

portuguesa é hoje a terceira língua europeia em número de falantes no mundo. Essa dimensão e essa perspectiva ainda não correspondem a real influência. As potencialidades existem. Há uma tomada de consciência nas economias emergentes da importância futura da língua portuguesa, na América do Sul, na Ásia e em África. Deste modo, o valor da língua portuguesa no mundo será maximizado, pela cooperação académica e científica, pela criação de valor através da aprendizagem, pela criação de espaços de diálogo e intercâmbio (das humanidades às ciências exactas)³⁹. E impõe-se incentivar a mobilidade de estudantes e professores de modo a que haja um maior diálogo entre culturas, num contexto multilinguístico, e um melhor conhecimento das culturas da língua portuguesa. A cultura da língua portuguesa é plural, multifacetada e complexa⁴⁰. A mobilidade de um povo culto só pode favorecer a eficiência e a equidade, desde que haja capacidade de orientação e sentido de justiça. A crise pode ser, em suma, boa conselheira, desde que percebamos como poderemos criar valor, entendendo a força criadora de quem somos.

³⁹ O tema da comparação internacional e das avaliações académicas, que tem sido (compreensivelmente) dominado pela língua inglesa, tem de ser equacionado no âmbito do espaço da língua portuguesa e das línguas latinas, a fim de haver maior diversidade cultural e multilinguismo, sem prejuízo da cooperação e de uma comunicação eficaz entre diferentes espaços linguísticos e domínios do saber. A «cultura da paz» que Federico Mayor defendeu no âmbito da UNESCO exige o respeito pela diversidade e pelo universalismo.

⁴⁰ Falo de cultura e de culturas da língua portuguesa. A diversidade é uma marca e não um elemento que enfraqueça o património comum. A projecção planetária da língua portuguesa suscita (como sempre aconteceu) a exigência de compreender a heterogeneidade, a complementaridade e as contradições. Cf. o nosso *Portugal, Identidade e Diferença*, Gradiva, 2007.

O conhecimento científico e as tensões da diferença

José Luís Brandão da Luz

Universidade dos Açores / CEHu

A descoberta do homem como “a medida de todas as coisas”, segundo o aforismo que Protágoras consagrou, num período já tardio da história da cultura da Grécia Antiga, tem alimentado a convicção de que a credibilidade do conhecimento se afirma a partir dos quadros que a razão pode construir. Autores de diferentes épocas foram instaurando à sua maneira uma discursividade que permitiu ver o mundo e a ação humana como momentos de uma identidade que a razão reconhece e que se não deixa desfigurar pelas diferenças. Outros, mais sensíveis às singularidades, conferiram maior atenção ao que se não deixa integrar na unidade do sistema. Contribuíram para tornar expressivas dimensões inéditas da realidade à custa da solidez e harmonia que os quadros de interpretação e valorização do mundo consentiam. Uns e outros trouxeram a perturbação às evidências do pensamento comum sobre a explicação dos fenómenos físicos, as crenças religiosas, os modelos e princípios tradicionais da organização da conduta sociopolítica, que conferiam consistência a concepções tidas por insuspeitas. Conhecer passou a exigir o distanciamento crítico da visão impressionista dos hábitos de pensamento e de conduta e passou a transportar um acervo de intencionalidades que fixou a atenção da filosofia.

Se, segundo uma certa linha de orientação, conhecer significa fundamentalmente reconhecer, ou seja, reduzir a pluralidade e heterogeneidade das diferenças à identidade unificadora de um quadro categorial que a razão humana pode controlar; de acordo com outras orientações, conhecer revela a capacidade de perceber e conferir significação às singularidades do mundo, muitas vezes hostis, estranhas e até imprevisíveis, em desafio frontal aos nossos padrões de medida e de significação. Iremos procurar apresentar alguns momentos desta tensão em que a concepção de conhecimento oscilou entre o esforço para reduzir as diferenças à unidade categorial de identificação da

razão, como foi particularmente assumido por Émile Meyerson, e os labéus de Nietzsche contra a visão reducionista de subtrair densidade ontológica a tudo o que parecesse estranho àquilo que nos é familiar.

1. As sucessivas propostas que se têm perfilado com o intuito de modelar a noção de conhecimento científico manifestam em comum a recusa de situar no seio dos próprios fenómenos a justificação das suas explicações, as quais procuram ganhar mais ou menos consistência nos apoios que conseguem encontrar ao nível da razão. O primeiro momento deste percurso poderá situar-se em redor da visão que Aristóteles já havia percebido nos seus antecessores, na forma como se propunham estudar a natureza a partir de razões primeiras, e que conduziu à ideia de que a filosofia se ocupava do conhecimento de todas as coisas, sem no entanto possuir uma ciência pormenorizada de cada uma delas em particular. A decisão de explorar a inteligibilidade da natureza a partir dum elemento material único, que os jónios reconheciam como a realidade mais profunda, elevou-se ao pensamento das essências imóveis, como as Ideias platónicas, e às formas substanciais aristotélicas. As interrogações formuladas por Platão sobre a beleza, a justiça, o amor, o conhecimento, etc., e as de Aristóteles sobre o movimento e a mudança constituem passos seguros que avançam neste terreno. O que é visado na pergunta não é propriamente desenvolver um conhecimento mais pormenorizado e exaustivo das ações justas, que são apresentadas à reflexão, ou dos movimentos, que são tomados para análise, mas é antes o significado do que constitui o ser da ação justa, do movimento, etc. Trata-se de empreender uma compreensão do ente singular na sua dimensão essencial, isto é, enquanto considerado no seu ser ou essência.

Este é o caminho que segue pela via da verdade (*epistème*) que, ao contrário do que ensinou Parménides, não se opõe à via da opinião (*dóxa*), mas à da ignorância, ou seja, ao que é incognoscível, porque não é coisa alguma. A opinião incide numa realidade intermédia entre o ser e o não ser, isto é, refere-se a um modo determinado de ser, não podendo, por conseguinte, exercer-se no vazio¹. O domínio da *dóxa* é o da multiplicidade

¹ Cf. *A República*, V, 478 b-480 a.

e do devir, com que a experiência nos confronta. O mundo da experiência sensível representa uma manifestação do ser que se compreende numa relação distendida entre o absoluto e o relativo. Esta valorização do devir e da singularidade do diverso traduz assim uma reavaliação das posições extremistas defendidas por Parménides. O campo da experiência não se opõe ao ser, pelo que não se dilui num fenomenismo inconsistente. Pelo contrário, ele reveste uma solidez ontológica, que remete para uma perfeição incondicional.

