

FORUM

O QUE É AFINAL COMPREENDER, *

I

EXPLICAÇÃO E COMPREENSÃO

1. A distinção inicial e mais fácil entre *explicar* e *compreender* consiste no seguinte:

a) A explicação supõe um modelo gnosiológico em que se parte do princípio de que o *todo* resulta da mera junção das partes ou elementos que o constituem, e que *conhecer*, no sentido mais forte e corrente do termo ⁽¹⁾ consiste em decompor esse *todo* mediante um conjunto de procedimentos analíticos, que aliás se utilizam, as mais das vezes, de forma imediata e espontânea, sem a prévia discriminação dos seus mecanismos.

Essa destrição dos elementos conglomerados no *todo* terá, como contra-prova, a sua reconstituição que, uma vez realizada a contento, selará o acto cognitivo, dando-o como completo e

* Este texto desenvolve a comunicação apresentada ao Colóquio promovido pela Universidade Católica, subordinada ao título *O que é afinal compreender? Comentário ao Conceptualismo de Ferdinando de Saussure*; esse Colóquio teve como tema *Explicação e Compreensão. O Problema da Hermenêutica*, e realizou-se em Lisboa, nos dias 20 e 21 de Março de 1992.

⁽¹⁾ Toda a experiência espontânea, quer interna quer externa, na sua postura prevalentemente cognitiva, que é, como se sabe, *objectivadora*, — nos apresenta, como *dados*, unidades complexas.

perfeito. Simultaneamente terá assim facultado a norma exemplar para toda a acção *técnica* ⁽²⁾.

b) A *compreensão*, por seu lado, supõe um modelo gnosiológico global ou *holista*, segundo o qual, é no conjunto que o elemento ganha significado, e que será portanto a partir dele, e da sua estrutura constitutiva, que os objectos primitivos da experiência poderão ser conhecidos.

2. Estas duas contrapostas atitudes epistémicas são todavia assumidas, alternada mas complementarmente, no pensamento vivo e empenhado na acção.

Só no plano do pensamento reflexivo, crítico, e radicalmente subordinado ao binário lógico e gnosiológico *verdadeiro-falso*, — é que entre o *explicar* e o *compreender* se abrirá, pelo menos à primeira vista, uma insanável ruptura. Para que não fique assim comprometida a unidade do pensamento humano, e triunfante a tese do cepticismo quanto ao poder da razão, é necessário encontrar uma ponte que una os dois processos cognitivos. Urge pois reduzir um processo ao outro, ou, pelo menos, estabelecer entre ambos um vínculo de subordinação.

3. Foi Descartes o primeiro pensador que encarou esta problemática, e colocou a crítica do conhecimento como questão prévia a toda a construção filosófica.

Sem querer reeditar aqui — seria inglório e fastidioso — os numerosos e longos comentários que dediquei ao filósofo, permito-me chamar a atenção para o facto de o cartesianismo só ser inteiramente radical quando encara o *mundo* à luz da sua nova teoria do conhecimento, não acontecendo o mesmo no campo da antropologia nem da teologia. Por sua vez, essa nova teoria do

⁽²⁾ Anote-se todavia que, na perspectiva elementarista, se configura, como mais perfeita, a redução a um elemento último.

Quando dinamizada por esse extremo propósito, a análise e a explicação ultrapassam o plano do interesse técnico e prático ("conhecer para prever e para prover"), e atingem a dimensão metafísica, pois esse elemento único, sendo indestrutível (só os compostos podem fazer-se e desfazer-se) ganha o significado de *substância*.

conhecimento não foi suficientemente crítica, nem inteiramente coesa na sua gênese; o *cogito*, quer visto como ponto de chegada, quer como ponto de partida, está recheado de problemas que não chegaram a ser formulados, de problemas defeituosamente analisados, e de soluções insatisfatórias.

Darei só alguns exemplos:

1. A sumária identificação da ideia de *infinito* com a ideia de *perfeito*, que teve ainda, como agravante, que nessa identificação, *quantidade* e *qualidade* sub-repticiamente se uniam.
2. A subordinação que fez do racional ao voluntário.
3. O seu entendimento de que a *extensão* é a *substância do mundo*.
4. A equivocidade do paradigma gnóstico "ideia clara e distinta".

Apesar de todas estas reservas a que temerariamente me atrevo, — não há dúvida que o gênio do filósofo apreendeu e lucidamente assumiu algumas das perspectivas inevitáveis e inultrapassáveis do saber humano.

Designadamente:

- a) a distinção, ainda que meramente provisória, pragmática, e metodológica, entre os planos da prática e da teoria. (portanto, sem os "impasses" da radicalidade de Parmênides, nem as indefinições do transcendentalismo kantiano);
- b) a valorização da experiência do erro e a sua teorização em função de uma lógica exclusivamente binária cujos termos disjuntivos são o *verdadeiro* e o *falso*. (Tenhamos presente que é no contexto dessa lógica binária que opera a "inteligência" mecânica dos computadores, que começam a pautar a rotina da nossa vida cognitiva);
- c) a redução à *univocidade* como condição de qualquer construção teórica;

- d) a negação do valor epistêmico da experiência enquanto subordinada à percepção sensível, e a consequente recusa em aceitar que qualquer *dado* hilético tenha consistência ótica;
- e) a subordinação das formalidades lógicas à liberdade e à ética, e a recuperação do valor epistêmico da espontânea experiência perceptiva no quadro dessas formalidades;
- f) por fim, a valorização do sujeito na dualidade cognitiva básica *sujeito-objecto*.

E de tal maneira o gênio de Descartes decifrou também os sinais do seu tempo histórico, (tarefa edipiana que nem todas as épocas de transição têm a sorte de ver realizada a contento, até porque, muita vez, deixam a bradar no deserto quem poderia salvá-las ...), que foi decisiva a sua contribuição para o delineamento dos ideais da *modernidade*.

Entendo, na verdade, que é em Descartes que está a mais funda e fecunda raiz do *Iluminismo*, cabendo-lhe todo o mérito quanto à figuração do que já chamei de "paraíso técnico", que hoje está, finalmente, em vias de se concretizar, ainda que paredes-meias com um "inferno tecnológico" igualmente viável e (quem sabe?) muito mais próximo. Também lhe pertence a paternidade da perspectivação e elaboração de uma antropologia e de uma pedagogia igualitárias, que tudo concedem à *vontade* e ao *mérito*, e tudo negam às capacidades natais de cada um.

A herança cartesiana é, pois, uma das linhas mestras da mentalidade moderna, designadamente do ponto de vista gnosiológico, que se caracteriza, como sabemos, por ser analítica e elementarista.

4. Não vamos também repetir agora — porque seria igualmente inglório e fastidioso — o que já escrevemos sobre a gênese e as características dessa mentalidade.

Vejamos só, à luz da mesma, se a ruptura entre o explicar e o compreender é insanável, como à primeira vista parece ser, ou se, pelo contrário, os unem fundas relações de complementaridade, sendo distintas só, e irreduzíveis, as atitudes mentais correspondentes a esses dois processos gnósicos.

Centrar-me-ei sobre os seguintes pontos:

a) O papel desempenhado pela matemática (aritmética e geometria) nesta problemática. Adiantarei que ela é, inicialmente, analítica e elementarista, privilegiando, portanto, a explicação, mas que, num segundo momento, supera esse quadro, exigindo, na totalidade em que opera, uma forma e uma organização próprias, aproximando-se assim, conseqüentemente, do modelo gnosiológico típico da compreensão.

b) A inesperada exigência da linguagem como factor indispensável do conhecimento humano, da parte de autores que se apresentam como campeões de um elementarismo associacionista. Refiro-me, principalmente, a Condillac. (Recordemos, a propósito, as pertinentes críticas que lhe faz o nosso Silvestre Pinheiro Ferreira, também ele atribuindo à linguagem um insubstituível papel na construção do pensamento científico).

c) Por último, sobre o facto de a linguagem, que é comumente tida como campo exclusivo da compreensão e dos seus pressupostos epistémicos, conter, também ela, momentos essencialmente analíticos e elementaristas, conforme defende Ferdinando de Saussure.

d) No desenvolvimento deste último tópico se mostrará como na linguagem, a *escrita* se sobrepôs abusivamente à *fala*, procurando impor, abusivamente também, a sua metodologia compreensiva como processo universal e mais profundo de conhecer.

5. Começemos por analisar o papel da matemática.

Se, como é lógico, os elementos reunidos no *todo* são tendencialmente *idênticos* (a heterogeneidade dos elementos constitutivos das coisas concretas bloquearia todas as operações analíticas) — então as diferenças entre as totalidades individualizadas remeterão para uma *estrutura*, para uma *forma de organização*. E a modalidade exemplar de tal estrutura seria a construção binária em que um único elemento se combinasse com a sua negação ou ausência. (Aliás, só o recurso ao artifício da negação ou da ausência permite fragmentar o compacto "Ser de Parménides" e iludir o "princípio dos indescerníveis", de Leibniz).

