

TRANSRELATIVISMO DIALÉCTICO?

ENSAIO DE APROXIMAÇÃO*

I

1. A filosofia poderá ser perspectivada como uma reflexão radical sobre a realidade, sobre o homem e o mundo.

Como reflexão radical a filosofia situa-se no plano de uma racionalidade interpretativa e explicativa. Esta racionalidade interpretativa e explicativa implica que as posições assumidas não se

* Neste estudo foram utilizados alguns elementos que constam do artigo *A Transrelatividade Dialéctica do Conhecer*, publicado na *Revista Portuguesa de Filosofia*, Tomo XXXVI, 3-4, 1980, pp. 257-378.

No texto usamos sem destrinça os termos «ser», «ser real», ou simplesmente «real».

Não ignorando, obviamente, a sua conceptualização diferenciada e diferenciadora no âmbito da ontologia queremos, no entanto, apontar para um conceito abrangente de «real» ou de «realidade».

Com efeito o «ser ideal» interfere em termos fácticos nos processos efectivos, tanto teóricos como práticos, como teórico-práticos.

De igual modo, sabemos as incidências particularmente relevantes da inserção do imaginário na construção teórica e na realização da prática.

O contexto do «reab» e da «realidade» não é um terreno expurgado de todo o ser ideal e pensamental, tanto em termos gnosiológicos e ônticos, como no plano ético e axiológico.

Isto não significa, porém, reduzir a sua amplitude constitutiva ao domínio de uma racionalidade ideal ou idealizada, mas acentuar que «ser», «pensar» e «conhecer» se entrecruzam, se interpenetram, se inter-determinam constitutivamente, se fecundam entre si, numa complexificação crescente que desenha de forma ambígua e envolvente a tecitura sincrónica e a movimentação diacrónica de tudo quanto é, e vai sendo.

alicercem em crenças ou meras opiniões, mas se enraízem numa fundamentação que minimamente lhes confira uma justificação consistente.

Por consequência, no âmbito da filosofia não terão sentido atitudes dogmáticas, visto que a dogmatização, mesmo terminal, envolverá necessariamente a ausência de uma fundamentação racional aberta.

Quer isto dizer que não bastará uma ausência de dogmatização apenas ao nível dos fundamentos principiais e metódicos, mas também no terreno da própria teorização reflexiva.

É aliás esta ausência de dogmatização uma das notas que distingue de uma forma essencial a filosofia da ideologia.

A ideologia será falsa teorização na medida em que precisamente recorre a pseudo-evidências carentes de uma fundamentação racional necessária e/ou suficiente.

Porque apela frequentemente à metáfora interiorizada como verdade incontroversa num discurso entretecido de persuasão, porque recorre muitas vezes ao chamamento de desejos e de motivações conscientes e/ou inconscientes, a ideologia move-se quase sempre num terreno com uma forte indiciação dóxica e emocional que, no entanto, pode ocultar-se sob a «aparência» de uma discursividade que aparece como sendo neutra e objectiva. Mas nem tudo o que aparece «é», como parece ser.

Isto não significa pensar que a ideologização e a ideologia ocorram num campo «maléfico», onde se desenham necessariamente fins inconfessáveis ou objectivos empenhados no contexto estrito de uma lógica de interesses imediatos ou mediatos, no âmbito de uma exclusiva contabilidade subterrânea de lucros e perdas.

As explicações lineares são sempre simplificadoras e reductoras.

As ideologias como sistemas de ideias, dogmatizados, fechados, auto-bloqueados à reflexão crítica e pensante, não são no entanto algo de supérfluo e de totalmente ultrapassável nas sociedades que os produzem e reproduzem.

Com efeito, a ideologia como sistema de ideias funciona como força aglutinadora dos grupos sociais e, desse modo, define-se como um dos factores constitutivos mais importantes de uma unidade grupai na contextura dialéctica mais vasta de um conjunto de relações complementares, opostas e contraditórias.

Mas para além deste específico processo dialéctico sócio-histórico em que as ideologias se integram, há aquele outro que, de cariz análogo, diz respeito ao relacionamento entre ideologia e filosofia e entre ideologia e ciência (¹).

Quer dizer que a ideologização da ciência e a ideologização da filosofia se constituem no âmbito de um conjunto de relações dialécticas de oposição com a própria ciência e a própria filosofia, respectivamente.

A ciência, por um lado, e a filosofia, por outro, têm de opor-se à sua própria ideologização, parcial ou integral, sob pena de se degradarem na sua constitutividade própria.

Além disso, a filosofia terá de efectivar a análise crítica das ideologias mediante a determinação das suas componentes formais e materiais que ente-si se articulam formando uma totalidade. Esta análise crítica permitir-lhe-á não só o entendimento dos processos de ideologização, como também demarcar-se com nitidez e rigor de algo que numa abordagem superficial poderá com ela confundir-se.

(¹) A referenciação do termo «ciência», em vez de «ciências», não significa um necessário enfeudamento a uma conceptualização ideológica da ciência como pretende Dominique Lecourt na sua obra *Pour une Critique de L'Epistémologie* (F. Maspero, Paris, 19712).