A ideia duma graduação do ser, de acordo com um nível de participação ontológica, liga-se a uma conceção hierarquizada das faculdades do conhecimento suscetível de transformar, progressivamente, a opinião em ciência (*epistème*). O simbolismo da linha, apresentado no Livro VI de *A República*, procura responder a este problema, articulando a distinção entre os mundos visível e inteligível com a diversificação de faculdades cognoscitivas, que se especificam pela operatividade dos seus atos e dos seus objetos. Aí se apresenta a diferença entre o poder operativo da inteligência, tal como se manifesta na discursividade demonstrativa das matemáticas (*diánoia*), e a sua atividade mais elevada, que consiste em averiguar as razões mais remotas do ser (*noésis*). No primeiro caso, a inteligência opera discursivamente e, sem o recurso a imagens nem o suporte da experiência, deduz as consequências que logicamente derivam dos princípios em que se apoia, deixando de lado a questão da solidez que eles possuem. No segundo momento, opera intuitivamente e procura apreender a natureza dos pontos de partida que a razão faz intervir nas suas demonstrações. Representa um esforço inexcedível da inteligência, que procura situar as hipóteses teóricas em que se apoia o conhecimento discursivo perante o grau de realidade que possuem. Alcança-se a este nível, não por via meramente discursiva, mas por via intuitiva, os princípios (*archai*) absolutos que asseguram consistência ontológica a todo o conhecimento. Sem ajuda da imaginação e da experiência, a inteligência atinge a expressão mais plena na descoberta do princípio incondicional “que não admite hipóteses, que é o princípio de tudo”². O programa cumpre-se assim pelo esforço de distanciamento do imediatismo

² *A República*, VI, 511 b.

da experiência sensível, para explicar pelas *idéai* o que faz o ente ser o que ele manifesta ser. Através dum processo ascendente do espírito opera-se a clarificação do ente, na medida em que este é visado, não na descrição da sua singularidade, mas na manifestação do seu ser, presente à razão. A realização plena do conhecimento científico coincide com a apreensão metafísica da «essência de cada coisa», em que a razão humana, apoiada apenas em si própria, “chega ao limite do inteligível”³, numa ascensão análoga à que, na alegoria da caverna, conduz o “prisioneiro” à visão do termo do mundo visível.

Pelo contrário, para Aristóteles, o problema não se decide ao nível da simples “representação” racional, mas envolve uma confrontação direta com o real. A verdade reside na composição efetiva entre conceitos, designadamente, quando se *atribui* um predicado a um sujeito e, reciprocamente, se afirma a *inclusão* dum sujeito num predicado. Tudo o que constitui objeto de pensamento é desta forma concebido como uma relação de conveniência ou de incompatibilidade. Esta relação, que o pensamento estabelece entre conceitos, constitui a expressão duma ligação entre as coisas, fora do pensamento, entre um sujeito real e as propriedades que o qualificam. Ela exprime a natureza da coisa, ao manifestar tudo o que nelas há de realidade, isto é, a sua essência ou quiddidade.

A essência é o que foi dado de ser a qualquer coisa, definindo por isso o conjunto dos atributos que permanecem inalteráveis sob as modificações acidentais a que qualquer coisa está sujeita. Tal corresponde à identificação da forma (*eidos*, *morphé*) ou ato (*enérgeia*), em virtude da qual a matéria (*hýle*) ou a potência (*dýnamis*) é uma coisa determinada, isto é, uma substância (*ousía*)⁴. Mas a forma substancial não é uma substância individual, que exista por si. Pelo contrário, ela só existe enquanto especifica uma dada matéria, sendo por isso a fonte dos atributos que uma coisa possui por si. A matéria, apesar de indeterminada, representa o elemento genérico do composto que é suscetível de receber todas as determinações que o princípio formal do ente pode realizar. Só a imanência da forma, a sua união

com a matéria, constitui a substância composta, ou seja, o ente, também designado por substância primeira⁵. Esta é assim um composto de matéria e forma, indicando esta última o que o ente singular tem de universal. Por conseguinte, é na substância formal, só separável do ente singular por via do pensamento, que encontramos o princípio de produção ou de especificação de qualquer coisa. A explicação do ente singular constitui, por isso, um procedimento puramente analítico, apostado em averiguar o que é o ente no seu ser. Tal como no pensamento platónico, estamos perante um esforço de penetração nas dimensões universais que constituem o essencial do ente singular. Em Platão, a causa ou razão do ente descobre-se na crescente descentração da sua singularidade, por intermédio dum ato puro do espírito, liberto dos constrangimentos da representação conceptual que acompanham a discursividade do pensamento. Em Aristóteles, essa compreensão situa-se ao nível do pensamento discursivo, o qual, munido do equipamento conceptual que a abstração lhe faculta, procura demonstrar a pertença dum enunciado a um dado sujeito. A causa ou razão do ente singular determina-se pela sua inclusão no universal ou na classe a que pertence, através duma demonstração silogística.

O que é visado neste esforço de interpretação da natureza não é a definição dos contornos da sua singularidade, a qual não constitui objeto de ciência, mas a interpretação do que o ente significa no seu ser, a determinação da sua essência. Platão interpretou-a como Ideia, uma realidade em si, apenas acessível à razão e participada em proporções diferentes pelas coisas do mundo sensível. Esta participação justificava, no plano ontológico, o reconhecimento que as Ideias facultavam da realidade sensível. Aristóteles, por seu lado, interpretou-a como imanente à realidade sensível e só distinta dela pelo pensamento. Se, para o primeiro, a noção de verdade envolve a descentração da realidade e a perceção intelectual das *idéai*, para o segundo, a verdade compreende-se como adequação entre o enunciado e a realidade. A verdade consiste na delimitação precisa daquilo que o ente é, a sua essência, fixando-se a atenção do espírito no esclarecimento e na expressão do que é o ente enquanto ente.

³ *A República*, VII, 532 a.

⁴ Cf. *Met.*, Z, 17, 1041 b 7.

⁵ Cf. *Met.*, Z, 11, 1037 a 26.

2. Esta perspectiva conheceu uma profunda e decisiva alteração com a viragem operada por Descartes, que substituiu o interesse pela questão de conhecer o que é o ente pela preocupação de assegurar a certeza do conhecimento verdadeiro da sua natureza. O propósito de conferir um tratamento matemático ao estudo dos fenómenos do mundo físico levou a conceder maior importância ao método que conduz ao conhecimento verdadeiro da realidade. A percepção não transmite com nitidez uma informação do mundo. Pelo contrário, dá-nos dele uma visão infiel, sem ressonância nas dimensões que a ciência descobre. A compreensão científica dos fenómenos transgride a informação sensorial, de modo análogo ao que acontece, por exemplo, no reconhecimento da alegria e da tristeza que se supõe existir no riso ou nas lágrimas de alguém, ou do fenómeno da luz que o lume duma fogueira produz. Estes sentimentos e fenómenos traduzem algo que as suas imagens representativas não registam, apesar destas se constituírem como seus correlatos⁶.

O caminho que dá acesso ao conhecimento verdadeiro da natureza passa pelo distanciamento do que imediatamente se pode perceber, ou seja, exige a desmontagem da convicção que a sensação nos transmite uma reprodução fiel do mundo. A verdadeira compreensão do que é o calor e a luz do fogo não se encontra na descrição do cenário da combustão da madeira a desintegrar-se e a reduzir-se a fumo e cinzas, mas no reconhecimento de que a força para consumir a madeira e para queimá-la está no movimento de fragmentação da madeira a separar-se em pedaços e a aniquilar-se. Por isso, Descartes pôde concluir “que é apenas este movimento que, consoante os diferentes efeitos que produz, ora se chama calor, ora luz”⁷, constitui a base da verdadeira natureza do fenómeno. O movimento e ainda a extensão, a figura e o número, formam o quadro duma interpretação adequada dos dados sensíveis. Descartes considera-os pertencentes ao domínio das matemáticas, uma disciplina que “deve efetivamente conter os primeiros rudimentos da razão humana e estender-se para fazer brotar verdades a respeito de qualquer assunto”⁸. Estes elementos são de natureza operativa

⁶ Cf. J. L. Brandão da Luz, «A ideia de natureza em Descartes», pp. 291-302.

⁷ *Le monde*, em *Œuvres*, AT, XI, p. 9.

⁸ *Regulæ ad Directionem Ingenii*, AT X, Regula IV, p. 374.

e, ao traduzirem em termos quantificáveis a diversidade do sensível, são o suporte da conceção mecanicista da natureza.