Assim, o *todo* não resultaria de mera soma das suas partes, nem seria, portanto, simplesmente quantitativa, a diferença entre as coisas.

É neste contexto que a Aritmética patenteia o que, de um ponto de vista gnosiológico, melhor tem para oferecer. Na *numeração*, como em todas as operações numéricas, é pressuposta (e proposta) a perfeita identidade das unidades. (Como diz a nossa extraordinária língua materna, tão expressiva e tão inteligente, "não se podem somar alhos com bugalhos...").

Esta radical e prévia *quantificação* da unidade esvazia-a de todo o conteúdo *qualitativo*, que é, por essência, diferenciador, quer considerado em termos objectivos, como modalidade hilética, quer em termos subjectivos, como tonalidade afectiva.

Assim sendo, a série natural dos números inteiros, deve ser vista como uma série progressiva de colecções ou conjuntos de objectos, de que a unidade é o diferenciador operativo e dinâmico. Esse dinamismo operador é essencialmente disjuntivo (pode ser ascendente ou descendente), e é susceptível de vários processos de cálculo, que tornam mais complexas e ricas as relações entre os números. Haja em vista o sistema decimal, que hoje só utiliza nove dos dez símbolos que corresponderiam aos números digitais, para atribuir ao zero (que significa a negação ou a ausência da unidade) a função constitutiva e ordenadora da série transfinita de sub-grupos entre si relacionados na invariável proporção de um para dez, garantindo também a possibilidade de grafar comodamente qualquer número, por maior que seja.

O facto de esta multiplicidade de elementos descontínuos, apesar de dever ser concebida como originariamente *compresente* ⁽³⁾, exigir, como forma radical de organização, os sistemas

⁽³⁾ Leibniz entendeu, com grande lucidez, que o espaço *concreto* é uma multiplicidade *qualitativamente* diferenciada e "compresente". Essa "descontinuidade" qualitativa não permitia a numeração nem relações no contexto de uma temporalidade comum. Por isso, o filósofo tem que dotar as suas mónadas com um tempo *interior*.

Pensamos, na verdade, que é necessário distinguir entre um espaço concreto, real, ou pleno, de imediato valor ôntico, e um espaço vazio, radicalmente despido de tal valor. E pensamos ainda que este só pode ser entendido de três maneiras: como *não-ser*, como forma *a priori* da sensibilidade (conforme a proposta de Kant na *Crítica da Razão Pura*), ou como negação de elementos do espaço real.

numéricos, e estes, por sua vez, só poderem ser constituídos mediante processos operativos dinâmicos, — dá-lhes uma vocação essencial para se situarem no *tempo*, e para se constituírem como modelo de todas as formas de organização da *temporalidade*. Esta, pois, uma nova e surpreendente característica gnosiológica da aritmética.

6. Mas há outra maneira de conceber elementos quantitativos, capazes também de constituírem um *todo*, e que sejam igualmente, tal como os sistemas numéricos, modelo gnósico exemplar para a *explicação* e para a análise.

Refiro-me aos elementos determináveis no espaço homogêneo, ou vazio, com três dimensões, da geometria euclidiana. Aí os elementos são as formas *mais simples* de delimitar a pura extensão. Agora os *todos*, uniplanares ou volumétricos, constituem-se mediante construções organizadoras formais, e distinguem-se por ter, cada um, a sua estrutura própria, que nunca é, porém, inteiramente individualizada, mas específica e exemplar. Todavia, nos sistemas geométricos (ao contrário dos numéricos) todas as operações são espaciais e patentes.

7. Concluindo, e não fugindo, por mais tempo, às aporias que afloram por todos os lados.

A *explicação*, inultrapassável na radicalidade e simplicidade dos processos epistêmicos que a constituem, está afinal geminada, desde origem, com organizações que negam os seus princípios gnosiológicos. Também está dependente de uma linguagem que expresse e fixe os seus movimentos.

É certo que essa sua linguagem analítica é de uma simplicidade exemplar e possui características próprias que a afastam das linguagens naturais (adiante voltaremos ao tópico), mas lhe conferem uma assinalável validade gnósica; além de unívoca e convencional (quanto à escolha dos símbolos que sua) é *operativa*, isto é, conduz a resultados que ampliam os enunciados iniciais.

Mas é verdade também que ela é ambígua nas suas características gnósicas: tanto pode ser vista como sendo o mais vazio, simples e inócuo dos sistemas semióticos, ou como o mais complexo e totalitário, por se entender que nele está potencialmente inscrito todo o universo das entidades cognoscíveis.

No primeiro caso, a linguagem é um sistema formal cujas relações *objectivas* (porque não dependem do sujeito do conhecimento) e *universais* (porque se impõem a todos os sujeitos), desenvolvem as potencialidades enunciativas de algumas afirmações iniciais, que tanto podem ser arbitrárias como hipoteticamente verdadeiras, não possuindo, assim, qualquer valor semântico, embora tenha o mérito de ser condição formal de inteligibilidade.

No segundo caso a linguagem estabelece que só tem *sentido* o que puder ser expresso com rigor no contexto de uma escrita que possua uma estrutura lógica ⁽⁴⁾, e parta de afirmações radicalmente verdadeiras. Resta saber se esse projecto, tão perfeito, é exequível...

Estamos assim na presença de três mediadores para apreendermos, com clareza, o grande cenário dos fenómenos naturais: *elemento, composto individualizado e linguagem*.

Poderão anular-se as aporias que os separam?

Qual deles melhor nos servirá?

8. Frente aos espectáculos polifacetados da Natureza, do mundo humano, e da própria interioridade, — cada um ocupa a posição de espectador-autor-actor, tão complexa e dramática, que nenhum teatrólogo, por mais "sofisticado", conseguiu ainda teorizar.

A nossa indigência óptica, que a todo o momento nos angustia e nos impele para a descoberta e posse de nós mesmos, — obriga-nos à Verdade.

Com efeito, sejam quais forem as circunstâncias em que nos encontremos, as mais pacíficas e agradáveis, nunca elas perderão a perigosidade implacável da esfinge mitológica: ou as deciframos, ou nos perderemos...

De nada nos valerá o compasso-de-espera do divertimento, nem as ilusões maternas. A alternativa é cortante e inamovível: só a verdade é caminho para o Ser; o erro perder-nos-á.

É pois imperiosa a pergunta: será que a *explicação* é um dos falsos caminhos que levam a "parte nenhuma"?

(4) O que distingue um sistema lógico de outro sistema qualquer de relações objectivas e universais, é que o sistema lógico não parte de enunciados iniciais, mas pretende ser a expressão da estrutura da própria racionalidade, quer entendida objectivamente em si mesma, quer entendida como operacionalidade da Razão.

9. Antes de nos arriscarmos a dar uma resposta, convirá analisar a *compreensão*.

Estamos agora em condições de ver melhor e mais facilmente quais são as suas características próprias.

Ao contrário do que acontece com a explicação, a compreensão supõe um modelo gnósico segundo o qual é no interior de uma totalidade complexa que se pode determinar o *elemento*, entendido agora como individualidade concreta que desejamos apreender. Por outras palavras: tendo diante de nós um qualquer objecto, em vez de tentarmos decompô-lo nos seus elementos constitutivos para melhor o conhecer, — vamos agora tentar situá-lo no contexto de onde é possível destacar toda a sua complexa unidade.

Como vimos, a explicação realiza-se, e comprova-se, mediante um conjunto de operações que levam ao *domínio*, e mesmo a *produção* do objecto. Isso lhe dá um grande valor técnico, e permite que se cumpra a norma ambiciosa do "conhecer para prever e para prover".

A contrário, na compreensão, conhecer um objecto é situá-lo na série, progressivamente mais ampla, de "totalidades" significativas.

10. Há ainda um outro importante aspecto da questão a ter presente. É que, apesar de todas as diferenças, quer a explicação quer a compreensão se situam no momento inicial do processo cognitivo ⁽⁵⁾, ou seja, no plano da *experiência*. Anote-se, todavia,

(5) Todo o conhecimento começa pela apresentação de um fenómeno ou objecto. Isso não significa que ele seja originário, independente, e primitivo, e possuidor, tal como aparenta, de uma onticidade própria. A experiência inicial perdeu-se na noite do passado. E cada nova experiência contém, implícitas, e, por vezes, muito ocultas, referências e dependências relativamente a muitas outras anteriores.

Assim, o problema da origem do conhecimento não pode ser posto em termos psicológicos, nem levada em conta a ordem cronológica que lhe é própria. O termo *inato*, portanto, não pode ser interpretado no sentido de ser anterior e independente do *nascimento*, mas como independente e anterior a qualquer experiência, ou seja, ao aparecimento do primeiro fenómeno.