Admitimos, obviamente, regiões autónomas do conhecimento científico e correlativas histórias diferenciais. Consideramos, porém, que falar em «ciência» não implica, necessariamente, destruir a sua pluralidade objectual e regional, nem a sua conexas multiplicidade metódica, expressas em diferentes e específicos processos de laboração.

Para além do trânsito migratório dos conceitos que nessa tramitação vão, muitas vezes, significando significados em si mesmos já transformados pelo seu uso teórico diferenciado, embora inicialmente a sua contextura possa ter sido analógica, ter-se-á de considerar ainda a deslocação teórica dos modelos paradigmáticos, interpretativos e explicativos.

Acresce que se a realidade é regionalmente compartimentada em termos metódicos e objectuais ela está, no entanto, aberta à inter-relação como o comprovam todas as investigações interdisciplinares.

Além disso, a pluridisciplinaridade pressupõe também a ideia de uma perspectiva pluralizada em termos metódicos e gnosiológicos de um mesmo referente óptico objectualizado, todavia, segundo processos de laboração específicos, metódica e epistemologicamente diferenciados.

Aliás, toda a tentativa de classificação das ciências deixaria de ter qualquer espécie de sentido se se tratasse de um conjunto avulso e radicalmente heterogéneo nas suas fundamentais componentes e estruturas, que são precisamente objecto de

Isto não significa, porém, que no campo da filosofia e da ciência existam «fundamentos» absolutamente fundamentados e que não haja, por vezes, recorrência a suposições ou pressuposições, não haja necessariamente a interferência de mediações históricas e culturais, posteriormente validadas e explicadas.

O que pretende dizer-se é que tais conjuntos principais, mediativos, ou mediatamente recorrentes, terão de ser explicitados,

uma ordenação classificatória. Com efeito, não se ordena o que é radicalmente inordenável, porque radicalmente «alheio», porque absolutamente «outro».

De igual modo deixariam de ter sentido os conceitos de corte epistemológico e de obstáculo epistemológico, bem como o estabelecimento de uma diferenciação estrutural entre o discurso pré-científico e o discurso científico.

Postas estas considerações quando se utiliza o significante «ciência» não se pretende assinalar uma unicidade estritamente idêntica, muito embora se admita uma unidade possível no âmbito da pluralidade. Ou seja, admite-se a pesquisa de alguns traços comuns entre as diversas ciências, tal como se encontram constituídas, pesquisa epistemológica essa que poderá servir de fundamento conceptual unitário à utilização do significante «ciência».

Cumprido esclarecer, todavia, que a unidade neste contexto, como em muitos outros, não significa identidade, nem «mesmidade», mas unidade no âmbito de uma diferenciação pluralizada.

Julgamos, aliás, que o conceito de unidade quando elaborado e estruturado num enquadramento dialéctico se relaciona sempre com o conceito de uma unidade de «diferentes», perspectivando-se ainda a unidade no plano de uma unidade de opostos.

Por conseguinte, a pesquisa de uma unidade no âmbito da pluralidade não pressupõe uma movimentação num enquadramento teórico necessariamente idealista ou idealizante, como pretende Dominique Lecourt, visto que tal implicação envolveria, por sua vez, a determinação necessariamente idealista ou idealizante de toda a dialéctica.

A estas considerações poderemos adiantar ainda que, na obra citada, Dominique Lecourt postula, de forma implícita e, portanto, não expressa, dois pressupostos que não esclarece nem fundamenta.

Um deles é o pressuposto nominalista, o outro consiste na consideração de que no plano discursivo tudo quanto não é científico é necessariamente ideológico. Ora esta estrita alternativa além de não ser documentada, nem provada, mas apenas suposta no texto em questão, envolve necessariamente também uma conceptualização unitária da própria cientificidade, ou seja, uma conceptualização do que é científico como oposto a ideológico. Por conseguinte, no próprio contexto teórico em que se movimenta Dominique Lecourt essa conceptualização teria de ser ela mesma ideológica, visto que em seu parecer não há «a ciência», mas ciências várias e diversas que não permitem senão por artifício idealista ou idealizante a referência de um campo discursivo passível de uma unidade conceptual.

Estas são algumas das dificuldades mais relevantes que o posicionamento de Dominique Lecourt suscita no tocante às questões que acabámos de enunciar.

conhecidos e explicados pela laboração epistemológica e/ou filosófica, sob perna de deslize para o terreno pseudo-transparente da ideologia.

Sendo a reflexão filosófica uma reflexão radical ela implicará, por conseguinte, uma necessária abertura e disponibilidade que remete não só para a elaboração metódica e/ou sistemática de uma heterocrítica diversificada, como também para a exigência de uma auto-crítica que consistentemente se vai desenhando no horizonte de um itinerário vivo e dinâmico.