O programa da ciência moderna é o de aplicar à natureza o ideal geométrico do platonismo. Para que os factos da experiência se tornem científicos é preciso que eles se inscrevam num quadro teórico que os possa pensar. Não é a observação dos fenómenos que conduz à sua representação. Pelo contrário, é a partir duma construção teórica que um fenómeno se pode observar. Na ciência moderna, a explicação visa enunciar a fórmula que permite calcular a regularidade dos fenómenos, como, por exemplo, a velocidade de um corpo em movimento uniformemente acelerado, e já não a razão pela qual o seu movimento se acelera a cada instante em que é atraído pela Terra. A descoberta da operatividade do eu para conduzir a razão num conhecimento seguro reflete o fascínio pelo rigor que a geometria e a álgebra mostravam nas suas demonstrações. Não se apoiando em procedimentos de ordem empírica ou do senso comum, mas num encadeamento de razões, a sua solidez depende apenas da ordem seguida na dedução e do carácter apodítico dos princípios. Como Descartes esclarece, logo no começo da carta-prefácio dos *Princípios*, o fundamento do conhecimento verdadeiro está num mínimo de enunciados que, por serem claros e evidentes, estão na base do “conhecimento das outras coisas, de tal modo que possam ser conhecidos sem elas, mas não, reciprocamente, elas sem eles; e que, além disso, é necessário deduzir de tal modo a partir destes princípios o conhecimento das coisas que deles dependem que nada haja, em toda a sequência das deduções que se fazem, que não seja muito manifesto”⁹.

A partir de Descartes, portanto, o conhecimento da verdade do ente enquanto ente é um procedimento conduzido a partir de princípios que o espírito humano não pode pôr em dúvida. É na subjetividade do *ego cogito* que se encontram as bases de justificação de todo o conhecimento verdadeiro, tornando-se a certeza a medida que permite decidir do valor da verdade do conhecimento. O carácter *a priori* que a formalização matemática confere a uma teoria aponta o caminho a seguir na valorização da experiência. A experimentação é uma realização da teoria, ou seja, constitui uma maneira de

⁹ *Les Principes de la Philosophie*, AT IX, p. 2.

mostrar como as matemáticas se incarnam efetivamente na natureza. O ente deixa de ser a medida padrão da verdade do conhecimento e passam a ser as regras do método a traçar o trajeto que conduz ao conhecimento verdadeiro da realidade.

Esta linha de orientação teve continuidade, influenciando a forma como os autores posteriores passaram a valorizar o papel da subjetividade, cada vez mais distanciada duma visão do mundo fundada nos dados da sensibilidade. Malebranche foi, talvez, o exemplo mais flagrante desta perda de sentido da analogia entre o ser e o pensamento. A percepção das coisas é uma modalidade que a alma experimenta confusamente, sob a forma de sensações, imagens, intelecções puras, inclinações naturais, etc., e que não carece da intervenção de nenhuma ideia. Pelo contrário, as coisas que existem fora da alma, sejam elas de ordem espiritual ou material, “só as podemos perceber por meio das ideias, uma vez que essas coisas não lhe poderão estar intimamente unidas”¹⁰. As coisas materiais, por serem do domínio da extensão, não poderão unir-se intimamente à alma, que é de natureza heterogénea. As ideias verdadeiras, por serem universais e necessárias, apresentam uma realidade claramente desproporcional à natureza do nosso espírito, pelo que se não poderiam explicar, nem a partir dele, nem muito menos das coisas exteriores. Elas apresentam ao nosso pensamento uma realidade inteligível, que só em Deus se poderá encontrar, constituindo, por isso, modelos que nos permitem compreender os elementos singulares e contingentes da natureza.

As ideias não têm origem nas impressões sensíveis, nem representam os objetos do mundo exterior, pelo que a sua verdade não se exprime pela relação ao objeto em si, realmente existente. Elas não envolvem o conhecimento existencial da realidade em si, isto é, da realidade formalmente considerada, mas apenas da sua essência enquanto possível. Por meio das ideias, a alma vê os corpos no seu próprio seio. Não é verosímil pensar que, para ver o Sol, as estrelas e os demais objetos à nossa volta, “a alma saia do corpo e, por assim dizer, se passeie nos céus para lá contemplar todos esses objetos. Ela nunca os vê pois por eles mesmos, e o objeto imediato do nosso espírito, assim que, por exemplo, vê o Sol, não é o Sol, mas qualquer coisa

que está intimamente unida à nossa alma e é isso a que chamo *ideia*”¹¹. É que, como de seguida esclarece, o conhecimento da realidade não depende da existência de qualquer coisa de exterior, mas apenas da presença atual da ideia do objeto no espírito: “para que o espírito perceba um objeto qualquer é absolutamente necessário que a ideia deste objeto lhe esteja atualmente presente (...), mas não é necessário que haja do lado de fora qualquer coisa de semelhante a essa ideia”. Vários exemplos podem mostrar que o espírito percebe coisas que não existem, como quando sente dores numa mão amputada, ou que nunca existiram, como quando imagina uma montanha de ouro, ou, em sonhos, vê cenas que não existem na realidade.

A alma, que é espiritual, só pode perceber a realidade por meio da ideia, que não é outra coisa senão “o objeto imediato ou o mais próximo do espírito quando ele percebe um objeto qualquer, isto é, o que toca e modifica o espírito da percepção que ele tem dum objeto”¹². O caráter representativo ou intencional do conhecimento, que se traduz no facto das ideias objetivamente consideradas se referirem a realidades existentes fora de nós, não é suficiente para, como defendiam Descartes e Arnauld, explicar por que razão elas se distinguem umas das outras, na medida em que uma representa uma coisa e outras representam outras coisas diferentes. Malebranche inverte radicalmente a base de sustentação do valor objetivo das ideias. Porque as ideias podem exprimir tudo o que Deus conhece e tudo o que ele cria, elas são o princípio de produção das coisas, ou seja, os seus arquétipos, que o espírito só pode conhecer pela iniciativa gratuita de Deus.

A fundamentação última do conhecimento não se realiza ao nível duma razão humana isenta de pressupostos metafísicos, em que se joga o destino religioso do homem, permanentemente convidado a libertar-se da servidão do mundo sensível e a fazer “o seu retorno e a sua conversão para Deus, que é o nosso único Mestre e o único que nos instrui de toda a verdade”¹³. Só o conhecimento da realidade com base na sua essência poderá assegurar uma dedução demonstrativa em que, como afirmava Descartes no início da

¹⁰ N. Malebranche, *De la recherche de la vérité*, em, *Œuvres complètes*, vol. I, III, II, I, § I, p. 415.

¹¹ *Ibid.*, III, II, I, § I, pp. 413-414.

¹² *Ibid.*, III, II, I, § I, p. 414.

¹³ *Ibid.*, «Préface», pp. 17-18.

Regra VI, as coisas “se podem conhecer a partir das outras”¹⁴, até alcançar as mais absolutas, que exprimem uma “natureza pura e simples”. Os elementos simples representam o princípio explicativo das coisas, pelo que “o segredo de toda a arte consiste em buscarmos com diligência em todas as coisas o que há de mais absoluto”¹⁵.