É pois na ordem de uma anterioridade gnosiológica, que a questão deve ser posta.

À luz dessa anterioridade (dada a estrutura do conhecimento humano), no início do processo cognitivo esteve — e está sempre — uma *intuição*, ou seja, a apresentação de um objecto individualizado, seja ou não por intermédio dos sentidos.

que a explicação só opera no campo da experiência espacial e perceptiva; já a compreensão, ainda que mais apta para actuar na experiência interior, e no conhecimento dos objectos culturais, é utilizável também na experiência das coisas da Natureza.

11. É pois a altura de abordarmos o tema da distinção entre as linguagens analíticas, a que toda a explicação precisa de recorrer, e as linguagens naturais, em que toda a compreensão se situa, e cuja estrutura é muito próxima da sua.

12. As linguagens analíticas são artificiais, no sentido de não serem espontâneas, e de serem consciente, deliberada e racionalmente construídas. (Pelo contrário, a linguagem natural é um universo significativo onde nos encontramos mergulhados e onde nos movemos agilmente, por virtude de toda uma longa e eficaz aprendizagem sub-consciente, cuja tendência é afeiçoar-se com o correr do tempo).

Há três tipos básicos de linguagem analítica:

- a) a linguagem lógica (dá expressão à estrutura e ao dinamismo da Razão e(ou) ao jogo de todas as possíveis proposições, em função da sua eventual veracidade e falsidade;
- b) a linguagem aritmética, que expressa a estrutura e o dinamismo dos elementos constitutivos do espaço descontínuo (e também de um tempo descontínuo formado pela sucessão repetitiva de elementos pontuais);
- c) e a linguagem geométrica que entifica e expressa as relações entre as possíveis determinações de um espaço contínuo, homogéneo e a três dimensões rectilíneas, como o euclidiano, ou curvo e heterogéneo, como o concebeu Aristóteles e Einstein, e muito mais próximo do espaço físico que nos envolve.

A outra característica destas linguagens é que os seus signos são arbitrários e unívocos. A arbitrariedade pretende garantir a independência da estrutura a expressar relativamente a perturbações provenientes da estrutura dos próprios sinais usados. Resta saber se estes, apesar de escolhidos ao acaso, não possuirão, no

seu conjunto, uma forma de relacionamento que contamine a inteira permeabilidade significativa que se pretendia. Deixarei a questão para os especialistas. Entendo todavia, e desde já, que essa hipótese não tem grande interesse. Efectivamente, a inteligibilidade das linguagens analíticas é muito diferente da das naturais.

Nas primeiras, o objecto a conhecer é apreendido quando se precisa qual é o seu "lugar" no conjunto dos conceitos unívocos a que essa mesma linguagem dá expressão. Essa determinação tópica, ainda que submetida às coordenadas organizadoras do conjunto, que têm que ser, também elas, uniplanares, para respeitarem a exigência de univocidade dos conceitos, (alinhamos com aqueles que entendem que o grande Aristóteles não foi rigoroso nesse particular, pois se a *extensão* é obviamente *quantitativa*, a *compreensão* já o não é), — satisfaz-se com uma referência *mínima*, ao *menor* número dos conceitos vizinhos. Recorramos a um exemplo clássico na Lógica de Aristóteles: "O homem é um animal racional". É claro que são sempre possíveis as perguntas: "e que é animal?", e "racional"? E assim sucessivamente, à medida que vierem as respostas e se vá portanto alargando a rede dos conceitos relacionados.

Todavia, — é muito importante atentarmos nisso — nas linguagens analíticas, (porque são artificiais e construídas no plano de uma relação consciente de conceitos) — tais perguntas não são legítimas, uma vez que o significado dos conceitos determinadores daquele que nos interessa, supõe-se claramente estabelecido e assegurado.

No contexto das linguagens naturais, porém, conhecer um objecto é atribuir-lhe um *sentido*. Este *sentido compreensivo* deve distinguir-se inteiramente do *significado analítico*.

O sentido remete sempre para uma relação do objecto com o Homem, para uma "humanização", não só no plano *teórico* (que visa uma objectividade que, por essência, ignora o sujeito do conhecimento, as suas preferências, e mesmo, o que é imperdoável, a sua estrutura cognitiva), mas também no plano *afectivo* e *prático*.

A fonte primacial de *todos* os sentidos é a natureza humana, nos seus vários níveis, do biológico ao psíquico e ao cultural.

As mais fundas e inultrapassáveis metáforas derivam da maneira de ser do nosso corpo. A metáfora da luz e das trevas é

visual; a simetria, e todos os esquemas de localização espacial nascem também da nossa configuração e da forma como nos movimentamos.

13. O *inefável*, ou o indizível, não é aquilo que, apreendido embora na experiência (que só *a posteriori* pode ser ilusória), não é redutível a uma linguagem analítica. Esse é afinal um indizível *convencional*, que nem o próprio Wittgenstein, segundo cremos, levou a sério.

Também não é aquilo que eventualmente exista fora dos limites da nossa natureza humana. Esse irremediavelmente *outro*, só negativamente pode ser por nós assinalado, e não tem assim qualquer interesse. Aliás, a hipótese de uma tal transcendência tem que ser bem analisada: se é verdade que nos sabemos finitos, também o é que nos sabemos abertos ao infinito.

Inefável é pois aquilo que *actualmente* nos transcende, e que só podemos receber por obra e graça de uma revelação gratuita.

O inefável não é pois um silêncio absoluto. Pode revelar-se por meio da *Palavra*. E é capaz, portanto, de ampliar e aprofundar os *sentidos* das nossas línguas maternas (Deus também fala português...).

A possibilidade do diálogo do Homem com Deus confere às línguas naturais a dignidade potencial de se tornarem *sagradas*. (Penso, sem ironia, que é esta possível sacralidade que tem levado alguns linguísticos ateus a entificarem e divinizarem a língua como fonte originária e auto-suficiente de sentido).

14. As linguagens, quer as analíticas quer as naturais, são e expressam sistemas de relações. E são também mais adequados aos movimentos discursivos da Razão, aos percursos intelectivos que unificam a pluralidade, — do que à percepção de objectos simples, como é próprio da explicação e da compreensão. Ainda assim, como vimos, ambos os tipos de linguagem permitem que esses concretos neles se inscrevam, e permitam uma inteligibilidade que, embora pontualmente circunscrita, desde logo garante a sua ampliação pelo relacionamento com outros objectos.

Isto nos leva a concluir, desde já, que estes dois processos cognitivos são limitados e não satisfazem, por si sós, as exigências do conhecimento, que visa a apreensão da totalidade do Ser.

Adiante veremos a forma como eles se articulam com outros processos complementares na busca ambiciosa da inteira realidade.

Antes, porém, convirá que tentemos apreender a estrutura básica de todos os sistemas semióticos, que não é, por certo, alheia à estrutura dos sistemas cognitivos, aproveitando ainda a oportunidade para precisarmos certas noções linguísticas elementares, evitando assim imprecisões e equívocos.

15. Recorramos, para isso, a um autor já hoje clássico, Ferdinand Saussure⁽⁶⁾. Segundo penso, o que Saussure fundamen-

(6) Ferdinand Saussure (1857-1913), nos cursos de Linguística proferidos de 1906 a 1911, defendeu várias teses inéditas e brilhantes, que dois dos seus discípulos vieram a publicar posteriormente (1916), servindo-se das anotações das aulas, num livro a que deram o título de *Curso de Linguística Geral*.

F. S. considerava a Linguística como sendo um capítulo de uma nova ciência — a *Semiótica* — que abrangia todas as modalidades de comunicação.

Em nosso critério, as suas teses fundamentais (que exporemos aproveitando, o mais possível, as suas próprias palavras, sendo o texto que segue mais da sua autoria do que da nossa), são as seguintes:

a) Todas as ciências deveriam ter em atenção, com mais escrupulo, o *eixo das simultaneidades* e o *eixo das sucessividades*. Mas, nas ciências que lidam com valores, como a Economia e a Linguística, essa distinção é uma necessidade imperiosa.

b) *Valor* é a entidade que resulta de um sistema de equivalências entre coisas de ordem diferente. (Entre um salário e um trabalho, ou entre um significado e um significante).

c) Quando tais valores não são inteiramente arbitrários (como na Economia) é possível e conveniente relacionar os dois eixos; quando são inteiramente arbitrários (como na Linguística), não é possível relacioná-los. Os dois eixos dividem a Linguística em duas: a *sincrónica* e a *diacrónica*.

d) *Pensamento e Expressão*. Psicologicamente, feita abstracção da sua expressão verbal, o nosso pensamento não passa de uma massa amorfa e indistinta; sem o socorro dos signos seríamos incapazes de distinguir duas ideias de uma maneira clara e constante. Em face deste reino flutuante, os sons ofereciam, por si mesmos, entidades previamente definidas? Também não. A substância fónica não é rígida nem fixa, mas é, por seu turno, uma matéria plástica divisível em partes distintas para fornecer os significantes de que o pensamento tem necessidade. Não há materialização de pensamentos, nem espiritualização de sons, mas o facto, de alguma forma misterioso, de um *pensamento-som*, matéria-prima onde a Língua elabora as suas unidades, ao constituir-se entre esses dois planos amorfos.

e) *Língua e Linguagem. Escrita e Fala*. A faculdade de articular palavras não se exerce senão com o auxílio de um instrumento criado e fornecido pela sociedade, por isso é quimérico dizer que é a língua que faz a unidade da lingua-

talmente ressalta é que a língua é um sistema semiótico organizado e definido que permite a espontânea comunicação entre os indivíduos que o assimilam com o leite materno. Dele se servirão, básica e naturalmente, para exporem as suas *ideias*, imporem as suas vontades e revelarem os seus sentimentos.