A expressão «reflexão radical» envolve, portanto, neste contexto teórico os seguintes pontos de referência:

1. Existe efectivamente uma actividade de reflexão crítica que é exercida por homens concretos e reais.
2. Nem toda a reflexão crítica se apresentou como sendo a filosofia, havendo várias instâncias em que ela poderá diversificar-se, assumindo contornos específicos e inserindo-se em campos teóricos diferenciados.
3. Nem toda a reflexão crítica filosófica se desenvolveu através da mesma enunciação problemática, nem de idênticas vias metódicas.
4. Nem toda a reflexão crítica filosófica serviu de caminho a uma idêntica teorização do homem, do mundo e das suas relações.

Estes pontos de referência conduzem-nos à consideração de que a reflexão crítica filosófica não é uma actividade imutável e eterna nas suas componentes semânticas e estruturais e que, como actividade de homens concretos e reais, necessariamente se integra no âmbito de um enquadramento histórico e cultural.

A historicidade da condição humana e da filosofia explicará a relevância conferida aos problemas que expressam as preocupações fundamentais do tempo que define a sua contemporaneidade.

2. Mas a filosofia inserindo-se no horizonte de uma reflexão crítica radical envolve, por isso mesmo, vários referenciais cuja constitutividade lhe é essencial.

Com efeito, a exigência e a índole dessa reflexão implicam uma experiencição plural e multifacetada, produzida e articulada em diferentes níveis de aprofundamento metódico que se vão distanciando cada vez mais de uma empiricidade imediatamente «dada».

Além disso, essa experiencição diversificada exige, de forma recorrente, a inserção actuante de diversas mediações discursivas e categoriais que se vão plasmar na vectorialidade de uma interpretação multidimensional e na construção explicativa da sua correlativa inteligibilidade, que irão tornar-se progressivamente adensadas no cruzamento de uma crescente complexificação.

Por sua vez, os vários conjuntos de «objectos», interpretados e explicados, irão constituir-se como «objectualidade-segunda», pois sobre eles irão desenvolver-se formas de discursividade reflexiva polarizadas pela efectivação conseguida de uma radicalidade crítica.

A filosofia desenhando-se como pesquisa da inteligibilidade do ser, ou de tudo quanto é e vai constantemente sendo, alicerçando-se como procura afectiva de uma totalização, sempre aberta e provisória, terá de constituir-se não só como entendimento do mundo da natureza em estreita relação com o homem, mas naturalmente também como elaboração de uma radical explicabilidade racional que permita estabelecer o horizonte de significações pluralizadas que o mundo da cultura vai sucessivamente gerando.

Ora no âmbito do mundo da cultura a realidade social reveste-se de uma particular importância na constituição da própria onticidade do homem, enquanto ser simultaneamente «natural» e «cultural», por virtude da sua configuração como envolvente central e polarizante.

Por consequência, compreender o estatuto ôntico e existencial do homem remete para o conhecimento das componentes e estruturas sociais organizadas e/ou desorganizadas cuja tecitura e dinâmica, interna e externa, irão determinar o perfil da sua vida individual e colectiva, no contexto do qual assume decisivo relevo a realização e/ou desrealização das suas potencialidades criativas.

Este tópico carece, no entanto, de um breve esclarecimento. A referência a componentes e estruturas sociais organizadas e/ou desorganizadas poderá parecer, no primeiro caso, uma tautologia e, no segundo caso, uma desadequação manifesta.

Com efeito, uma estrutura social, tal como qualquer outra estrutura, é um sistema de inter-relações sincrónicas caracterizado

por uma ordem e por uma organização internas definidas. Por conseguinte, a invariância e a sincronia parecem ser traços que de uma forma fundamental definem a essencialidade de uma estrutura. No entanto, sabemos que o conceito de estrutura, perspectivado segundo parâmetros exclusivamente sincrônicos e tendencialmente invariantes, dificilmente se articula com a movência e a dinâmica da realidade histórica e social. Na verdade a presença de coordenadas diacrônicas torna-se imprescindível ao entendimento do devir histórico e social.

E sendo assim, uma forma de superar esta antinomia, de harmonizar a sincronia e a diacronia da realidade histórica e social, de articular as estruturas sociais provisoriamente invariantes e as dimensões de transformação e mudança, poderá vislumbrar-se na seguinte consideração.

As estruturas sociais não são realmente imutáveis. Julgamos poder afirmar-se a existência de um movimento dialético de construção-desconstrução que abarca momentos de estabilidade e de ordenação e momentos de desorganização e de desequilíbrio. Os primeiros correspondem a fases de unificação convergente e de ultrapassagem progressiva das contradições, os segundos traduzem, ao contrário, mutações críticas e maximização das contradições. Por conseguinte, no devir histórico das sociedades teremos de considerar tanto a estruturação das estruturas como a sua desestruturação, ou seja, é necessário perspectivar a sua génese e formação até ao momento de uma ordenação e organização solidificadas nos termos de uma invariância sincrónica, sempre provisória, mas igualmente se impõe a análise da sua posterior desconstrução progressiva que será expressa por uma crescente desorganização e desordem que se orientam quase sempre para uma declarada ruptura crítica.