A verdade corresponde, assim, à consciência reflexiva do modo como percebemos a essência objetiva das coisas, isto é, a causa ou ideia que contém a sua justificação. Espinosa designa-as por ideias adequadas e perfeitas, distinguindo-as das que se formam ao nível da imaginação, que são confusas e inadequadas. Fazem parte deste conjunto as ideias gerais ou universais, que mais não são do que imagens compostas e confusas, que não são exatamente as mesmas em todos os indivíduos. Estas ideias universais ou abstratas não transmitem uma conceção racional das coisas, pelo que não representam por isso a verdadeira razão da natureza. Pelo contrário, as ideias que exprimem uma compreensão verdadeira das coisas encontram-se racionalmente justificadas, pelo que se apresentam de forma clara e distinta. Tais são por exemplo as noções de extensão e de movimento, que não resultam da composição de imagens, mas da sua integração num sistema ordenado de razões. Constituem os princípios fundamentais das matemáticas e da física, uma vez que a sua consistência racional está na dependência do princípio fundamental que ordena todo o sistema da razão, ou seja, Deus, “enquanto Ele constitui a essência da nossa Alma”¹⁶. A garantia de verdade das ideias adequadas e perfeitas não está assim em nenhuma forma de correspondência com os seus eventuais correlatos de ordem sensível, mas na sua ligação ao princípio absoluto de inteligibilidade, que é Deus. Esta subordinação fá-las coincidir plenamente com os seus respetivos objetos, pois, conforme diz a demonstração da proposição XXXII, da segunda parte, “todas as ideias, que existem em Deus, convêm inteiramente com os seus objetos; portanto, são todas verdadeiras”¹⁷. Em virtude da ideia de qualquer coisa só poder ser organizada na base do conhecimento da sua causa, é a

¹⁴ R. Descartes, *Regulæ ad Directionem Ingenii*, AT X, Regula VI, p. 381.

¹⁵ *Ibid.*, p. 382.

¹⁶ B., Espinosa, *Ética*, II, prop. XXXIV, demonstr., p. 237.

¹⁷ *Ibid.*, p. 236.

operatividade duma razão sistemática que exprime com fidelidade a ordem que existe na natureza. Por isso Espinosa pôde reconhecer, na proposição VII da segunda parte da *Ética*, a existência duma correspondência rigorosa entre estas duas ordens, ao afirmar que “a ordem e a conexão das ideias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas”¹⁸.

O programa cartesiano, enunciado logo no início da “Sinopse” das *Meditações Metafísicas*, de, por meio da dúvida, “preparar um caminho muito fácil para desviar o espírito dos sentidos”, conduziu a uma valorização decisiva da subjetividade e a um crescente desenraizamento do ser, que os filósofos posteriores foram acentuando. A informação que a percepção sensível nos transmite e que está na base das noções abstratas com que ordenamos a nossa relação com o mundo servirá certamente para representar descritivamente a realidade nos seus contornos singulares, mas não exprime as suas características essenciais. Estas são traduzidas pelo que Espinosa designa de “noções comuns”, as quais são percebidas na sua dependência causal da substância divina. A realidade das coisas sensíveis não pode ser conhecida fora da ideia, enquanto esta se compreende um atributo de Deus, ou seja, aquilo que a razão percebe como constituindo a essência divina. Desta forma se compreende que elas sejam descobertas sem o contributo da experiência, mas apenas por via da análise.

A conceção analítica que envolve a fundamentação do conhecimento humano verdadeiro irá conferir à filosofia de Leibniz uma orientação decisiva, na linha dum saber organizado segundo as exigências duma metodologia demonstrativa. Ultrapassando as restrições impostas por Descartes, ao aplicá-la apenas ao domínio da física e da matemática, Leibniz pretendeu estendê-la a todo o conhecimento que se quisesse assumir como verdadeiro, colocando a filosofia na órbita de subjetividade transcendental, conforme é claramente assumido a partir da sistematização efetuada por Cristiano Wolff. A redução cartesiana do mundo à extensão impôs exigências de rigor na definição dos primeiros princípios que fundamentam o conhecimento nas ciências. O conhecimento deixa de ser compreendido a partir da sua ligação à experiência, mas a partir das condições prévias da sua possibilidade. As

¹⁸ *Ibid.*, p. 203.

preocupações filosóficas que incidiam no ser centram-se agora na elaboração duma teoria dos princípios primeiros de todo o conhecimento verdadeiro, ou seja, do conhecimento enquanto logicamente justificável. É assim que o problema kantiano da possibilidade da metafísica o remete para uma interrogação da possibilidade do conhecimento das ciências. Com Kant, o problema do conhecimento compreende-se no quadro da preocupação em estabelecer o inventário das estruturas fundamentais que asseguram um funcionamento consequente da razão humana na sua atividade ordenadora do campo da experiência. Posteriormente, o regresso ao objeto, preconizado por Husserl, não o afasta da consciência. A redução fenomenológica determina a filosofia como uma descrição pura das essências apreendidas na imanência duma consciência reduzida. Perdendo o seu enraizamento no ser, o objeto colhe todo o seu significado a partir da intencionalidade do eu puro. E a filosofia constitui-se numa fenomenologia, ou seja, numa descrição exhaustiva dos dados de consciência que conferem uma significação autêntica à experiência.

3. O pensamento deixa de ser coincidente com a realidade e torna-se o lugar em que, como diz Michel Foucault, se “rompe a velha intimidade com as coisas”¹⁹: reproduzi-las já não constitui sinal duma “forma do saber, mas antes a ocasião do erro”²⁰. O mundo configura-se no nosso espírito por critérios de quantificação e de ordem, que ele mesmo define. O primeiro, a quantificação, faz que a igualdade e a desigualdade entre as coisas se manifeste em termos de proporções, de acordo com as regras que o cálculo estabelece. O segundo critério, a ordem, permite pensar as coisas a partir dos elementos mais simples e compreender as diferenças, de forma gradual, até às mais complexas. A atividade do espírito assume um procedimento operativo, comparando as coisas entre si, como uma sucessão gradual de diferenças afastadas umas das outras, segundo uma relação de mais e de menos, calculada a partir duma unidade comum. Heidegger chamou particularmente a atenção para este aspeto, ao confrontar as características

principais da *ciência* moderna com a *epistème* grega e a *doctrina* ou *scientia* medieval. Sublinhou nestas últimas a ausência de experimentação científica, ou seja, duma conceção de ciência orientada por um programa ou projeto de investigação.

Conhecimento, para os gregos, não era certificado por um plano que antecipadamente o devesse conduzir, isto é, não significava uma pesquisa ou investigação, cujo andamento tivesse de ser aferido pela correspondência a objetivos previamente definidos. Pretender elaborar um conhecimento da natureza a partir de conceitos matemáticos, quer estes existissem por si mesmos (Platão), quer tivessem sido idealizados a partir dos seus contextos naturais (Aristóteles), seria olhar a natureza a partir do que é incongruente com ela. As noções geométricas desenvolvem-se num terreno ideal, protegido das vicissitudes inerentes à multiplicidade e ao devir. O caráter irregular e contingente do mundo material opõe-se à natureza regular e necessária das formas geométricas, pelo que a inteligibilidade própria do mundo físico é distinta da que a geometria é capaz de desenvolver. Deste modo, não existe correspondência entre as coisas quando examinadas em concreto e quando consideradas em abstrato. Porque os dois domínios são heterogêneos, não faz sentido, portanto, procurar compreender a natureza a partir de noções que se organizaram em oposição a ela. É a este propósito exemplar o diálogo platónico, em que Sócrates encaminha um jovem escravo de Ménon na descoberta da solução dum difícil problema de geometria, ou seja, no caso vertente, de que a duplicação da superfície dum quadrado se opera, tomando por base a sua diagonal e não, como à primeira vista parecia evidente, para os quadrados de base um e de base dois, pela duplicação dos seus lados²¹. Certamente que o diálogo prossegue apoiado na ilustração de figuras sucessivamente desenhadas, mas os embaraços não são ultrapassados na continuidade imediata do que os esboços sugerem. Pelo contrário, é na exploração das relações, que as propriedades ideais da geometria permitem, que o jovem consegue formular uma resposta adequada para o problema e constituir a figura que ilustra a solução encontrada. A geometria não provém da simples observação da natureza, mas duma pura articulação de ideias. Não é senão porque a relação entre a diagonal

¹⁹ M. Foucault, *As Palavras e as Coisas*, p. 103.