A estrutura sincrónica das línguas, dada a arbitrariedade dos signos, nada tem a ver com a estrutura do real, nem tão pouco com a estrutura das relações inter-subjectivas.

Por isso, nenhuma língua é, nem pode ser, por essência, a fonte matricial de todos os significados que alimentam o espírito humano, ou, se preferirmos, dos sistemas significativos de que ele é prisioneiro. Limita-se a ser o mais rico e espontâneo dos sistemas *significadores*. Cada qual dela se servirá, melhor ou pior, conforme o talento que tiver... Nada tem a ver com "meta-linguagens", nem com as metáforas inevitáveis e inultrapassáveis (à Derrida). Nem com um Inefável, provocadoramente presente, do outro lado da fronteira que delimita a mais perfeita das *escritas* (à Wittgen-

gem. (Se nos é permitido um comentário a esta tese de F. S. diremos que a capacidade de emitir e articular sons, limitadas mas transfinita na sua combinatória, se é indispensável para a constituição de sinais linguísticos, não é suficiente, pois nessa constituição intervêm também determinantes sistemáticos que ultrapassam a sua capacidade fonética). Se a Língua não é uma criação dos deuses, poderíamos dizer que, aquilo que é mais radical no homem é a faculdade de constituir uma Língua, isto é, *um sistema de sinais distintos correspondentes a ideias distintas*. (Este é um dos pontos que mais claramente expressa o *conceptualismo* de F. S.).

A *fala* é um acto individual da vontade e da inteligência na qual convém distinguir, primeiro, as combinações do código da língua por intermédio dos quais o indivíduo exprime os seus *pensamentos* pessoais, e depois os mecanismos psicofísicos que lhe permitem seleccionar e exteriorizar essas combinações.

A Língua é um sistema de sinais que exprimem ideias, comparável, por isso, à escrita, ao "alfabeto" dos surdos-mudos, aos ritos simbólicos, às formas de cortesia, aos sinais militares, etc. Simplesmente, ela é o mais importante desses sistemas. A Língua é um sistema que apenas aceita a sua ordem própria. Língua e escrita são dois sistemas distintos: a única razão de ser desta e representar aquela. Mas a palavra escrita mistura-se tão intimamente com a palavra falada de que é a imagem que acaba por usurpar o papel principal; e acabamos por dar tanta ou mais importância à representação gráfica do signo vocal do que a este próprio. Este prestígio da escrita explica-se porque a imagem gráfica é mais objectiva e permanente do que a sonora; porque, na maioria dos indivíduos as impressões visuais são mais nítidas e duradouras que as impressões acústicas; porque é muito grande o prestígio da língua literária. O resultado de tudo isto é que a escrita encobre a visão da língua; não é um vestido mas um disfarce.

stein). A transcendência divina, que inevitavelmente nos oculta Deus, oculta-se, por sua vez, — e isso nos basta para que o seu peso nos não oprima — por detrás de uma revelação jubilosa e incessante, que os eleitos eternamente viverão junto de Deus.

16. De onde virão, pois, os enganos, os exageros e as confusões que circulam, com desenvoltura, à volta destes temas?

A meu ver, as suas causas são as seguintes:

a) A excessiva importância dada aos textos escritos — às *escrituras* — tanto no campo religioso (textos sagrados), como no estético (textos literários), como ainda no jurídico, (textos legais).

b) Correlativamente, a importância excessiva dada também aos processos metodológicos adequados à sua exegese e extrapolação.

Teólogos, críticos literários e legistas, paralelamente assumem a mesma atitude mental, exercitam, com afinco, a mesma astúcia, e praticam, se a prudência os não sustiver, os mesmos pecados...

c) O facto de a transcrição (a redução a escrito) ter sido, até há pouco tempo, a única maneira de objectivar o pensamento, possibilitando assim quer a sua guarda e retenção mnésica, quer a sua *presentificação* e, com ela, a possibilidade de atingir o plano crítico e reflexivo. (Certamente que a progressiva utilização de meios audio-visuais diminuirá muito a utilidade do texto escrito).

d) Por último, a circunstância de as culturas recorrerem muito ao texto escrito, ou a outras formas de registo gráfico, para se objectivarem e socializarem. Daí a pensar-se que é nos textos que as manifestam que deve ir buscar-se as suas perspectivas matriciais sobre o mundo, — a distância é curta.

II

COMPARAÇÃO COM OUTROS PROCESSOS COGNITIVOS

1. Para determinar, mais nitidamente, o que seja a explicação e a compreensão, convirá distingui-las de outros processos cognitivos que lhe são próximos, e com os quais mantêm estreita colaboração.

2. *Análise e síntese.* Como vimos, a análise e a síntese são operações mentais de sentido inverso que realizam os dois movimentos do processo explicativo. Nenhum paralelismo existe entre a sua dualidade e a dualidade explicação-compreensão. Sendo, como dissemos, essenciais à explicação, são também utilizáveis na compreensão, na medida em que aí se trate de relacionar elementos, ainda que hipotéticos ou convencionais.

3. *Causalidade e Finalidade.* Também a distinção entre explicação e compreensão nada tem directamente a ver com a distinção entre *causalidade* e *finalidade*. Aliás a noção de causalidade é muito complexa e equívoca, dando facilmente origem a falsos problemas. A tentativa da sua dilucidação é sempre, pois, justificada e oportuna. Para nós é mesmo, neste momento, particularmente útil.

4. *Análise da Causalidade.* Como tantas vezes acontece, a questão remonta a Aristóteles. O tópico da causalidade é nuclear na sua gnosiologia. É nas quatro modalidades de séries causais, e nas posições nelas determináveis, que o conhecimento humano se diversifica, e é possível nele distinguir os três níveis clássicos: vulgar, científico e filosófico. Anote-se ainda, como ponto mais saliente da sua teoria, a integração da finalidade na causalidade, mediante a noção quase paradoxal de *causa final*. Há todavia dois aspectos que nos parecem do maior interesse, e para os quais nos permitimos chamar uma vez mais a atenção (^τ), tanto mais que têm sido, apesar disso, comumente negligenciados ou ignorados. Refiro-me à circunstância de o conhecimento crítico visar prioritariamente as *causas exemplares* (por força da sua racionalidade universalizante), enquanto que as *causas eficientes* permanecem no plano empírico de um pragmatismo casuístico, onde imperam a arte, o virtuosismo, todas as formas, enfim, de uma capacidade eficaz.

5. *As Causas Eficientes.* No plano técnico de fabrico de objectos inorgânicos por parte do homem, as causas eficientes seriam pois meramente *instrumentais*. É claro que esta essencial instrumentalidade exige, logicamente, um *fim*.

(^τ) Para maior desenvolvimento ver os nossos estudos *Apontamentos sobre a História das Relações entre Metafísica e Ética na Época Moderna*, 1985, S. Paulo. "Revista Brasileira de Filosofia", XXXV, fasc. 139, e *Notas Históricas e Filosóficas sobre o Conhecimento*, 1989, Braga, "Revista Portuguesa de Filosofia", t. XLI.

Este fim pode ter, para Aristóteles, duas naturezas, conforme utiliza ou não a doutrina do *hilemorfismo* (que os entendidos geralmente opinam não ter sido elaborada pelo filósofo logo no início do seu pensamento), segundo a qual tudo quanto *existe* resulta da junção de uma *forma* e de uma *matéria*.

6. *O Acto Técnico e o seu Fim.* No primeiro caso o autor visa atingir, com a obra, a satisfação de determinado fim. Segundo supomos, esta subordinação do acto técnico a um valor, vai dar à física aristotélica uma feição teleológica e antropológica de que nunca se libertará, por diversas que possam ser, (e tenham sido), as formas de a entender.