Nesta ordem de ideias poder-se-á falar de um movimento estruturante — desestruturante, formativo e transformativo, que se processará no dinamismo alternante tendencialmente entrópico ou neguentrópico.

Além disso, este processo que articulará sucessivamente tendências entrópicas e neguentrópicas não se desenvolverá necessariamente ao mesmo ritmo em todas as sociedades, visto que cada uma delas, consoante as suas características históricas específicas, terá o seu ritmo próprio inserido nos quadros gerais da sua temporalidade e espacialidade.

Também este processo se diferenciará consoante a formação e o desenvolvimento das diversas estruturas sociais e das suas respectivas componentes.

No terreno da vida social várias instâncias se entrecruzam na fluência e determinação de uma dinâmica, simultaneamente endógena e exógena, que irá permitir descortinar interferências, relações de interdependência recíproca, de complementaridade e de exclusão antagónica.

Com efeito, as componentes e estruturas sócio-económicas, sócio-políticas, sócio-culturais, sócio-psicológicas, não estão entre si isoladas, havendo múltiplos vectores de interferência e relacionamentos vários, correlativos e intrínsecos, que se interlaçam numa tecitura complexa e dinâmica.

Esta tecitura complexa e dinâmica de inter-relações e de determinações recíprocas intra-componenciais e intra-estruturais e, além disso, extra-componenciais e extra-estruturais no contexto das componentes e estruturas sócio-económicas, sócio-políticas, sócio-culturais e sócio-psicológicas, possui uma índole histórica e dialéctica, ou seja, não é uma rede de comunicações e inter-comunicações estável e imutável, dependendo fundamentalmente da contextualidade histórica englobante em que se inserem e determinam as sociedades.

Por consequência, qualquer teorização explicativa que privilegie em termos de invariância apenas um tipo de factores determinantes, mesmo que sejam perspectivados em última instância, acaba por deslizar para um posicionamento reducionista.

Isto não significa, porém, que em termos conjunturais não possa delinear-se a determinação em última instância, salvaguardando a consideração de correlações circulares e espirais, das componentes e estruturas sócio-económicas, ou das sócio-políticas, ou das sócio-culturais, ou das sócio-psicológicas.

Simplesmente esta primazia parece dever entender-se sempre em termos provisórios e historicamente circunscritos.

No contexto global dos fenómenos sociais destacam-se entre outros de cariz diverso, conforme vimos, os fenómenos políticos, pelas suas profundas incidências na própria forma de organização institucional das sociedades.

Além disso, a sociedade e a política revestem-se de uma indicação particularmente significativa para o sentido da vida individual e colectiva.

Quer isto dizer que os projectos sociais e políticos assumem uma densidade existencial e inter-subjectiva e um correlativo significado ético e axiológico na Vida das colectividades.

Os valores e os fins de uma comunidade política obviamente se relacionam de forma estreita com os projectos éticos e axiológicos assumidos a nível pessoal e/ou colectivo.

Por este motivo, não há possibilidade de desligar a política e as questões sociais de uma problemática ética e axiológica presentificada como teorização e vivência na interioridade e na exterioridade de uma centração existencial e intersubjectiva, mas também cognitiva e crítica.

A íntima correlação entre a axiologia, a ética e a política constitui um novo ponto de encontro ou de desencontro entre a filosofia e a sociedade instituída.

A dimensão ética e axiológica dos fenómenos sociais e políticos e o seu intrínseco relacionamento com a ocorrência e constituição de um plano ontico e existencial, remetem ainda para a questão de saber se a filosofia se reduz a uma simples ou complexa interpretação explicativa do mundo, ou se o horizonte de transformações alternativas se inscreve necessariamente no seu caminho pesquisante.

Poderá a filosofia transformar o mundo? Ou poderá apenas conhecê-lo, assistindo de forma passiva ao seu percurso histórico?

Nesta altura, será possível referenciar ainda esta questão ao problema de saber se a filosofia é apenas teoria isolada ou isolável de toda a prática ou se, sendo teoria, a filosofia se inscreve necessariamente no itinerário de uma prática actuante.

O problema das relações entre teoria e prática insere-se, portanto, na questão que se refere ao estatuto da própria filosofia.

Se a filosofia orienta a sua reflexão crítica radical para a sociedade e para a política naturalmente assumirá, explícita ou implicitamente, uma atitude valorativa perante o poder político instituído.

Ora esse ajuizamento crítico poderá constituir-se como fundamentação ou justificação do poder ou, ao contrário, poderá apresentar-se como fundamento da sua contestação radical ou ainda como alicerce de uma crítica construtiva de tipo reformista.

Deste modo, entre filosofia e poder político (e/ou outros poderes) poder-se-ão estabelecer relações de harmónica convergência, relações de exclusão antagónica ou de oposição diferenciadora.

Na hipótese de uma relação de oposição ou de exclusão antagónica, explícita ou implícita, o poder instituído terá a possibilidade de se exercer contra a filosofia, marginalizando-a ou eliminando-a pura e simplesmente como actividade supérflua ou perigosamente «revolucionária».