²⁰ *Ibid.*, p. 105.

²¹ Cf. *Ménon*, XVI-XIX, 82 b-85 b.

do quadrado e a sua duplicação se impõem, de forma irrefutável, para todos os casos possíveis, que o traçado figurativo reveste significado. O critério da duplicação do quadrado ganha consistência não porque obedece às sugestões do desenho, mas com base nas razões da demonstração que o estabelece.

Sem dúvida que, numa lição de geometria, como Husserl bem observou, as demonstrações se servem dos esboços que o professor desenha no quadro e cada aluno transpõe para o seu caderno, a fim de melhor acompanhar o andamento da demonstração. Mas essas figuras estão para além do traçado empírico em que professores e alunos as representam. Elas constituem entidades meramente ideais. As representações figurativas, longe de constituírem a fonte dos pensamentos dos raciocínios geométricos, não passam dum aproximação mais ou menos conseguida do quadrado, da reta ou da parábola. O desenho não constitui senão um pretexto ou um artifício que permite visar uma essência. O géometra encontra na intuição das essências a fundamentação dum conhecimento exato, ao contrário da experiência que nos encerra inevitavelmente nos limites dum conhecimento aproximado. A experiência, enquanto tal, nunca intervém no raciocínio geométrico e por isso Husserl pôde afirmar que “como o gesto físico de desenhar, a experiência da figura desenhada enquanto experiência não funda nenhuma intuição nem o pensamento que incide sobre a essência geométrica», a única que pode fornecer «os fundamentos últimos”²².

O acesso ao ser não segue, portanto, o caminho da representação, como o conhecimento que formamos das coisas mundanas que percebemos. O ser torna-se presente ao pensamento e interpela-o. Como diz Heidegger, não será o homem que olha o ente a partir das suas construções representativas, mas será ele que é “olhado pelo ente, compreendido, contido e assim conduzido na e pela abertura do ente, surpreendido no ciclo dos seus contrastes e marcado pela sua dissensão”²³. Por isso a sua atitude será reunir e conservar o que essa abertura revela, como fez Platão ao compreender as Ideias como constituindo “a essência, na luz da qual cada ente particular se mostra a nós como sendo isto ou aquilo”²⁴.

²² E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, pp. 31-32.

²³ M. Heidegger, «L'époque des “conceptions du monde”», p. 119.

²⁴ M. Heidegger, «La doctrine de Platon sur la vérité», p. 140.

Os tempos modernos invertem o sentido desta orientação, impondo a partir do eu uma conceção do mundo, ou seja, montando o cenário em que poderá ter lugar a sua apresentação e traçando as linhas que poderão construir a sua imagem. A visibilidade das coisas depende do ângulo de abordagem que permite percebê-las e senti-las. A adoção dum medida e a imposição dum ordem constituem a norma ou a regra que as transforma em objeto do conhecimento, isto é, que as coloca em conformidade com os planos da consciência. O conhecimento científico torna-se, assim, a pesquisa orientada por um projeto que determina *a priori* cada um dos passos que o pode clarificar, como acontece, por exemplo, no estudo do movimento. Por outras palavras, assume-se como investigação ou pesquisa os procedimentos ou os fenómenos suscetíveis de confirmarem as leis ou os princípios que comandam a investigação.

Nasce assim a noção de «experiência exploratória», proposta pelo carácter hipotético dum lei ou explicação dos fenómenos, que representa a “condição segundo a qual um conjunto de movimentos pode ser seguido na necessidade do seu desenvolvimento, isto é, pode antecipadamente ser submetido ao controlo do cálculo”²⁵. O *sábio* que observa os fenómenos naturais, para compreender as suas condições de mudança, é substituído pelo *investigador*, que cumpre um programa de pesquisa cada vez mais especializado. A “experiência exploratória” moderna constitui o processo de “confirmação da lei, no quadro e ao serviço dum projeto exato da natureza”²⁶. O conhecimento impõe uma seleção na natureza em função da disponibilidade que ela apresenta para ser enquadrada nos esquemas de representação do sujeito, de modo a calcular os seus desenvolvimentos futuros ou a contabilizar as suas manifestações passadas: “Só o que se torna assim objeto é, é reconhecido como sendo”²⁷.

O pensar perdeu o seu enraizamento no ser ao limitar-se ao campo das representações que o sujeito tem a faculdade de conceber. São elas que orientam o olhar e chancelam a autenticidade de todas as dimensões que a consciência é capaz de representar da realidade. O modelo de racionalidade da

²⁵ M. Heidegger, «L'époque des “conceptions du monde”», p. 107.

²⁶ *Ibid.*, p. 108.

²⁷ *Ibid.*, p. 114.

filosofia moderna aparece assim ligado a uma espécie de adesão irresistível ao dinamismo criativo do sujeito racional. O discurso homogêneo e totalizador da razão garante a emancipação do homem de tutelas que escapem ao seu controle. Segundo Husserl, a novidade dos tempos modernos liga-se à ideia dum universo racional infinito e a uma ciência que o domina de modo sistemático, e foi Descartes quem teria concebido a filosofia correspondente. Com ele “começa [...], de fato, um *filosofar de espécie inteiramente nova*, que busca as suas fundamentações no [domínio] subjetivo”²⁸.

Heidegger, por sua vez, situa também em Descartes o início desta orientação, responsável pelo predomínio do subjetivismo, por situar no homem, no *cogito*, o centro de referência da natureza, ou seja, por fazer depender do rigor do cálculo a confirmação da certeza das suas representações. A modernidade é para Heidegger a era da subjetividade, isto é, a era da *representação* do mundo, “presente” a um eu que se assume como fundamento último da certeza.

O apoio que o *cogito* encontrou em si mesmo permitiu vencer a dúvida e encontrar um ponto seguro para construir um conhecimento absolutamente verdadeiro. No entanto, a tomada de consciência dos paralogismos da matemática irá pôr a descoberto a idoneidade operativa deste fundamento, o que irá exigir submeter a análise os nossos meios de conhecer, a fim de averiguar a sua consistência. Num primeiro momento, será a evidência apodítica com que o *cogito* se manifesta, que o torna irrecusável e fornece o critério para distinguir o verdadeiro e o falso. Mas, num segundo momento, esta autossuficiência do eu para justificar o conhecimento científico confronta-se com as fragilidades epistemológicas inerentes às contingências da sua própria natureza. As suposições que as hipóteses do Deus enganador e do Génio maligno lançam na Primeira Meditação introduzem-nos numa esfera que parece escapar completamente ao controlo da razão humana. A denúncia duma falsificação original, que nos pode fazer enganar sempre que atribuímos uma existência atual às realidades presentes ao espírito ou que efetuamos um simples cálculo de aritmética, situa o universo da verdade indubitável da ciência na dependência de um fundo mais radical que o sustenta. A

autossuficiência do *cogito* é então posta em questão, ficando sob a chancela da veracidade divina, que passa a ser a norma última de toda a evidência. A análise crítica do conhecimento abre-se a uma dimensão metafísica.