É certo que no plano teológico, quando se perspectiva Deus sob o ângulo das séries causais eficientes, logicamente Ele se configura como "causa incausada", "causa das causas", ou "primeiro motor". É certo também que tal concepção fundamenta e permite a enunciação da mais acabada teoria da causalidade: a causa aí se apresenta como superior ao efeito, surge a noção de *lei causal*, e, com ela, o pressuposto do *determinismo*. Todavia, segundo pensamos, foi a tese axiológica da Perfeição de Deus, entendido como Acto puro e pleno que prevaleceu, e, com ela, a doutrina de que "Deus é indiferente ao mundo", e que, apesar disso, a acção indirecta por Ele exercida (que poderíamos chamar de anti-providencial) consiste no facto de ser a "Perfeição das Perfeições", que todas as coisas do Universo se esforçam por imitar.

7. *A Doutrina Hilemórfica e a Valorização do Mundo Sensível.* Natural que a doutrina hilemórfica, concebida, certamente, em função da *causa exemplar* (que, por sua vez, se propunha aproveitar, e *superar*, a teoria platónica das ideias), vinha re-valorizar o *mundo sensível*, que passava a ser o mundo dos *existentes*, e, de modo especial, o mundo do *Homem*, o mais rico e completo de todos os existentes, *microcosmos* que resumia todo o Universo, mas que estava, apesar dessa sua grandeza, irremediavelmente destinado a morrer⁽⁸⁾.

(8) A doutrina do *eterno retorno*, que decorre logicamente, segundo julgamos, da aceitação simultânea das teses da *finitude* e da *eternidade* do mundo existente, — dava uma esperança, tão longínqua, de ressurreição, que não valia a pena, sequer, levá-la em conta.

8. *Antecedentes lógicos e históricos do hilemorfismo.* A distinção aberta por Parmênides entre *mundo sensível* e *mundo inteligível*, assim como a consequente e radical distinção entre o mundo da *aparência*, da *opinião*, e o mundo da *realidade* e da *verdade*, — marcou um momento decisivo na história do Pensamento. Todos os filósofos que vieram depois tiveram de a levar em conta, com as aporias e "impasses" que continha, designadamente, a dificuldade fundamental de reduzir toda a realidade a um único modelo de Ser ⁽⁹⁾, tão concentrado e lacónico que reduziu a meia dúzia os juízos que sobre ele poderiam ser enunciados.

Demócrito e Platão, cada um à sua maneira, viram-se forçados a abrir mão da radical exigência desses enunciados para rasgarem caminho à Filosofia ⁽¹⁰⁾.

Demócrito aceitou o "Não-Ser", sob a forma de *vazio*, o que permitia a fragmentação do Ser parmenidiano numa transfinita multidão de átomos, entendidos agora como inteiramente *materiais*, assumindo assim, sem reservas (ao contrário do Eleata) a tradição naturalista dos Jónios.

Platão relativizou a trágica e abissal dicotomia *Ser ou Não-Ser*, com a noção intermediária do *Ser-outro*. Mais do que o apreço pela geometria, e do que a perspectiva do valor óptico das proposições exemplares, e ainda do que as doutrinas antropológicas que herdou dos Pitagóricos (designadamente, a tese de transmigração das almas), — o génio de Platão manifestou-se, sobretudo, a partir do Uno, e pela abertura de uma perspectiva ética trans-racional, (aliás muito difícil de interpretar) que coloca o Bem acima do Uno, e o considera como polo atractivo do conhecer

⁽⁹⁾ Anote-se, à margem, que o modelo eleático, apesar da radicalidade que inspirou a sua concepção, estava ainda assim maculado na sua extrema *idealidade*, com a atribuição de uma *esfericidade* que só tem sentido quando referida a um corpo, ou, pelo menos, a uma *extensão*, o que valoriza máxima e positivamente o *espaço*, em prejuízo do *tempo*. Segundo supomos, esse desajustado atributo advém do facto histórico de o primeiro momento da Filosofia, glória dos "naturalistas" jónicos, ter consistido na pergunta sobre a natureza da substância do mundo exterior.

⁽¹⁰⁾ Temos para nós que Heraclito e os Pitagóricos marcaram um outro momento filosófico tão radicalmente originário como o de Parmênides, pois partem do tempo e do movimento.

humano, salvando-o da sedução do múltiplo, e da fecundidade ilusória da dialéctica descendente, que marcha na direcção do Nada.

Abreviando razões, para não demorarmos excessivamente numa exposição crítica do atomismo e do platonismo aqui deslocada, — diremos que a concepção hilemórfica de Aristóteles procurou fazer a sua síntese.

9. *Essência e Existência.* Este conúbio de uma *matéria* e de uma *forma*, que, só ele, gera um *existente*, traduz uma opção racionalista, valorizadora da *forma* que leva à formulação de uma nova dualidade conceitual básica: *essência* e *existência*.

Se a essência, genérica por natureza, é inhábil para determinar o concreto, é ela contudo que imprime nas coisas uma forma inteligível, que permite o seu conhecimento e lhes dá consistência ontológica, permitindo-lhes emergir da indefinição da matéria.

Será, pois, antes de mais, esse núcleo, forma intocável da essência (que Husserl se propunha atingir pelo processo das "*variações imaginárias*"), que o acto técnico pretende realizar, e o acto intelectual apreender.

No primeiro caso, a essência apresenta-se sob a forma de *modelo*, constitui-se uma nova modalidade de *causa final* (agora sem conteúdo axiológico autónomo, e de raiz subjectiva) que dirige o agente utilizador das causas eficientes, na sua acção demiúrgica de fabricante de novos objectos.

10. *Noção Actual de Causalidade.* Foi nesta precisa acepção que se constituiu a *causalidade*, tal como hoje a entendemos. Foi, na verdade, conforme já tivemos ocasião para observar ⁽¹¹⁾ a sobrevalorização das causas eficientes, e a busca, da própria essência, na causalidade eficiente e objectiva da Natureza, que marcaram a nova estrutura da ciência experimental moderna, exemplarmente perspectivada por Francisco Bacon.

11. *Acto e Potência.* Entendemos todavia que, para que tal mutação viesse a operar-se, foi necessário que essa *naturalização* das causas eficientes, essa amplificação demiúrgica do acto técnico,

(11) Ver nota n.º 7.

fosse mediada por uma nova e genial dualidade epistémica, que ficámos também a dever ao Estagirita. Trata-se da dualidade *acto e potência*.

Como se compreende, é no mundo *orgânico*, no mundo *vivo* das plantas e dos animais, que a causalidade eficiente se apresenta como objectiva, independente da acção do Homem, e interior aos próprios objectos, que se auto-realizam. Também as essências se integram nos existentes a que respeitam, e nelas estão virtualmente impressas. A semente, não só contém potencialmente a essência da árvore, como dispõe, potencialmente também, das causas eficientes necessárias à sua realização.

12. *Outros Conceitos Necessários à Inteligibilidade do Mundo da Vida*. É claro que esta passagem para o plano biológico (que Aristóteles privilegiou, por considerar que ele era, por excelência, o plano dos existentes), — chamou à cena certas perspectivas e noções com ele necessariamente articuladas. A saber:

a) A noção de *meio*, no seu duplo sentido de contexto natural de que o vivente se nutre e em que encontra as condições precisas para a sua sobrevivência, desenvolvimento e plenitude existencial; e de contexto natural também, mas hostil ao ponto de lhe causar a morte. Aliás, as duas dimensões do *meio*, a positiva e a negativa, interlaçam-se e obrigam os seres vivos a uma *reação*, que vai do simples tropismo ao mais sofisticado condicionamento tecnológico.

b) A noção de *morte*. A morte, encarada nesta óptica, apresenta três modalidades:

- 1) morte por acidente ou doença, isto é, por *agressão* do meio, que é, em princípio, evitável;
- 2) morte por envelhecimento, que é tida por *natural* e inevitável;
- 3) morte por extinção do "elan" vital, por perda do gosto pela vida e renúncia ao esforço de existir.

De toda esta aliciante temática, nunca suficientemente meditada, destacaremos a que agora mais nos importa: a morte inexorável, por senectude.

Será que a linha temporal de expansão, *manifestação* e *actualização* dos seres vivos ⁽¹²⁾ exige uma curva terminal descendente a partir do apogeu em que atinge a plenitude da sua própria realização? Nascimento e morte implicam-se mutuamente, como já Sócrates teria argutamente observado, segundo o *Fédon*? Ou será que o envelhecimento, (conforme Descartes defendia, a partir da sua perspectiva mecanicista) é fruto da nossa ignorância, ou seja, (no contexto biológico em que agora nos situamos), fruto de agressões surdas e lentas do meio, de que ainda não temos ciência?

Não será ao menos, (tal como pretendia Huxley no *Admirável Mundo Novo*) que é possível, na nossa "programação genética", excluir as humilhações, fealdades e incapacidades da velhice, mantendo, até ao limite pré-fixado, o uso pleno de todas as faculdades, e caindo, só então, verticalmente, numa curta agonia, amparados ainda assim por analgésicos perfeitos e drogas alucinatórias que nos permitirão manter, até ao fim, a ilusão de uma vida feliz?