A «cicuta» funcionou durante séculos como uma opção viável, posta de lado, no entanto, a partir do momento em que a filosofia se institucionaliza nos quadros do ensino escolar oficial.

Sócrates «funcionário» torna a «cicuta» simples lembrança de outros tempos, pois a ameaça de desemprego se apresenta como verdadeiramente operacional.

Sendo assim, a domesticação dos filósofos é tarefa assumida, ou tendencialmente assumida, por parte do poder político instituído, qualquer que ele seja, desde que o condicionalismo aludido ocorra, ou possa ocorrer como ameaça latente, ou declarada.

Há, por assim dizer, dois caminhos que se cruzam num «encontro» nem sempre fácil — há a filosofia do poder construída como sua justificação teórica e seu sustentáculo ideológico e há o poder da filosofia que potencial ou efectivamente perverte e subverte a «ordem» estabelecida e os seus quadros culturais dominantes.

Mas, por outro lado, a própria filosofia como actividade cultural é indiscutivelmente um fenómeno social que não é isolável da sociedade concreta em que emerge e se desenvolve.

Não queremos de modo algum dizer que a filosofia seja apenas mero reflexo sociológico ou superestrutural e que, portanto, o seu estatuto seja de uma dependência total e absoluta relativamente à sociedade em que surge.

Julgamos haver antes uma determinação recíproca e dialéctica entre sociedade e filosofia que não é consentânea com uma dependência unilateral.

Na vertente dessa determinação encontraremos a historicidade como um parâmetro referenciador e essencial à própria constituição da filosofia como reflexão crítica radical.

A temporalidade histórica é, com efeito, um tópico simultaneamente sincrónico e diacrónico, em função do qual se forma a filosofia e se constituem as suas áreas objectuais, discursivas e pensamentais.

Os problemas fundamentais de uma certa conjuntura histórica, bem como a maneira peculiar da sua enunciação e da sua abordagem, inscrevem-se no itinerário das filosofias concretas que a

historiografia da filosofia nos oferece numa interpretação variável e multifacetada.

Por conseguinte, não há propriamente uma filosofia perene, que invulnerável percorra o tempo numa virgindade anhistórica.

Além disso, os problemas filosóficos e a sua enunciação são codificados e definidos por conjuntos semânticos e estruturais de índole teórica e prática, no interior dos quais é possível detectar e analisar o funcionamento de um campo cultural, histórico e «a priori».

Nesta ordem de ideias, a abordagem da problemática filosófica não é viável sem um enquadramento histórico e cultural, simultaneamente englobante e imanente, que constitui um terreno de mediação em função do qual se realiza uma aproximação dimensional que gera um efeito específico de perspectiva transversal e em profundidade.

Deste modo, não é indiferente à filosofia a sua eclosão no século V em Atenas ou a sua emergência no século XVI ou no século XX.

Não podemos hoje filosofar, ignorando por um lado o seu passado e, por outro, pon'ndo entre parêntesis a temporalidade histórica que define o horizonte do nosso presente.

Ora a historicidade vai precisamente plasmar-se num conjunto complexo de relações sociais objectivas e inter-subjectivas que constitui uma dada sociedade. Quer isto dizer que o homem é um ser histórico, porque é também um ser social.

É, portanto, no contexto das relações sociais que caracterizam as sociedades humanas que se concretizam e efectivam as coordenadas temporais definidoras de uma certa historicidade.

Mas a historicidade social da filosofia não significa que a relatividade estrita seja o único horizonte possível da filosofia.

A insularização da filosofia, a sua redução exclusiva a um tempo único, sem medida nem semelhança, sem possível analogia, torná-la-ia circunscrita apenas a uma historicidade social única.

Contudo esta hipotética insularidade é desmentida pela verificação da íntima conexão instituída entre a filosofia e a história da filosofia.

Entre a filosofia e a sua história estabelecem-se laços essenciais que permitem a emergência de novas formulações dos problemas do passado, em consonância com as coordenadas que definem o presente. De igual modo se podem analisar estreitas con-

xões no tocante às construções metódicas e explicativas que, em muitos casos, se vão enraizar também em laborações pretéritas. Não se trata obviamente, tanto num caso como no outro, de uma reprodução passiva, de uma mera deslocação transitiva, mas de uma apropriação criativa reelaborada segundo parâmetros específicos.

Por consequência, a temporalidade da filosofia não é fechada mas aberta a outros tempos e, nessa medida, a multiplicidade das filosofias não se reduz a uma simples pulverização que tornaria qualquer filosofia encerrada num mundo sem portas nem saídas.

De resto, só a ideia de uma ruptura total e absoluta entre o presente, o passado e o futuro poderia validar uma estrita concepção relativista da filosofia.

No entanto, parece legítimo admitir-se que na temporalidade histórica não há, tal como na filosofia, cortes totalmente absolutos e radicais.

