético-político. E, neste reflectir adequadamente as pretensões dos participantes, descobre-se, ainda, a possibilidade de ampla partilha e convergência de valores e ideias no interior das comunidades culturais.

Expõe a segunda que, as matérias éticas não estão isentas de padrões dotados de uma capacidade de avaliação objectiva. Esta não isenção da objectividade no interior do domínio ético é defendida pelos “apoiantes do chamado ‘realismo do valor’” (2004, p. 859). A tese do realismo do valor afirma que se pode considerar literalmente como verdadeiras ou falsas certas reivindicações de valor – por exemplo, a paz é um bem, mas a guerra é um mal. E não devem ser menosprezadas as reivindicações deste tipo, pois, elas não são uma matéria de simples apreciação subjectiva, uma vez que compreendem factos (respeitantes ao valor que reivindicam), que gozam de uma certa independência metafísica das matérias de natureza concreta.

Procurando já explicitar, a partir destas duas respostas, a ambiguidade que Courtois imputa ao pensamento de Habermas, observamos que, a primeira resposta traz, para o historiador, uma indicação clara de que, no âmbito da teoria moral, que, como vimos de princípio, Habermas implica na sua teoria política, quer do ponto de vista epistémico quer do ponto de vista normativo a prioridade é dada ao ‘justo’ (a

ampla partilha e convergência dos valores e das ideias), sobre o ‘bom’ (a qualidade intrínseca do bem fundacional).

Contudo, e aqui reside o problema da primeira resposta referida por Courtois, se admitirmos que não existe uma sensibilidade moral única, reconhecida como transversal às comunidades culturais e políticas do mundo, capaz de uniformizar um sentido de ‘justo’ na conduta da espécie humana (a sua ampla partilha e convergência de ideias e valores), a adopção desta primeira resposta implica o preterir de quaisquer reivindicações epistémicas no âmbito da teoria moral. E, neste entendimento, será necessário admitir que, no domínio das disputas éticas “não existe qualquer padrão de avaliação objectiva, e, também, não existe uma base sobre a qual fundar as expectativas de ‘única resposta correcta’” (2004, p. 860).

Mas, a segunda resposta considera como possíveis as reivindicações quer cognitivas quer epistémicas, que sejam feitas no âmbito das disputas éticas. Uma vez que, aqui, radicada na ideia de bem fundacional, se considera defensável a assunção de padrões de avaliação objectiva, os participantes podem esperar, no âmbito das suas disputas ético-políticas, o alcançar de uma ‘única resposta correcta’.

É, pois, no sentido desta segunda resposta que se torna possível dizer que,

“Existe, de facto, uma, e apenas uma, reacção moral ‘apropriada’ a dar à propriedade axiológica saliente num contexto particular, e, [que] existe uma, e apenas uma, frase avaliativa confiável, capaz de traduzir em conformidade esta reacção moral e de apreender adequadamente esta propriedade.” (Courtois, 2004, p. 861).

Por esta razão, na perspectiva da segunda resposta de Courtois, é correcto esperar-se que as atitudes e as sensibilidades morais possam ser “educadas, de uma tal maneira, que consigam corrigir, ou curar, as [atitudes ou sensibilidades] corruptas e distorcidas” (2004, p. 861). E é também deste modo que, no interior das comunidades culturais, podemos considerar possível o desenvolvimento “das virtudes e das disposições morais apropriadas” (2004, p. 861), aquelas que são responsáveis por fazer com que os cidadãos assumam “posições adequadas ao ‘entendimento’ das verdadeiras propriedades morais e valores em jogo nas situações práticas da vida quotidiana” (2004, p. 861).

Ainda neste contexto, e ao contrário do que se pode esperar na perspectiva da primeira resposta, é, também, possível apresentar uma leitura epistémica sobre a regra da maioria. É que, enquanto que na resolução da primeira resposta, a do justo sobre o bom, a regra da maioria faz acordar as minorias a uma condição temporária de espera (até que estas convençam a maioria da sua razão), na resolução da segunda resposta, a do bom sobre o justo, é expectável uma adequação de comportamentos, tanto da maioria quanto da minoria, não em torno de acordos ético-políticos temporários, mas, sim, referindo a tese do realismo do valor, em torno “de uma percepção de valor e de um sentido moral epistemicamente fundados” (2004, p. 861). É precisamente no sentido desta segunda resposta que Courtois defende ser “possível preservar a dimensão epistémica da deliberação democrática concebida por Habermas” (2004, p. 861).

Mas é, também, atendendo ao conteúdo desta mesma segunda resposta que este historiador se vê compelido a pôr em causa a posição deontológica, universalista e não realista, do justo sobre o bom, comumente atribuída à posição que Habermas assume pela sua teoria moral.

O princípio universalista de Habermas – “que não exprime apenas as intuições de dada cultura ou de dada época, mas tem também uma validade geral” (Habermas, 1999, p. 16) – é, diz Courtois neste seu artigo, uma expressão que a postura construtivista da epistemologia moral apresentou contra o realismo moral (da jurisprudência, por exemplo) para defender que “a ‘verdade moral’ deriva de um procedimento de construção (‘U’ [universalista]) e não de uma ordem pré-estabelecida de valores” (Courtois, 2004, p. 861).

Nas teorias disposicionais do valor que, segundo Courtois, são, na sua maioria, de carácter realista, “a ‘verdade moral’ deriva da existência de propriedades axiológicas independentes” (2004, p. 861) (o bem da paz, o mal da guerra). Nota, por isso, o historiador que, a ética discursiva habermasiana – de origem kantiana¹³⁴ e de ambição deontológica, universalista e não-realista – tende a conceptualizar os factos morais nos termos de entidades abstractas, ao jeito das realidades matemáticas, ao mesmo tempo que conceptualiza o conhecimento moral nos termos de um processo intersubjectivo de reflexão e deliberação, baseado no exercício da razão.

¹³⁴ “O que significa a ética do discurso? Permitam-me que esclareça, em primeiro lugar, o carácter deontológico, cognitivista, formalista e universalista da ética kantiana. .../... As éticas clássicas diziam respeito a *todas* as questões do «bem viver»; a ética de Kant diz apenas respeito a problemas de acção correcta ou justa”: Ibidem Habermas, 1999, p. 15.

Só que, na perspectiva dos realistas morais, os factos e o conhecimento moral são concebidos, diferentemente, ao jeito de propriedades físicas do mundo exterior e, como tal, ao jeito do conhecimento empírico nas ciências da natureza.

É esta oposição entre princípios ético-deontológicos (não-realistas e universalistas) e princípios epistémico-empíricos (realistas e não-universalistas), que Courtois aponta como a raiz da ‘ambiguidade’ imputada ao modelo discursivo habermasiano que suporta a concepção ético-política dos procedimentos deliberativos democráticos.

Por isso, o historiador conclui que, no âmbito dos mais diversos aspectos da razão prática considerados na sua teoria da democracia, se a intenção de Habermas é a de afirmar como ‘epistémicas’ todas as respectivas formas de deliberação examinadas nas diferentes formas de comunicação dos discursos moral, legal, pragmático e ético-político, então, ele deve

“abdicar da sua posição tradicional na teoria moral, na qual o cognitivismo moral, muito embora compatível com a existência de uma racionalidade instrumental paralela, é, no entanto, apenas passível de ser mantido a partir de uma perspectiva deontológica e não de uma perspectiva axiológica.” (Courtois, 2004, p. 862).

Para mais, Courtois diz ser exigível ao posicionamento crítico de Habermas que, no âmbito do comportamento ético discursivo, ele não pode manter desobrigadas as suas posições normativas padrão, se é sua ambição fazer prevalecer certas reivindicações epistémicas no interior da sua teoria deliberativa da democracia: “Em qualquer dos casos, [Habermas] terá que reposicionar as suas visões, seja em consideração de fundações meta-éticas da sua teoria da democracia, seja em consideração do escopo das suas reivindicações epistémicas nesse domínio” (2004, p. 862).

Na visão de Stéphane Courtois, por conseguinte, é o não abdicar, por parte de Habermas, da caracterização ético-deontológico de carácter universalista, como suporte da validade das assunções normativas, aquilo que o compromete a ter que mostrar como é possível manter, numa relação de pertinência e ajuste mútuo, ou, se preferirmos, de equidade epistemológica, tanto as posições não-realistas das reivindicações ético-deontológicas, quanto as posições realistas das determinações empírico-epistémicas. Courtois formula-o, desta maneira: como é possível desenvolver

“reivindicações epistémicas tanto a partir de perspectivas deontológicas [de dever-ser] como de perspectivas axiológicas [de valor ponderável]” (2004, p. 862).

Por isso, se Habermas insiste em ampliar o escopo epistémico das aptidões deliberativas do discurso democrático, então, ele terá que “delimitar, mais nitidamente, quais são os domínios do processo democrático que podem admitir adequadamente os padrões epistémicos e quais são os que não podem” (2004, p. 862).

É exactamente aqui que se levantam os problemas concernentes tanto à possibilidade de se apurar um grau de valor epistémico equivalente em todos os discursos implicados nos procedimentos deliberativos democráticos, quanto à própria razão de ser do considerar-se como os mais importantes, para a teoria da democracia, os discursos que cumpram com ambições epistémicas.

Courtois nota, por exemplo, que no âmbito das deliberações democráticas, o discurso ético-político, não referindo, à partida, fundamentações de alcance epistémico com a mesma facilidade com que o podem fazer os discursos moral (baseado no bem fundacional), jurídico-legal (baseado na aplicação moral) e pragmático (baseado no empírico-teórico), ele é, pelo menos, tão importante quanto estes últimos.

Não podem, então, os discursos ético-políticos serem suplementados, nas suas insuficiências epistémicas, pelas fundamentações dos discursos morais, legais ou pragmáticos? Mas, se assim pode ser, como desambiguar o modelo discursivo de Habermas, que o mesmo é dizer, como caracterizar, então, entre epistémico e deontológico, o valor que possuem os acordos e os desenvolvimentos sociais, consensualmente alcançados com base na sua fundamentação ético-política?

Se, como alerta Courtois, sustentarmos que somente a leitura não-realista é que se mostra consistente com a visão deontológica e universalista da ética habermasiana, “então, temos que considerar que o acordo ético não possui qualquer valor cognitivo” (2004, p. 863). E, se assim é, reflecte o historiador, talvez seja enganoso falar de valor epistémico a respeito dos acordos éticos.

Neste sentido, aquando dos acordos ético-políticos, ou, dos consensos (enquanto sua tradução prática), talvez seja mais acertado falar-se de valor afectivo, percebendo-o como um tipo de valor humano que contribui, intersubjectivamente, “para a emergência de valores culturais partilhados, de atitudes, de sensibilidades e de comportamentos que valem a pena” (2004, p. 863). Ou, então, falar-se de um valor

instrumental, percebendo-o como um tipo de valor operativo, apto a “produzir estabilidade social” (2004, p. 863).

Não parece, então, existir qualquer dúvida de que, para Stéphane Courtois, só com base numa interpretação realista, não-deontológica, é que os acordos sobre os valores em deliberação no interior do discurso ético-político podem ser investidos de “sentido cognitivo” (2004, p. 863), e, por isso, epistemicamente caracterizados, assunção esta que, porém, não é consentânea com a caracterização deontológica da visão ética habermasiana apontada por Courtois.

É, por conseguinte, no debate desta observação de Stéphane Courtois que nos parece inteiramente pertinente perguntarmos se, actualmente, nesta nossa era caracterizada por um paradigma da comunicação cada vez mais instruído pela informação, será apropriado e concludente defender-se o apuramento do valor epistemológico dos acordos ético-políticos com base numa oposição exclusiva entre dimensão deontológica e epistémica, tal como parece sugerir Stéphane Courtois contra a posição assumida por Habermas.

Aqueles que, no âmbito da interacção social ético-política, defendem a evidência da sua raiz deontológica estão necessariamente obrigados a referi-la empiricamente, ou, se não, a afirmá-la como não possuindo dimensão epistémica? E o que significa dizer que a raiz deontológica da prática social ético-política não lhe autoriza uma dimensão epistémica? Será que, ao exigir uma demarcação antagonista entre perspectivas deontológicas e perspectivas axiológicas para legitimação das reivindicações epistémicas no interior dos modelos discursivos, Courtois não cede ao aliciamento de uma caracterização sociológica excessivamente estrita, porque unicamente empírica e instrumental, do conceito de *episteme*, que o parcializa na compreensão do todo da interacção ético-política humana?

Na perspectiva em que as formulamos, qualquer uma destas questões indicia que a dificuldade levantada no pensamento crítico-filosófico de Habermas talvez se deva a uma excessiva caracterização demarcacionista da noção de *episteme* com que Courtois examina o carácter sociopolítico da interacção democrática em Habermas. Mas, a esta dificuldade, estamos em crer, é possível oferecer uma resposta mais clara e fundamentada a partir de uma leitura mais englobante e interrelacionada da obra habermasiana. É o que iremos fazer já de seguida.

II - 5. 1. O modelo comunicativo na conciliação das premissas normativas e empíricas.

Ante a necessidade de justificar epistemologicamente a existência de padrões de avaliação objectiva no interior do discurso ético-político, a teoria da democracia de Habermas parece encontrar-se, justamente, no meio de uma indecisão. Só que, no nosso parecer, este permeio decisório, que parece emergir da necessidade de fazer confluir premissas epistémicas (matriz epistémico-descritiva) e premissas deontológicas (matriz dóxico-normativa) num único modelo sociopolítico, não é, tão involuntário quanto possa parecer, pois, tal como tentaremos mostrar, do ponto de vista conceptual, esta confluência de premissas epistémicas e deontológicas é, justamente, a base do modelo deliberativo de fundamento comunicativo com que Habermas medeia os modelos liberal e republicano na sua teoria dos três modelos normativos da democracia.

Permitam-nos que comecemos por notar que, no âmbito da teoria política, observada a partir do debate entre os modelos liberal e republicano, que Habermas leva a cabo na reflexão desenvolvida em torno dos seus *Três Modelos Normativos da Democracia* (2015), a natureza deliberativa do processo político democrático só pode ganhar reconhecimento empírico mediante certas obrigações. E essas obrigações ditam que, é apenas, e tão somente, a partir do instante em que temos consciência da multiplicidade das formas de comunicação que envolvem o processo político democrático que se torna possível entender como se constitui o carácter empírico do procedimento deliberativo.

Neste diversificado ambiente das formas de comunicação, no qual a “vontade comum” (Habermas, 2015, p. 68) se apresenta estruturada com base na auto-compreensão ética, no equilíbrio de interesses, no compromisso colectivo, no valor pragmático da escolha dos meios e dos recursos, no carácter moral da sua fundamentação e na verificação da equidade jurídica (Habermas, 2015, p. 68-69), o fundamento racional do procedimento deliberativo democrático não pode depender em exclusividade quer das exigências normativas, quer das empíricas preconizadas por qualquer um dos dois modelos.

Pelo contrário, a qualidade empírica e racional do processo deliberativo democrático só pode ser reconhecida pela interpenetração e complementaridade racional dos dois modelos, pois,

“Se as formas de comunicação correspondentes [de cada modelo] estiverem suficientemente institucionalizadas, a política dialógica [mais adequada ao modelo republicano] e a política instrumental [mais própria do modelo liberal] podem entrosar-se no medium das deliberações.”
(Habermas, 2015, p. 69).

Por esta razão, defende Habermas, é das condições e dos processos comunicativos, que dão legitimidade à formação institucional da opinião e da vontade dos cidadãos, que tudo depende, e não de critérios ou valores previamente estabelecidos como fundamento dessas mesmas condições e processos comunicativos.

Ora, não nos parece já, em concordância com o que observávamos anteriormente com Courtois, que Habermas se entrega à tarefa de situar a razão procedimentalista do seu modelo democrático na resolução pragmático-formal da interacção social? Permitam-nos prosseguir no sentido de esclarecermos esta observação, instruindo-nos com as reflexões com que Habermas nos interpela na sua teoria política.

Uma vez que, na sua concepção, a teoria do discurso lhe permite seleccionar argumentos de ambos os lados (liberal e republicano), para os integrar num “procedimento ideal de deliberação e tomada de decisões” (Habermas, 2015, p. 69), Habermas pode apresentar, então, um terceiro modelo para o processo deliberativo democrático, o qual pretende dotado de um conteúdo normativo capaz de fazer ressaltar, tanto as suas diferenças do modelo republicano, mais ‘normativo’, onde o Estado se concebe como comunidade moral, quanto as suas divergências do modelo liberal, mais ‘empírico’, onde o Estado se pretende como protector da sociedade económica.

Alcançamos, assim, o terceiro modelo para o processo democrático, que Habermas concebe como apoiado “precisamente, nas condições comunicativas” (2015, p. 69), que concedem ao processo político a “presunção de produzir resultados racionais” (2015, p. 69), terceiro modelo este que, por ser, justamente, um modelo

comunicativo, “se desenrola, em toda a sua amplitude, num modelo deliberativo” (2015, p. 69).

Mas, como é que o modelo comunicativo se ‘desenrola’ na amplitude total do modelo deliberativo? Ou seja, retomando a terminologia de Courtois: como é que o modelo comunicativo responde, equitativamente, tanto às perspectivas deontológicas quanto às perspectivas axiológicas? E, além disso, como resolve Habermas esta identificação dos aspectos comunicativo e deliberativo no seu terceiro modelo?

A teoria do discurso habermasiana, como vimos, permite-se seleccionar argumentos de ambos os lados para os integrar depois num procedimento ideal de deliberação e de decisão. E porque baseado neste procedimento ideal do processo democrático, diz-se conseguir estabelecer “um nexó interno entre negociações e discursos de auto-compreensão e de justiça” (2015, p. 69), bem como fundamentar a “presunção de que em tais condições se alcançam resultados racionais ou, por outra, equitativos” (2015, p. 70).

Seria, por conseguinte, desta maneira, que, referida no processo democrático, a razão prática, apontada por Courtois como inoportável com o dimensionamento epistémico de todas as formas de comunicação, se desobrigaria de sustentar uma ambição universalista dos direitos dos Homens para se empenhar nas regras do discurso e nas formas de argumentação, cujo teor normativo reside na “validade da acção orientada para o entendimento e, em última instância, [orientada] à estrutura da comunicação linguística” (2015, p. 70), acabando, desta maneira, por integrar a estrutura de um processo democrático capaz de preparar o “terreno para uma conceptualização normativa do Estado e da sociedade” (2015, p. 70).

Agora, a teoria do discurso já pode associar ao modelo processual da democracia compreensões normativas mais capazes do que aquelas que o modelo liberal parece permitir, e, compreensões normativas menos exigentes do que aquelas que o modelo republicano parece impor.

Seja como for, porque a teoria do discurso combina, na interpretação habermasiana, elementos de ambos os lados em nova composição, ela pode, tanto em aquiescência com o modelo republicano quanto com o liberal, ultrapassar a ideia do todo social quer centralizada no Estado (modelo republicano), quer idealizada no sistema de normas constitucionais e de mercado (modelo liberal), sistema este que,

nas sociedades pluralistas actuais, “regulam inconscientemente o equilíbrio de poder e interesses” (2015, p. 71).

Na leitura habermasiana da teoria do discurso referida no processo político democrático, as concepções das teorias da consciência colectiva – as quais fazem implicar na prática da autodeterminação dos cidadãos a influência maior do todo social como ‘actor colectivo’ para referir a “autoridade anónima das leis a sujeitos particulares em competição” (2015, p. 72) – permitem-se ser desconsideradas. Pois, o que é importante para a teoria do discurso do processo político democrático é, claro está, a “intersubjectividade de grau superior dos processos de entendimento mútuo” (2015, p. 72) que se desenvolvem quer na forma institucional das deliberações parlamentares, quer na rede comunicativa pública e política.

É desta maneira que à concepção discursiva do processo democrático Habermas faz corresponder a ideia de uma sociedade descentralizada, mas capaz de distinguir, progressivamente, um espaço de “percepção, identificação e tratamento de problemas extensivos à sociedade no seu todo” (2015, p. 74), desde que auxiliada pela rede ‘pública’ e ‘política’,

É nesta perspectiva de sociedade descentralizada mas em interconexão que, observa Habermas, já desvinculados do actor colectivo (da teoria da consciência colectiva), podemos também desobrigar-nos das competências institucionais concentradas no povo (da filosofia do sujeito), para deixarmos surgir, então, as formas comunicativas isentas de sujeito. São estas novas formas comunicativas que “regulam o fluxo da formação discursiva da opinião e da vontade” (2015, p. 74), fluxo este regulado de tal forma que mesmo os resultados falíveis (das formas comunicativas isentas de sujeito), mostram ter “a seu favor, a presunção de racionalidade” (2015, p. 74).

Esta, estamos em crer, é a maneira como Habermas pode responder à observação de Courtois de que, no âmbito da teoria deliberativa da democracia, para poder fazer prevalecer certas reivindicações epistémicas, o comportamento ético discursivo não pode manter desobrigadas as suas posições normativas padrão.

Só no plano jurídico, salienta Habermas, é que o modelo discursivo do processo político, que sustenta a auto-compreensão normativa da política deliberativa, requer um modo de socialização que não é extensível ao todo da sociedade. O processo político deliberativo, na razão da sua auto-compreensão normativa, faz parte

“de uma sociedade complexa que, enquanto todo, se subtrai ao modo ... normativo da teoria do direito” (2015, p. 75).

E é neste sentido que a teoria do discurso, referida no processo político democrático, faz, nas palavras do nosso autor, privilegiar “um olhar distanciado, como é próprio das ciências sociais” (2015, p. 75), para, assim, poder considerar o sistema político, não como topo, não como centro, nem como “modelo estruturante da sociedade” (2015, p. 75), mas, sim, como “um sistema de acção entre outros” (2015, p. 75).

Esta assunção de Habermas sobre o modelo discursivo justaposto ao processo democrático é muito importante, já que ela antecipa a possibilidade de compreensão autónoma, mas necessariamente interconectada, dos planos jurídico-legal e sociopolítico.

Mas, como se apura, então, a dimensão epistémica da interacção democrática, na qual o modelo discursivo intervém para resolver a autonomia interconectada dos domínios jurídico-legal e sociopolítico? Esta é a questão que Habermas desenvolve no terceiro capítulo da sua *Teoria Política*, publicada no segundo volume das suas *Obras Escolhidas* (2015). E, aqui, o autor começa por nos dizer que, já na concepção que Aristóteles nos deixou na *Política*, “as reflexões normativas e as epistémicas andam de mãos dadas” (2015, p. 77).