Qualquer que seja todavia o sentido que atribuamos à morte (que decorrerá, obviamente, da visão metafísica que tivermos acerca da sua problemática) — quer aceitemos que ela é uma "passagem" para a "outra vida"; quer a consideremos como ponto final da existência de todos os vivos, — *ela valoriza as causas finais e a dimensão ética.*

13. *Outros Tópicos Epistemológicos Contidos na Problemática da Causalidade e da Finalidade.* As investigações epistemológicas acerca da *causalidade* e da *finalidade*, oferecem ainda, segundo pensamos, novos caminhos a explorar. Alguns deles já foram iniciados por nós em trabalho ainda inédito ⁽¹³⁾. Mas não poderemos demorar no seu estudo. Diremos só mais o seguinte, concluindo estas considerações:

a) O cepticismo de David Hume, que, a nosso ver, tem ocupado, na história das ideias, um lugar de excessiva importância ⁽¹⁴⁾, partiu da crítica de uma concepção muito restrita e

⁽¹²⁾ Aqui se constitui outro tópico nuclear das relações do ser vivo com o meio, que deixaremos de lado: a manifestação de um dinamismo exteriorizador do vivente, e a *informação* como pré-conhecimento dos dinamismos do meio.

⁽¹³⁾ *Notas sobre o Determinismo.*

⁽¹⁴⁾ Ver o nosso estudo *O Problema das Influências de Locke e de Hume em Kant*, 1967, Braga.

pobre de causalidade: uma causalidade eficiente vista no plano da Natureza inorgânica, em termos mecanicistas.

Acontece porém que esta mesma modalidade de causa, assim contestada e posta em xeque, depois de ter sido maximamente valorizada (anulando, inclusive, por completo, a importância epistémica da finalidade) — impõe a instância axiológica como ponto de referência que não pode ser ignorado. O probabilismo reforça o pragmatismo, e, com ele, a determinação de objectos desejáveis.

b) É precisamente esta inevitável ligação da *finalidade*, e também, (como acabamos de ver), da *causalidade*, aos valores, que as afasta e distingue da esfera dos processos epistémicos da *explicação* e da *compreensão*, que é axiologicamente neutra.

14. *De Novo a Questão de Saber se os Elementos Analíticos Não Serão Causas*. Perguntar-se-á: o movimento sintetizador da *explicação*, que reúne de novo as partes do todo, assim comprovando a justeza da análise, não nos dará, simultaneamente, a fórmula para a construção futura de objectos idênticos, e, nessa medida, os elementos determinados pela análise não funcionarão como *causas*?

Pensamos que não, embora reconheçamos que a questão seja, à primeira vista, um tanto difícil de entender. Vejamos. A causalidade, (como a finalidade), ainda que prioritária e directamente derivada de uma intenção de ordem técnica (sobretudo quando entendida como causalidade eficiente), pretende ser um *processo explicativo*.

Foi assim com Francisco Bacon e com quantos mais contribuíram para a elaboração do modelo *experimentalista* da ciência moderna. No seu contexto, trata-se de conhecer os *objectos* dados na experiência, e todos os *dados* epistémicos deles deriváveis. Ou seja, trata-se de conhecer os fenómenos perceptíveis, e os *criptofenómenos*, ou fenómenos meramente conjecturais, e só captáveis numa experiência imaginária, mediante as suas condições e causas eficientes.

Para tanto se construíram dois métodos: o *método experimental indutivo*, e o *método experimental dedutivo*, que a seguir caracterizaremos sumariamente.

15. *Método Experimental Indutivo*. Inicia-se com uma observação rigorosa e liberta de preconceitos. A esta ascense purifi-

cadora, (que anima todos os "fenomenologistas", de Bacon e Locke a Husserl), segue-se a enunciação de uma causalidade concebida pela imaginação, comumente designada por *hipótese*, e a *experimentação*, ou seja, o agenciamento e utilização das causas hipotéticas para provocar o aparecimento dos fenômenos a conhecer.

Observe-se que este agenciamento e esta utilização de causas provocadoras de fenômenos — típicos, mas não exclusivos da experimentação — são os únicos momentos "laboratoriais" da ciência moderna. Talvez por isso eles foram hipertrofiados e mitificados de tal forma, que canalizaram as atenções gerais, e a complacência dos poderes políticos e econômicos.

E é, precisamente na *observação tecnológica interessada* que se verifica a manipulação desagregadora da fenomenalidade natural, mediante o uso de sofisticados e poderosos instrumentos, para ver se no novo estado-de-coisas experimental, surgem, quais pepitas de ouro, fenômenos inéditos que se prestem à solução de problemas sociais-industriais de grande premência. É para isso que os "laboratórios" são imprescindíveis. E é também a essa observação "laboratorial" que respeitosa e se dá o título de "investigação científica", expressão "mágica", que o comum dos mortais usa com tanta desenvoltura quanta é a ignorância do seu exacto significado.

16. *A Indução*. Uma vez confirmada a hipótese, segue-se o problema da *generalização* do conhecimento casuístico assim obtido. É nisso que consiste a chamada *indução*, que tanto pode justificar-se, dogmaticamente, com o pressuposto do princípio do *determinismo* ⁽¹⁵⁾, ou da "constância das leis naturais", — como dar-se cepticamente por insolúvel, aceitando-se, com resignação, um probabilismo que tem, apesar de tudo, o grande mérito de garantir um pragmatismo suficientemente compensador. Este pragmatismo leva a especulações gnosiológicas centradas no *sujeito do conhecimento*, o que é típico da filosofia moderna, em especial

(15) Poderemos dizer que a psicanálise freudiana nada mais é do que uma técnica para descobrir as causas ocultas de vivências e comportamentos anômalos. E a neurose, nada mais também do que o resultado de um bloqueio ou desvio nos percursos normais de uma causalidade psíquica. E foi, sem dúvida, a aceitação dogmática e inicial, por parte de Freud, do *princípio do determinismo* — que implicava, obviamente, a tese de que não havia espontaneidade na vida anímica, — que levou à elaboração de teorias e terapias psicanalíticas.

na linha que vai de Locke a Kant. Assinale-se que foi precisamente o problema da indução que mais preocupou estes dois filósofos. Isso justificará que Locke tenha começado por negar, no sujeito, instâncias cognitivas inatas, que levariam a um racionalismo de tipo cartesiano ou platônico; e que Kant tenha adoptado um hilemorfismo "*sui generis*" ("as intuições sem conceitos são cegas, os conceitos sem intuições são vazios"), que privilegiava essa mesma indução.

Observe-se, porém, que dessa forma ficou negativamente condicionada, nos dois pensadores, a investigação da estrutura cognitiva do homem, típica da filosofia moderna e que ambos se propuseram levar a efeito.

17. *O Método Experimental Indutivo e a Naturalização das Ciências Axiológicas.* Embora o método experimental indutivo, que acabamos de analisar sumariamente, tenha sido afeiçoado com vista ao conhecimento das "coisas", ou seja, de objectos inorgânicos percebidos na experiência externa, — cedo houve a tentação de o transpor para o plano das ciências axiológicas ou humanas, designadamente, da Sociologia e da História.

No Iluminismo, o racionalismo e o experimentalismo estavam ainda confusamente irmanados na noção mítica de um cientismo progressista que se opunha frontalmente a um conhecimento tradicional e palavroso, eivado de preconceitos e grosseiramente dogmático, em especial (o que era justamente inaceitável) no campo das ciências empíricas.

18. *O Papel do Positivismo na Naturalização das Ciências Humanas.* Com o Positivismo, o método experimental indutivo atinge a máxima valorização. Só ele é tido como científico e capaz de levar a verdadeiros conhecimentos, o que tem como consequência o propósito deliberado de uma "naturalização" das ciências humanas. Mas também — o que deve sublinhar-se — uma valorização destas ciências relativamente às ciências naturais, por virtude dos méritos da mais nova e mais rica ciência proposta pelo mesmo Positivismo: a *Sociologia*.

Para que esta se pudesse constituir e impor foram necessários vários requisitos:

a) Invalidar a psicologia "científica", mas introspectiva, iniciada por Maine de Biran; para isso se arguiu com as exigências do método experimental indutivo (o único considerado válido),

defendendo a tese de que a observação directa dos fenómenos internos feita pelo próprio, (que se desdobrava em *observado* e *observador*) era necessariamente enganadora. Assim, o Positivismo não só se descartava de uma "ciência do sujeito", que seria, para as ciências humanas, mais importante e radical do que a Sociologia, como bloqueava também todo o conhecimento reflexivo, todas as filosofias "subjectivas", designadamente a cartesiana, centrada num *cogito* radical, de que necessariamente partiriam todas as teorias e discursos.

b) Fechada essa porta, era preciso propor um novo modelo para a filosofia e para a disciplina que historicamente ela apresentava sempre como nuclear — a *Metafísica*.