4. Mas a modernidade representa igualmente uma lenta derrapagem para o que Vattimo e Habermas chamam o pensamento *pós-metafísico*. No final da modernidade, as explicações metafísicas, os “grandes discursos de legitimação”, que conferiam um “sentido” último ou “transcendente” às coisas e ao seu evoluir, perdem valor. O mundo deixa de ser justificado por princípios exteriores que o comandavam e passa a justificar-se por si mesmo, tornando-se no tabuleiro de um *jogo* sem “porquê”: o céu é agora um campo de jogadores de dados (Nietzsche); o saber, um jogo de linguagem, cuja legitimação está imanente a ele mesmo (Lyotard). O mundo da ciência e da filosofia cartesianas, em que tudo era engano, mesmo o próprio Deus, parece vencer a solidez inexpugnável do *cogito*.

Como Lyotard escreve, no final de *A Condição Pós-Moderna*, o saber nas sociedades mais desenvolvidas “refina a nossa sensibilidade para as diferenças e reforça a nossa capacidade de suportar o incomensurável. Ele próprio não encontra a sua razão na homologia dos peritos, mas na paralogia dos inventores”. Nesta sequência, a conceção que pode traduzir a atmosfera da pós-modernidade é a filosofia dos “jogos de linguagem”, proposta por Wittgenstein, a que o autor se refere explicitamente. Lidamos com diversos géneros de enunciados, ou seja, com um “número incontável” de proposições, que permanentemente se renovam, pelo surgir de outras que tomam o lugar das que caem em desuso e são esquecidas²⁹. Ou, como Lyotard explica em *Le différend*, as proposições agrupam-se segundo diferentes «regimes», que representam modos peculiares de dar expressão aos nossos pensamentos, sentimentos, emoções, desejos, etc., que por não estarem submetidas a uma mesma regra, não se traduzem umas nas outras. O mesmo acontece com os “géneros” de discursos (como, por exemplo, ensinar, dialogar, discorrer sobre lógica, metafísica ou política), que estão estruturados em função de determinados pontos de vista. Por não existir nem um regime de proposições

²⁸ E. Husserl, *A Crise das Ciências Europeias*, § 19, p. 96.

²⁹ Cf. L. Wittgenstein, *Investigações Filosóficas*, I, § 23.

nem um género de discurso que se apresentem como superiores aos restantes, cujas regras os pudessem justificar, não se poderá decidir do valor ou do ascendente de um dos sistemas sobre os restantes, pelo que a legitimação das regras do jogo só poderá, em princípio, viabilizar-se por meio da “interação comunicacional”.

Também Richard Rorty, em *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, sublinha a fixação da filosofia moderna em torno do problema da legitimação do saber. O estudo dos fundamentos do conhecimento fornece os elementos que, com segurança e sem contestação, permitem decidir entre o que é aceitável e legítimo e o que é duvidoso e injustificável, por falta de consonância com os cânones reguladores dos processos mentais da atividade cognoscitiva. A filosofia moderna compreende o conhecimento como um processo de representação do mundo exterior. E porque a sua questão nuclear consiste em averiguar em que medida as nossas representações mentais correspondem a realidades que existem fora de nós, a sua preocupação é compreender que condições a mente dispõe para construir tais representações. A filosofia transformou-se, por isso, numa teoria geral da mente, enquanto instância organizadora das representações do mundo. Compete-lhe apontar as linhas que conduzem a uma representação adequada da realidade e denunciar as vias que, de forma ilegítima, pretendem também intervir nessa construção.

A reação a esta linha de rumo traduziu-se no abandono da noção de conhecimento como uma representação exata. Foi assim que Wittgenstein apontou para uma nova teoria da representação, sem os pressupostos do *a priori* da “crítica transcendental”, nem o suporte empírico que a filosofia analítica definia como quadro de referência permanente da verificação dos enunciados. Como a partir das *Investigações Filosóficas* Wittgenstein procurou chamar a atenção, o sentido dum proposição não depende dum acordo com os factos, mas está ligado ao seu uso. Não existe um critério que possa verificar o significado dum proposição, mas há várias maneiras de utilizar um enunciado. É bem conhecido o exemplo que Frege utilizou para pôr em evidência a plasticidade de sentidos que as formas linguísticas de designar o planeta Vénus podem revestir. Com efeito, as expressões “a estrela da manhã” e “a estrela da tarde”, embora designem o mesmo planeta, dizem

dele coisas diferentes, isto é, possuem sentidos distintos. Por isso distinguiu entre sentido (*Sinn*) e significado (*Bedeutung*), isto é, entre a conotação ou a intensão que a proposição reveste, e a denotação ou extensão de sentidos que pode assumir. As duas proposições possuem o mesmo significado ou a mesma denotação, já que indicam o mesmo objeto ou têm o mesmo referente, mas o seu sentido ou conotação, isto é, aquilo que dizem desse objeto, é diferente. Há assim várias maneiras de utilizar a linguagem e cada uma tem o seu modo próprio de articulação, que faz emergir novos sentidos.

A reflexão filosófica aposta no abandono dum teoria do conhecimento como justificação da representação exata dos fenómenos e acontecimentos. Rorty preconiza libertar a reflexão filosófica das amarras que a prendem aos estrangimentos dum teoria do *a priori* da mente como modelo de significação do mundo. O *a priori* retém cativa a filosofia na ideia da mente como espelho, que reflete a realidade com a nitidez que o polimento da sua superfície consente. A noção wittgensteiniana de linguagem como instrumento, e não como espelho, abre caminho ao projeto novo de conceber a tarefa da “justificação” mais como fenómeno social do que como uma transação entre ‘o sujeito cognoscente’ e a ‘realidade’³⁰, sem enveredar pelos caminhos de uma teoria do conhecimento como estudo das condições *a priori* da representação linguística. A justificação do conhecimento humano não se decide ao nível da reflexão das suas condições transcendentais de possibilidade, da génese psicológica da sua formação, ou da conformidade com o dado da experiência, mas é uma questão de prática social.

A filosofia transcendental, que define a constituição dos quadros *a priori* de legitimação do conhecimento humano, ou a análise psicológica, que procura traçar a génese da sua constituição, não são relevantes para compreender os modelos de racionalidade que conferem consistência ao agir humano e significado aos enunciados da linguagem científica e aos juízos de facto e de valor. Pelo contrário, a justificação dum enunciado não é um problema que se possa circunscrever aos princípios da razão, mas compreende-se “por referência ao que a sociedade nos permite afirmar”³¹.

³⁰ R. Rorty, *A filosofia e o Espelho da Natureza*, p. 19.

³¹ *Ibid.*, p. 142.

A sociedade é assim instituída em “fonte de autoridade epistémica”³². O modelo de racionalidade, nas ciências e no juízo moral, não se apoia senão no andamento dos seus próprios procedimentos. O que é considerado como racional não é já a ordem das coisas previamente traçada por um *cogito* confiante na sua autossuficiência, mas o resultado dos problemas que procuramos resolver. É o nascimento do que Habermas designa de «racionalidade processual».