O que sucede é que, actualmente, a influência da racionalidade jurídica sobre a teoria política deu saliência a um dever abstracto, especialmente aplicado ao modelo deliberativo da democracia, dever este que, recorrendo ao “carácter racional da formação da opinião e da vontade” (2015, p. 77), se afirma responsável pela legitimidade do processo democrático. Este modelo deliberativo de dever jurídico abstracto, assim denunciado por Habermas, é, no seu entender, a referência exemplarmente drástica do “fosso cada vez mais profundo que se cava entre as abordagens normativas e empíricas no âmbito da ciência política” (2015, p. 77).

Referindo a história das ideias políticas, Habermas elucida-nos a respeito de três perspectivas políticas (a constitucional, ou a da garantia de liberdades iguais, a jurídica, ou a da garantia da participação democrática, e a institucional e prática, ou a da governação pela opinião pública), a partir das quais “o mesmo complexo institucional” (2015, p. 83), que é o Estado, passa a ser percebido e interpretado, política e culturalmente, de modos diversos.

Lembra Habermas que, Aristóteles concebia a teoria política como instrumento de suporte de uma prática imediatamente dirigida “aos cidadãos de uma comunidade” (2015, p. 83). É, pois, já no seguimento da ideia de que existe a possibilidade de se conceber, no domínio das ciências políticas, uma relação directa entre teoria e prática – diz Habermas que John Rawls fê-lo, no âmbito da sua *Teoria da Justiça*, com base no seu conceito de “overlapping consensus” (2015, p. 83) – que surgem as tentativas que visam estabelecer ligações entre aquilo a que damos o nome de ‘realidade’ e aquilo a que damos o nome de ‘social’ – ou, ainda, se preferirmos fazer conformar estas duas noções aos dois níveis já anteriormente abordados, que as traduzem entre os planos jurídico-legal, de maior pendor empírico-descritivo, e sociopolítico, de maior vocação ético-normativa.

É, então, desta maneira que vão surgindo, referidas nos diferentes modelos democráticos, as aproximações teórico-práticas, tal como no exemplo das possibilidades de aproximação entre os modelos liberal e republicano, referidas nas específicas determinações políticas, económicas e comunitárias, que privilegiam concepções da realidade social suportadas por razões distintas e nem sempre complementares (2015, p. 84).

Neste seguimento, por um lado, enquanto que o modelo liberal dá preferência à institucionalização jurídica de uma sociedade livre e concorrencial, impondo, por conseguinte, na teoria económica, a legitimação das escolhas políticas racionais com base no interesse esclarecido dos cidadãos, por outro, o modelo republicano reivindica a “soberania popular, e estabelece uma relação empírica entre a prática de autodeterminação dos cidadãos e o seu *ethos* de cidadãos do Estado” (2015, p. 84).

Só que, na razão desta distinção habermasiana dos modelos liberal e republicano, enquanto que o primeiro, o modelo das escolhas políticas racionais, suprime do comportamento político alguns dos seus “traços normativos essenciais” (2015, p. 84), o segundo, o modelo para o *ethos* dos cidadãos do Estado, parece não ser capaz de se empenhar na compreensão da “considerável complexidade dos sistemas contemporâneos” (2015, p. 84).

É por esta razão que, para Habermas, só o modelo deliberativo, na medida em que, como vimos, se concebe nos termos de um modelo de fundação comunicativa, se mostra capaz de se comprometer com as “funções cognitivas da formação da opinião e da vontade” (2015, p. 84).

Em vez de procurar legitimar as escolhas racionais próprias da concorrência democrática (modelo liberal), ou o *ethos* político dos cidadãos, próprio da “autodeterminação colectiva de uma nação” (2015, p. 84) (modelo republicano), o modelo deliberativo atende à procura “cooperativa de soluções” (2015, p. 84) para os problemas sociais; e, desta maneira, Habermas pode afirmar que, em primeira instância, o modelo deliberativo está comprometido com “um processo democrático, ao qual, com base em determinadas propriedades processuais, é atribuída uma capacidade geradora de legitimidade” (2015, p. 84).

A partir daqui, pede-se às funções cognitivas de suporte à geração de decisões legítimas e democráticas, que o seu papel na formação da opinião e da vontade dos actores sociais seja de tal modo eficaz que não só não resultem infundadas as preferências e os resultados racionais, como também não se permitam fora de inclusão qualquer um dos actores afectados pelas decisões tomadas. O modelo deliberativo exhibe, assim, o seu compromisso com a “importante ligação entre a legitimação democrática do poder e a integração política dos cidadãos” (2015, p. 85), ligação esta que, afirma Habermas, só é possível ante uma incontestada solidariedade jurídica e, por isso, abstracta, no sentido de sem sujeito nem cegamente sujeita ao todo, entre os cidadãos do Estado, pois “as expectativas de racionalidade do modelo deliberativo ... dirigem-se ao processo de legitimação no seu todo” (2015, p. 85).

Até aqui, o que pudemos nós conferir a respeito do modelo deliberativo habermasiano? (1) Sabemos que este modelo é um modelo de fundação comunicativa e de aspiração cognitiva, comprometido com a dimensão pragmática da vida social humana, ou seja, com a formação das componentes dóxicas (opinião) e volitivas (vontade) dos cidadãos; (2) sabemos que, por isso, atende comunicativa e cognitivamente às soluções cooperativas dos problemas sociais; (3) sabemos que, desta maneira, o seu compromisso com o processo democrático lhe atribui uma capacidade processual geradora de legitimidade; (4) e sabemos que, por conseguinte, o modelo deliberativo permite-se garantir a ligação importante entre a legitimidade democrática e a integridade política, garantindo, assim, (5) uma racionalidade deliberativa comprometida com o todo do processo de legitimação democrática.

Podemos, pois, confirmar que, do modelo deliberativo habermasiano se pode dizer que é essencialmente caracterizado por critérios cognitivos, procedimentalistas e pragmáticos. Mas em que sentido é que este modelo deliberativo reflecte a nossa tão

procurada dimensão epistémica do processo democrático habermasiano e refuta, no mesmo ímpeto, as alegações de ambiguidade reflexiva que Courtois lhe aponta?

Vejamos. Na teoria política de Habermas, são os discursos racionais, implicados no modelo deliberativo, que apresentam as posições informadas dos cidadãos “sobre temas e contributos relevantes” (2015, p. 86). Sustenta-se ali, por isso, que a formação da vontade política se faz com base na formação discursiva da opinião pública. Assim, a atribuição de uma função cognitiva ao processo democrático é reconhecida no mesmo sentido em que, “observado em termos genéricos” (2015, p. 86), do processo democrático se supõe que garante a “inclusão de todos os afectados, a transparência da deliberação e a igualdade das oportunidades de participação, assim como ... [também permite] fundamentar a suposição de racionalidade dos resultados” (2015, p. 86).

O que sustenta, porém, a validade deste reconhecimento? Sustenta-a, diz Habermas, o reconhecimento de que a institucionalização das deliberações, quando cumprida de modo adequado, tem como função não só o mobilizar das reivindicações mais relevantes e das informações obrigatórias, como também o examinar, no plano apropriado, a validade das explicações dadas aos problemas respectivos, para garantir, desta maneira, que as diversas tomadas de posição dos cidadãos tenham por base uma motivação esclarecida, porque livre e racional, ou, numa palavra, consensualmente fundada.

Mas daqui se pressupõe já também que, do sistema político no seu todo, só a partir de uma divisão funcional da formação da opinião e da vontade, realizada comunicativamente (dialogicamente) de acordo com as exigências específicas dos diversos domínios que formam o todo do sistema político, é que se pode esperar o emergir de resultados racionais pertinentemente fundamentados.

Sobre as dificuldades inerentes a uma tal pressuposição, Habermas faz ver que os participantes do processo democrático, no decurso da sua prática comunicativa, se movem “desde sempre num espaço de motivos” (2015, p. 86). Como tal, agir de modo a alcançar acordo sobre os seus interesses implica, antes de tudo, “fazerem valer pretensões de validade mútuas” (2015, p. 86) a respeito dos enunciados de que fazem uso para os reivindicar.

Desta maneira, sustenta Habermas, os participantes do processo discursivo, podem determinar implicitamente que “aquilo que dizem pode ser aceite como

verdadeiro, ou correcto, ou sincero, em todo o caso, como racional” (2015, p. 87). E, enquanto tal, aquando da problematização do enunciado, aquilo que nele é sustentado pode ser racionalmente fundamentado ao abrigo de um comportamento comunicativo que visa já um proceder competitivo em torno dos melhores argumentos: “É assim que as ideias imigram, pela via que passa pelas pressuposições idealizantes inevitáveis, para a prática quotidiana, e, aqui, assumem, sem darem nas vistas, a qualidade de factos sociais puros e duros” (2015, p. 87).

Já nas pretensões do seu modelo deliberativo, e baseando-se num raciocínio de fundamentação semelhante àquele em que refere a função cognitiva das práticas políticas democráticas, Habermas enuncia o tipo de desempenho que os participantes desenvolvem, também, em torno dos processos regulados juridicamente. E é aqui que começamos, também, a compreender como é que, no seio das sociedades democráticas, os domínios jurídico-legal e sociopolítico se resolvem de forma autónoma mas, inevitavelmente, interconectada.

O exemplo a que Habermas recorre para esclarecer as semelhanças da fundamentação referida é o do paradoxo dos votantes, porém, tal como ele próprio diz, neste exemplo não encontra qualquer paradoxo. O que no, assim chamado, paradoxo dos votantes se afirma é que, os votantes, no dia em que exercem o seu direito de voto, não se vêem impedidos de exercer este seu direito, mesmo quando os observadores políticos chamam a atenção para uma clara perda de influência da sua decisão de voto. Então, o que os faz manter, apesar de tudo, o interesse na sua posição? Aqui, Habermas nota uma distinção entre planos de actuação. É que, enquanto participantes do acto político, os votantes não se deixam influenciar pelas considerações contrárias dos observadores. E o mesmo se passa, reforça Habermas, com os queixosos em causas legais, os quais, não se impressionando com o que lhes é dito pelos peritos do direito, a respeito das indeterminações das leis e da incerteza da sua aplicação, prosseguem com os seus processos “a fim de «obterem o que é de direito»” (2015, p. 87). É esta observação analítica que, na teoria política de Habermas, suporta a prova de que, sem a capacidade para agirem *in actu*, inteiramente convictos de que podem obter um processo justo e uma decisão racionalmente fundada, “todo o conjunto das práticas próprias do Estado de direito desmoronar-se-ia” (2015, pp. 87-88).

Apesar de tudo, alerta Habermas, não podemos confundir as pressuposições implícitas – ainda que estas muito dificilmente possam ser dissociadas do exercício de certas práticas políticas, jurídicas ou sociais – com os prognósticos empíricos que destas práticas se pode extrair. Mas, seja como for, o não cair nesta confusão, ou antes, o salvaguardar desta distinção, entre pressuposições e prognósticos, não implica que as práticas deliberativas, como a da “«acção orientada para o entendimento»” (2015, p. 88), ou outras de foro colectivo, como o “participar nas eleições” (2015, p. 88), ou ainda aquelas que se prendem com o plano jurídico-legal, tenham que ser necessariamente desconsideradas no plano da *episteme*. Pelo contrário. É que todas estas práticas, bem como aquelas que destas se declinam com as mesmas implicações, não podem ser levadas a cabo sem a atribuição tácita de um “truth tracking potential” (2015, p. 88).

É precisamente este potencial para a persecução da verdade que permite, na visão sociológica habermasiana dos fenómenos culturais e políticos, que as normas se dotem de validade social, a observar e a cumprir por todos os participantes. Daí que o “paradigma de investigação deliberativo” (2015, p. 88), recomendado por Habermas, se muna de uma metodologia capaz de lidar com o “teor contrafactual [de dissimulação da autenticidade] de semelhantes pressuposições” (2015, p. 88).

E é também por esta razão que melhor do que o individualismo metodológico (que, na prática científica, Kuhn designa por solipsismo metodológico) das escolhas racionais (do modelo liberal) e mais capaz do que o processo hermenêutico das abordagens comunitaristas (do modelo republicano), Habermas recomenda “o acesso hermenêutico e a prática partilhada no plano intersubjectivo” (2015, p. 88), articuladas com o “processo da reconstrução racional de um potencial cognitivo, inerente a tais práticas” (2015, p. 88).

Pois, para quem está suficientemente familiarizado com a coerência da obra habermasiana, esta última recomendação não pode deixar de lembrar a orientação de certas reflexões que Habermas leva a cabo no seu trabalho com o título de *Conhecimento e Interesse* (1976), nomeadamente aquelas pelas quais adianta que a crítica radical do conhecimento só é possível mediante uma teoria da sociedade, na qual os elementos que constituem os sistemas sociais não podem ser devidamente compreendidos sem o auxílio de uma epistemologia das produções cognitivas que observe, simultaneamente, a verdade e a acção (Habermas, 1976).

É esta reconstrução racional das ‘contra-factualidades implícitas’, ou, se quisermos, tal como nós o lemos, é a reconstrução racional dos encobrimentos da verdade, da correcção, da genuinidade e da legitimidade das realizações sociopolíticas, que, no nosso entender, Habermas refere como o exercício capaz de fornecer “um critério objectivo de avaliação, que radica nas próprias práticas observadas” (2015, p. 88).

E é, justamente, neste sentido que Habermas pode defender que, as limitações normativas da formação dóxica e volitiva do processo democrático, ou seja, as limitações referentes à inclusão equitativa dos afectados e à qualidade discursiva da formação da vontade e da opinião podem ser explicadas com base no “teor contrafactual das pressuposições” (2015, p. 88), pressuposições estas que, afinal, são consideradas pelos próprios participantes ao reconhecerem a legitimidade dos “resultados de um processo democrático” (2015, p. 88) com o qual não concordam. Vejamos, pois, como é possível proceder à explicitação das limitações normativas a partir do teor contrafactual das pressuposições feitas pelos participantes do processo democrático.

Admitindo que o comportamento que supõe, como dadas, específicas pressuposições não é o mesmo que lida com o facto de estas pressuposições estarem efectivamente dadas, nesta própria admissão já reside a possibilidade de fazer ressaltar a “diferença observável entre pretensões válidas [a das pressuposições efectivamente dadas] e pretensões tidas como válidas [a das pressuposições presumidas como dadas]” (2015, p. 88). Com base nesta diferença, entre pretensões efectivamente válidas e pretensões supostamente válidas, passamos a poder lidar com observações adequáveis ao plano empírico, que nos permitem distinguir “a partir de quando uma diferença percebida deste tipo já não é aceite como «normal»” (2015, p. 88). Pelo facto de perder a sua normalidade, esta específica diferença ultrapassa o limite “para além do qual os participantes se sentem alienados de uma prática estabelecida” (2015, p. 88).

É com base nesta explicação que Habermas afirma que a questão de se saber, no âmbito da comunicação política, se nos deparamos, ou não, com discursos racionais é, evidentemente, uma questão empírica. A partir daqui, e para sustentar esta sua afirmação relativa à dimensão empírica da comunicação política, Habermas recorre aos estudos desta área, realizados por Michael A. Neblo com grupos de

pequena dimensão, em que a comunicação política é tida como “mecanismo conducente ao melhoramento da aprendizagem e da resolução de problemas em registo cooperativo” (2015, p. 89).

Está fora do nosso programa a exposição detalhada dos conteúdos destes estudos examinados por Habermas. Porém, não gostaríamos de deixar de referir que esses estudos confirmam a perspectiva pela qual se defende que a participação nos processos de racionalidade argumentativa que atendem à formação reflectida da vontade e da opinião desempenha uma influência favorável nos participantes. Além do mais, os mesmos estudos mostram que os debates levados a cabo em grupos de discussão tendem a produzir, não uma polarização das posições, mas sim uma convergência das opiniões. Na justificação destes desempenhos melhorados, por parte dos participantes, estão referidas as tomadas de posição mais informadas, o alargamento das perspectivas em termos gerais, e a possibilidade de recurso a uma “definição mais abrangente e precisa do questionamento” (2015, p. 89).

Demonstra-se, assim, pelos processos deliberativos e racionais de participação discursiva, a capacidade efectiva de fazer prevalecer argumentos cuja importância não só ultrapassa a da sua fonte de proveniência, mas também a da influência intelectual preconizada pelas relações interpessoais; e, deste modo, confirma-se mais desenvolvida, no final, “a confiança dos inquiridos no processo argumentativo como método de resolução de problemas” (2015, p. 89).

Dos trabalhos de base experimental de Michael Neblo aos trabalhos de campo de James Fishkin, passando pelos grupos de discussão formados por posições opostas de peritos políticos (tomando posição junto de interesses privados, ou de reivindicações comunitárias), Habermas faz notar que não se obtém apenas um alargamento das possibilidades de realização com base em escolhas racionais, mas também uma confirmação de que a “«força do melhor argumento»” (2015, p. 92) exerce uma “influência notável” (2015, p. 92).

A ‘força do melhor argumento’ e, como na perspectiva do artigo de Courtois, a possibilidade habermasiana de podermos convergir na procura da ‘única resposta correcta’, são condições de base para a formação da dimensão empírica, que é irremediavelmente uma dimensão quantitativa e mensurável dos discursos racionais implicados na comunicação política. Por isso, os estudos referidos por Habermas que nos confirmam estas assunções, podem, por fim, concluir que, “Uma vez mais,

verificaram-se efeitos mensuráveis” (2015, p. 92) a respeito do “ganho de informações, [da] clarificação conceptual de pontos de vistas controversos e [da] redução do desacordo, assim como [da] predisposição para a aprendizagem mútua” (2015, p. 92). Já os “erros inconfessados e as interpretações enganosas” (2015, p. 92) foram sendo “tacitamente retirados e, no decurso das discussões, as opiniões prévias, dogmaticamente perfilhadas” (2015, p. 92), acabaram por ser deixadas para segundo plano.

A conclusão a que Habermas pode chegar não pode ser, por isso, senão a de que investigações deste tipo – ainda que reduzidas no seu tamanho e, por isso, apresentando resultados de utilidade prática limitada – são capazes de fornecer “indícios empíricos” (2015, p. 92) que nos deixam supor que as discussões políticas que seguem os procedimentos de argumentação racional “não deixam de evidenciar um potencial cognitivo” (2015, p. 92).

Ao procurarmos observar, então, que tipo de argumentos podem sustentar a ambiguidade analítica que Stéphane Courtois refere no pensamento ético-político de Jürgen Habermas, acabamos, afinal, não por nos depararmos com uma tarefa de detecção e exposição de mal-entendidos, de contradições conceptuais, ou de fundamentações inapropriadas atribuídas à noção de *episteme*, mas, antes, muito mais com um trabalho de precisão das subtis delimitações conceptuais, deontológicas e empíricas, que fundamentam e dão corpo à argumentação interrelacionada no pensamento crítico e filosófico de Jürgen Habermas.

No decurso desse trabalho de precisão e avaliação torna-se transparente que não é nas reivindicações da razão prática, mas, sim, nas determinações da razão comunicativa que Habermas concebe a qualidade cognitiva do seu modelo deliberativo, modelo com o qual refere (deontológica) e justifica (empiricamente) a dimensão epistémica da sua teoria da democracia, teoria a partir da qual projecta o carácter regulado, inclusivo e pluralista da interacção social humana. Esta deliberada tomada de decisão conceptual possui implicações muito extensas e profundas sobre o conteúdo, ou seja, o sentido e a intenção, no uso da noção de *episteme* em Habermas, implicações estas que, por si só, seriam suficientes para nos conduzir a um novo empreendimento dissertativo, algo que não tem aqui possibilidade de se ver cumprido.

Contudo, porque entendemos ser, para a razão particular do nosso estudo crítico, de inequívoca importância esclarecermo-nos relativamente à ambiguidade

apontada por Courtois, vamos procurar elucidar, ainda que de maneira sucinta, não só que conteúdos (sentidos e intenções) mais relevantes Habermas apresenta inscritos na sua instrução do conceito de *episteme*, como também no seguimento desta elucidação, vamos procurar perceber ainda porque, na epistemologia habermasiana, a caracterização normativa do domínio pragmático, referindo o âmbito da interacção social idealmente regulada (a do comportamento democrático), não o impede de ser compreendido como possuindo uma concreta dimensão epistémica. Dito de outro modo, porque é que aquilo que à primeira vista parece ser uma aporia no pensamento crítico-filosófico de Habermas, resultante do confronto entre premissas deontológicas e axiológicas, pode, de facto, não ser assim.

II - 5. 2. Aproximação da correcção moral à verdade empírica: a vitória do justo sobre o bom.

No segundo volume das suas *Obras Escolhidas*, dedicado à *Teoria da Racionalidade e Teoria da Linguagem* (2010), no qual Habermas se debruça sobre as “abordagens das teorias do significado, da racionalidade e da verdade” (Habermas, 2010, p. 10), o autor diz-nos abertamente que era a “problemática da compreensão do sentido em ligação com as questões de uma lógica das ciências sociais” (2010, p. 11), aquilo que lhe movia o interesse e o fazia ocupar-se com a “teoria analítica da ciência” (2010, p. 11).

Visando, então, levar a cabo este exame analítico da ciência, Habermas procura estímulo nos trabalhos sobre a lógica da investigação de C. S. Pierce, pois o pragmatismo de inspiração kantiana ali cumprido, assim nos diz o autor, chamava a atenção para o enganador “passo de abstracção ... a que obriga uma utilização meramente metódica da semântica lógica” (2010, p. 11).

No evitar deste enganador passo de abstracção, Habermas desenvolve uma abordagem pragmático-formal (pragmática porque referindo a acção e o uso contextual na persecução de objectivos específicos, formal porque implicando a dimensão procedimental do relacionamento regado entre acção e objectivos) que dirige à compreensão das frases enquanto suportes do entendimento.

Esta pragmática formal dos enunciados permitiu-lhe distinguir três dimensões, de origem partilhada, na substância do “entender-se com os outros” (2010, p. 13) a respeito de algo, três dimensões do entendimento estas a que se fazem corresponder, por sua vez, específicas pretensões de validade, estas referindo a (1) seriedade ou a franqueza da intenção ou da vivência, (2) a adequação ou a correcção das relações interpessoais, e (3) a veracidade das representações do estado de coisas.

Para Habermas, procurar saber em que sentido é possível negar um acto de fala, não meramente no plano das suas componentes preposicionais ou das suas pressuposições particulares, mas “no seu todo” (2010, p. 13) é, então, precisamente o mesmo que procurar referir o acto de fala em contrariedade aos critérios de sinceridade, de correcção e de verdade, intrinsecamente interconectados e partilhados a partir destas três pretensões de validade do entendimento.

É deste modo que, na sua teoria analítica da ciência, Habermas faz entrar em jogo o desenvolvimento de uma abordagem pragmático-formal, cuja finalidade se cumpre no exame dos usos da linguagem objectivados como actos de fala, predicados por pretensões de validade como as de sinceridade, de correcção e de verdade.