19. *A Noção Positivista de Filosofia*. O primeiro propósito não era difícil. Assim, a filosofia devia ser:

a) Uma *reflexão* sobre a *Sociologia* e sobre os conhecimentos facultados pelas ciências que nela não encontravam uma adequada transposição. Não esqueçamos que a Sociologia era o coroamento e a chave de todo o conhecimento científico, podendo reduzir a si todas as restantes ciências, considerando-as, pelo menos, como "produtos sociais". Mas essa redução só era possível, obviamente, do ponto de vista das ciências humanas. Ficavam de fora todos os conhecimentos objectivos da Natureza, que, por sua vez, se distribuíam por vários tipos e modelos.

A relação e a síntese de todos esses conhecimentos válidos pertencia à Filosofia.

b) Por outro lado, havia uma vasta gama de fenómenos que as ciências *ainda* não explicavam; a Filosofia deveria submetê-los a um tratamento *racional*, devendo todavia evitar o risco de "substantializar" as entidades ideias a que tivesse de recorrer, e limitando-se a considerá-las como precários modelos gnósicos.

c) Havia, por último, todo o vasto mundo interior dos fenómenos subjectivos e o mundo dos valores, que estando feridos, *a priori*, da incapacidade de serem conhecidos cientificamente, deveriam ser tratados, pela Filosofia de uma maneira descritiva e normativa (16).

(16) Essa normatividade deveria prescrever comportamentos que fossem, pelo menos, consonantes com os conhecimentos da ciência (que os não contrariassem), já que a hipótese extrema de uma "moral científica" não permite uma teorização satisfatória.

É sobre este ponto que incidem as conhecidas críticas de Piaget (não podem marcar-se, *à priori*, limites para o progresso das ciências) (17).

20. *A Noção Positivista de História.* Outro problema, muito sério, que se levantava ao Positivismo, era o problema da História.

Haveria primeiro que saber se era possível aplicar ao seu estudo o método experimental indutivo, ou seja, se poderia ou não haver uma *ciência* da História; depois haveria de ser necessário mostrar como essa ciência se subordinava à Sociologia, que, como já dissemos, se propunha ter a hegemonia das ciências humanas (18).

Quanto ao primeiro ponto, a conclusão foi a de que era possível um conhecimento histórico positivo. Bastariam certas adaptações metodológicas:

1) A observação tinha que ser indirecta e crítica, através de "documentos".

2) Considerar que o "facto histórico" (tal como a *coisa* perceptiva) era produzido por causas eficientes (19) que deveriam ser indagadas — como as naturais — aventando hipóteses; e isso nem era particularmente difícil, pois a formulação de hipóteses históricas, é em exercício grato à imaginação dos homens.

3) O que era difícil era a sua *comprovação*. A "experimentação" histórica era, obviamente impossível. Haveria algum sucedâneo legítimo e factível? Só a comprovação analógica: ver se, em situações semelhantes, se não produziam factos semelhantes.

4) De certa forma este procedimento metodológico consistia em substituir a experimentação propriamente dita, pela verificação factual de uma generalização.

5) Dessa generalização factual e limitada à enunciação de uma "lei" histórica, o salto a dar era da responsabilidade de uma

(17) Pensamos que Piaget, com essas críticas, além de fazer um reparo legítimo ao dogmatismo positivista, pretendia ainda abrir espaço para uma psicologia rigorosamente científica do futuro, que muito compreensivelmente deveria antever como um desenvolvimento da sua pedagogia genética.

(18) Aliás, será sempre este mesmo esquema que o Positivismo usará relativamente a todos os ramos do conhecimento do mundo humano.

(19) Pensamos que a concepção positivista da História peca (além do mais) por não fazer, com nitidez, a necessária distinção entre "*facto*" e "*acontecimento*" históricos.

indução histórica, tanto mais gratificante quanto dava ao *homo viator* ⁽²⁰⁾ uma segurança e um domínio sobre o seu destino, libertando-o da angústia de um futuro imprevisível, ou, pelo menos, problemático e incerto. E nem a suposição de um determinismo inexorável, como suporte de tais *leis*, o constrangia ou amedrontava. Em paralelo com as leis da Natureza, que possibilitavam o surgimento de uma tecnologia que aumentava, prodigiosamente, os poderes do Homem, também agora se acreditava (na perspectiva positivista) que o determinismo histórico não só se não opunha ao Progresso, como seria mesmo condição sua ⁽²¹⁾.

Uma vez assente que era possível uma ciência positiva da História, tornava-se necessário subordiná-la à Sociologia. São dois os argumentos que o Positivismo avança para o efeito: a "lei dos três estados" e a teoria das ciências (o seu elenco determinado e fixo, o processo do seu progresso e o vínculo do seu relacionamento e unidade).

A lei dos três estados tem sido, ao que supomos, mal compreendida e injustamente criticada. O reparo mais comum é o de que a experiência histórica nos mostra que não houve sincronismo nem regular sequência nesses três estádios mentais da Humanidade. Os deuses continuam vivos, sorrindo-se, olímpicamente, da enfatuada retórica de Zaratrusta, e da ridícula e temerária vaidade dos teólogos que fingiram dar-lhe ouvidos... As entidades mentais povoam a ideosfera, em número crescente, e com a mais tranquila das dignidades... Os cientistas têm crises de misticismo, e nem sempre são exemplares nas suas opções fideístas. E a cotação social dos ateus e agnósticos tem descido muito, sendo já visível, entre eles, um certo mal-estar...

Parece-nos, todavia, que não é essa a questão mais profunda que está em pauta, mas aquela de saber se a fé e o culto religioso, a entificação "metafísica", e a valorização exclusiva, ou prioritária, do conhecimento científico da realidade dada na experiência

⁽²⁰⁾ A escatologia cristã e, na idade moderna, o iluminismo progressista, fizeram virar o homem para o futuro e assumir, perante ele, todo o peso de uma liberdade que podia ser responsabilizada pela realização do próprio destino, abandonando-se, assim, a segurança tradicionalista do pensamento mítico.

⁽²¹⁾ Anote-se que o pensamento de Husserl se movimenta muito neste quadrante problemático.

externa, — são ou não modalidades básicas da mentalidade humana; e se a ordem genética e valorativa proposta para o seu relacionamento é ou não devida.

A primeira observação a fazer é a de que a *lei dos três estados*, sendo, na essência, de ordem gnosiológica, pretende abarcar todo o universo da Cultura. E este é, precisamente, o seu grande defeito: peca por ser demasiado estreita, reduzindo todo o conhecimento crítico ao conhecimento científico, e reduzindo este ainda ao que utiliza o método experimental indutivo.

21. *Algumas Críticas ao Positivismo e ao Comtismo*. Como já tem sido observado, é preciso distinguir, no Positivismo, uma teoria do conhecimento e um movimento ideológico que pretende modificar globalmente a sociedade. A perspectiva em que agora nos situamos valoriza o primeiro aspecto. E foi sobre ele que nos debruçámos. Repetimos. A gnosiologia positivista consiste fundamentalmente, a nosso ver, nos seguintes pontos:

1) a tese de que o método experimental indutivo é o único válido; 2) a teoria das ciências; 3) a lei dos três estados. Muito embora a teoria das ciências e a lei dos três estados pretendam, sem êxito, dar uma justificação histórica da primeira tese, — a verdade é que é ela que determina, dogmaticamente, todo o conjunto da doutrina. É pois esse estreito dogmatismo o erro capital do Positivismo gnosiológico.

Ainda que correndo o risco de alongarmos este texto para além do desejável, não dispensaremos algumas observações ao Positivismo ideológico, de que o *Comtismo* é, como seria de esperar, a versão mais acabada.

O preço mais alto a pagar por essa errónea teoria cognitiva (mais ainda do que negar a validade a uma metafísica de recorte clássico, quer entendida em termos substancialistas, quer vista na esfera da subjectividade) — é remeter o reino dos valores para o plano flutuante e vário das meras opiniões ou convicções pessoais, renunciando, designadamente, ao projecto de uma moral científica, aproveitando as contribuições que para o efeito podia colher no utilitarismo e pragmatismo anglo-saxónicos.

Essa lacuna, que Augusto Comte pretendeu colmatar com a sua religião "positiva", impediu que a doutrina positivista se completasse, deixando o mundo dos valores à mercê de um indivi-

dualismo voluntarista. (Aliás, como veremos, no próprio individualismo há lugar para uma moral científica).