Do passado emergem coordenadas «formais» e «materiais» que vão ser reapropriadas e interpretadas pelo presente na estruturação de novas configurações sintéticas. Algumas componentes e estruturas do passado são reelaboradas e inseridas em novos conjuntos dialécticos que o presente vai alicerçando. O trânsito, a passagem, a integração-desintegração, a construção-desconstrução, a estruturação-desestruturação, constituem-se como parâmetros dinâmicos do percurso histórico que vão articular de forma dialéctica a sincronia e a diacronia, vectores de invariância e de equilíbrio, com vectores de mudança e de transformação. Ordem e desordem, entropia e neguentropia parecem constituir-se como as duas faces de toda a realidade histórica e social.

Se assim não fosse, cada tempo estaria sempre no princípio dos tempos como tábua razeira, havendo um recriar do «nada» constantemente iniciado.

Os homens fazem a sua própria história, mas estando já inseridos nela, fazem a sua própria história, mas a partir das condições dadas e herdadas do passado (²).

(²) Escreveu Marx a este propósito: «Os homens fazem a sua própria história, no entanto, não a fazem espontaneamente em situações por eles escolhidas, mas antes em situações imediata e previamente encontradas, dadas e herdadas do passado.» (Karl Marx, Friedrich Engels, *Der 18te Brumaire des Louis Napoleon*, Werke, Band 8, Dietz Verlag, Berlin, 1960, p. 115. Cf. também *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* in Karl Marx et Friedrich Engels, *CEuvres Choisies*, Éditions du Progrès, Moscou, s.d., t. I, p. 251.

Ora esta ausência de rupturas totais e absolutas igualmente caracteriza a história da filosofia e, por conseguinte, a filosofia remete para a apropriação dialógica do seu próprio passado.

No âmbito deste contexto poder-se-á compreender a fragilidade teórica de uma filosofia absolutamente compartimentada.

Além disso, a necessária inserção da filosofia na história poderá explicar ainda a pluralidade de formas de pensar e conceber o que a filosofia é, ou seja, a diversidade de que se reveste a determinação das características que a diferenciam como actividade específica.

No entanto, se a filosofia se constitui na originalidade temporal de uma reflexão crítica radical sempre renovada, ela implicará necessariamente uma mobilidade interna que não é consentânea com uma sistematicidade conclusa e definitiva, acabada uma vez para sempre. Com efeito, só o pressuposto de uma realidade invariante e de uma interpretação e explicação imutáveis permitiriam a conclusividade de uma sistematização fechada. No entanto, não havendo nada de real que seja estático e determinado uma vez para sempre, sendo tudo-quanto-é em constante devir, não será difícil entender a necessidade de uma constante confrontação entre os modelos interpretativos e explicativos já elaborados e construídos e esse mesmo real em transmutação. Por isso referenciámos a filosofia como fundamentação racional aberta e a distinguimos da ideologia.

As considerações que temos vindo a fazer sobre a história e sobre a filosofia naturalmente veiculam uma incidência análoga no domínio da filosofia social e política.

A historicidade e a trans-historicidade inter-histórica da sociedade e da condição humana será, portanto, um parâmetro referencial constitutivo de toda a filosofia e de toda a filosofia social e política.

3. As características da filosofia como actividade crítica reflexiva, como interpretação do ser e correlativa pesquisa da sua inteligibilidade, envolvem naturalmente uma relação especial com a problemática gnosiológica.

Em primeiro lugar põe-se a questão de saber se o conhecimento será possível, isto é, se o conhecimento efectivamente permite uma autêntica interpretação do ser e uma real apreensão da sua inteligibilidade.

Mas a possibilidade ou impossibilidade do conhecimento relaciona-se de uma forma estreita com o estabelecimento de um conhecimento verdadeiro e, por conseguinte, com o problema da instituição de um critério de verdade fundamentador.

Ora o estabelecimento de um conhecimento verdadeiro através de um critério fundamentador articula-se precisamente com a determinação das características essenciais que definem a índole das relações estabelecidas entre sujeito e objecto.

Esta determinação implicará ainda a abordagem necessária da questão relativa ao idealismo e ao realismo gnosiológicos.

Por sua vez, a caracterização essencial do conhecimento correlaciona-se com a questão de saber como é que ele se torna possível, ou seja, significa analisar a sua origem e a constituição dos seus fundamentos principiais e metódicos.

Estes problemas, no entanto, não se articulam segundo uma ordem unidireccional, pois entre eles se estabelecem correlações circulares.

Mas se a problemática gnosiológica se toma um referencial necessário à constituição e desenvolvimento da reflexão filosófica, isso não quer dizer que a sua constelação preencha a totalidade do campo teórico da filosofia.

Dar um sentido à existência, ao homem e ao mundo é um imperativo da filosofia como reflexão crítica radical.

A necessidade da pesquisa de um sentido «totalizante» capaz de conferir uma significação teleológica à textura ôntica de todo o ser, constitui-se como factor determinante da emergência do filosofar⁽³⁾.

Todavia, a pergunta que pergunta «para quê?» remete necessariamente ainda para a questão de saber «o-que-é-isso» acerca do qual perguntamos que sentido poderá ter. Ou seja, encontrar um sentido para o «ser» requer uma investigação acerca do próprio «ser».