Ação e discurso apresentam-se aqui em mútua implicação lógica e, como tal, é no espaço contributivo e de mútuo reconhecimento das teorias da linguagem e da racionalidade, que o desenvolvimento teórico da pragmática formal habermasiana se vai fazer cumprir.

Na pragmática formal habermasiana, as noções de verdade e racionalidade mostram-se profundamente implicadas, estendendo o escopo da sua significação correlativa aos planos normativo, intencional-accional e linguístico. Na resolução correlativa destes planos da interacção social humana, Habermas faz declinar o conteúdo significativo da noção de racionalidade a partir de quatro classes de pretensão de validade: as de compreensibilidade, de verdade, de correcção e de sinceridade. É ao escrutínio destas quatro classes de pretensão de validade que o exame da racionalidade fica submetido, com o fim de apurar a sua legitimidade quer no plano teórico das afirmações científicas quer no plano prático das reivindicações normativas.

Legitimada nos planos teórico e prático da cognição, a racionalidade habermasiana pode, agora, servir de suporte ao desenvolvimento de uma teoria consensual da verdade, na qual os critérios de verdade e de correcção podem cumprir

as funções instrumentais de verificação discursiva da legitimidade epistémica das resoluções éticas e científicas. A verdade discursiva é, por conseguinte, o instrumento a que a teoria consensual da verdade habermasiana recorre, não só para conciliar as exigências epistemológicas das teorias da racionalidade e da linguagem, como, também, para proceder ao exame tanto das pretensões de validade intersubjectivas (da ciência) quanto das vivências de certeza subjectivas (da ética).

Depois da viragem linguística, realidade e linguagem não mais se podem entender separadamente. O real é, agora, somente o que um enunciado factual nos permite reconhecer como verdadeiro. É desta afirmação que emerge a necessidade de verificar se a verdade, na sua capacidade de conceito epistémico, pode realmente ser apurada como independente do seu contexto de justificação e, por esta razão, como possuindo um valor autónomo e um alcance incondicional.

Da viragem linguística em diante, enquanto conceito implicado na realidade, a verdade admite-se como conceito alienável dos enunciados, mas, enquanto implicada na linguagem, ela é entendida como possuindo uma relação interna com o seu processo de justificação. É justamente nesta dupla aferição da verdade, externa aos enunciados e interna à justificação, que se levanta a questão da sua incondicionalidade. O que nos garante que aquilo que admitimos como justificado tem que ser aceite como verdadeiro?

Para Habermas é a prática argumentativa que, sobrepondo-se ao requisito justificativo da verdade, passa a ter como obrigação a verificação da validade epistémica da verdade discursiva. Neste seguimento, à interacção comunicativa que suporta a prática argumentativa da verdade discursiva exige-se que seja inclusiva, equitativa, isenta e orientada ao entendimento, pois, apenas desta maneira podemos esperar o prevalecer dos contributos mais relevantes e dos argumentos mais elevados na prática do discurso. E, nesta perspectiva ideal da verdade discursiva, os enunciados admitem-se como verdadeiros quando resistem a qualquer tentativa de invalidação.

Todavia, a verdade de um enunciado e a validade epistémica de uma circunstância não se podem tomar por sinónimos, na medida em que as condições ideais de justificação do enunciado, não possuem uma correspondência imediata com a verdade de uma circunstância real.

A ausência de imediatismo entre justificação e verdade é, não só o indicador da não perpetuidade da validade dos discursos, como, por isso, da não suficiência da

concepção discursiva da verdade: “O conceito discursivo da verdade não é, portanto, errado à cabeça, mas é insuficiente. Ainda não explica o que nos autoriza a termos por verdadeiro um enunciado que supomos idealmente justificado” (Habermas, 2014, p. 357).

Pois bem, é justamente neste ‘não ser errado à cabeça’, e, no ‘ser ainda insuficiente’, que Habermas deixa entrever a sua posição reflexiva, não só quanto ao valor positivo da verdade discursiva, mas, também, quanto ao imperativo epistémico na fundação da ideia de verdade.

Para este autor da teoria crítica contemporânea, as concepções epistémicas da verdade discursiva mostram a sua debilidade no jogo argumentativo da linguagem, isto é, nas pretensões de validade expressamente problematizadas.

Mas, por seu lado, tal como também observa Habermas (na linha de Platão, convém-nos lembrar), é somente quando são retiradas dos seus contextos funcionais, ou de fundamentação concreta, que as pretensões de validade podem constituir o objecto teórico a discutir face aos problemas que se lhes colocam.

Só que, ao suspendermos, assim, aquilo que é concreto da sua realidade funcional, a ideia de verdade discursiva vê-se subitamente, não apenas descaracterizada, mas também imediatamente abstraída da sua requisição pragmática.

É já com o propósito de ultrapassar esta dificuldade lógica, de insuficiência epistémica e abstraimento pragmático, que Habermas apresenta, justamente, uma concepção pragmática da verdade, a qual, diz, não só já não contraria “o funcionamento de[as] pretensões de verdade dentro do mundo da vida” (2014, p. 358), como, por isso, pode ainda tornar congruentes as pretensões de verdade e de realidade.

Como, então, é que a concepção pragmática da verdade torna congruentes as exigências da verdade e as condições da realidade? Logo no decurso da viragem linguística, diz Habermas, a ideia da verdade que passa a traduzir a apreensão dos factos traz consigo uma ligação, ainda que fraca, da verdade aos aspectos ontológicos do real.

É partindo desta sua filiação ontológica, da verdade dos enunciados à realidade dos factos, que Habermas vê a possibilidade de resgatar o “momento de incondicionalidade” (2014, p. 358) que compreende a ideia de verdade, enquanto “unicamente acessível pela via da revalidação discursiva de pretensões de verdade” (2014, p. 358).

Doravante, a ideia de verdade dá-se inevitavelmente ligada à ideia de correcção da revalidação discursiva das pretensões de verdade. E, estabelecida, assim, a razão para a comparação entre as ideias de verdade e de correcção – comparação esta a partir da qual o contraste entre as duas noções é conferido com base na assunção da existência de estados de coisas (apontando aspectos ontológicos do real) – é já no interesse de uma interpretação pragmática dirigida à existência dos ‘estados de coisas’, que o nosso autor estabelece uma distinção entre, por um lado, o sentido deontológico e, por outro lado, a dignidade de reconhecimento das normas morais.

Habermas diz-nos que, na concepção pragmática da verdade, o domínio prático da vida quotidiana procede com base em redes convencionadas pelo hábito e por opiniões implícitas, redes estas que, sob um cenário de ampla difusão de convicções intersubjectivamente partilhadas e tidas como verdadeiras, vão pautando as rotinas diárias de ‘certezas condutoras’ e, nelas, as comunicações mais convencionais: “Este «saber», performativamente reivindicado, tem a conotação platónica de operarmos com «verdades – [ou seja] com proposições cujas condições de verdade estão preenchidas»” (2014, p. 358).

Porém, ainda assim, não há como escapar ao facto inexorável de que estas mesmas certezas se corrompem num igual número de dúvidas, assim que a sua mais imediata e ingénua contextualização é tornada evidente: a exposição pragmática das certezas convencionais revela-as nas debilidades formais da sua fundamentação.

É neste sentido que dizemos que, quando do exercício prático passamos para a realização intelectual, que o mesmo é dizer, quando passamos da acção para o discurso, aquilo que começámos por ter, simplificadaamente, na acção como verdadeiro perde o seu *modus* de certeza para assumir, então, a forma de um enunciado hipotético de validade suspendida, o qual assim permanece “até que o exame argumentativo produza um resultado” (2014, p. 359).

Por esta razão, para Habermas, só o “olhar que transcenda o plano da argumentação” (2014, p. 359) pode habilitar-se à apreensão do “papel pragmático de uma verdade com rosto de Jano” (2014, p. 359), verdade assim nomeada porque pretendida como capaz de elucidar a tão procurada ligação intrínseca entre acção e discurso, ou, melhor dito, entre “certeza da acção e afirmabilidade justificada” (2014, p. 359).

E isto porque, diz Habermas, no transcender do plano da argumentação (que, como vimos, sustenta a validade discursiva da verdade), é somente sob a

condição pragmática da verdade que não só as certezas ‘desenraizadas’ da acção podem ser convertidas em considerações hipotéticas, como também pode ser autorizada uma “retroversão das afirmações racionalmente aceitáveis em certezas de acção” (2014, p. 359).

Para já, parecemos estar confinados a uma espécie de reciprocidade ‘reflexiva’, que movimenta, recursivamente, a ideia de verdade das certezas práticas para as afirmações racionais, e, destas, novamente de volta às certezas práticas (daqui o rosto de Jano da verdade). Mas, o que sustenta esta reciprocidade contínua entre certezas e afirmações, e que movimenta, recursivamente, a verdade pragmática com rosto de Jano entre os domínios da acção e do discurso?

Habermas explica-nos que, o discurso, porque enraizado na necessidade de acção do mundo da vida, impõe uma determinação temporal à sua componente dialógica. E, uma vez temporalmente determinados, passam a ser “necessárias providências altamente artificiais, para proteger os discursos racionais contra este redemoinho [temporal] do mundo da vida” (2014, p. 359), tal como acontece, salienta Habermas, no exemplo do “sistema científico” (2014, p. 359).

É então por via de medidas altamente artificiais, habitualmente associadas aos processos de abstracção mental dos raciocínios lógico-formais, que se torna possível autonomizar da temporalidade a componente dialógica dos discursos racionais; e esta autonomização é cumprida a tal ponto que, por fim, as condições que tornam o pensamento hipotético-dedutivo imperecível se mostram exequíveis. Mas de que medidas altamente ‘artificiais’ falamos nós?

Na herança platónica, porque a dimensão do real se faz por referência à certeza na ‘verdade’, na ‘acção’ e no ‘saber’, o mundo da certeza é, então, trazido para o interior do discurso para, desta maneira, lhe fornecer um critério que seja capaz de orientar a independência das pretensões de verdade do contexto a que se reportam – tal como na célebre passagem da *República* de Platão na qual, pelo amor ao saber contra a traficância, são referidos os vários ramos da matemática desligados dos seus interesses práticos.

Trata-se, por isso, não de uma visão empírica, mas de uma visão dogmática e, como tal, artificial, no sentido em que pretere o natural no qual radica a possibilidade de caracterização ontológica do mundo da vida.

Todavia, diz-nos ainda Habermas, esta mesma consciência dogmática do mundo da vida “é uma condição necessária para a consciência falibilista dos participantes de uma argumentação que contam com a possibilidade de se enganarem” (2014, p. 359), na medida em que, por ela, se gera uma tensão interior ao discurso a partir da qual é feito ressaltar a diferença entre verdade e afirmabilidade justificada.

Os participantes do discurso vêm-se, assim, perante a possibilidade de, não apenas poderem despertar para novas referências ontológicas que ainda não tinham sido consideradas, como, ainda, de alargar o seu próprio nexos justificativo. O sentido afirmativo das nossas proposições ganha, desta maneira, não só uma nova forma de se expressar, como, ao mesmo tempo, uma nova forma de nos conceder a possibilidade de comunicar, com base em frases verdadeiras, um estado de coisas que, de facto, existe: “O modo ontológico de se expressar funda um nexos entre verdade e referência, ou seja, entre a verdade de enunciados e a ‘objectividade’ daquilo sobre o qual, ou do qual, algo é enunciado” (2014, p. 360).

É nesta perspectiva que a ideia de mundo objectivo pode indicar tudo o que não é produzido pelos agentes competentes na fala e na acção (ou seja, tudo o que não é dogmático), e, enquanto tal, pode trazer para o seu universo comunicativo a possibilidade de uma identificação referenciada de objectos, mesmo quando estes se submetem a descrições diferenciadas.

Postula, neste seguimento, Habermas que, a “indisponibilidade e a identidade do mundo são as duas determinações da ‘objectividade’” (2014, p. 360), cuja explicação assenta numa experiência de êxito aferida sobre estas duas determinações. Só que, por sua vez, a assunção de êxito a respeito destas duas determinações da objectividade implica que as convicções, respectivamente na acção e no discurso, sejam comprovadas de um modo diferenciado.

Na diferença das ‘opiniões verdadeiras’ que são aduzidas tanto à prática (acção) como à argumentação (discurso), os participantes vêm-se na necessidade de se orientarem por “pretensões de verdade que transcendem as justificações” (2014, p. 360).

Assim, salienta Habermas, na argumentação são os bons motivos aquilo que torna possível sabermos se uma convicção (que se tornou problemática), demonstra, ou não, a capacidade para ser aceite pela razão. Mas, durante a acção, somente o “acto pré-reflexivo do «desenvencilhar-se no mundo»” (2014, p. 361) pode dotar o participante da capacidade de decidir sobre se a sua convicção funciona, ou não.

Por conseguinte, se tudo continua a “funcionar” (2014, p. 361), ou seja, se, quer nos jogos de linguagem quer no exercício das práticas, tudo se realiza com êxito, então, vemos ser comprovadas (podemos dizer, teleologicamente), as convicções; mas, se é o fracasso, e não o êxito, que se impõe, nesse caso, “o mundo já não entra no jogo de forma esperada” (2014, p. 361).

O fracasso das convicções no domínio da prática significa, pois, que o mundo se tornou objectivamente indisponível para vir a jogo no domínio do discurso. E, nesta afirmação, o conceito de objectividade faz-se determinar no sentido próprio de um mundo que se opõe “às nossas manipulações” (2014, p. 361), por um lado, na prática, pela sua indisponibilidade, e, por outro, no discurso, pela sua identidade (à qual reportamos esta indisponibilidade), que é amplamente partilhada por todos.

O mundo, nas palavras de Habermas, “«existe» apenas no singular” (2014, p. 361) porque, cooperando entre si, e a partir de cada uma das suas perspectivas singulares, os participantes podem referir-se reciprocamente a esta indisponibilidade e a esta identidade, admitidas, intersubjectivamente, como facto.

Mas, não esqueçamos que estamos no desenvolvimento de reflexões que se referem a uma concepção pragmática da verdade discursiva, pois, como alerta Habermas, nos discursos “desonerados da acção, onde já só contam os motivos” (2014, p. 361), a instância de certificação que neles se funda, e que se baseia na ‘indisponibilidade’ e na ‘identidade’, fica imediatamente suspensa. E, daqui em diante, só a subjectividade dos “tantos mundos quantas as interpretações” (2014, p. 361) pode conduzir a interacção pessoal. Portanto, é apenas de modo ‘indirecto’ que na concepção pragmática da verdade discursiva se torna possível proceder a uma qualquer referência ‘objectiva’ do mundo da vida.

Agora, se procurarmos, ainda, nesta perspetivação pragmática da ligação entre a verdade dos enunciados e a objectividade do mundo, uma ‘aproximação’ entre verdade e validade moral, então, mais saliente se torna a dificuldade desta aproximação.

Porque, se, por um lado, a pretensão de validade moral e a pretensão de verdade dependem ambas da ‘revalidação discursiva’, e, a partir desta, de uma “prática de justificação” (2014, p. 361) pela qual os participantes “se orientam pela ideia da «única resposta correcta»” (2014, p. 361), mesmo que esta ideia se restrinja à “aceitabilidade idealmente justificada” (2014, p. 361) veiculada pelos enunciados, por

outro, e uma vez que a assimilação entre pretensão de validade moral e pretensão de verdade, devido à falta de uma assimilação ontológica concreta, não pode ser transferida para o plano prático da compreensão pré-reflexiva, somente no plano argumentativo (plano lógico-discursivo) se pode proceder às analogias que aproximam validade moral (normas) e verdade (factos).

É, portanto, o carácter indirecto e subjectivo da interacção cognitivo-comunicacional humana que se apresenta como impedimento da equiparação da validade moral das normas à pretensão de verdade dos factos: por isso,

“as convicções morais não fracassam no embate com a resistência de um mundo objectivo, suposto por todos os intervenientes como idêntico, mas devido ao carácter irresolúvel de um desacordo normativo entre adversários num mundo social comum.” (Habermas, 2014, p. 862).

Torna-se tão nítido, afinal, como, a partir de uma teoria consensual da verdade enquanto orientação de fundo, toda a reflexividade habermasiana vai sendo paulatinamente investida numa exigente articulação de congruência entre pretensões de validade e justificações de estados de coisas, ou, se preferirmos, na sempre implícita razão do nosso trabalho dissertativo, entre a razão das premissas adequadas ao plano dóxico-normativo e a justificação das premissas próprias do plano epistémico-descriptivo.

Na concepção pragmática da verdade discursiva, referidas na dimensão subjectiva do mundo social, as convicções morais, na sua regulação normativa da interacção social, reconhecem-se dotadas de eficiência, tal como, na dimensão objectiva do mundo natural, as convicções empíricas, na orientação das suas intervenções teleológicas, se reconhecem investidas de eficácia.

Mas, apesar da respectiva proficiência de cada uma das determinações, a das convicções morais normativamente reguladas, e, a das convicções empíricas teleologicamente orientadas, estas são tornadas distintas pelos seus respetivos modos de comprovação.

As convicções morais são comprovadas por uma forma implícita de resolução de problemas, que não se expressa pelo êxito de manipulação de processos teleológicos, mas, sim, “pela resolução consensual de conflitos de acção, que apenas

pode ser conseguida perante o pano de fundo de convicções normativas, partilhadas intersubjectivamente” (2014, p. 362).

O insucesso deste tipo de resoluções não promana, pois, de uma desconsideração das circunstâncias de clarificação objectiva das componentes normativas, mas do confronto provindo, justamente, da consideração de “orientações valorativas dissonantes. A resistência não parte de dados objectivos não controlados, mas da falta de uma concordância normativa com os outros” (2014, p. 362).

Habermas mostra, assim, que, para si, no plano da interacção humana regulada e orientada para o entendimento, a oposição que é levantada pelos ‘espíritos objectivos’, entre si, só é possível de ser vencida através de uma aprendizagem moral que lhes conceda um alargamento dos seus mundos sociais respectivamente objectivados. É nesta condição que, por fim, estes espíritos objectivos se vêm a integrar mutuamente um mundo que se proporciona, por isso, como construído por todos e no qual todos podem “ajuizar os seus conflitos à luz de parâmetros de avaliação concordantes, e [como tal, podem também] resolvê-los de forma consensual” (2014, p. 362).

Ora, a condição que, aqui, é estabelecida por Habermas denuncia, imediatamente, a falta de uma referenciação objectiva das pretensões de validade moral. Por isso, para a orientação tanto correcta (normativa) quanto verdadeira (epistémica) das interacções humanas, ele propõe a possibilidade de ampliação das delimitações da “comunidade social e do seu consenso axiológico” (2014, p. 362).

O debate sobre a diferenciação entre correcção e verdade, que, na realidade, não é senão uma formulação especializada da dialéctica intrínseca aos planos dóxico-normativo e epistémico-descritivo, assume, assim, em Habermas, o exame das possibilidades de verificação desta progressiva inclusão de pretensões e personalidades particulares, conduzida por uma certeza na aprendizagem de convicções morais, e não por pretensões de verdade objectivamente referidas ao mundo da vida. Este é um reflexo da inegável caracterização cognitivista da crítica filosófica habermasiana, que, como vimos, Courtois também apontou.

No âmbito dos discursos pautados pela racionalidade, quer a aceitabilidade do teor normativo das questões morais quer a aceitabilidade do teor prescritivo das questões epistémicas, normas morais ou prescrições epistémicas, ambas têm que ser referidas à racionalidade dos enunciados, e isto, recomenda Habermas, deve

bastar-nos para podermos decidir a respeito das “questões de validade controversas” (2014, p. 363).

Todavia, não pode ser esquecido que, o consenso obtido com base no discurso não exhibe a mesma conotação se atribuído à verdade dos enunciados, ou, se referido à correção dos juízos, ou normas, morais. É que o consenso atribuído à verdade dos enunciados pressupõe a sua referência a um mundo objectivo no qual se reconhece a existência de estados de coisas, ou factos, cuja facticidade se confere na sua ligação a objectos que existem independentemente das descrições que deles se propõem: “Esta interpretação ontológica implica que um consenso, por muito cuidadosamente que tenha sido produzido, sobre um enunciado, por muito bem fundamentado que esteja, pode revelar-se falso à luz de novas provas” (2014, p. 363).

E, uma vez que a caracterização ontológica da verdade não possui um equivalente no âmbito da validade moral, ditando, por isso, não ser possível proceder a uma caracterização ontológica da moral, desvela-se, assim, a verdade escondida que, no interesse das pretensões de validade morais, caracteriza a diferença entre verdade e afirmabilidade idealmente justificada.

Por esta razão, Habermas indica que, se os “êxitos na aprendizagem [empírica] podem ter por consequência” (2014, p. 363) o acordo a respeito do dimensionamento objectivo dos problemas, já os “êxitos na aprendizagem moral aferem-se” (2014, p. 363) com base na natureza inclusiva dos motivos admitidos por consensos.

O alargamento da inclusão trazido pelos discursos práticos espelha, então, a convicção, assumida por todos os participantes, não só de que a matéria regulada é aceite, mas também de que o modo de agir que a observa é, por todos, considerado como benéfico, e, como tal, considerado como prática vinculativa: “O consenso alcançado discursivamente tem, para os intervenientes, algo de comparativamente definitivo” (2014, p. 363), não por estabelecer um facto, mas, sim, por trazer fundamento a uma norma que, desta maneira, passa a “«merecer» um reconhecimento intersubjectivo” (2014, p. 363), que pode ser conferido nas “condições ideais de um discurso racional” (2014, p. 364).

É por esta razão que Habermas afirma que, a validade de um enunciado normativo não é entendida no mesmo sentido em que reconhecemos a existência dos estados de coisas. Trata-se, sim, de um reconhecimento intersubjectivo do enunciado normativo, que é estabelecido com base na dignidade, idealmente (e não faticamente)

justificada, como valor da norma, a partir da qual “devemos fazer a base da nossa prática” (2014, p. 364).

Mas é também no escopo desta mesma razão que dizemos extinguirem-se as pretensões de validade moral que pretendamos fazer prevalecer, para lá das suas instanciações no discurso, na direcção da sua referenciação no mundo objectivo. E, neste mesmo ímpeto das reflexões habermasianas, vemos surgir os traços da afirmabilidade idealmente justificada que nos interessam realçar.

Descobrimos, assim, que a afirmabilidade idealmente justificada das normas sociais não podem ultrapassar os limites do discurso, o mesmo já não acontecendo com as pretensões de verdade que podem transcender as justificações em que se baseiam. Na afirmabilidade idealmente justificada, nada pode prevalecer autonomamente ao valor de dignidade da norma intersubjectivamente reconhecido.

Por conseguinte, a correcção da norma é aferida por referência à crítica do sentido da norma: e,

“uma vez que a «validade» de uma norma consiste em que esta seja aceite em condições ideais de justificação, ou seja, [intersubjectivamente] reconhecida como válida, a «correcção» é um conceito epistémico.”
(Habermas, 2014, p. 364).