Embora, repetimos, o projecto de uma moral científica — ainda que meramente negativa (não faças o que a ciência proíbe) e apoiada num pragmatismo utilitarista, hedonista ou qualquer um outro propósito geral de fruir, como sendo os melhores, valores deste mundo — não se *impusesse por si* (mas tivesse que subordinar-se também a uma opção ética fundamental), o Positivismo era logicamente "obrigado" à sua formulação. Assim, repetimos também, abriu espaço para um individualismo voluntarista que está inteiramente fora do seu contexto.

É certo que a religião "positiva" da Humanidade tinha, como extrema ambição, dispensar a opção ética (que não é arbitrária e voluntarista, mas supõe a completa utilização de todas as capacidades pessoais), — impondo um culto e uma moral que se apresentavam como objectivos e universais.

Certamente também que, afinal, o "grande ser", a Humanidade, era a última palavra da rainha das ciências — a Sociologia.

Mas a verdade é que, dessa forma, se saía do plano da Ética. As "éticas de obediência", derivadas das religiões, só verdadeiramente se constituem como tais quando a sua aceitação resulta do acto fundante da liberdade de cada um, ou seja, de uma opção ética fundamental.

22. *Desencontro, na Sociologia Comtiana, Entre o Método Experimental Indutivo e as Perspectivas Ontológicas da mesma Ciência.* Todo o método epistemológico aponta (ou supõe) determinadas perspectivas ontológicas. O método experimental indutivo situa-se num contexto analítico e elementarista, e, a partir dele, têm-se, necessariamente, uma visão da realidade, elementarista também.

O Iluminismo foi o movimento de ideias que mais fielmente seguiu nessa perspectiva.

O Positivismo levou o cientismo iluminista às últimas consequências, como já vimos. Mas, com a sua teoria das ciências, possibilitou o sociologismo comtiano, e, com ele, uma alteração no modelo do real.

Podemos considerá-lo mesmo como a primeira e mais bem sucedida reacção contra a concepção individualista da sociedade, e, em sentido amplo, contra a perspectiva ontológica elementarista.

Aliás a sugestão da nova óptica já vinha de Saint-Simon, ao recuperar, contra a visão associacionista e contratualista, a concepção tradicional de uma sociedade estruturada e hierarquizada; mas (este o aspecto moderno) progressivamente aberta à supremacia de novos valores sociais. À nobreza medieval, militar e terratenente, deveria suceder a nova classe dos empresários e industriais. Comte não seguiu nessa linha. Deu primazia aos "intelectuais" (recuperando, nesse ponto, a tradição da Revolução Francesa).

O que importa porém sublinhar é que essas posições marcaram um regresso à visão tradicional, valorizando mais as comunidades do que os indivíduos. Mas agora sem particularismos de raça ou de cultura, designadamente, sem particularismos nacionais, mas considerando uma sociedade universal, e a Humanidade no seu todo histórico.

23. *O Método Experimental Dedutivo.* O método experimental dedutivo tem duas modalidades: a) o método hipotético-dedutivo teorizado e praticado pelo chamado *Círculo de Viena*; b) e o método proposto por *Karl Popper*.

Ambas traduzem uma mudança de perspectiva global quanto ao conhecimento científico. Agora já não está em causa o fenómeno isolado (embora o fenómeno encarado pela ciência não seja um acontecimento, mas o modelo típico de um número transfinito de acontecimentos por ele unificados), nem a *lei* que discipline a sua dinâmica, mas uma *teoria*, ou seja, o conhecimento do conjunto acabado e estruturado dos fenómenos de uma mesma natureza.

Na teoria há, pois, a distinguir, dois aspectos: a) a formalidade lógica da sua estrutura; e b) a capacidade de explicar os fenómenos a que se reporta ⁽²²⁾.

Quanto ao primeiro ponto, é a organização dedutiva que se apresenta como a mais perfeita. Não só porque reduz ao mínimo os enunciados axiomáticos ou hipotéticos, mas ainda porque a *inferência* ⁽²³⁾ possibilita uma ampliação do conhecimento meramente formal.

⁽²²⁾ Sendo, por hipótese, duas teorias igualmente explicativas, deverá preferir-se a mais simples, a mais operativa (que mais se prestam ao cálculo lógico ou matemático), e, em última instância, (recorrendo a um critério que já não é gnosiológico, mas estético), a que for mais *elegante*.

⁽²³⁾ A fórmula da interferência é a seguinte: [(p∩q)-p]∩q.

Nos epistemólogos do Circulo de Viena havia como que uma justaposição dessas duas instâncias do conhecimento científico (a teoria e a experiência), e ainda o propósito de fundamentar a *indução* sem recorrer ao pressuposto do determinismo, nem aceitar as limitações do probabilismo, nem, ainda, subordinar a ciência à Filosofia (como fez Kant). (Propósito esse, diga-se de passagem, que, em nosso juízo, não foi alcançado).

24. *A Gnosiologia de K. Popper.* Com Popper dá-se a esta problemática uma nova orientação. A comprovação experimental passa a ser decisiva, ainda que em termos meramente negativos. Também o conhecimento científico deixa de estar animado pelo desejo de — *deixar explicado*, mas pelo desejo de ampliar o saber.

No início, já não está a observação desprevenida dos fenômenos, mas a crítica das teorias que os racionalizam, e a constante verificação da sua veracidade.

Verdadeiramente, a ciência começa agora com a proposta de uma hipótese. Todo o trabalho prévio que levou à sua formulação é pré-científico. Popper reconhece mesmo à Filosofia, designadamente à Metafísica, um importante papel na elaboração das hipóteses científicas.

Por outro lado, a verificação da veracidade das hipóteses não é definitiva.

O destino das hipóteses científicas não é tornarem-se conhecimentos certos e inatacáveis; pelo contrário, é ficarem abertas e expostas sempre a uma nova comprovação. *O valor gnóstico da experiência é terminal e definitivo apenas quando não confirma uma hipótese.* Só nesse caso, repetimos, ele é inapelável: hipótese (ou teoria), não confirmada experimentalmente, é hipótese falsa.

Perguntar-se-á: esta não é, afinal, uma nova forma de cepticismo? Que garantias nos dará uma explicação sempre provisória?

A resposta de Popper é clara: nunca poderemos afirmar, *a priori*, que a veracidade de uma hipótese acabará por ser negada.

25. *Pequena Nota Final sobre a Hermenêutica e as suas modalidades.* A hermenêutica supõe a experiência da ilusão e do erro, e pretende fazer a passagem do erro espontâneo à vontade crítica. O que é gnosiologicamente mais significativo não é o erro causístico e de ordem prática, mas o de todo um contexto

significativo. Daí que a hermenêutica surja e se proponha fazer a *interpretação* dos vários contextos presentes ao Homem.

O mais imediato e o mais premente desses contextos é o da consciência espontânea. Desse nível consciente *dado*, que tem a sua própria estrutura, se parte para outros níveis, cada qual, também, com uma organização peculiar.

Não está feita (que o saibamos) uma análise completa dos vários níveis e estruturas da vida psíquica, mas já podemos referir algo a seu respeito. Só apontaremos, todavia, o que agora nos interessa:

a) A *consciência onírica*, que os "surrealistas" privilegiaram, e que Descartes tanto temeu como fonte originária de ilusões que podia comprometer a própria veracidade do *cogito*.

b) A *consciência pura*, a que o método fenomenológico de Husserl pretendia conduzir.

c) O *inconsciente*, quer considerado como uma idêntica matriz inscrita nas mônadas isoladas que seriam os psiquismos humanos, segundo Freud; quer entendido como *inconsciente colectivo arcaico*, à maneira de Yung; quer visto como *inconsciente colectivo social*, cristizador de injustiças e preconceitos, e resistente ao progresso, conforme a Escola de Frankfurt.

d) O mundo da existência, de que a consciência desperta seria a porta de entrada, e que pode ser vivido em vários "registos", do "cuidado" e da "angústia" ao "*divertissement*" e à "esperança", mundo esse cujo mistério e dramaticidade resultam da condição de um *existente*, como é Homem, abandonado no vazio de um "ser-para-si" que não é, nem tem fácil acesso, a um "ser-em-si-para-si", para quem está vocacionado. (Observe-se, de passagem, que a hermenêutica existencial de Heidegger tem, para nós, de muito positivo, o constituir-se um "método" para nos assenhorearmos da *temporalidade* em que existimos).

e) Referir, por último, (também isso é atravessado, de ponta a ponta, pela dimensão ética), a capacidade que temos de provocar em nós "mentalizações" e "estados de alma" que vão da *santidade* e da *beatitude* à "*mentira vital*", à loucura dignificante do Quixote, à "*má-consciência*", *indiferença* e ao *desespero*.

Qualquer que seja, porém, o fogo-cruzado das hermenêuticas, nunca ele deverá perder-se em terrenos inabitáveis para o Homem. É necessário sempre um regresso à consciência vigilante e normal. De outra forma nos teríamos sacrificado gratuitamente ao "Não-Ser" que se abre no horizonte de tais desertos...

Eduardo Abranches de Soveral