Mas será viável uma investigação sobre o ser que não implique, por sua vez, a determinação do sentido do ser?

Julgamos que as duas questões se interpenetram e condicionam de forma recíproca.

⁽³⁾ Um sentido «totalizante» não é uma totalização absoluta e definitivamente concluída, nem se reporta obviamente a uma totalização objectual, monádica e singularizada.

Nesta ordem de ideias, a filosofia constituir-se-á também como uma reflexão cujo campo teórico inclui uma necessária referência ontológica, ética e axiológica.

Cumprir acentuar ainda que a orientação filosófica e metódica efectuada na reflexão crítica radical dos problemas sociais, económicos, políticos, culturais, bem como dos que se reportam às tematizações ontológicas, antropológicas, éticas e axiológicas que lhes são correlativos, embora estas possam transcendê-los em certos contextos teóricos, se prende também, e de um modo fundamental, com as questões que o conhecimento origina.

Ora o estabelecimento da sua primordialidade numa ordem metódica foi, como se sabe, uma característica relevante da filosofia moderna, a partir de Descartes.

No entanto, toda a filosofia anterior a Descartes abordou problemas relativos ao conhecimento, na medida em que a efectivação de uma reflexão crítica radical necessariamente suscitava essa abordagem.

A pluridimensionalidade da problemática filosófica envolve, pois, a relevância da filosofia do conhecimento e da epistemologia não havendo, todavia, legitimidade para o estabelecimento de um reducionismo unidimensional.

As dimensões pluralizadas da problemática filosófica, embora entre si correlacionadas e inter-determinadas, são no entanto mutuamente irreduzíveis, não sendo, portanto, válida uma filosofia que ponha entre parêntesis qualquer uma dessas dimensões, igualmente relevantes e imprescindíveis à totalização provisória que toda a filosofia constrói no contexto da sua especificidade própria.

II

1. No âmbito da discursividade teórica em que este texto se situa a referência da verdade e do conhecimento verdadeiro não deverá entender-se em termos substancialistas, mas relacionais.

Não se trata, portanto, de uma conceptualização do conhecimento como fenómeno estático, invariante, mas da sua perspectivação como processo dialéctico e histórico.

Ora precisamente a sua dialecticidade e a sua historicidade impedem não só a consideração de um sujeito insular, individuado, em termos gnosiológicos, como ainda a referência de um sujeito cognoscente imutável e anhistórico.

De igual modo se desenha uma correlativa conceptualização histórica e gnosiológica da «objectualidade-segunda» a que a relação cognoscitiva se reporta na sua própria constitutividade.

Nem o sujeito nem o objecto gnosiológicos se constituem de forma avulsa e insular, pois vários conjuntos de vinculações dialécticas unitárias permitem alicerçar a conceptualização de um «sujeito epistémico», histórico e social, e a conceptualização de totalidades objectuais inseridas também no contexto dinâmico de um necessário devir.

No enquadramento das estruturas relacionais cognoscitivas poder-se-á legitimamente considerar também vários conjuntos categoriais e pensamentais cuja intervenção concretiza a efectivação do conhecimento como processo de mediação dialéctica entre o homem e o mundo.

Esta mediação dialéctica implica não só uma interpretação como ainda uma construção explicativa da realidade objectualizada.

O plano desta objectualidade que a relação cognoscitiva elabora, porque justamente resulta de uma mediação constitutiva, poder-se-á considerar derivado e não-dado numa imediatidade empírica e/ou racional.

Por conseguinte, o objecto do conhecimento é sempre função da relação cognoscitiva, é, afinal, o ser objectualizado através da sua intrínseca correlação dialéctica com o sujeito que, por seu turno, conhece sempre através de mediações também dialécticas, progressivas e sucessivas, das quais resultarão a construção de totalidades objectuais, sempre abertas e provisórias.

2. Em termos fácticos é possível pensar-se que a interpretação e a construção explicativa de um objecto por um sujeito exijam uma absoluta homogeneidade entre ambos, ou seja, que se identifiquem, pois se assim não sucedesse não se entenderia a própria possibilidade de uma tal interpretação e explicação.

Parece-nos, no entanto, que uma identificação total entre sujeito e objecto do conhecimento destruiria a própria possibilidade de um efectivo processo cognoscitivo, em vez de o fundamentar.

Efectivamente, a apreensão interpretante e a construção explicativa do objecto pelo sujeito implicam uma necessária dualidade entre estes dois pólos, sem a qual perderiam a sua consistência própria. Ora, a estrita identificação exclui a dualidade e com ela o próprio conhecimento,

Mesmo as concepções idealistas acerca do conhecimento, que tanto afirmam a unidade do sujeito e do objecto, não deixam de reconhecer a necessidade da sua distinção. Assim sucede na forma mais extrema de idealismo — o «idealismo actual» de Gentile — onde se formula a diferença entre pensamento-pensante (o sujeito) e pensamento-pensado (o objecto) ⁽⁴⁾.