Todavia, alerta Habermas, por este dimensionamento epistémico da correcção de uma norma não é pretendido afirmar a infalibilidade das intelecções morais. Pelo contrário, o duplo dimensionamento dos discursos morais, que se faz pela fundamentação (pressupostos argumentativos) e pela aplicação (circunstâncias relevantes), sujeita-os, em vez disso, a uma “dupla reserva falibilista” (2014, p. 364).

Os discursos racionais exigem uma idealização das condições de justificação, sendo que é esta idealização que constitui o critério de reserva para cada grau de descentramento alcançado no interior de uma dada comunidade justificativa.

Já no caso dos discursos morais, esta idealização justificativa não se confronta apenas com dificuldades de ordem cognitiva. Pois, das dificuldades dos problemas morais, elucida Habermas, fazem parte, ainda, a exclusão de interessados da participação, a supressão de temas, a marginalização de contributos importantes, a falta de sinceridade na exposição dos interesses, bem como a debilidade da formulação e o desrespeito pela diversidade das matérias e dos participantes.

No escopo dos discursos racionais, orientarmo-nos pelo objectivo da ‘única resposta correcta’ pressupõe a possibilidade de uma decisão fundamentada a partir dos critérios de ‘falso’ e ‘verdadeiro’, possibilidade esta que implica já o reconhecimento da falibilidade do objectivo a alcançar.

Porém, no que respeita à fundamentação das normas reconhecidas como válidas, a sua falibilidade é explicada pela necessidade de serem complementadas com discursos de aplicação, a partir dos quais se pode submeter as questões de fundamentação a uma revisão, quando estas não tenham sido capazes de antecipar, justamente porque imprevistas, certas circunstâncias.

Com isto, porém, não é garantido que o sentido construtivo da formação moral, implicado na elevação da opinião e da vontade, seja, por si só, capaz de compensar a não existência de uma referência real que transcenda as justificações de correcção dos juízos morais.

Sabemos que a ideia de verdade de conotações ontológicas possui um elemento de incondicionalidade capaz de remeter para um plano de transcendência a verdade das suas justificações. Mas, e o conceito de correcção implicado na validade normativa, onde vai ele buscar o seu elemento de incondicionalidade?

Estamos diante, já se vê, da dificuldade reflexiva que Stéphane Courtois aponta na ambiguidade do dimensionamento epistémico da teoria da democracia habermasiana. E, na formulação de Habermas, esta dificuldade pergunta-se nestes termos: “Como é que a correcção normativa pode ainda ser compreendida, no sentido de uma pretensão de validade binariamente codificada [verdadeira ou falsa], se os juízos morais já não podem ser fundamentados com referência a condições não epistémicas em vigor?” (2014, p. 366). Tentemos, então, esclarecer, por último, esta dificuldade, que não é nem simples nem de reduzidas implicações.

Segundo Habermas, a validade universal de um enunciado verdadeiro exige o reconhecimento deste enunciado, não somente “em contextos locais, mas em todos os contextos” (2014, p. 366). Para um enunciado ‘p’ verdadeiro, diz-nos Habermas, a frase é lida no seu sentido realista: “Se ‘p’ é verdadeiro, o enunciado é válido de forma incondicional e merece ser reconhecido por todos como verdadeiro” (2014, p. 366). Isto implica que, para que ‘p’ seja “realmente o objecto de um reconhecimento universal” (2014, p. 366), a verdade deste enunciado tem que ser aceite por todos. Por isso, o saber trazido por ‘p’, enquanto enunciado verdadeiro, apoia-se nesta sua

verdade que é reconhecida por todos. Salienta, assim, Habermas que, “Esta reflexão repousa na conhecida relação entre verdade e saber: uma pessoa sabe que ‘p’ se (1) acreditar que ‘p’ (2) se tiver motivos suficientes para tal, e [ainda] (3) se ‘p’ for [efectivamente] verdadeiro” (2014, p. 366).

Esta estruturação do raciocínio para a caracterização dos termos específicos que assistem ao saber teórico dificilmente se pode ver contestada, porém, isso não quer dizer que seja adequada para a caracterização dos termos próprios que assistem ao saber moral.

Se entendermos a correcção normativa como ‘a’ pretensão de ‘validade epistémica’ do saber moral, a terceira premissa – ‘(3), se ‘p’ for de facto verdadeiro’ – tal como é imediatamente apreensível, simplesmente não pode ser assistida. Como, então, se resolve, pragmaticamente, o problema do dimensionamento epistémico da correcção normativa?

Pois bem, a resposta que constatamos dada por Habermas é a de que “a validade dos juízos morais afere-se pela natureza inclusiva de um acordo normativo, alcançado entre partes em conflito” (2014, p. 366).

Esta resposta de Habermas, dada com a mesma determinação da ‘única resposta correcta’, implica a pressuposição da validade moral estendida à totalidade das facções que constituem o mundo da vida, e, como tal, equitativamente inclusiva no que respeita aos indivíduos e às suas pretensões. É o conceito de mundo objectivo, no qual admitimos a sua autonomia (reivindicada pela sua identidade) relativamente à nossa própria existência bem como a sua concretude (determinada pela possibilidade da sua indisponibilidade) reconhecida por todos, que faz avançar o ‘mundo’ que dizemos ser o mesmo para todos.

Mas, desta concepção de mundo objectivo, é apenas uma das suas duas determinações habermasianas, indisponibilidade e identidade, que nos autoriza a assunção do mundo objectivo enquanto “projecto de um mundo plenamente inclusivo de relações interpessoais bem ordenadas” (2014, p. 366): essa determinação é a da identidade.

E uma vez que a determinação objectiva da identidade não é modelada pela mesmidade que podemos conferir na afirmação objectiva do mundo, aquela que refere as conotações ontológicas da verdade para as pretensões de validade moral, a afirmação de que o mundo é o mesmo para todos, não resulta pois de uma

“coordenação [referenciada no mundo] das diversas perspectivas do observador” (2014, p. 367), dadas nos mesmos termos em que elas orientam a possibilidade de remeter para um plano de transcendência a verdade das suas justificações.

Na perspectiva das preensões de validade moral, o mesmo para todos do mundo adquire uma aspiração construtivista ao querer significar a perspectivização social da natureza inclusiva do ‘nós’, por via da ‘mútua’ adopção de perspectivas.

Quer isto apenas dizer que, na razão habermasiana da assunção pragmática da verdade discursiva, no ‘plano objectivo’ do mundo natural é a consideração da diversidade das perspectivas aquilo que dota a verdade com a capacidade para transcender os processos da sua justificação, mas, no ‘plano subjectivo’ do mundo social, é a inclusão pela mútua adopção das diversas perspectivas o que dota a verdade com a capacidade de ser universalmente reconhecida.

Por isso, diz Habermas, é num plano de validade universal “a criar” (2014, p. 367) que, na aspiração construtivista da verdade pragmática, se começa por explicar a “incondicionalidade das pretensões de validade morais” (2014, p. 367). Só desta maneira podem ser aceites por todos, os juízos e as normas fundados em bons motivos e, equitativamente, reconhecidos por todos os afectados.

É deste modo que Habermas retira do universo moral a necessidade de se lhe fazer referir um qualquer dado ontológico, e lhe imputa a convicção de nascer como universo construído. Portanto, apenas e tão somente neste sentido pode a correcção (enquanto pretensão de verdade) dos enunciados morais pretender assumir uma dimensão epistémica.

Assim, na perspectiva universalista dos enunciados morais, é por referência à assunção de um “mundo social idealmente projectado” (2014, p. 367), no qual se permite a resolução racional dos conflitos morais, que podemos, por fim, fazer avançar um “equivalente para as restrições de um mundo objectivo” (2014, p. 367), as quais, já sabemos, no contexto do mundo social, se encontram ausentes.

Mas, ainda que nos seja possível admitir, racionalmente, esta aproximação conceptual de ambição epistémica entre a correcção dos enunciados morais e a verdade dos enunciados de justificação, Habermas não deixa de nos alertar para um facto de elevada importância.

É que, na sequência deste exercício de aproximação, o “ónus da prova” (2014, p. 367) vê-se, agora, transferido da explicação do “carácter incondicional” (2014, p.

367) das pretensões de verdade implicadas nos enunciados de justificação, para a reivindicação do ‘carácter universal’ com o qual queremos dotar a pretensão de validade dos enunciados morais. Posto de uma maneira muito sintética: a explicação do carácter incondicional da verdade empírica vê-se, por fim, assimilada à reivindicação do carácter universal da correcção moral, quando esta última se pode apresentar como inteiramente autêntica, legítima e amplamente inclusiva.

Daqui que a pergunta que se segue seja a seguinte: tal assimilação é pertinente e consequente? Para Habermas, assim o é. Só que, para poder sustentá-la, ele tem que recorrer à ideia de justiça, na medida em que esta pode ser referida em dois planos da existência social: o da formação inclusiva e imparcial do juízo e o da aplicação concreta do juízo em contextos específicos.

É nesta dupla perspetivação do conceito de justiça, de formação e aplicação, que Habermas pode, então, referir as circunstâncias pelas quais os “questionamentos universalistas” (2014, p. 368) se permitem impor à ideia de justiça “uma forma processual” (2014, p. 368) e, desta maneira, tornar a ideia de justiça congruente com o fundamento racional dos discursos dos seus participantes.¹³⁵

Esta concepção da justiça, que concebe a sua forma processual em aproximação à fundamentação racional do discurso, faculta uma convergência entre justiça e razão capaz de nos despertar a atenção para o facto de que, afinal, o “projecto de um mundo moral que inclua, por igual, as pretensões de todas as pessoas” (2014, p. 368), pode não ser fruto de uma aleatoriedade intelectual. E, neste seguimento, o projecto moral universalista de amplas pretensões inclusivas pode dever-se, antes, “a uma projecção das pressuposições comunicativas universais da argumentação em geral” (2014, p. 368).

Na medida em que o comportamento universalista dos participantes implica, justamente, um empreendimento cognitivo e argumentativo de projecção universal, o sentido positivo das suas pressuposições comunicativas pode ser assegurado pela adopção de um comportamento social cada vez mais esclarecido, inclusivo e equitativo nas suas pretensões de verdade e de correcção, e, desta mesma maneira,

¹³⁵ Não nos remete esta resolução comunicativa de Habermas imediatamente para a resolução platónica examinada na secção II - 3. 2. 1., pela qual estudámos a possibilidade de transição do valor cognitivo de um mesmo referente mental, o *bem ulterior*, entre os dois planos da cognição: o teórico-conceptual, no qual o *bem* se apresenta como referente para a ideia de *verdade*, e, o prático-formal, no qual o mesmo *bem* se proporciona como referente para a ideia de *padrão*?

pode privilegiar, continuamente, o dimensionamento da interacção social humana nas razões pragmáticas do justo em vez de nas afirmações teóricas do bom.

E uma vez que ela procura cumprir, justamente, nas resoluções da interacção social humana, o pleno equilíbrio entre as potencialidades cognitivo-comunicacionais pragmáticas e epistémicas, a formulação proposicional da vitória do justo sobre o bom pode, então, muito bem ser compreendida como a matriz objectivante que dimensiona a noção de *episteme* em toda a racionalidade comunicativa habermasiana, dirigida à verdadeira possibilidade de desenvolvimento das sociedades pluralistas contemporâneas.

II - 6. Verdade e moralidade na distinção entre progresso e desenvolvimento.

““Não conhecemos quaisquer ideais que sejam cientificamente verificáveis. Estejamos certos, isto torna os nossos esforços mais árduos do que os do passado, uma vez que, encontrando-nos na verdadeira era da cultura subjectivista, de nós, é esperado que criemos os nossos ideais a partir do interior de nós mesmos; mas, tanto pelo pensamento quanto pela acção, não devemos nem podemos prometer um fácil acesso ao paraíso dos tolos. É um estigma da dignidade humana, que a paz em nossas almas não possa nunca ser tão grande quanto a paz daquele que sonha com tal paraíso.”¹³⁶

Na razão do nosso interesse, o ensinamento que perdura neste pequeno texto de Weber mantém vivo algo que, actualmente, nos parece dar-se como fito de uma cada vez mais insistente tentativa de elisão: o facto de a possibilidade de verificação das reivindicações de verdade e de moralidade dos ideais sociais, ou, se preferirmos dizê-lo de outra forma, a possibilidade de se examinar a sua correcção, autenticidade, legitimidade, dignidade e justiça, não poder ser cumprida procedendo à sua fundamentação epistemológica a partir de uma perspetivação essencialmente positivista da ciência.

Na razão sócio-epistemológica de uma crítica humanista das produções cognitivas e dos comportamentos sociais, enquadrada na correlação comunicação-desenvolvimento, a recorrente desconfiança sobre a profundidade explicativa trazida pelas interpretações empíricas de carácter lógico-formal dos nossos conceitos, dos nossos factos e das nossas instituições, todos eles implicados na base dos grandes desenvolvimentos sociais, dificilmente poderá ser superada se, sobre estes, fizermos preponderar, sistematicamente, como condição magna para o apuramento do seu verdadeiro potencial de desenvolvimento, abordagens teóricas cada vez mais validadas no carácter lógico-formal dos dados que lhes dão fundamento e justificação.

¹³⁶ Na sua *Introdução* ao livro de Weber, Guenther Roth cita esta passagem de um texto escrito pelo autor em 1909. Em Weber, M. (1922/1978). *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*. Roth, G., Wittich, C.. Berkley (Edts.). Los Angeles: University of California Press. p. xxxiii. Nossa tradução.

Foi, justamente, interrogando os factores que podem viabilizar a existência de uma ‘ciência sem consciência’ que, no seu estudo de 2016, debruçando-se sobre a neutralização política da condição de pobreza¹³⁷, Rodriguez e Wachsberger mostraram que o fenómeno da pobreza vem sendo sucessivamente abordado de um modo empírico cada vez mais especializado, mas, nesse mesmo ímpeto, cada vez mais dificultado na verdadeira elucidação das suas causas, compreendidas na interconexão dos domínios social, económico e político.

No século XVIII a pobreza é apresentada como

“um fenómeno inscrito na ordem das coisas e conforme, senão à lei divina, pelo menos, às leis da Natureza – [ou seja] numa «ordem natural e essencial das sociedades políticas» tal como descrita, por exemplo, em 1767, pelo fisiocrata Lemercier de La Rivière.” (Rodriguez, Wachsberger, 2016, p. 111).

À época, o debate sobre as causas profundas da pobreza, uma vez que, as expondo, podia comprometer as instituições sociais e estatais, foi, já se pode antecipar, amplamente escamoteado. Como tal, no período seguinte, dizem-nos Rodriguez e Wachsberger, é já com recurso à linguagem da natureza, primeiro à da física e depois à da biologia, referida por numerosos investigadores do século XIX,

“que a pobreza aparece como o resultado inevitável da selecção social, operada pela concorrência, como uma sanção infligida pela «disciplina inflexível mas salutar da Natureza», tornada princípio de regulação das sociedades humanas.” (Rodriguez, Wachsberger, 2016, p. 111).

Agora, frequentemente divisada, ao longo do século XIX, por referência a categorias morais, a pobreza vai sendo, então, referida como “um paradoxo da riqueza, e não como uma sua contrapartida” (2016, p. 112), daqui resultando que se tornasse difícil descortinar, não as causas empíricas, mas, as causas sociopolíticas da pobreza.

Mas, é, justamente, esta distanciação entre a percepção moral da pobreza, e, aquilo que, de facto, é a sua verdade constituinte que, já no século XX, conduz a um

¹³⁷ Rodriguez, J. & Wachsberger, J. (2016). La neutralisation politique de la pauvreté: Science sans conscience ?. *Communications*, 98(1), 109-123. doi:10.3917/commu.098.0109.

investimento das ciências sociais e humanas na direcção de uma “profunda renovação das análises do fenómeno” (2016, p. 112), cujo objectivo é o de “submeter as teorias especulativas à demonstração dos factos” (2016, p. 112).

Surge, deste modo, no mundo Ocidental, sobretudo a partir dos Estados Unidos, da Inglaterra e da França, um elevado número de investigações pautadas por um rigoroso empirismo apostado em objectivar as realidades delimitantes do fenómeno pobreza. Dizem-nos, por isso, Rodriguez e Wachsberger que, o início do século XX se apresenta como um período verdadeiramente extraordinário, no decurso do qual “o conhecimento sobre a pobreza, produzido pelas ciências sociais, concorre de maneira inédita para o seu reconhecimento como problema político de corpo inteiro” (2016, p. 114).

Todavia, este mesmo início de reconhecimento político do fenómeno da pobreza não o impede de se ver sujeito à sua depreciação crítica, pois, ainda que politicamente reconhecido, continua a ser preciso acautelar os termos em que a pobreza, enquanto fenómeno humano, se admite integrar o espaço da invenção do social, espaço no interior do qual se constata a necessidade de um atenuar de tensões ideológicas sociais e políticas, ou seja, de um atenuar das “tensões entre igualdades [de oportunidade pública] e direitos [de actividade privada]” (2016, p. 114), tensões estas cujo pano de fundo é, já se vê, a discrepância entre as reivindicações normativas das sociedades afirmadas como democráticas e as reivindicações empíricas nelas geradas pelas economias de mercado.

Mas, o mais interessante que, aqui, é salientado pelos dois investigadores é que, no seguimento deste específico reconhecimento político da pobreza, situando-o na tensão entre direitos públicos (política social) e interesses privados (gestão de mercado) “as análises da «questão social», colocadas nos fins do século XX, participariam até de uma politização enganosa” (2016, p. 114).

A razão para tal provém do facto de que, se por um lado foi possível afastar a ideia de que a pobreza não resulta de uma ordem natural, como quis pensar o século XVIII, nem de uma ordem moral, como sugeriu o século XIX, por outro, estas mesmas análises contribuíram “para resgatar o debate sobre a pauperização, tal como Marx e Engels, principalmente, o formularam” (2016, p. 114), debate no qual é possível enquadrar uma relação trabalho/dividendos de orientação capitalista, o que, em si mesmo, já conduz a um específico reconhecimento da dimensão política da

pobreza e da necessidade em perspectivá-la ao alcance de um saber particular que desempenha, frequentemente, um papel “essencial na definição dos instrumentos de intervenção social, que se seguiram ao Estado Providência” (2016, p. 114).

Neste seguimento, Rodriguez e Wachsberger mostram que, se, por um lado, o enquadramento político do fenómeno da pobreza pode elucidar a sua compreensão como uma realidade social consistente e persistente, combatível a partir de políticas sociais vigorosas promovidas por uma concepção providencial do Estado, por outro, uma compreensão menos esclarecida deste fenómeno pode induzir ao esvaziar do seu correcto dimensionamento político.

O exemplo a que os investigadores recorrem para fundamentar esta assunção é dado a partir do trabalho do antropólogo Oscar Lewis, sobre a cultura da pobreza, que enquadra este fenómeno social humano nos termos de um produto cultural, produto que resulta de um “conjunto de valores e de atitudes” (2016, p. 115) transmitidos “de uma geração para outra” (2016, p. 115), obviando, deste modo, a caracterização da pobreza como um fenómeno que se faz persistir por via da

“existência de um modo de vida estável e, finalmente, pouco permeável às alterações do ambiente económico e social. Dito de outra forma, os pobres seriam, segundo ele, prisioneiros de um universo mental alternativo, que se imporia como obstáculo a toda e qualquer evolução da sua condição – uma tese que alguns recuperaram habilmente para denunciar comportamentos passivos, e mesmo desviantes, acalentados pela generosidade pública.” (Rodriguez, Wachsberger, 2016, p. 115).

É com base neste tipo de enquadramentos conceptuais do fenómeno pobreza, assim salientam Rodriguez e Wachsberger, que certas teorias sociais fizeram avançar uma compreensão da pobreza como “modos de fazer e pensar dos pobres” (2016, p. 115), modos existenciais estes que, “invariavelmente, conduzem ao imputar-lhes da responsabilidade da sua desgraça e, portanto, a retirar importância às paradas políticas sobre a questão” (2016, p. 115).

E, aqui, é muito importante salientar que, para estes dois investigadores, não se cumpre, assim, apenas uma neutralização política do fenómeno, pois, no seu entender, algo mais profundo se faz promover sob esta égide, a saber, a tendência de um movimento amplo e profundo, caracterizado por um aumento potencial das reivindicações institucionais, na direcção de uma “redefinição da própria natureza do

trabalho de investigação e de uma alteração das normas na descrição do mundo social” (2016, p. 115).

Doravante, segundo Rodriguez e Wachsberger, o desempenho das ciências sociais, que muito evoluíra no novo enquadramento do ‘social’ preconizado pelo contexto social, científico, político e industrial do pós-guerra, procura incentivar os investigadores sociais “a responder a uma sustentada exigência institucional” (2016, p. 115), o que acaba por implicar que aos investigadores sociais se lhes peça que preencham, também, “funções técnicas e mesmo «terapêuticas»” (2016, p. 115).

Só que isto traz consigo uma consequência incisiva. Muitos destes investigadores, assim observam Rodriguez e Wachsberger, passam a adoptar uma consideração de raiz técnica pela qual se defende que, só por meio de uma especialização das ciências sociais se pode obter a sua utilidade, bem como se torna possível consolidá-las no âmbito das suas respectivas posições institucionais e da sua legitimidade académica.

“Este primeiro movimento que, doravante, toma o lugar da maior parte das políticas científicas nacionais, é indissociável de certas transformações que, ao mesmo tempo, são afectas à epistemologia das ciências sociais. A primeira traduz-se por um princípio de estrita neutralidade axiológica, e, por assim dizer, pela vitória de Weber sobre Durkheim, e, consequentemente, de Popper sobre Adorno.” (Rodriguez, Wachsberger, 2016, p. 116).

Passo a passo, a especialização técnica, de base empírica rigorosa, vai cimentando a ideia de que, os investigadores sociais, “e, principalmente, os sociólogos, são, aliás, tidos como «homens sem qualidades para a investigação de qualidade»” (2016, p. 116). No seguimento desta transformação, reportam Rodriguez e Wachsberger, ocorre uma segunda não menos significativa, que faz avançar o fim daquilo que não poucas vezes se referiu como os grandes discursos sociais e que promoveu o abandono dos estudos em profundidade, aqueles que referem as “teorias sociais” (2016, p. 116), ou os “discursos unitários” (2016, p. 116), para acentuar um privilegiar, a partir de diversas perspectivas, do “estudo de objectos locais e o recurso às abordagens «micro»” (2016, p. 116).

É neste ímpeto de formalização reducionista, feito incidir sobre o reenquadramento epistemológico dos estudos sociais que o fenómeno pobreza passa a

pode ser focado a partir de perspetivações de interesse específico, assim contribuindo para a “redefinição das modalidades legítimas, e mesmo das próprias fronteiras da investigação sobre a pobreza” (2016, p. 116).