O conceito de racionalidade não poderá circunscrever-se à dimensão instrumental do conhecimento representativo e aos procedimentos que visam a sua fundamentação, mas reveste também uma capacidade mais ampla, que Habermas designa de racionalidade comunicativa ou comunicacional, que envolve os domínios social e moral. Este alargamento corresponde ao propósito de substituir a visão da filosofia centrada na temática do conhecimento dos objetos pelo problema da “compreensão mútua entre sujeitos capazes de falar e agir”³³. Neste contexto, o sujeito já não detém uma posição privilegiada, nem perante si mesmo, nem com relação ao mundo exterior que se propõe compreender. O importante é, fundamentalmente, a relação interpessoal dos interlocutores, que partilham as suas mundividências, ou seja, “a atitude performativa dos participantes da interação que coordenam os seus planos de ação através de um acordo entre si sobre qualquer coisa do mundo”³⁴. Entre os participantes há uma interação, que mostra uma subjetividade nova, de natureza interpessoal, em que o sujeito se assume a partir da sua relação com o outro. O eu aparece, assim, não com o perfil extramundano do eu transcendental, nem como um dado objetivamente empírico, mas como algo que se descobre na intercomunicação, como participante num discurso interativo. Aí, ambos se entendem na partilha de um “mundo de vida comum”³⁵, ou seja, num manancial de referências culturais que conferem sentido à gama de competências que a intercomunicação propicia. Nesse mundo, congregam-se e promovem-se as “tradições orais, a integração

³² *Ibid.*, p. 152.

³³ J. Habermas, «Uma outra saída da filosofia do sujeito: razão comunicacional *versus* razão centrada no sujeito», p. 276.

³⁴ *Ibid.*, p. 277.

³⁵ *Ibid.*, p. 278.

de grupos por normas e valores e a socialização de gerações vindouras”³⁶. A racionalidade comunicativa procura impedir qualquer tentativa de “usurpação” que leve alguém a tomar “o lugar do todo sem ter forças para assimilar a estrutura do todo”³⁷. Pelo contrário, o discurso que o sujeito pronuncia aparece sempre como expressão de “um saber falível”. O saber organiza-se «de forma comunicacional» e a racionalidade está associada ao “reconhecimento intersubjetivo”³⁸ que os diferentes participantes consentem. Desta forma, o carácter comunicacional da razão constitui a proposta de Habermas, não tanto para renunciar ao padrão da modernidade, mas para sua reinterpretação, de modo a tornar mais flexível a rigidez da sua arquitetura.

O pensamento pós-metafísico trouxe um ideal de filosofia que a despojou das suas pretensões de ciência primeira ou até mesmo de síntese enciclopédica dos saberes, mas acima de tudo, do seu carácter exemplar na constituição de um conhecimento verdadeiro. A filosofia partilha as fragilidades que as ciências empíricas aparentam e as hesitações da racionalidade processual que as caracteriza. Daí que ela jamais possa “reivindicar nem um acesso privilegiado à verdade, nem um método próprio, nem uma área temática própria ou mesmo um estilo próprio de intuição”³⁹. A sua obstinação em tornar inteligível a natureza e o homem a partir duma estrutura metafísica ou dum *a priori* da mente, dissolve-se nas vicissitudes dos avanços e recuos que marcam a racionalidade inerente a qualquer andamento que a pesquisa científica realiza. A visão pós-moderna da filosofia é assim a proclamação de que a razão não detém um domínio privilegiado de racionalidade que possa modelar sem hesitações uma visão indiscutível do mundo. Mas é também a descoberta de que a razão se não encontra acima ou aquém dos procedimentos que acompanham e tecem o desenvolvimento das ciências: “as pretensões de verdade proposicional, de correção normativa e de sinceridade subjetiva entrecruzam-se no interior de um concreto horizonte do mundo, aberto pela linguagem”⁴⁰.

³⁶ *Ibid.*, p. 279.

³⁷ *Ibid.*, p. 292.

³⁸ *Ibid.*, p. 291.

³⁹ *Idem*, *Pensamento Pós-Metafísico*, p. 62.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 62.

Mas, deste modo, a filosofia dá da razão a visão duma instância permeável aos sucessivos contextos para onde permanentemente reenviam os seus enunciados, abrindo assim para uma génese permanente da própria razão, o que a torna indissociável, como diz Habermas, da “pluralidade das suas vozes”⁴¹.

5. A descontinuidade que se sente existir entre a experiência e a sua explicação racional constituiu-se como problema da filosofia, que debateu desde sempre a questão da capacidade da razão humana de conhecer a verdade. Se na Antiguidade clássica a solução do problema assentou na convicção que a discursividade racional reflete uma ordem ontológica já constituída, seja de ordem ideal seja de ordem real, a evolução do conhecimento científico exigiu um esforço de clarificação mais complexo que oscilou entre a evidência apodítica das ideias, à maneira de Descartes, e a imediatez intuitiva da experiência, conforme as exigências de Locke, Hume e Berkeley. A solução do problema passou também pelo compromisso kantiano de situar no juízo a mediação entre a apreensão intuitiva e a compreensão conceptual, e encontrou na fenomenologia de Husserl a forma mais radical de justificação. O neopositivismo teria representado a última tentativa decidida a abordar o problema em termos definitivos, optando, em sentido inverso ao da filosofia transcendental, por eleger o campo da experiência sensível como patamar de ligação entre o pensamento e a realidade. Porém, a forma como concebeu esta ligação, que parecia não oferecer sinais de contestação, tornou-se obscura, deixando escapar toda a esperança epistemológica que a experiência prometia oferecer⁴². Apesar de certos resultados experimentais serem em muitos casos decisivos nos processos de justificação do conhecimento científico, não é menos verdade, como reconhece Quine, que há teorias que resistem às denegações infligidas pela experiência⁴³.

O conhecimento científico confronta-se assim com um certo tipo de perplexidade por ter percebido que a identidade entre as representações

⁴¹ *Ibid.*, p. 160.

⁴² Cf. J. Brandão da Luz, *Introdução à Epistemologia*, pp. 162-182.

⁴³ Cf. W. V. O. Quine, «Two dogmas of empiricism», p. 42.

e a experiência deixou de caucionar a veracidade do conhecimento da realidade, o que conduziu a filosofia do conhecimento a enveredar pelo caminho da justificação, com o propósito de descobrir o que lhe confere autenticidade. Mas a justificação do conhecimento científico não constitui um procedimento padronizado que, de forma regular, assegure uma resposta inequívoca a todas as exigências de inteligibilidade do discurso científico. Sabemos, desde Aristóteles, que os primeiros princípios duma ciência são injustificáveis, sob pena de a exigência de demonstração se nos afigurar interminável. Deste modo, se, por um lado, não faz sentido alimentar qualquer projeto que vise na experiência a justificação do seu valor de verdade, por outro lado, os princípios racionais em que se apoiam as nossas demonstrações não constituem um quadro privilegiado e bem delimitado de formas, suscetíveis de apresentar um modelo canónico de justificação. Não se pretende fazer crer que as rotas da justificação não obedecem a regras, e que, à maneira de Feyerabend, tudo seja permitido. A justificação conhece vários “regimes” que não parecem seguir uma normatividade única, de natureza lógico-demonstrativa, mas a ideia que sobressai é duma retórica argumentativa “indissociável de um assentimento que apresenta *graus* e o problema que coloca é, pois, o seguinte: em que condições e segundo que critérios um juízo ou uma teoria devem ser declarados suficientemente justificados de modo a suscitarem a convicção?”⁴⁴

O alerta da observação de Kuhn parece ter traduzido o diagnóstico dum mal-estar mais ou menos bem disfarçado pelos resultados duma investigação científica bem-sucedida. Se a compreensão do conhecimento científico se pudesse limitar a uma questão do foro da legitimação racional, não se compreenderia a dissonância de posições que têm por base os mesmos dados empíricos e seguem orientações metodológicas cuja consistência pode parecer inquestionável. O percurso da pesquisa científica é o reflexo de opções que não são apenas tomadas em função duma ordem lógica de razões, mas a que não é estranho o assentimento que é concedido ao poder persuasivo que elas despertam.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 24.