A partir daqui, expõem os nossos investigadores, na possibilidade de se poder pensar o fenómeno pobreza de modo especializado e diverso – como problema veiculado por aqueles que a suportam, ou, como um problema de eficiência técnica (ou falta dela) por quem, ou aquilo, que a gera – deparamo-nos com descrições sobre ‘carências existenciais’ e ‘reações dirigidas à administração social’, que relegam para segundo plano a análise sobre os mecanismos sociopolíticos que “produzem e reproduzem a pobreza” (2016, p. 116).

Mostram, desta maneira, Rodriguez e Wachsberger que as reivindicações preconizadas pela exigência de uma demonstração empírica do fenómeno acaba por induzir, de acordo com cada perspectiva própria adoptada, “uma percepção selectiva, ou restritiva, dos problemas da pobreza” (2016, p. 116).

Daqui recorre que se proceda a uma associação frequente entre o fenómeno pobreza e as políticas sociais destinadas a combatê-la, o que, por sua vez, implica uma preferência da investigação em incidir “mais sobre os dispositivos, sobre a sua eficácia ou sobre os seus efeitos (em termos de saídas ou de incitações, por exemplo), do que sobre a produção e a repartição das riquezas colectivas” (2016, p. 116).

Só que, desta maneira, salientam os dois investigadores, o fenómeno pobreza passa a poder ser dado,

“não como uma questão política, mas, sim como uma questão técnica; e, desta maneira, ela aparenta relevar, não de uma qualquer «escolha da sociedade», mas, muito mais de arbitragens, de indicadores ou de prestações.” (Rodriguez, Wachsberger, 2016, p. 116).

O que, deste modo, Rodriguez e Wachsberger nos fazem ver é que, podemos, de facto, apontar como consequência decorrente da tecnicização das investigações sobre o fenómeno pobreza e da sua crescente especialização empírica, a descaracterização política das realidades que a constituem. No seguimento da construção de um conhecimento técnico cada vez mais especializado, tal como aferem os dois investigadores, o estudo do fenómeno pobreza

“mobiliza, com efeito, cada vez mais projectos de investigação, dos quais, os resultados, porque assentam em métodos de prova e de dados quantitativos, são reputados como cientificamente mais robustos, e politicamente mais úteis.” (Rodriguez, Wachsberger, 2016, p. 117).

Mas a contrapartida desta parametrização quantitativa do fenómeno implica, por sua vez, que todo um sério conjunto de trabalhos vá sendo, pouco a pouco, desqualificado, abrindo assim espaço para que outros projectos de investigação, “inspirados, sobretudo, pelas ciências do comportamento (observável e mensurável) e, ou, pela ciência económica” (2016, p. 117), assumam uma influência crescente sobre a definição e o tratamento dos problemas da pobreza “ao ponto até de, por vezes, correrem o risco de um certo esquematismo” (2016, p. 117).

É neste sentido que podemos compreender que a parametrização quantitativa deste tipo de fenómenos impõe aos especialistas das ciências sociais e humanas uma tarefa necessariamente delimitada por abordagens empíricas de eminente carácter lógico-formal, a partir das quais os instrumentos científicos erguidos para dirimir o problema se referem muito mais à possibilidade da eficácia técnico-científica dos seus dados quantitativos, do que à correcção ético-moral dos seus dados qualitativos.

Desta maneira, e, na medida em que estes instrumentos técnicos se apresentam como os que melhor são capazes de “separar e isolar os próprios efeitos das variáveis, e o dos instrumentos de acção pública sobre a performance destas” (2016, p. 118), os estudos sociais de cariz incisivamente técnico parecem poder responder, de um modo muito mais directo, aos objectivos da acção política que tenham como meta, “trazer a «prova» indiscutível sobre a eficácia dos dispositivos visados (*evidence-based policies*), bem à maneira do que se pratica no mundo médico (*evidence-based medicine*)” (2016, p. 118).

Já no espaço das refutações ideológicas do fenómeno da pobreza, os dois investigadores referem o trabalho da economista francesa Esther Duflo, apresentada como “especialista em experimentações aleatórias sobre os programas de luta contra a pobreza e titular da primeira cadeira «Saber contra a Pobreza» do Colégio de França (2008-2009)” (2016, p. 118).

Segundo Rodriguez e Wachsberger, o programa desenvolvido por esta economista e investigadora para o estudo da pobreza, propõe a sua resolução a partir dos próprios indivíduos, baseando-a na “generalização de microexperiências” (2016,

p. 118), demonstradas como eficazes no “dirimir dos obstáculos sobre o enriquecimento dos pobres” (2016, p. 119), sob a égide de que “as pequenas mudanças ... possuem grandes efeitos” (2016, p. 119). O fundamento deste programa residiria então na possibilidade de, ao ser possível tornar consequente uma “acumulação de pequenas mudanças técnicas” (2016, p. 119), se chegar assim ao ponto em que a dimensão política do fenómeno é contornada.

Nesta perspetivação técnica do fenómeno pobreza é proposto, no encalço de uma tradição reducionista, um outro tipo de estratégia pelo qual se defende a ideia de que, pelo fragmentar técnico do problema, podemos obter a possibilidade de especificar as suas componentes e, desta maneira, alcançar uma possibilidade otimizada de resposta política, dirigida na especialidade requerida.

“Em todo o caso, é isto o que parece ser hoje a aposta da teoria dos nudges [incentivos localizados] e, mais amplamente, da nova economia comportamentalista. Esta última, recorrendo às neurociências, às ciências cognitivas e à psicologia, «mostra que uma análise aprofundada sobre o modo como os indivíduos tomam as suas decisões, pode conduzir a novas intervenções que ajudariam as famílias a economizar mais, as populações a prevenir a prevalência dos problemas, e os pais a melhorar o desenvolvimento cognitivo das crianças». Esta aposta científica também constitui, sem qualquer margem para dúvidas, uma fanfarronice democrática.” (Rodriguez, Wachsberger, 2016, p. 119).

Estes são alguns dos principais fundamentos epistemológicos das estratégias empíricas de instrução eminentemente lógico-formal, que têm vindo a estruturar a dimensão técnica da investigação social e humana. Neste seu interessante estudo, histórico-culturalmente contextualizado, Rodriguez e Wachsberger mostram-nos como a desontologização política do fenómeno da pobreza parte, primeiro, da sua assunção como natural (na ordem das coisas, e da lei divina ou natural, do século XVIII), de seguida como moral, ou cultural (um paradoxo da riqueza e não sua contrapartida, no século XIX), e, depois, como psicológica (num conjunto de valores e atitudes geracionalmente transmitidos, prescrito no início do século XX), evitando, assim, continuamente, a sua necessária inscrição nos desígnios ético-políticos de ordem normativa das sociedades ocidentais.

E mesmo considerando o contexto socialmente disruptivo dos finais do século XX, o forte contestar dos argumentos que elucidam a despolitização do fenómeno da pobreza não se fez esperar, encontrando a sua legitimidade na “força demonstrativa de instrumentos quantitativos” (2016, p. 119).

É, portanto, a pobreza, em si mesma, dada a partir das suas alegadas determinantes, e não os indivíduos, ou, as famílias como pobres, aquilo que, agora, motiva o saber social, e que, desta maneira, se promove como razão do interesse geral. Para estes dois investigadores, este é o resultado da “utilização dos dados estatísticos” (2016, p. 119) que, sobrepondo-se às abordagens individualizantes, fazem privilegiar esta nova representação empírica das disfunções do mundo social.

Doravante, é o “recurso frequente aos métodos quantitativos” (2016, p. 119) – sobretudo, perspectivados no âmbito de abordagens ‘micro’, métodos e abordagens estas que melhor respondem “tanto às exigências epistemológicas dos investigadores quanto às atenções dos seus comanditários” (2016, p. 119) – que irá permitir o regenerar de “uma interpretação restritiva da pobreza” (2016, p. 119), a partir da qual “as causas institucionais do fenómeno são relegadas para fora de âmbito” (2016, p. 119).

O que procuramos tornar explícito com este trabalho de Rodriguez e Wachsberger, sobre a neutralização política da pobreza, é algo que é muito difícil de admitir, sobretudo, a partir do núcleo mais positivista das ciências sociais e humanas, a saber, que uma parametrização quantitativa, empírica, mensurável, da ‘contextura’ de certos fenómenos sociais, ainda que não lhes retire, definitivamente, o seu lugar no debate político das democracias contemporâneas, molda, quando não deliberada, pelo menos, implicitamente, a sua representação em torno de exigências conceptuais e formais mais abstractas, e, desta maneira, cada vez mais distantes de permitir a sua compreensão humanizada referida na ideia de pessoas concretas.

É desta maneira que, não poucas vezes, se procura instituir sob o “pavilhão da ciência positivista” (2016, p. 120), uma ideia de neutralidade descritiva dos fenómenos sociais, cuja repercussão directa é o dirimir do teor ético-normativo do saber, e, conseqüentemente, do seu carácter intrinsecamente político, o qual, na medida em que se admite como empenhado na inclusão social, mais adequado se revela à verdadeira exposição dos elementos formadores das discrepâncias sociais.

Por isso, sublinham Rodriguez e Wachsberger, cabe aos investigadores sociais dar a maior atenção aos “«efeitos de verdade» que as «peritagens instituintes» podem

produzir” (2016, p. 120), que o mesmo é dizer, estarem profundamente atentos às “enunciações normativas sub-reptícias” (2016, p. 120), que se propagam a partir de estudos “que se dão a conhecer como rigorosos e estritamente objectivos” (2016, p. 120).

Sugerem, assim, estes nossos investigadores, que é necessário e urgente ponderar sobre os fundamentos epistemológicos da reflexão social, inquirindo se, tal como recomenda a historiadora Alice O’Connor,

“para se construir uma obra útil, as ciências sociais devem forçosamente serem expugnadas de todo e qualquer juízo de valor e abandonar as questões de ordem moral ou política, como aquelas que se nos colocam, muito particularmente, pelas situações de pobreza.” (Rodriguez, Wachsberger, 2016, p. 120).

Já numa outra aproximação, em nada menos importante ao problema da fundamentação empírica dos procedimentos epistemológicos que se esquivam à compreensão de processos e condições sociais específicas, participando na descaracterização ético-normativa do conhecimento no espaço ciências sociais e humanas, outras inquirições académicas igualmente recentes, como a que Riaz, Buchanan e Ruebottom apresentam sobre a instrução retórica da autoridade epistémica¹³⁸, têm tido a preocupação de confirmar que “até mesmo as instituições mais poderosas requerem um trabalho de manutenção constante de modo a se poderem reproduzir” (Riaz, Buchanan, Ruebottom, 2016, p. 1534). No estudo destes três investigadores sociais, elaborado numa resolução contrária à das primeiras investigações neo-institucionais, as quais pressupõem a existência de uma capacidade autorreprodutiva das instituições – e, aqui, já poderemos estar a falar de estudos que se pretendem contrários às perspetivações autopoieticas dos sistemas sociais – uma vez comprovada a existência, de facto, deste específico trabalho de manutenção e consequente reprodução institucional, a atenção dos investigadores passa a estar explicitamente dirigida para “o papel dos actores na manutenção das instituições” (Riaz, Buchanan, Ruebottom, 2016, p. 1534).

A partir deste plano de inquirição, o que, agora, é preciso saber é, como é que estes actores defendem as instituições no decurso dos acontecimentos disruptivos, ou

¹³⁸ Riaz, S. Buchanan, S., Ruebottom, T. (2016). ‘Rhetoric of epistemic authority: Defending field positions during the financial crisis’. In Riaz, S., Buchanan, S., Ruebottom, T. (Edts.). *Human Relations* 69(7): 1533-1561. DOI: 10.1177/0018726715614385

seja, aquando de situações de crise profunda que “perturbam os acordos existentes nos campos organizacionais, e passam a questionar as regras, as normas e as assumpções [por eles previamente] institucionalizadas” (2016, p. 1534); por outras palavras, no decurso de uma situação disruptiva, quando as regras, as normas e as verdades que lhe servem de resposta são postas em causa, como se portam os seus principais representantes?

Pois bem, de acordo com o estudo desenvolvido por Riaz, Buchanan e Ruebottom, que se debruçou sobre as estratégicas retóricas adoptadas pelos principais gestores dos grandes bancos norte-americanos no imediato período de rescaldo da crise financeira global, é possível sustentar que, no decurso dos períodos de disrupção, estes “actores [referidos no texto como de elite] irão comprometer-se com uma variedade de actividades que visam defender, ou restituir, a legitimidade das práticas contestadas” (2016, p. 1534).

A crise financeira global, que os autores situam entre 2007 e 2009, é considerada como tendo despoletado a “maior recessão dos últimos oitenta anos, com efeitos globais que ainda hoje se fazem sentir” (2016, p. 1534). Ao procurarem saber o que se passou, quando as falências em enorme escala e as reestruturações financeiras dos maiores bancos mundiais passaram a fazer incidir a atenção geral sobre o comportamento dos líderes financeiros no centro da crise e sobre as suas respostas expostas na esfera pública, estes investigadores académicos verificaram que, logo a seguir ao reconhecimento da existência de uma ampla crise-de-campo, “os actores de elite desempenharam um trabalho institucional defensivo (...) recorrendo ao fortalecimento retórico da sua própria autoridade epistémica” (2016, p. 1534).

Por autoridade epistémica, Riaz, Buchanan e Ruebottom querem significar a “especialização e idoneidade percebida sobre um actor” (2016, p. 1534), critérios de valor cognitivo (especialização) e normativo (idoneidade) estes que são socialmente construídos com o objectivo de dar legitimidade ao valor técnico com base no qual “a informação fornecida pelo actor será considerada fidedigna e [consequentemente] aplicada por outros” (2016, pp. 1534-1535).

No desenvolvimento do seu estudo, estes investigadores descobriram quatro estratégias retóricas que foram usadas pelos actores de elite de modo a poderem fortalecer, *in loco*, isto é, no interior do seu próprio campo organizacional, a sua autoridade epistémica.

Estas estratégias retóricas agrupam-se em duas categorias, interna e externamente dirigidas. Pelas estratégias retóricas internamente dirigidas, os actores de elite visam “fornecer garantias racionais e expressar responsabilidades normativas” (2016, p. 1535) e, pelas externamente dirigidas, eles visam “criticar os juízos e questionar os motivos” (2016, p. 1535), procurando, deste modo, não só fortalecer a sua autoridade epistémica no interior do campo a que se reportam, como ao mesmo tempo diminuir a autoridade epistémica de todos os outros no âmbito do seu campo.

As contribuições centrais proporcionadas por este estudo de Riaz, Buchanan e Ruebottom fazem realçar o facto de que, no decurso das amplas crises-de-campo, o trabalho institucional defensivo apresenta-se, em primeiro lugar, focado no “preservar das posições no interior de um campo organizacional” (2016, p. 1535), em vez de procurar “a luta pela legitimidade das práticas existentes” (2016, p. 1535).

Desta maneira, aquilo que o estudo torna especialmente evidente é como os actores de elite se preocupam, antes de tudo, em fortalecer retoricamente a legitimidade da sua autoridade epistémica, já que é precisamente com base nela que eles podem preservar a “centralidade da sua posição nos campos organizacionais, mesmo se as práticas institucionalizadas existentes” (2016, p. 1535), que na realidade constituíram o seu contexto original de produção e legitimação, “já não sejam [agora] vistas como legítimas” (2016, p. 1535).

Assim, o que esta linha de inquirição seguida por Riaz, Buchanan e Ruebottom revela é que, no âmbito dos estudos que observam a manutenção das instituições, estas “não são necessariamente mantidas pela preservação das suas práticas e normas, mas, pela persistência das posições de domínio dos atores, com base na autoridade, no estatuto e no poder” (2016, p. 1535), autoridade, estatuto e poder estes que, como vimos, são socialmente construídos a partir das estratégias retóricas apresentadas pelos participantes de elite de um determinado campo organizacional.

A autoridade epistémica dos actores de elite – aqueles que representam o centil superior, o indicador do grupo de indivíduos mais ricos nas sociedades patrimoniais contemporâneas, justamente aqueles que, na fórmula $r > g$ de Thomas Piketty¹³⁹, representam a cúspide tanto em ‘r’ como em ‘g’ – faz-se reforçar, desta maneira, para poder agora voltar-se para o reconhecimento elogioso do seu próprio

¹³⁹ Piketty, T. (2014). *O Capital no Século XXI*. Lisboa: Temas e Debates.

desempenho como fidedigno e especializado e, assim, partir para a condenação do desempenho dos outros como, precisamente, não fidedigno e não especializado.

Mostra-se aqui, deste modo, como a responsabilidade das crises de amplo espectro deixa de poder ser directamente referida sobre a verdadeira competência técnico-científica dos actores de elite dos campos organizacionais:

“As nossas descobertas fazem realçar o relacionamento recursivo entre as posições de poder, aquelas que garantem aos actores [de elite] o direito de definirem retoricamente as situações [em que estão envolvidos], e, a retórica que constrói a autoridade epistémica necessária à manutenção das posições de domínio [ocupadas pelos actores de elite].” (Riaz, Buchanan, Ruebottom, 2016, p. 1535).

Um estudo desta natureza, que recupera, inequivocamente, o incontornável legado de Pierre Bourdieu sobre a importância e o poder do capital simbólico referido a um campo¹⁴⁰, não pode evitar, já se vê, o demonstrar do estatuto de proeminência que as elites se propõem atribuir retoricamente a si mesmas, aquando da estruturação das resoluções exigidas pelos sistemas sociais contemporâneos. E, neste mesmo sentido, não pode senão acabar por confirmar que

“a autoatribuição de uma elevada autoridade epistémica é uma razão fundamental da problemática cultura autocentrada desta indústria, da sua tensa relação com a sociedade, e da sua contribuição para os sistemas socioeconómicos disfuncionais.” (Riaz, Buchanan, Ruebottom, 2016, p. 1535).

Ainda de acordo com o pensamento de Bourdieu, sobre o valor e o poder do capital simbólico, Riaz, Buchanan e Ruebottom observam que a luta pela autoridade epistémica representa, pelos seus próprios termos, uma luta fundamental levada a cabo, no campo, pelos respectivos actores de elite. O que esta luta fundamental visa é a “determinação, a longo prazo, dos resultados a nível macroeconómico” (2016, p. 1554). Por esta razão, torna-se vital que, no decurso das crises, os actores de elite

¹⁴⁰ “Os esforços que visam o reforço da autoridade epistémica ecoam, por conseguinte, os argumentos de Bourdieu sobre a importância do capital simbólico em um campo (...) e apontam para a autoridade epistémica como o ‘token of status’ [símbolo de estatuto] ulterior neste campo”: Ibidem, Riaz, Buchanan, Ruebottom, 2016, p. 1554. Nossa tradução.

sejam capazes de salvaguardar, ou reter a todo o custo, a sua autoridade epistémica, pois, esta é, reconhecidamente, a única maneira realmente valiosa pela qual os actores de elite se podem permitir preservar o futuro das suas próprias posições de autoridade, de estatuto e de poder.

Mas, o que acontece para lá da esfera económico-financeira? Como reflectir sobre este tipo de comportamentos recursivos, que demonstram a natureza arbitrária da autoridade epistémica socialmente construída a partir de posições de poder? Como reflectir sobre a influência discricionária dos representantes de elite, por exemplo, no domínio da formação e da investigação ao mais alto nível académico, ou mesmo em outros domínios do comportamento humano envolvidos no desenvolvimento geral das nossas comunidades? Será que nos espaços quer do trabalho científico quer das actividades humanas e socioculturais, os seus representantes de elite também desenvolvem um ‘relacionamento recursivo’ pelo qual procuram garantir, arbitrariamente, a manutenção das suas posições de poder?

Ao procurarem averiguar, com base na investigação colaborativa de base comunitária, como se podem tornar ultrapassáveis certos dilemas éticos e epistémicos implicados na produção do conhecimento, Glass e Newman¹⁴¹ acabaram por confirmar justamente a existência de um obstáculo conceptual na base destes dilemas, que Miranda Fricker (2008) identificou e desenvolveu sob a designação de injustiça epistémica.

Tal como Fricker sublinha, o espectro mais amplo do conceito de injustiça epistémica explora fundamentalmente dois tipos de práticas epistémicas disfuncionais:

“a primeira ocorre na transacção de testemunhos, quando a um falante se atribui um grau deflacionado de credibilidade, com base no preconceito por parte do ouvinte. .../... A isto eu chamo de injustiça testemunhal, e prejudica o sujeito na sua capacidade de proporcionar conhecimento. .../... A segunda é aquilo a que eu chamo de injustiça hermenêutica. Este tipo de injustiça ocorre num estágio prévio, tal como quando alguém tenta fazer sentido de uma experiência social, mas é manietada por um certo tipo de lacuna na compreensão por parte de um colectivo – tal como numa lacuna hermenêutica,

¹⁴¹ Glass, R. D., Newman, A. (2015). ‘Ethical and epistemic dilemmas in knowledge production: Addressing their intersection in collaborative, community-based research’. In Glass, R. D., Newman, A. (Eds.). *Theory and Research in Education* 13(1): 23-37. DOI: 10.1177/1477878515571178

cuja existência se deve à impotência relativa do grupo social ao qual pertence o sujeito.” (Fricker, 2008, pp. 69-71).

Por isso, Glass e Newman sublinham que, excepto quando se procede conscientemente com vista ao bloqueio deste tipo de comportamento, o mais provável é depararmo-nos com a influência de um preconceito estrutural sistémico que, de modo pré-consciente, invade o quotidiano das nossas interacções sociais:

“Pessoas de cor, mulheres e outros grupos há muito marginalizados [como, entre outros, os de pobreza endémica], conhecem muito bem a experiência de desumanização por que passam quando o seu honesto e sincero testemunho é descartado; eles sabem que as suas vozes e reivindicações de conhecimento penetram o mercado das ideias com uma desvantagem muito acentuada.” (Glass, Newman, 2015, p. 27).

Todos estes valiosos contributos académicos que incidem na revelação de factores, nem naturalmente causais nem quantitativamente impunes, na base de específicas motivações e tomadas de decisão subsumidas em certos procedimentos cognitivos que designamos como epistémicos, só demonstram que não existe domínio do discurso, da acção, do comportamento ou do saber humanos no âmbito do qual não seja necessário ponderar, muito atentamente, sobre o perigo de uma descaracterização total da sua dimensão ética, ou seja, sobre o completo desvirtuar, consciente e deliberado das reivindicações normativas consensualmente elegidas a partir dos seus fundamentos qualitativos.

Pedimos-vos, por isso, que procurem compreender, com todo cuidado, o sentido desta nossa posição reflexiva. Não é que nos recusemos reconhecer, na determinação científica das ciências sociais e humanas, a enorme e indiscutível importância e valor da adopção de processos explicativos de instrução quantitativa, ou das abordagens lógico-formais de eminente carácter empírico, pois de modo algum aceitaríamos defender tal posição.

Aquilo que, desta maneira, queremos fazer notar é que, fazendo-nos guiar, primeiro, pela descrição lógico-formal suportada por uma instrução quantitativa dos fenómenos sociais e humanos, como se estes pudessem ser explicados na mesma preponderância mecânica (empírico-causal) de certos fenómenos naturais, não parece ser possível virmos a poder erradicar inteiramente dos nossos pensamentos uma

suspeição informada sobre o verdadeiro valor epistemológico e, subsequente alcance explicativo das descrições empíricas de carácter eminentemente lógico-formal.

Já em *As Ciências da Comunicação na Europa. O Projecto Inacabado do Cosmopolitismo*¹⁴², Álvares (2018) nota que a dimensão global da crise financeira e económica de 2008 teve como consequência o privilegiar do “empreendedorismo e [d]o desenvolvimento empresarial como critérios impulsionadores da investigação científica” (Álvares, 2018, p. 160). Todavia, esta consequência implicou, por sua vez, no contexto científico europeu, o desencadear de consequências negativas para o desenvolvimento das ciências da comunicação e dos estudos dos media. As consequências negativas apuraram-se na forma de cortes drásticos no financiamento dos projectos académicos, o que, por sua vez, fez comprometer a “capacidade de fazer investigação de modo crítico e sustentado” (Álvares, 2018, p. 160). Desta maneira, tal como realça esta investigadora, ficou comprometido, também, o reconhecimento da importância dos “estudos de longo-prazo” (2018, p. 160), desvalorização esta dos estudos mais profundos, cuja repercussão se verifica no maior incentivo dado aos trabalhos que promovem “uma visão instantânea do comportamento comunicacional” (2018, p. 160).

É justamente no seguimento destas consequências negativas, das faltas de reconhecimento e de repercussões de visão limitada, que a investigadora desvela a “clara tendência de se privilegiar o quantitativo e a vertente positivista” (2018, p. 160) que arrasta consigo “o perigo implícito de que, ao se medir apenas o mensurável, se deixe de parte aquilo que importa realmente analisar” (2018, p. 160).

Não podemos estar em maior acordo com esta cientista social, quando ela nos diz que a tendência que privilegia o quantitativo e as visões positivistas que nele se baseiam, faz-se acompanhar de um camuflar do verdadeiro valor epistemológico do trabalho teórico “que subjaz a qualquer investigação” (2018, p. 160) e que é, tal como temos vindo a defender desde o início deste nosso empreendimento crítico, incontornável para a determinação do correcto enquadramento conceptual e formal dos dados empíricos, dados estes que, sem o seu devido enquadramento teórico,

¹⁴² Álvares, C. (2018) ‘As Ciências da Comunicação na Europa. O Projecto Inacabado do Cosmopolitismo’. In Martins, M. L. *A internacionalização das comunidades Lusófonas e Ibero-Americanas de Ciências Sociais e Humanas. O caso das ciências da comunicação* (pp. 157-167). Braga: Edições Humus. Retirado: abril, 30, 2018, de http://www.lasics.uminho.pt/ojs/index.php/cecs_ebooks/issue/view/223/showToc

correm o sério risco de se verem reduzidos “a factos sem significado, aproximando-se [por isso mesmo] mais da informação do que do conhecimento” (2018, p. 160).

A crítica de compleição filosófica de Jürgen Habermas, tem alertado, desde meados do século XX, para o facto de que o objectivismo imposto ao discurso científico lhe conferiu uma delimitação descritiva e instrumental, suportada pelo imperativo lógico-formal da informação, de modo a que fosse permitido, sob o conteúdo significativo da noção de conhecimento, um sistemático negligenciar-se da sua razão qualitativa, ou seja, das suas dimensões ética, normativa e hermenêutica.

É nesta mesma perspectiva, assim a compreendemos nós, que Álvares afere ainda que, na sua sujeição às exigências empreendedoristas e empresariais, o trabalho de investigação que se desenvolve na área da Comunicação e dos Media acaba por tornar-se difícil de distinguir do trabalho de pesquisa de mercado, o que implica uma desvalorização do trabalho científico sob pena de se “ficar pela rama, relegando para trás a difícil tarefa de construção de enquadramentos teóricos que contextualizem os factos (Álvares et al., 2014, pp. 42-43)” (2018, p. 160).

É nesta precisa perspectiva crítica que defendemos que, enquanto for concreta e evidente a incapacidade para parametrizar quantitativamente, de maneira pertinente e compreensiva, aquilo que, de facto, determina o nosso proceder cognitivo-comunicacional na adopção de importantes paradigmas comportamentais – tais como os que apontámos na neutralização política do fenómeno pobreza, na luta fundamental e sistemática da manutenção das posições de poder no interior dos campos organizacionais, e ainda, no deliberado negligenciar da autenticidade dos conteúdos proporcionados pelas narrativas dos grupos arbitrariamente marginalizados – dificilmente poderemos deixar nas mãos das parametrizações quantitativas o esclarecimento das motivações e das decisões que verdadeiramente informam o carácter qualitativo (afectivo, volitivo, normativo, intersubjectivo) das perduráveis discrepâncias sociais, económicas e políticas.

Quando o valor epistemológico do conhecimento se faz instruir, predominantemente, a partir do carácter lógico-formal das descrições empíricas que lhe servem de contexto, é somente com base em critérios de medida e de quantidade que a caracterização da verdade como científica pode justificar o seu compromisso com o desenvolvimento social. Mas, por muito que os critérios de medida e de quantidade sejam irremediavelmente apontados como os requisitos inabaláveis para o determinar

da verdade como científica, nem todos aqueles que votam o seu empenho intelectual à observação isenta do verdadeiro valor epistemológico que as distintas formas do conhecimento aportam à consciência do real se deixam ofuscar pela caracterização quantitativa da ideia de ciência.

Abraham Moles, em muito dando aprovação a tanto quanto temos vindo a estudar, deixou-nos disto mesmo a confirmação, quando observou que,

“a ditadura metodológica da medida, que é impossível de contestar numa ciência experimental, arrasta, ..., temíveis sequelas: da medida como método, passa-se à medida como exaltação, e da exaltação da medida, à exaltação da precisão [só que] (a «exaltação do racional» não é em si uma racionalidade). Por aí, como dizíamos, se sai da ciência para se passar à ideologia e aos juízos de valor sobre os conhecimentos do mundo exterior que podemos ter.” (Moles, 1994, p. 39).

Por esta razão, as descrições empíricas de carácter lógico-formal dos acontecimentos sociais humanos, que os apresentam compreendidos na resolução quantitativa da medida e do cálculo, devem ser entendidas como traduções efectivas da realidade, mas somente diante da consciência de que a sua relevância epistemológica só pode ser inteiramente conferida no significado empírico e lógico-formal da argumentação que lhe dá suporte.

Contudo, no conhecimento das perplexidades (fenómenos, processos ou condições) sociais e humanas radicadas na correlação comunicação-desenvolvimento, para podermos compreender, em profundidade, aquilo que lhes dá fundamento e sentido, é preciso saber como elevar reflexivamente o pensamento, conduzindo-o para lá da sua importante, mas insuficiente, caracterização empírica e lógico-formal. Pois, a verdade é que, a dimensão epistémica das resoluções sociais e humanas, ou, se preferirmos dizê-lo de outra maneira, o valor científico da sua caracterização lógico-formal só pode ser realmente conferido na equidade da sua aplicação prática ao desenvolvimento do social.

Por esta razão, devemos aceitar como legítimo o afirmar de que, sem as parametrizações qualitativas do conhecimento e do comportamento humano, podemos até admitir que, enquanto agentes individuais referidos num colectivo, não ficaremos nunca impedidos de precisar o nosso pensamento e a nossa acção na concreta resolução instrumental daquilo a que chamamos progresso. Todavia, sem o amplo

reconhecimento do valor ético-normativo desta resolução instrumental, ainda que em face da evidente concretude material do progresso, dificilmente podemos reconhecer que falamos, verdadeiramente, de desenvolvimento.

Nesta perspectiva, sobre a distinção conceptual apontada entre os termos progresso e desenvolvimento, devemos concluir que, mesmo admitindo que a ideia de progresso se enuncie como resultado directo do conhecimento valorizado de acordo com o alcance da sua resolução empírica e lógico-formal, é somente quando o alcançado pelo progresso se traduz na resolução normativa e transversal dos mais amplos acordos sociais que verdadeiramente podemos falar de desenvolvimento.

Conclusão.

Do Ser voluntário à Razão involuntária.

“To my mind, there is perhaps
no better demonstration of the folly of human conceits
than this distant image of our tiny world.
To me, it underscores our responsibility to deal more kindly
and compassionately with one another
and to preserve and cherish that pale blue dot,
the only home we’ve ever known.”¹⁴³
Carl Sagan, speech at Cornell University, October 13, 1994

A tradição cultural não é somente o *locus* onde as afirmações mais sólidas se encontram instituídas pelos factos relacionados que as comprovam, e que, desta maneira, referem o seu valor como saber. A tradição cultural é ainda, e ao mesmo tempo, o ponto de partida para a possibilidade de reflectirmos, de maneira sempre renovada, aquilo que as suas afirmações garantem, justamente, com base no repertório de conhecimento, sempre em actualização, que a constitui.

Na tradição cultural do Ocidente, a primeira ideia de ciência, inaugurada na Antiguidade Clássica pela palavra *episteme*, parece denunciar a sua origem no prazer indómito pela ‘contemplanção’, palavra esta que, como nos indica Bruno Snell, refere o significado originário de ‘theoria’ (Snell, 1992, p. 387). Pelo estudo da sua obra, *A Descoberta do Espírito* (1992) conferimos que, no decurso histórico-cultural do compreender o mundo, que se desloca, justamente, da praxis para a *episteme*, que o mesmo é dizer, do dimensionamento prático para o dimensionamento teórico do pensamento e da acção humanos, surgem, “cerca do ano 500 a.C., em três regiões diferentes, muito afastadas umas das outras ... pela primeira vez, pensadores que, com

¹⁴³ “No meu entender, talvez não exista melhor demonstração da loucura das presunções humanas do que esta imagem distante do nosso pequenino mundo. Para mim, ela realça a nossa responsabilidade em lidarmos mais gentil e compassivamente uns com os outros, e em preservarmos e acarinharmos esse pálido ponto azul, o único lar que jamais conhecemos.” Nossa tradução.

o termo grego, podemos chamar «filósofos»” (1992, p. 385). As regiões diferentes e muito afastadas são a Grécia, a Índia e a China, e, tal como podemos esperar, a partir de cada uma destas três regiões os seus respectivos filósofos reclamam três pontos de partida distintos para a formalização da sua filosofia.

“Na origem da filosofia chinesa encontra-se o interesse prático [como podemos ajudar os outros], ... nos primórdios da filosofia indiana deparamos com a curiosidade em descobrir o carácter enigmático da vida e da alma; no princípio da filosofia grega está a investigação acerca da essência do cosmos e da natureza” (Snell, 1992, p. 386).

O que, aqui, nos importa ressaltar é o facto de ser de um modo semelhante, isto é, a partir do exercício racional do pensamento, que todos estes primeiros pensadores procuram “ir além das aparências da percepção sensorial e conhecer o que de real e essencial existe no mundo” (Snell, 1992, p. 385). Todavia, é decididamente no seio da cultura grega, que persegue a essência dos cosmos e da natureza, que a inquirição (ontológica) sobre o ‘que’ somos e (epistemológica) sobre o ‘como’ somos se apresenta mais saliente.

Nasce, assim, para os homens cultivados da Antiguidade Clássica, a ideia nova de que, só no exercício da inquirição teórica se pode alcançar o genuíno saber e, deste modo, evitar cair na sedução enganadora das razões aparentes. Nesta ligação, entre o exercer teórico do pensamento e o conhecimento genuíno dos princípios e das causas, revela-se ao ser humano a consciência de que, quanto mais importância ele dá à sua actividade mental tanto mais se lhe manifesta a importância do inquirir e do investigar, e, conseqüentemente, mais se lhe torna evidente, no interior da própria ideia de conhecimento de vocação epistémica, o domínio dos fundamentos teóricos sobre os motivos práticos.

Doravante, a consideração pragmática da experiência existencial, ainda que de incontornável importância, mostra-se, não obstante, sem maior valor, no que diz respeito à profunda compreensão do *logos*, ou seja, no que se refere à capacidade para trazer profundidade e precisão significantes ao exercício da Razão. Contudo, confirmam-nos os nossos autores, por esta altura, pensar e inquirir profundamente é, não apenas uma confissão de fascínio pelo pensamento teórico, mas, ao mesmo tempo, uma declaração da dificuldade de o exercer sem ser, ainda, sob a instrução dos

deuses, tal como Bruno Snell confere ao apontar a recomendação que a deusa faz a Parménides, instruindo-o para que se atenha ao *logos* e desconfie da percepção pelos sentidos (1992, p.191)

Da transição paradigmática que começámos por analisar de início, na nossa secção I - 1., referindo-a no movimento do mito para o *logos*, pode dizer-se que é há muito reconhecida e devidamente trabalhada, pela filosofia do conhecimento, pela filologia e pela crítica social, disciplinas das quais destacamos, respectivamente, os autores ali estudados Ernst Cassirer, Bruno Snell e Jürgen Habermas. Foi partindo, pois, da análise desta transição paradigmática que estes académicos nos apontam a partir das suas obras, que obtivemos uma mais precisada e renovada leitura a respeito da origem histórico-cultural dos nossos mais enraizados procedimentos cognitivo-comunicacionais. Esta leitura permitiu-nos ganhar consciência de que, por muito que a demarcação entre pensamento mítico (do mito) e pensamento lógico (do *logos*) se apresente nítida e clara no que se refere à explicação causal sobre as matérias da natureza e da vida, todavia, nesta sua nítida demarcação, a causalidade instruída pelo mito, não só não se compreende obrigatoriamente minimizada pela explicação causal do mundo, como, para mais, propõe-se como uma explicação adicional, de lógica própria, sobre os fundamentos ontológicos da natureza e da vida humana, que o mesmo é dizer, sobre as fundações dos fenómenos e das causas que não são propriamente determináveis na sua explícita redução analítica. É que, muito para lá do interesse anedóctico ao qual se podem reduzir os ensinamentos dos episódios divinos, mito é ainda o referente significativo da relação intrínseca que, de facto, existe entre as forças anímicas do ser e o sentido das suas acções.

Nesta consciência, o pensamento instruído pelo mito, na qualidade de pensamento de carácter sintético, estende-se, mesmo já no decurso temporal do *logos*, ao entendimento lógico de outras dimensões da vida, como a dos sentimentos, e dos desejos por eles causados, ou, a das ideias, e das decisões com base nelas tomadas¹⁴⁴. E nos desígnios destas dimensões vivenciais de sensações e ideações, a lógica não pode ser dada, simplesmente, como excluída do carácter sintético das relações

¹⁴⁴ “A explicação causal de tipo mítico, porém, não se restringe aos acontecimentos da natureza, que podem ser apreendidos pela causalidade científico-natural, mas, além disso, visa sobretudo a origem e a vida; por conseguinte, fenómenos cujas causas não são exactamente determináveis. Estende-se ainda para além da natureza e faz igualmente remontar a origem das ideias, dos sentimentos, desejos e decisões, etc., a uma intervenção dos deuses. Pelo que, a causalidade mítica impera num domínio em que, mais tarde, após a descoberta da alma, se supõem motivos psíquicos.”: Snell, B. (1992). *A descoberta do Espírito*. Lisboa: Edições 70. p. 282.

ontológicas que as constituem. Muito menos quando percebemos que são justamente estas relações ontológicas que, ao longo dos tempos, vão lenta e paulatinamente ampliando ao conhecimento dos homens a interconexão dos domínios psíquico e social.

As relações ontológicas intrínsecas, que o mito começou por situar entre o ânimo e a conduta dos indivíduos, são aquelas que antecipam o, e participam no, carácter afectivo e voluntário da interacção humana. Elas nunca foram, por isso, nem são hoje, tão pouco, relações totalmente destituídas de lógica. E é, justamente, isto que tornamos explícito à nossa compreensão quando, a partir da sua realidade interconectada, nos propomos aprofundar, no reino do biológico, enquanto súbita tomada de consciência, o alcance das disposições incorporadas (*habitus*) na instrução não explícita e não codificada da opinião fundada (secção I - 4.), ou, quando nos propomos esclarecer, no reino do psicológico, como elevação da nossa conduta emocional, os distintos contributos da fé e da confiança na organização prática do nosso quotidiano individual e colectivo (secção I - 5.), ou mesmo, quando nos propomos compreender, no reino do social, enquanto pressupostos qualitativos da vida, a riqueza ontológica das componentes identitárias humanas, e do seu papel na valoração de uma ideia de desenvolvimento que se opõe à mera progressão, em circularidade, verdade-poder-conhecimento (secção I - 6.). Compreende-se, por isso, que, mesmo em face do reconhecimento inequívoco de uma oposição de categorias lógicas claramente diferenciadas, a do mito e a do *logos*, não seja correcto afirmar que elas se anulam com todo o rigor.

É indiscutível que mito e *logos* possuem matérias, procedimentos, aspectos e juízos que se excluem mutuamente. Contudo, assim nos demonstram os nossos autores, um certo carácter lógico partilhado por ambas as categorias de pensamento impede-as de serem admitidas numa oposição elementar entre conformação ilógica e lógica do juízo humano, com o intuito de distinguir, desta maneira excessivamente simplista, o pensamento do mito do pensamento do *logos*.

Aquilo que apurámos como fundamento para a distinção essencial entre o carácter lógico das categorias mito e *logos* é o facto de que, distintamente do que sucede no pensamento do mito, que é um pensar de receptividade intuitiva, induzida pela natureza sintética e imagética das representações mentais, no pensamento do *logos*, a partir da nova resolução analítica e proposicional que ele impõe às

representações mentais, irrompe uma batalha pela compreensão dos princípios e das causas que faz valer, cada vez mais, um procedimento analítico-dedutivo, por via do qual o pensamento cumpre as exigências de domínio lógico das causas e dos princípios na mais rigorosa afirmação de uma total ausência de contradição descritiva.

Esta batalha do *logos*, ou melhor, este empreendimento do exercício racional humano, transformou-se na tendência cognitiva da Razão, querendo nós com isto dizer, num caudaloso e ininterrupto movimento histórico-cultural dos procedimentos cognitivo-comunicacionais, cujo sentido único, ainda hoje vigente, está pautado pela sua instrução analítico-dedutiva. Este é o motivo pelo qual, estamos em crer, a tradição académica tende a abarcar esta tendência cognitiva da Razão humana no escopo de uma única transição, a do mito para o *logos* – da qual, talvez possamos dizer, não se conhece ainda uma verdadeira sucedânea.

Ora, na compreensão histórico-cultural dos nossos autores, a primeira tão ambicionada ausência total de contradição descritiva no *logos*, não é possível de ser alcançada partindo de uma analítica proposicional instruída pela razão prática, aquela de apoio à *doxa* e à sua concepção Múltipla do Ser, concepção na qual perdura ainda uma lógica sintético-intuitiva. É uma subsequente cisão epistemológica ocorrida no interior do *logos*, ou seja, no interior da sua conformação lógico-racional, cisão esta que se dá, justamente, entre as suas instruções sintéticas e analíticas, que, assim descobrimos, dá início a uma nova articulação dos paradigmas cognitivo-comunicacionais *doxa* e *episteme*.

Daqui em diante, o exercício lógico-racional do *logos* vê-se desenvolvido com base em novos instrumentos conceptuais e metodológicos, os quais não podem ser extraídos directamente da lógica prática, ou, sintético-intuitiva, aquela que informa, justamente, a resolução dóxica do *logos*. Ora, isto significa dizer que, da instrução sintética da resolução dóxica do *logos*, não se pode extrair a instrução analítica da sua resolução epistémica. Esta assunção não é nem ingénua nem limitada, pois é por ela que melhor se adquire a compreensão das repercussões epistemológicas que o desenvolvimento dos procedimentos práticos e teóricos da Razão fez implicar na estruturação científica do pensamento que perdura até hoje.

Cumprindo a transição entre as instruções sintéticas da *doxa* e as instruções analíticas da *episteme* – transição na qual procurámos referir, também, a transição entre razão prática, ou, sentido do ser, e, razão teórica, ou, verdade do ser – os novos

instrumentos conceptuais e metodológicos que resultam desta transição podem, agora, instituir uma nova reivindicação Unitária do Ser, de concepção incondicional, ou, absoluta, e, como tal, pretendida como livre de contradições no que respeita à estrutura descritiva das suas causas.

Tal como se confere pelo perdurar de um certo carácter lógico na transição entre mito e *logos*, as transições paradigmáticas não se sucedem para, simplesmente, erradicar a substância cognitivo-comunicacional dos paradigmas anteriores, mas, antes, para a suplementar na sua lógica interna a partir de novas conformações do exercício da Razão. Do mesmo modo, enquanto formulação proposicional que o nosso estudo propõe como genuinamente inscrita na transição mito-*logos*, a articulação paradigmática por nós apontada pela designação *doxa-episteme* não deve ser entendida na mera pretensão de um eliminar do carácter condicional da cognição, mas, sim, na necessidade de um ultrapassar-se este seu carácter condicional, em direcção a algo mais profundo: o carácter incondicional do conhecimento – não damos novidade alguma, sabemos, se referirmos que, aqui, se reconhecem já as primeiras conformações do imperecedouro debate entre nominalistas e anti-nominalistas.

Tal como procurámos expor nas secções II - 3. 3. e II - 4., sobretudo a partir do legado de Parménides, na Antiguidade Clássica dos séculos VI e V a.C., surge uma nova conformação da Razão humana que começa por opor à instrução sintética e prática da *doxa* a nova instrução analítica e teórica da *episteme*. Esta nova instrução teórico-analítica é aquela que passa a informar (no sentido de dar forma) o conceito epistémico de verdade, instrução da verdade esta que os antigos gregos exploram no termo *alêtheia*. Por esta altura, a instrução teórico-analítica da *episteme* é uma instrução de carácter incondicional, fundada por princípios de exclusão, como o do terceiro excluído, e por métodos de formulação de hipóteses de demonstração indirecta. São os princípios de exclusão e os métodos de demonstração indirecta que passam a sustentar, conceptual e metodologicamente, a *alêtheia*, como a expressão da verdade epistémica, e, por conseguinte, da validade da dimensão teórico-analítica do conhecimento no seu compromisso com a elucidação conclusiva dos princípios e das causas dos fenómenos naturais e sociais.