O mundo permanece irredutível à visão que as ciências da natureza ou do espírito formam dele, ou que a nossa experiência pessoal consegue exprimir. Este aspeto foi particularmente visado na denúncia que a fenomenologia fez da ilusão intelectualista de ver o mundo com base na atividade sintética do entendimento. Husserl criticou a visão kantiana do mundo, totalmente dependente da função noética do sujeito, que se propõe constituir-lo previamente a toda a experiência direta em que ele nos possa ser dado. Trata-se dum procedimento que, como observou Merleau-Ponty, “perde a consciência do seu próprio começo”⁴⁵. A relação com o mundo centra-se na experiência perceptiva em que ele se dá, não segundo os planos universais dum razão com dificuldade para valorizar as diferenças, mas tal como ele é, sem as interferências que a sua ulterior interiorização na consciência faz aparecer. Merleau-Ponty reabilita a expressão de *intencionalidade operante* de Husserl para chamar a atenção para esta instância antepredicativa e pré-reflexiva, que liga, de forma direta e natural, o sujeito ao mundo da vida, que, segundo ele, “aparece mais claramente nos nossos desejos, nas nossas avaliações, na nossa paisagem do que no conhecimento objetivo, e que fornece o texto de que os nossos conhecimentos procuram ser a tradução numa linguagem exata”⁴⁶.

O problema filosófico do conhecimento constitui assim um permanente debate em torno dos meios que poderão assegurar uma credibilidade convincente às conceções racionais do mundo, da vida, da sociedade, da cultura, etc., o que põe em evidência diferentes níveis epistémicos de justificação. Revestem certamente particular destaque os apoios que a razão poderá encontrar em si mesma, como a consistência das estruturas de significação que poderão tornar expressiva a realidade. A razão humana, porém, não tem à disposição um esquema de registo que seja definitivo e inquestionável, mas ganhará pela plasticidade que oferecer em deixar-se tocar pelas sucessivas tensões da diferença, fonte inexaurível de aprofundamento do conhecimento. A preocupação de definir os quadros em que se articulam as opções que marcam a nossa conduta, nos domínios pessoal e social, e

⁴⁵ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. IV.

⁴⁶ *Ibid.*, p. XIII.

que dirigem a pesquisa científica, em todas as suas dimensões, alimenta ainda a nossa insistência em avançar cada vez mais na compreensão da realidade mais profunda da natureza, da vida e da sociedade. A história do pensamento, no entanto, não parece compreender-se como um repositório de sucessivas conquistas da verdade, mas como uma tensão permanente pela percepção incómoda do que ainda falta pensar. Se, por um lado, somente somos capazes de identificar aquilo que reconhecemos em conformidade com os nossos modelos de significação, sejam eles metafísicos, subjetivos ou sociais, por outro lado, é de facto o impensado que constitui o limite da filosofia e o incentivo para, permanentemente, se reassumir. Será esta tensão inultrapassável que nos faz ainda crer na filosofia como o lugar dos desafios que o eleatismo exprimiou na afirmação de que “não podemos senão dizer e pensar o ser”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Brandão da Luz, José Luís, «A ideia de natureza em Descartes», em Maria José Cantista e José Francisco Meirinhos (coord.), *Descartes, Reflexão sobre a Modernidade*, Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1998.
- Brandão da Luz, José Luís, *Introdução à Epistemologia. Conhecimento, Verdade e História*, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2002, pp. 162-182.
- Descartes, *Œuvres*, nova ed. Charles Adam e Paul Tannery, Paris: Librairie J. Vrin, 1996 (cit. AT).
- Espinosa, B., *Ética*, int. e notas de Joaquim de Carvalho, Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1992.
- Foucault, Michel, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris: Gallimard, 1977, trad. port. Edições 70, 1991.
- Habermas, Jürgen, «Uma outra saída da filosofia do sujeito: razão comunicacional versus razão centrada no sujeito», em *O discurso Filosófico da Modernidade*, trad. rev. por António Marques, Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990.
- Habermas, Jürgen, *Pensamento Pós-Metafísico*, trad. de Lumir Nahodil, Coimbra: Almedina, 2004.

- Heidegger, Martin, «L'époque des "conceptions du monde"», em *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris: Gallimard, 1980.
- Heidegger, Martin, «La doctrine de Platon sur la vérité», em *Questions II*, trad. De Kostas Axelos e Jean Beaufret, Paris: Gallimard, 1968.
- Husserl, Edmund, *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental. Uma Introdução à Filosofia Fenomenológica*, trad. de Diogo Falcão Ferrar, Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008.
- Husserl, Edmund *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. de Paul Ricœur, Paris: Gallimard, 1950.
- Lyotard, Jean-François, *A Condição Pós-Moderna*, trad. rev. por José Bragança de Miranda, Lisboa : Gradiva, s/d.
- Lyotard, Jean-François, *Le différend*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1984.
- Malebranche, N., *Œuvres complètes*, Paris: Librairie J. Vrin, 1972.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1971.
- Platão, *A República*, intr., trad. e notas por Maria Helena da Rocha Pereira, 8.ª ed., Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.
- Quine, W. V. O., «Two dogmas of empiricism», *From a Logical Point of View*, 2.ª ed. rev., Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994.
- Rorty, Richard, *A filosofia e o Espelho da Natureza*, trad. de Jorge Pires, Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988.
- Wittgenstein, Ludwig, *Investigações Filosóficas*, trad. e pref. por M. S. Lourenço, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

A revolução impossível: em torno da ideia de Utopia

Leonor Sampaio da Silva

Universidade dos Açores / CHAM-A

O Senhor disse a Abraão: “Deixa a tua terra, a tua família e a casa do teu pai, e vai para a terra que Eu te indicar. Farei de ti um grande povo, abençoar-te-ei e serás uma fonte de bênçãos.”

Génesis, XII, 1-2

Originário do grego *ou/eu topos*, o conceito de utopia significa a terra do bem (*eu-topos*) que existe em lugar nenhum (*ou-topos*). A fusão dos dois sentidos foi inevitável dada a inexistência de um lugar conhecido que pudesse oferecer garantias de felicidade. Igualmente inevitável foi a convicção de que, caso esse lugar existisse, ficaria assegurada a experiência de uma vida feliz. As primeiras utopias põem, assim, em evidência a importância do espaço como condição de felicidade.

A citação em epígrafe manifesta a antiguidade deste sonho ao assinalar a presença da utopia na Bíblia. Além disso, estas palavras expressam o caráter geográfico da felicidade, ao transmitirem a promessa de uma terra próspera onde o ser humano viva feliz. O espírito utópico paira sobre elas não só porque a existência da humanidade perfeita depende da deslocação para outro lugar, mas também porque é exigido o cumprimento de condições prévias que anunciam o despontar de uma vivência que se define por contraste com a realidade conhecida. A dissolução dos laços familiares e de ligação ao espaço onde se nasceu, e a emancipação do indivíduo relativamente às fidelidades que suportaram a sua vida no lugar da imperfeição espelham as ideias de partida para outro mundo e de quebra com o universo conhecido.