Esta é a raiz conceptual e metodológica que situa na tradição cultural do Ocidente a distinção das duas matrizes intelectivas que, no nosso estudo, são

propostas como estrutura suplementar dos procedimentos cognitivo-comunicacionais humanos: a matriz dóxico-normativa e a matriz epistémico-descritiva. São estas duas matrizes que, desde os tempos mais recuados, têm vindo a instruir a complementaridade de todos os modelos do conhecimento, nas suas reivindicações pragmáticas e nas suas determinações científicas.

Uma vez que, devido ao seu carácter condicional, são os princípios de inclusão, e não os de exclusão, que lhe podem servir de instrução, ao escopo da matriz dóxico-normativa cabe a resolução ética (do gr. *ethos*) da vida, ou seja, a compreensão fundada em contexto dos modos de ser que governam a conduta humana nas suas mais variadas reivindicações individuais e sociais. Por isso, o carácter epistemológico das premissas dóxico-normativas vê-se facilmente adequado à elucidação ético-política da interacção humana, que o mesmo é dizer, à resolução pragmática do pensamento e da acção humanos.

Já ao escopo da matriz epistémico-descritiva cabe a compreensão lógico-formal da natureza e da vida, ou seja, a compreensão auto-referida dos princípios e das causas que estão na origem do verdadeiro conhecimento da realidade natural e social. Por conseguinte, o carácter epistemológico das premissas epistémico-descritivas entende-se compreensivelmente apropriado à resolução teórica da cognição humana, isto é, à verdade enunciada pela resolução absoluta dos seus princípios e métodos e, deste modo, admitida como autónoma dos fins a que se reporta.

Desta distinção conceptual promana, não só uma progressiva especialização dos modelos prático e teórico do conhecimento, mas, mais importante, a sua progressiva fundamentação a partir de dois tipos essenciais de parâmetros: os qualitativos, que são parâmetros de identidade e dependentes de contexto, e, como tal, são parâmetros condicionais e alter-referenciados, mais adequados à compreensão imediata, ou, intuitiva, das reivindicações ético-políticas (matriz dóxico-normativa); e, os quantitativos, que são parâmetros de uniformidade e autónomos de contexto, e, enquanto tais, são parâmetros incondicionais e autorreferenciados, próprios à elucidação indirecta, ou, dedutiva, das determinações técnico-científicas (matriz epistémico-descritiva). É nesta dupla perspectiva epistemológica que o conhecimento humano se faz reportar aos polos antípodas da *ética*, ou, do sentido condicional do ser

(matriz dóxico-normativa) e da *ciência*, ou da verdade incondicional do ser (matriz epistémico-descritiva).

Neste seguimento, partindo do estudo dos indicadores normativos (éticos) e descritivos (científicos) que estruturam e dão legitimidade à sua respectiva parametrização qualitativa e quantitativa, podemos concluir sobre a pertinência do distinto valor epistemológico que cada uma das matrizes cognitivo-comunicacionais possui, e que, em suplementaridade, faz exercer sobre as competências da outra.

Os parâmetros qualitativos que instruem a matriz dóxico-normativa fazem realçar, sistematicamente, a incontornável necessidade de se proceder à elucidação do mundo da vida tanto pela consideração das qualidades intrínsecas dos fenómenos individuais e sociais, quanto pelo carácter irreduzível e alter-referenciado dos seus elementos e aspectos constituintes. Pela exposição dos parâmetros qualitativos dos fenómenos sociais e humanos dirigimo-nos, pois, àquilo que designamos por sua identidade e valor.

Mas, os parâmetros quantitativos, que informam a matriz epistémico-descritiva, fazem valer, irremediavelmente, a absoluta necessidade de se proceder à compreensão da natureza e da vida na consideração lógico-formal das suas propriedades, e, por isso, à compreensão redutível (das qualidades precisadas no seu contexto de formalização) e autorreferenciada das suas componentes constitutivas. Pela exposição dos parâmetros quantitativos reportamo-nos, por conseguinte, àquilo que designamos por sua uniformidade e verdade.

É, portanto, de um lado, à defesa da irreduzibilidade identitária dos fenómenos designados como sociais, ou, à convicção sobre a validade da sua compreensão sintético-qualitativa, e, de outro, à afirmação da redutibilidade uniformizável dos fenómenos afirmados como naturais, ou, à certeza sobre a veracidade da sua redução analítico-quantitativa, que as mais diversas epistemologias contemporâneas procuram dar resposta, especializando-as tanto na dimensão pragmática quanto na dimensão científica do conhecimento.

Procurando superar a tradição da Antiguidade Clássica, que elege a distinção clara das matrizes *doxa* e *episteme*, mais próxima dos nossos dias, uma nova resolução cognitivo-comunicacional, a da modernidade, propõe-se romper com a incomunicabilidade dos géneros do legado aristotélico, levando a cabo, para tal, o

desenvolvimento de uma nova abordagem epistemológica, aquela que tem início com a *mathesis universalis* cartesiana (conferir secção II - 4. 1.).

Surge, então, na modernidade, pela *mathesis* cartesiana, uma nova ontologia que se propõe ultrapassar a distinção empírico-intuitiva entre *res cogitans* e *res extensa*, distinção matricial esta que, generalizadamente, referia a oposição entre o reino do tangível (matéria) e o reino do intangível (pensamento), e, nesta condição, a oposição entre as determinações teóricas uniformizantes da matriz epistémica e as reivindicações práticas identitárias da matriz dóxica. Ora, a superação desta distinção empírica pela nova ontologia racionalista cartesiana, que é uma ontologia instruída pela matematização dos seus sistemas explicativos, trouxe consigo uma possibilidade lógico-formal concreta para a conciliação teórica de todos os fenómenos do mundo, ou seja, para a possibilidade de fazer corresponder, no espaço da cognição, a verdade científica dos fenómenos ao seu valor pragmático.

As repercussões de uma tal conciliação teórica suportada pela matematização dos processos explicativos não se fizeram esperar, pois, são elas que, doravante, suportam, não apenas a promoção do estudo da variação quantitativa como sustentação da evolução qualitativa, mas, também, a instituição das leis quantitativas como critério indiscutível do estatuto propriamente científico do conhecimento que se proporciona a partir de cada disciplina.

A possibilidade de conciliação teórica entre fenómenos variados com base na parametrização quantitativa das suas componentes relacionadas, impõe aos especialistas das ciências sociais que a sua tarefa se veja cada vez mais delimitada por abordagens empíricas de eminente carácter lógico-formal, a partir das quais os instrumentos conceptuais e metodológicos erguidos para o dirimir dos problemas em estudo se preferem referidos muito mais na possibilidade da sua eficácia técnica do que na sua correcção moral. As implicações deste último postulado da contemporaneidade, no debate sócio-epistemológico de hoje, expõem, com muita acuidade, o confronto actual entre as reivindicações ético-políticas e as determinações técnico-científicas.

É neste pressuposto que o confronto actual normativo-descriptivo (ética-ciência) pode ser pertinentemente apresentado com base num conhecido e fundamental debate epistemológico contemporâneo, o qual, por permitir o seu pertinente dimensionamento nos mais diversos níveis da interacção social humana,

ultrapassa amplamente o da sua conformação na mera oposição técnico-formal entre verdade (científica) e valor (pragmático). Esse é o debate que, actualizando a distinção ontológica entre sentido do ser (ética) e verdade do ser (ciência) expõe a vincada diferença entre a sócio-epistemologia humanista de orientação ética e universalista de Jürgen Habermas e a sócio-epistemologia pós-humanista de orientação sistémica e não-universalista de Niklas Luhmann.

Na sócio-epistemologia humanista habermasiana, na qual, no nosso entender, se conserva ainda a plenitude significativa da noção de conhecimento, reconhece-se o seu compromisso epistemológico com o esclarecimento da interacção social, compreendida a partir da conduta cognitivo-comunicacional de indivíduos afectivo-volitivamente dimensionados no seu pensamento e na sua acção, os quais, enquanto seres voluntários, se mostram, assim, comprometidos com uma ideia de desenvolvimento baseada nas pretensões de justiça e de inclusão social.

Mas, na sócio-epistemologia luhmanniana, na qual percebemos a nítida influência do carácter lógico-formal da noção de informação, é a causalidade em rede, não hierárquica, aquilo que motiva as propostas teóricas na sua resolução autopoietica, as quais, desta maneira, enredam o seu compromisso epistemológico no esclarecimento de uma razão involuntária, que se pretende capaz de inscrever a noção de indivíduo no carácter auto-organizacional de um subsistema.

A actualização do sentido e da verdade do ser, referido no domínio do social pelas teses habermasiana e luhmanniana, pode, desde logo, ser reconhecida, em Habermas, quando o indivíduo, enquanto principal agente na ideia de sociedade, se compreende como um sujeito intersubjectivo de acção livre e motivada, ou seja, propõe a sua acepção como ser voluntário, no sentido de dotado de vontade própria e, como tal, capaz de fundamentar as suas decisões em motivos que estão para lá das condicionantes que o envolvem, e, em Luhmann, quando uma tal conceptualização do indivíduo social nem sequer possui aceitação epistémica¹⁴⁵, uma vez que, para este

¹⁴⁵ “O leitor deve perdoar a um sociólogo uma tal digressão sobre temas filosóficos. Mas a aflitiva ingenuidade com que os sociólogos [numa clara alusão a Habermas] (durkheimianos, fenomenologistas sociais, teóricos da acção - não faz diferença) se contentaram com a afirmação de que, no fim de contas, existem tais coisas como sujeitos, intersubjectividade, o social, e acção socialmente significativa, sem que ninguém questionasse seriamente isto mesmo, não deveria ser mais aceite.”: Luhmann, N. (1995). *Social Systems*. Knodt, E. M. (Pref.), Bednarz Jr., J., Baecker, D. (Trad.). Stanford, California: Stanford University Press. p. xli. Nossa tradução.

último, o indivíduo social categoriza-se na verdade meta-biológica¹⁴⁶ de um discurso que se estrutura na determinação autorreferenciada dos sistemas autopoieticos¹⁴⁷, isto é, que o propõe enquanto entidade subjugada a leis sistémicas, promovendo, assim, a sua aceção como uma entidade de razão involuntária, no sentido de entidade cuja vontade própria se encontra subjugada à razão das leis sistémicas que o condicionam.

Observando o legado da sociologia clássica durkheimiana, herança que Luhmann refuta liminarmente, Habermas encontrou uma ideia de sociedade que se apresenta nos termos de realidade moral. É a esta conceptualização do social que poderíamos opor a ideia de sociedade referida nos termos de realidade auto-organizacional, ideia de sociedade esta que melhor se adaptaria à idealização luhmanniana dos sistemas sociais. Daqui que, na sócio-epistemologia humanista habermasiana, tomando a sociedade como uma realidade moral, é na correlação entre sistemas morais e mundo da vida que a pessoa humana ganha a possibilidade de ser compreendida na sua unidade e sentido. Nesta sócio-epistemologia, moralmente dotada, é por via da correlação ser moral/mundo da vida que os indivíduos podem garantir, colectivamente, as dimensões prática e teórica da cognição como verdadeiros pilares da sua ordem social, e, sobre eles, fundar a concreta possibilidade de bem-estar e de segurança para todos.

Na actualidade, a crescente complexidade dos acontecimentos sociais, principalmente devido ao seu condicionamento algorítmico proporcionado pelas novas TIC (tecnologias de informação e comunicação), tem vindo a trazer consigo uma nova massa de contingências, de questões e de dificuldades que não se tem feito acompanhar por um igual crescimento das capacidades ético-políticas para as debelar.

¹⁴⁶ “A sociologia torna-se fundamentalmente diferente da biologia e da psicologia assim que passamos a focar-nos na comunicação do significado e do conhecimento. Neste contexto, devemos lembrar-nos do *dictum* de Luhmann de que, a sociedade não é composta por seres humanos, mas construída a partir das suas comunicações (Luhmann, 1996) ... Infelizmente, em alguns dos seus escritos tardios, Luhmann (1997) afastou-se destas assunções sociológicas e sucumbiu à atracção de desenvolver uma teoria geral da observação. Em minha opinião, isto é contrário ao projecto sociológico, uma vez que é introduzida uma assunção meta-biológica (Habermas, 1987...) No seguimento destes escritos tardios de Luhmann, teríamos de preterir o apelo profundamente humanístico que transpira da filosofia de Husserl, em favor da consideração do social como uma automação...”: Leydesdorff, L. (2011). ‘Meaning’ as a sociological concept: A review of the modeling, mapping and simulation of the communication of knowledge and meaning (p. 408). *Social Science Information*, 50(3–4): 391–413. DOI: 10.1177/0539018411411021. Nossa tradução.

¹⁴⁷ “Que propostas teóricas satisfazem estas condições? [a da autorreferencia como conceito final dos elementos de qualquer tipo, e, a da superação do problema universalista da indistincção entre observador e observado] A teoria dos sistemas autopoieticos pode fazê-lo - mas apenas se já não estiver restringida aos sistemas vivos, e, se for estendida aos sistemas psíquicos e sociais.”: Luhmann, N. (1995). *Social Systems*. Knodt, E. M. (Pref.), Bednarz Jr., J., Baecker, D. (Trad.). Stanford, California: Stanford University Press. p. 483. Nossa tradução.

É no seguimento deste crescimento desacompanhado das complexidades sociais que as ciências sociais contemporâneas, na linha de autores como Jürgen Habermas – ainda que insuficientes na produção de um tipo de saber capacitado no total domínio técnico das novas contingências e dificuldades sociais e ainda que não escondendo a sua dúvida quanto à verdadeira capacidade da instrução lógico-formal das estratégias de carácter nominalista¹⁴⁸ mais salientes – se assumem em manifesta defesa das leituras dirigidas à inter-relação indivíduo/sociedade, comprometidas com o evitar, a todo o custo, o dirimir cognitivo do mundo da vida, que se faz avançar pela mera formalização dos seus conteúdos e procedimentos em desvinculo do seu enquadramento ético-moral.

Por isso, a linha de inquirição promovida pelas abordagens sócio-epistemológicas de orientação ética e universalista¹⁴⁹ propõe-se saber o que acontece quando nos vemos diante de uma inter-relação indivíduo/sociedade exaurida da justa conjugação dos seus elementos cognitivos de ambição epistémica com os seus elementos normativos de vocação social. Despojados de determinações epistémicas adequadas às reivindicações normativas, podemos nós ainda julgar possível o surgimento de uma concepção sociopolítica capaz de assegurar o equilíbrio estrutural entre indivíduo e sociedade, ou, será que, agora, só uma concepção sistémica pode oferecer esse equilíbrio? Será que estamos diante do surgimento de uma nova espécie de ‘deontologia’, a qual, preferindo possuir uma raiz cognitiva de instrução algorítmica (de razão lógico-formal) em detrimento de uma raiz cognitiva de instrução normativa (de sentido ético-moral), se apresenta, agora, como uma espécie de ‘tautologia’¹⁵⁰, cuja pretensão racional procura objectivar a compreensão do indivíduo social esvaziado, justamente, da sua humanidade?

¹⁴⁸ “Se tivéssemos que proporcionar uma formulação com as nossas próprias palavras do estereótipo de uma posição nominalista, talvez o fizéssemos mais ou menos assim: «Nós, os nominalistas, defendemos que a realidade é um *cosmos*, um sistema conectado por relações causais e ordenado por leis causais, contendo entidades que vão das diversas criações inorgânicas e das criaturas orgânicas, que observamos diariamente e com as quais interagimos quotidianamente, até às várias causas inobserváveis das reacções observáveis que têm sido inferidas pelos cientistas teóricos (e, talvez, até à Primeira Causa postulada pelos pensadores religiosos). Os anti-nominalistas sustentam que, alguém e além de tudo isto [...] (o *Cosmos* e tudo o que ele contém)] existe uma outra realidade, compactuando com entidades radicalmente dissemelhantes às entidades concretas - e num todo causal isolado destas.»”: Burgess, J. P., Rosen, G. (2005). *A Subject with no Object. Strategies for Nominalistic Interpretation of Mathematics*. New York: Oxford University Press. p. 29. Nossa tradução.

¹⁴⁹ Tal como a referida por Habermas em: Habermas, Jürgen (1978), *Raison et légitimité. Problèmes de légitimation dans le capitalisme avance*. Paris: Éditions Payot. p. 150.

¹⁵⁰ Na medida em que uma instrução algorítmica pode conduzir a repetições de argumentos lógico-formais, capazes de evitar a sua revisão com base no seu questionamento ético, podemos cair numa tautologia, no sentido de repetição argumentativa, que reforça as suas afirmações racionais a partir de

É certo que o desenraizamento moral das interpretações sociais trouxe consigo o surgir de outras sócio-epistemologias que viram na teoria dos sistemas uma nova língua universal. Mas, nesta nova língua universal dos sistemas sociais, que Niklas Luhmann tão bem articulou, impondo-lhe, sobre a dimensão semântica do sujeito, a dimensão lógico-formal do sistema, Jürgen Habermas não encontrou nunca a certeza de, ao se determinarem na sua causalidade autopoietica, se ter, assim, rompido efectivamente com uma argumentação científica de herança positivista.

No âmbito da prática social de orientação normativa, são as conexões da razão pragmática com as concepções intersubjectivas do social – conexões estas que na terminologia habermasiana se referem nas proposições ‘indivíduo-sociedade’ ou ‘membro-colectividade’ – que lhe dão estrutura e valor. Porém, na resolução entre subsistemas e meio ambiente da teoria de Luhmann, tais conexões são simplesmente eliminadas. Isto faz com que, na perspectiva sistémica do social, não seja, realmente, possível falar-se de uma qualquer conexão entre prática social e conteúdos normativos, referida como factor de estabilidade de uma sociedade participada e regulamentada, ou, se preferirmos dizê-lo de outra maneira, de uma sociedade livre e democrática.

Ora, o erradicar, nas teorias sistémicas, desta conexão entre prática social e conteúdo normativo de concepção intersubjectiva, de um ponto de vista sócio-epistemológico não é, como já se pode antecipar, de modo algum negligenciável, pois é justamente do espaço desta rejeição na organização do social que as teorias sistémicas extraem a possibilidade de desenvolver a estruturação teórica de um outro tipo de estratégia de fundamento causal e carácter lógico-formal, como aquelas que instruem as sociedades de mercado.

Acontece que nesta mesma resolução estratégica se revela, porém, uma dificuldade epistemológica de evidentes repercussões. É que as estratégias sistémicas, ao eliminarem do social a vocação normativa de um sujeito intersubjectivo, retiram o sentido cognitivo à sua promessa de resolução do social. Como é que perdem o seu sentido cognitivo? Fazendo referir, na sua dimensão epistémica, uma ambivalência metódica que se inscreve entre a determinação autorreferenciada das suas estratégias

argumentos equivalentes e que se justificam reciprocamente, tal como acontece na afirmação de que o sal é salgado, ou, pior, na que dita que um homem é um homem – e, enquanto tal, não pode ser compreendido a partir de perspectivas argumentativas, como, por exemplo, a da igualdade ética de direitos e deveres entre géneros.

causais e a realização pragmática de um indivíduo, ali caracterizado como subsistema autopoietico.

Esta ambivalência metódica, que resulta da necessidade de se cumprir simultaneamente com o carácter autorreferenciado da verdade causal e com a dimensão intersubjectiva da realização pragmática, faz radicar, na permanente recursividade subsistema/meio-ambiente, uma indeterminação categorial sistémica do seu sentido cognitivo: aquela que se salienta, justamente, no ‘quando’ e no ‘como’, do ‘quem’ ou do ‘quê’, que, afinal de contas, motiva, orienta e, desta maneira, elucida a prática consciente e deliberada dos indivíduos no decurso da sua interacção social voluntária, comprometida com uma ideia de desenvolvimento que se baseia em princípios de justiça e inclusão social.

É precisamente neste sentido que nos parece correcto afirmar que, da sócio-epistemologia de fundamento ético de Jürgen Habermas para a sócio-epistemologia de justificação sistémica de Niklas Luhmann, passamos da resolução epistemológica humanista do ser voluntário para a determinação epistemológica sistémica da razão involuntária.

Nesta transição de resoluções sócio-epistemológicas humanistas e sistémicas, o nosso estudo aponta o culminar de uma tendência cognitiva baseada na redução analítica de instrução lógico-formal que, desde os tempos mais recuados, se vem fazendo actualizar no interior dos procedimentos comunicativos. Na resolução lógico-formal desta tendência cognitiva, procedemos à lenta e contínua erosão dos parâmetros qualitativos do conhecimento adquirido como saber, em favor da progressiva legitimação dos parâmetros quantitativos do conhecimento dado como informação. Não é que o saber se extingue, mas, antes, que a sua aquisição como caso exemplar, como memória e valor, se vai dirimindo na sua tradução como enquadramento esquemático, como registo e como cálculo. E, por aqui, avançamos já, na via dos juízos legitimados pelos factos, deixando para trás a estrada dos juízos fundados em valores. Tal como estudámos na secção II - 6., não será isto mesmo aquilo que, hoje, descobrimos nas propostas de desontologização moral dos fenómenos sociais, tal como as denunciadas no âmbito da retórica e da injustiça epistémica, ou da desclassificação ético-política das urgências sociais?

Se lembrarmos a observação de Peter Sloterdijk de que “O mundo moderno leva a cabo a sua auto-compreensão segundo uma vasta experiência anti-platónica”

(Sloterdijk, 2012, p. 22), podemos, por fim, perceber melhor como a fragmentação pós-moderna do conhecimento como saber, numa multitude de estratégias analíticas de instrução lógico-formal, não traduz apenas uma reactualização da ideia de conhecimento como resolução cognitiva cada vez mais especializada, já que ela não pode deixar de reflectir, também, a paradoxalidade dos interesses das suas distintas resoluções cognitivas.

É neste sentido que a fragmentação analítica pós-moderna das resoluções cognitivas, não pode, hoje, apresentar-se senão como resultado já consumado do estilhaçar da unidade platónica do belo, do bem e da verdade, unidade conceptual esta que começou por instituir simbolicamente nos nossos comportamentos cognitivo-comunicacionais dirigidos à aquisição de conhecimento verdadeiro, a clara consciência de uma ideia unitária de conhecimento, aquela que, no dizer de Sloterdijk, “se julgava capaz de unir investigação [lógica] e edificação [ética]” (2012, p. 13).

É a esta imprescindível união, entre ética e lógica, que o nosso trabalho situa no diálogo entre a matriz dóxico-normativa e a epistémico-descritiva, que procuramos trazer uma nova leitura. Por ela desejamos progredir em direcção, não a um saber adquirido apenas na continuidade de níveis cognitivos mais elementares para níveis mais complexos, mas, mais do que isso, em direcção a um saber sustentado por uma série infinita de componentes qualitativas e quantitativas, que vão sendo demonstradas, justamente, na suplementaridade das suas características materiais e imateriais, ou seja, enquanto entidades equitativamente dotadas de concretude física e valor humano.

Bibliografia

- Álvares, C. (2013) 'Prefácio'. In Habermas, J. *A modernidade: um projecto inacabado*. Lisboa: Vega.
- Álvares, C. (2018) 'As Ciências da Comunicação na Europa. O Projecto Inacabado do Cosmopolitismo'. In Martins, M. L. *A internacionalização das comunidades Lusófonas e Ibero-Americanas de Ciências Sociais e Humanas. O caso das ciências da comunicação* (pp. 157-167). Braga: Edições Humus. Retirado: abril, 30, 2018, de http://www.lasics.uminho.pt/ojs/index.php/cecs_ebooks/issue/view/223/showToc
- Arendt, H. (1998). *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Arendt, H. (1954/2006). *Entre o Passado e o Futuro. Oito Exercícios sobre o Pensamento Político*. Lisboa: Relógio D'Água.
- Arendt, H. (1971/2011). *A Vida do Espírito. Vol. I - Pensar*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Aristóteles (1969). *Metafísica. Volume Primeiro, (livros I e II)* (2ª Edição). Cocco, V. (Trad. do Grego), Carvalho, J. (Intro. e Notas). Coimbra: Atlântida Editora.
- Aristóteles (2006). *Ética a Nicómaco*. Caeiro, A. C. (Trad. e Notas). Lisboa: Quetzal Editores.
- Aristóteles (2007). *Tópicos*. Mesquita, A. P. (Coord.), Campos, J. A. S. (Trad., Intro. e Notas). Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Aristóteles (2008). *Tratados de Lógica (Organon) I. Categorias. Tópicos. Sobre las Refutaciones Sofísticas*. Sanmartín. M. C. (Intro., Trad. e Notas). Madrid: Editorial Gredos.
- Aristóteles (2012). *Ética a Nicómaco*. Almeida, D. (Trad. do Grego e Notas). Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas.
- Aubenque, P. (Dir.). *Études sur Parménide. Tome II Problèmes D'Interprétation*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin. Retirado: março, 23, 2018, de

https://books.google.pt/books?id=bnBbjJ0H32cC&printsec=frontcover&hl=ptPT&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

- Bauman, Z. (1995). *A Vida Fragmentada Ensaios sobre a Moral Pós-Moderna*. Pereira, M. S. (Trad.). Lisboa: Relógio D'Água Editores.
- Beck, U., Giddens, A., Lash, S. (1995). *Reflexive Modernization. Politics, Traditions and Aesthetics in the Modern Social Order*. Cambridge, Oxford: Polity Press.
- Benkler, Yochai (2006). *The Wealth of Networks. How Social Production Transforms Markets and Freedom*. New Haven, London: Yale University Press.
- Bhabha, H. K., et. al. (2007). *A urgência da teoria. O estado do mundo* Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Blanché, R. (1976). *A Epistemologia*. Lisboa: Editorial Presença, Lda.
- Bleicher, J. (1969/1992). *Hermenêutica Contemporânea*. Segurado, M. G. (Trad.). Lisboa: Edições 70.
- Bohman, J. (2007). 'We, Heirs of Enlightenment: Critical Theory, Democracy and Social Science'. In Turner, S. P. & Risjord, M. W. *Philosophy of Anthropology and Sociology* (pp. 711-734). Amsterdam: Elsevier B. V.
- Bourdieu, P. (1997). *Meditações Pascalianas*. Oeiras: Celta Editora.
- Brier, S. (2006). *Cybersemiotics. Why information is not enough! A Trans-Disciplinary Approach to Information, Cognition and Communication Studies, Through an Integration of Niklas Luhmann's Communication Theory with C. S. Peirce's Semiotics*. Retirado: janeiro, 20, 2017 de <https://pdfs.semanticscholar.org/8801/2a980e504ecf333aeb7f74a2fd0c96ebd646.pdf>
- Brunschwig, J., Lloyd, G. E. R. (Edts) (2000). *Greek Thought. A Guide to Classical Knowledge*. Pellegrin P. (Colab.), Porter, C. (Trad.). Harvard: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Bunge, M. (1973). *Filosofia da Física*. Lisboa: Edições 70.
- Burgess, J. P., Rosen, G. (2005). *A Subject with no Object. Strategies for Nominalistic Interpretation of Mathematics*. New York: Oxford University Press.
- Buxton, R. (Edt.). *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*. New York: Oxford University Press.

- Capurro, R. (2014). *Apud Arabes. Notes on Greek, Latin, Persian, and Hebrew Roots of the Concept of Information*. Retirado: fevereiro, 23, 2018, de <http://www.capurro.de/iran.html>
- Capurro, R. (2017). *Epistemologia e Ciência da Informação*. Copyright de 2003, modificado pela última vez a 24 de Agosto de 2017. Retirado: janeiro, 9, 2018, de http://www.capurro.de/enancib_p.htm
- Caraça, B. J. (1998). *Conceitos Fundamentais da Matemática*. Lisboa: Gradiva.
- Cassirer, E. (1971). *Filosofia de las Formas Simbólicas I. El Lenguaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (1979). *El Problema del Conocimiento en la Filosofía y en La Ciencia Modernas II*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Castro, E. (2011). *A indispensabilidade da Matemática na Ciência Natural*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- Cao, T. Y. (Edt.). (2004). *Conceptual Foundations of Quantum Field Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chomsky, N. (2007), *Language and Mind* (3rd. Edt.). New York: Cambridge University Press.
- Coelho, A. (1990). *Desafio e Refutação. Controvérsia entre António Sérgio e Jesus Caraça sobre a natureza e o valor da Ciência*. Lisboa: Livros Horizonte.
- Cook, D. (2013). 'Adorno, Foucault and Critique'. *Philosophy and Social Criticism* 39(10): 965-981. DOI: 10.1177/0191453713507016
- Cordero, N.-L. (1984). *Les Deux Chemins de Parménides*. Paris: Librairie J. Vrin. Bruxelas: Éditions Ousia.
- Courtois, Stéphane (2004) 'Habermas's epistemic conception of democracy: Some reactions to McCarthy's objections'. *Philosophy & Social Criticism*, 30(7): 842-866. DOI: 10.1177/0191453704047011
- Coutinho, M. S. (2002). *Racionalidade Comunicativa e Desenvolvimento Humano em Jürgen Habermas. Bases de um pensamento educacional*. Lisboa: Edições Colibri.

- Damásio, A. (2000). *O sentimento de si. O corpo, a emoção e a neurobiologia da consciência*. Mem-Martins: Publicações Europa-América.
- Davidson, D. (2005). *Truth, Language and History*. Oxford: Clarendon Press.
- Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa, (2005), Lisboa: Temas&Debates.
- Dison, E., Gilder, G., Keyworth, G., Toffler, A., (1996/2008). 'Cyberspace and the American Dream'. In Webster, F. (Edt.). *The Information Society Reader* (pp. 31-42). London, New York: Routledge.
- Eliade, M. (1989). *Aspectos do Mito*. Lisboa: Edições 70.
- Einstein, A., Infeld, L. (1977). *A Evolução da Física. O desenvolvimento das ideias desde os primitivos conceitos até à Relatividade e aos Quanta*. Lobato, M. (Trad.). Lisboa: Livros do Brasil.
- Escarpit, R. (1976). *Théorie générale de l'information et de la communication*. Paris: Librairie Hachette.
- French, A. P. (1979). *Einstein, A Centenary Volume*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Feyerabend, P. K. (1993). *Contra o Método*. Lisboa: Relógio D'Água.
- Foucault, M. (1966/2014). *As palavras e as coisas*. Lisboa: Edições 70.
- Foucault, M. (2017). *O que é a Crítica? seguido de, A cultura de Si*. Henri-Paul.
- Fruchaud e Daniele Lonrenzini (Edt.). Daniele Lonrenzini e Arnold I. Davidson (Intro.). Lisboa: Edições Texto & Grafia.
- Fricker, M. (2008). 'Forum on Miranda Fricker's "Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing": Précis'. *Theoria: An International Journal for Theory, History and Foundations of Science*, 23(1(61)), segunda epoca, 69-71. Retirado: agosto, 12, 2018, de <http://www.jstor.org/stable/23923916>
- Gallop, D. (1984). *Parmenides of Elea. Fragments*. Toronto: Toronto University Press.
- Geuss, R. (1988). *Teoria Crítica; Habermas e a Escola de Frankfurt*. Borges, B. I. (Trad.). Campinas: Papyrus Editora.
- Giddens, A., Sutton, P. W. (2014). *Essential Concepts in Sociology*. Cambridge: Polity Press.

- Glass, R. D., Newman, A. (2015). 'Ethical and epistemic dilemmas in knowledge production: Addressing their intersection in collaborative, community-based research'. In Glass, R. D., Newman, A. (Edts.). *Theory and Research in Education* 13(1): 23-37. DOI: 10.1177/1477878515571178
- Gleick, J. (2012). *Informação. Uma História, uma Teoria, um Dilúvio*, Lisboa: Círculo de Leitores.
- Goethe, J. W. (1997). *Máximas e Reflexões*. Mota, A. T. (Trad.). Lisboa: Guimarães Editores.
- Goldstein, R. (2009). *Incompletude. A demonstração e o paradoxo de Kurt Gödel*. Gradiva, Lisboa.
- Grant, C. B. (Edt.). (2003). *Rethinking Communicative Interaction*. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Habermas, J. (1976). *Connaissance et Intérêt*. Paris: Editions Gallimard.
- Habermas, J. (1978). *Raison et légitimité. Problèmes de légitimation dans le capitalisme avance*. Paris: Editions Gallimard.
- Habermas, J. (1996). *Between Facts and Norms*. Rehg, W. (Trad. e Intro.). Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. (1981/1999). *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Grupo Santillana de Ediciones, S.A.
- Habermas, J. (1999). *Comentários à Ética do Discurso*. Lopes, G. (Trad.). Lisboa: Instituto Piaget.
- Habermas, J. (2001). *The Liberating Power of Symbols. Philosophical Essays*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. (2004). *Pensamento Pós-Metafísico*. Lisboa: Almedina.
- Habermas, J. (1968/2006). *Técnica e Ciência como Ideologia*. Lisboa: Edições 70.
- Habermas, J. (2010). *Obras escolhidas de Jürgen Habermas, Vol. II. Teoria da Racionalidade e Teoria da Linguagem*. Nahodil, L. (Trad.). Lisboa: Edições 70.
- Habermas, J. (2014). *Obras escolhidas de Jürgen Habermas, Vol. III. Ética do Discurso*. Nahodil, L. (Trad.). Lisboa: Edições 70.

- Habermas, J. (2015). *Obras escolhidas de Jürgen Habermas, Vol. IV. Teoria Política*. Nahodil, L. (Trad.). Lisboa: Edições 70.
- Heidegger, M. (1977). *The Question Concerning Thecnology and Other Essays*. Lovitt, W. (Trad. e Intro). New York: Harper & Row, Publishers.
- Heller, A. (1975). 'Towards a Sociology of Knowledge of Everyday Life'. In, *Cultural Hermeneutics* 3(1) pp.7-18. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- Horkheimer, M., Adorno, T. (1947/1974), *La dialectique de la Raison. Fragments philosophiques*. Kaufholz, É. (Trad.). Paris: Gallimard.
- Horkheimer, M. (1974), *Théorie traditionnelle et théorie critique*. Maillard, C., Muller, S. (Trad.). Paris: Gallimard.
- Horkheimer, M. (2002). *Crítica de la razón instrumental*. Muñoz, J. (Trad.). Madrid: Editorial Trotta, S.A.
- Hutcheson, L. (1991). *Poética do Pós-Modernismo. História, Teoria, Ficção*. Cruz, R. (Trad.). Rio de Janeiro: Imago Editora.
- Irigoin, J. (2003). *La Tradition des Textes Grecs. Pour une critique historique*. Paris: Les Belles Lettres.
- Kant, I. (1781/2001). *Crítica da Razão Pura*. Morujão, A. F. (Intro. e Notas), Santos, M. P., Morujão, A. F. (Trad.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Keenan, T. (1987). 'The "Paradox" of Knowledge and Power: Reading Foucault on a Bias'. *Political Theory*, 15(1): 5-37. Retirado: setembro, 25, 2017, de https://www.jstor.org/stable/191718?read-now=1&refreqid=excelsior%3Ae00fbc75ecf37cfdcc79dbb546fa0bad&seq=1#page_scan_tab_contents
- Kobayashi, M. (1993). *La Philosophie Naturelle de Descartes*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Kuhn, T. S. (1977/2009). *A Tensão Essencial*. Lisboa: Edições 70.
- Kuhn, T. S. (2011). *O percurso desde A Estrutura. Ensaios filosóficos (1970-1993) e entrevista autobiográfica*. Porto: Porto Editora.
- Kuhn, T. S. (1957/2017). *A Revolução Copernicana. A astronomia planetária no desenvolvimento do pensamento ocidental*. Lisboa: Edições 70.

- Lakatos, I. (1978). *História da ciência e suas reconstruções racionais e outros ensaios*. Lisboa: Edições 70.
- Lakatos, I., Musgrave, A. (1979). *A crítica e o desenvolvimento do conhecimento* (Quarto volume das actas do Colóquio Internacional sobre Filosofia da Ciência, realizado em Londres em 1965). São Paulo: Editora Culturix.
- Langer, S. K. (1980). *Sentimento e Forma*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- Lee, D. (2000). 'The Society of Society: The Grand Finale of Niklas Luhmann'. *Sociological Theory*, 18(2): 320-330. Retirado: junho, 25, 2018, de <http://faculty.csuci.edu/daniel.lee/docspdfs/societyofsocietylee.pdf>
- Leydesdorff, L. (2011). 'Meaning' as a sociological concept: A review of the modeling, mapping and simulation of the communication of knowledge and meaning. *Social Science Information*, 50(3-4): 391-413. DOI: 10.1177/0539018411411021
- Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia. (1990). Lisboa, São Paulo: Editorial Verbo.
- Louise, M., Pellegrin, P. (Edts.). *Blackwell Companions to Philosophy. A Companion to Ancient Philosophy*. Oxford: Willey-Blackwell.
- Luhmann, N. (1995). *Social Systems*. Knodt, E. M. (Pref.), Bednarz Jr., J., Baecker, D. (Trad.). Stanford, California: Stanford University Press.
- Luhmann, N. (1984/1997). *Sociedad y sistema: la ambicion de la teoria*. Izuzquiza, I. (Intro.), Petit, S. L., Schmitz, D. (Trad.). Barcelona: Ediciones Paidós.
- Luhmann, N. (2001). *A improbabilidade da comunicação*. Pissarra, J. (Apres.), Carvalho, A. (Trad.). Lisboa: Vega.
- Lyotard, J.-F. (1979). *La Condition Postmoderne. Rapport sur le Savoir*. Paris: Les Editions de Minuit.
- Magalhães, J. B. (1996). *A Ideia de Progresso em Thomas Kuhn no contexto da «Nova Filosofia da Ciência»*. Porto: Edições Contraponto.
- Margolis, J. (2004). 'Knowledge in the Humanities and Social Sciences'. In Niniluoto, I., Sintonen, M., Wolenski, J. (Edt.). *Handbook of Epistemology* (pp. 607-646). Dordrecht : Kluwer Academic Publishers.

- Márías, J. (1941/1981). *Historia de la Filosofía*. Madrid: Revista do Ocidente, S.A.
- Masuda, Y. (2008). 'Image of the Future. Information Society'. In Webster, F. (Edt.). *The Information Society Reader* (pp. 15-20). London, New York: Routledge.
- Mead, G. (2017). 'Forms of knowledge and the love of necessity in Bourdieu's clinical sociology'. *The Sociological Review*, 65(4): 1-16. DOI: 10.1177/0038026116674883
- Meillet, A. (1975). *Aperçu d'une histoire de la langue grecque*. Paris: Éditions Klincksieck.
- Mesquita, A. P. (2004). *Aspectos disputados da filosofia aristotélica*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Michel, P.-H. (1950). *De Pythagore a Euclide. Contribution a l'Histoire des Mathématiques préeuclidiennes*. Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres».
- Minois, G. (1996). *Histoire de l'avenir, des prophètes à la prospective*. Paris: Fayard.
- Moles, A. (1994). *As ciências do impreciso*. Edições Afrontamento. Lisboa.
- Morujão, C. A. V. (1990). Martin Heidegger. Verdade e Liberdade (Vom Wesen Der Wahrheit). Tese apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa para a obtenção de grau de Mestre.
- Nafria, J. M. D. (2010). 'What is information? A multidimensional concern'. In *tripleC, cognition, communication, co-operation* 8(1): 77-108. Retirado: agosto, 25, 2017, de <https://www.triple-c.at/index.php/tripleC/article/view/76>
- Nicolescu, B. (2000). *O Manifesto da Transdisciplinaridade*. Lisboa: Hugin Editores.
- Owen, G. E. L. (1986). *Logic, Science, and Dialectic*. Nussbaum, M. (Edt.). Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Pereira, M. B. (1990). 'Sobre a condição humana da ciência'. In *Revista da Universidade de Coimbra* (Separata do Vol. XXXV - 1989). Coimbra.
- Piketty, T. (2014). *O Capital no Século XXI*. Lisboa: Temas e Debates.
- Piketty, T. (2015, outubro 1). *Débat entre Thomas Piketty et Emmanuel Todd Ce soir ou jamais*. Retirado: novembro, 3, 2017, de <http://www.youtube.com/watch?v=134k73-b-M0>

- Pires, C. (1990). 'Heidegger (M.)'. In *Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. Lisboa, São Paulo: Editorial Verbo.
- Pires, E. B. (2003). *A Sociedade Sem Centro*. Azeitão: Autonomia 27.
- Platão (2017). *A República*. Rocha Pereira, M. H. (Intro, Trad. e Notas) Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Poincaré, H. (2010). *Filosofia da matemática. Breve antologia de textos de Filosofia da Matemática de Henri Poincaré*. Oliveira, A. J. F. (Org., Edt.). Lisboa: Centro de Filosofia das Ciências da Universidade de Lisboa (CFCUL).
- Prier, R. A. (1976). 'Some Thoughts on the Archaic Use of Metron'. *The Classical World*, 70(3): 161-169. DOI:10.2307/4348602.
- Queirós, L. M. (2016, novembro 1). O jornalismo trocou a grandeza da oferta pela tirania da procura. *Público*. Acedido em 17 de novembro de 2016, em <https://www.publico.pt/culturaipsilon/noticia/o-jornalismo-trocou-a-grandeza-da-oferta-pela-tirania-da-procura-1749526?page=-1>
- Riaz, S. Buchanan, S., Ruebottom, T. (2016). 'Rhetoric of epistemic authority: Defending field positions during the financial crisis'. In Riaz, S., Buchanan, S., Ruebottom, T. (Edts.). *Human Relations* 69(7): 1533-1561. DOI: 10.1177/0018726715614385
- Ricoeur, P. (1964). *Histoire et vérité*. Paris: Éditions du Seuil.
- Ricoeur, P. (1990/2011). *Ética e Moral*. Amaral, A. C. (Trad.). Covilhã: LusoSofia.
- Rodriguez, J. & Wachsberger, J. (2016). 'La neutralisation politique de la pauvreté: Science sans conscience ?'. In *Communications*, 98(1): 109-123. doi:10.3917/commu.098.0109.
- Rogers, M. L. (2009). *The undiscovered Dewey: religion, morality and the ethos of democracy*. New York: Columbia University Press.
- Russel, B. (1984). *Logic and Knowledge, Essays 1901-1950*. Marsh, R. C. (Edt.). London: George Allen & Unwin.
- Russel, B. (1992). *Human Society in Ethics and Politics*. London: Routledge.

- Serrano, M. M., Raigada, J. L. P., Sanz, J. G., Fernandez, M. A. A., (1982). *Cuadernos de la Comunicacion. Teoria de la Comunicacion. I. Epistemologia y analisis de la referencia* (2ª edc.). Madrid: A. Corazon Editor.
- Serres, M. (Dir.). (1989). *Elementos para uma História das Ciências. I. Da babilónia à Idade Média*. Gonçalves, R. (Rev. Cient). Lisboa: Terramar.
- Shannon, C. E. (1993). *Collected Papers*. Sloane, N. J. A., Wyner, A. D. (Edts.). New York: IEEE Press.
- Shapiro, S. (2015). *Filosofia da Matemática*. Lisboa: Edições 70.
- Silva, L. O. (2001). 'Poiésis e Ciência'. In *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas* (nº 14, pp. 107-115). Lisboa: Edições Colibri.
- Sloterdijk, P. (2012). *Temperamentos Filosóficos. Um breviário de Platão a Foucault*. Lisboa: Edições 70.
- Snell, B. (1992). *A descoberta do Espírito*. Lisboa: Edições 70.
- Steiner, G. (2013). *Martin Heidegger*. Lisboa: Relógio D'Água.
- Szabó, Á. (1977). *Les débuts des mathématiques grecques*. Federspiel, M. (Trad.). Paris: Librairie Vrin.
- Thompson, E. (2007). *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. London: Harvard University Press.
- Tovar, A. (1953). *A Vida de Sócrates*. Madrid: Revista de Occidente.
- Weber, M. (1922/1978). *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*. Roth, G., Wittich, C.. Berkley (Edts.). Los Angeles: University of California Press.
- Weber, M. (1922/1992). *Economia y Sociedad. Esbozo de sociologia comprehensiva*. Winckelmann, J, (Edt.), Echavarría, J. M., Parella, J. R., Ímaz, E., Máynez, E. G., Mora, J. F. (Trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Webster, F. (2008). 'Introduction'. In, *The Information Society Reader* (pp. 9-12). Webster, F. (Edt.). London, New York: Routledge.
- Whitehead, A. N. (1919/1982). *The Concept of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press.

- White, H. V. (1998). 'Foucault Decoded: Notes From Underground'. In Smart, B. (Edt.). *Michel Foucault, Critical Assessements. Volume II*. London, New York: Routledge.
- Wilden, A. (2000). 'Informação'. In Gil, F. (Coord.). *Enciclopédia Einaudi. Comunicação - Cognição*, Vol. 34. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Williams, B., Brooks, C., Shmargad, Y. (2018). 'How Algorithms Discriminate Based on Data they Lack: Challenges, Solutions, and Policy Implications'. *Journal of Information Policy*, 8:78-115. DOI:10.5325/jinfopoli.8.2018.0078. Retirado: maio, 9, 2018, de https://www.jstor.org/stable/10.5325/jinfopoli.8.2018.0078#metadata_info_tab_contents
- Wilson, R. A. Keil, F. C. (Edts.). (1999). *The MIT encyclopedia of the cognitive sciences*. Massachusetts: The MIT Press.
- Zimmerman, M. E. (2001). *Confronto de Heidegger com a Modernidade*. Lisboa: Instituto Piaget.