Não se julgue, contudo, que excluir uma identidade absoluta entre sujeito e objecto significa aceitar a sua radical e absoluta heterogeneidade. Na verdade, se sujeito e objecto fossem radicalmente alheios um ao outro, não sendo, por consequência, possível estabelecer entre eles nenhum vínculo efectivo, tornar-se-ia impossível a apreensão interpretante e a construção explicativa do objecto pelo sujeito.

A necessidade de considerar a possibilidade de um vínculo unitário entre sujeito e objecto não envolve, porém, o desaparecimento da sua dualidade, mas antes postula uma unidade na dualidade.

Poder-se-á perguntar agora se o ser susceptível de objectualização cognoscitiva terá de ser «totalmente» interpretado e explicado.

Julgamos que uma interpretação e uma construção explicativa do referente ôntico gnosiológico na sua totalidade não se impõem como necessárias.

Várias mediações gnosiológicas podem visar o mesmo ser, interpretá-lo de diferentes formas, explicá-lo consoante diversas perspectivas, no enquadramento de campos teóricos pluralizados. Por conseguinte, não se impõe a necessidade lógica e gnosiológica do conhecimento esgotar por força a totalidade ôntica do ser ou região do ser visados.

O que parece impor-se, como já vimos, será precisamente a exclusão de uma perspectiva de totalização absoluta, no âmbito da interpretação e da explicação cognoscitivas.

⁽⁴⁾ Giovanni Gentile, *Sistema di Logica come Teoria del Conoscere*, vol. II, Sansoni, Firenze, 3.^a ed. rev., 1942, pp. 8-9; *Teoria Generale dello Spirito come Atto Puro*, Sansoni, Firenze, 6.^a ed. rev., 1944, pp. 38-34; *Introduzione alla Filosofia*, Sansoni, Firenze, 2.^a ed. rev., 1958, p. 235; *La Riforma della Dialettica Hegeliana*, Sansoni, Firenze, 3.^a ed., 1954, pp. 184-185.

Com efeito, o conhecimento humano não é, nem pode ser, absoluto, imutável, visto que é sempre histórico e social, finito e parcial.

Esta afirmação poderá hoje parecer evidente e sem grande interesse teórico. No entanto, a convicção e a certeza de que é possível exaurir a totalidade ôntica do ser a que o conhecimento se reporta constituíram o pressuposto teórico de toda a gnosiologia tradicional e, portanto, da filosofia clássica que não descobrira ainda a historicidade como um dos vectores constitutivos da condição humana ⁽⁵⁾. Uma das fórmulas que melhor exemplifica esse pressuposto é a célebre sentença que define a verdade como adequação entre o intelecto e a «coisa», pois ela postula a possibilidade de uma efectiva e total apreensão da «coisa» ou do ser, conseguida no conhecimento verdadeiro.

Poder-se-á dizer que a circunstância da impossibilidade em termos sincrónicos de uma interpretação e construção da totalidade do ser em devir que será gnosiologicamente objectualizado não implica que a pluralidade de relações cognoscitivas que a esse referente ôntico se reportam tenha de revestir-se necessariamente de um carácter não-absoluto.

Julgamos, porém, que um exclusivo conhecimento sincrónico de um referente ôntico em movimentação diacrónica não pode de modo algum efectivar a sua interpretação e explicação no plano de uma totalização absoluta.

E se for objectado que é possível conhecer de uma forma «absolutamente» verdadeira não um referente ôntico gnosiológico na sua totalidade mas alguma ou algumas das suas partes, poder-se-á então retorquir que tal posição pressupõe a ideia de que o todo é uma simples soma de partes. Simplesmente esta concepção de uma totalidade ôntica que é exclusivo ou predominante somatório é singularmente problemática, conduzindo ainda a uma conceptualização do conhecimento em que este é entendido apenas como acumulação quantitativa.

No entanto, quantidade e qualidade não são, em si mesmas, isoláveis, nem na «realidade» isoladas, pois o nível quantitativo a partir de certa gradação interfere dialecticamente na diferenciação qualitativa.

⁽⁵⁾ Inútil será dizer que a posição Kantiana se situa em quadrante diverso.

O referente ôntico a que nos reportamos aqui não deverá perspectivar-se como um «sendo» insulado, dimensionado como «coisa», nem como «ser» entendido como substância, mas como imerso no terreno da complexa tecitura relacional que subteraneamente se constitui como raiz e matriz de múltiplas determinações.

Mas esta estrutura e contextura relacionais, onticamente intrínsecas e constitutivas, não são desligáveis de uma outra tecitura relacional envolvente que se constituirá também num campo gerador de determinações.

Quer isto dizer que a realidade nuclear dos referentes ônticos que serão objecto de objectualização cognoscitiva é de natureza relacional e inter-relacional, interferindo na sua própria constituição ôntica, factores endógenos e exógenos.

Além disso dois parâmetros ônticos se articulam no contexto desta dupla e conexa determinação, o parâmetro quantitativo e o parâmetro qualitativo, de cuja articulação estrutural, dinâmica e dialéctica, resultará a configuração consistente de um determinado perfil.

Configuração e perfil que se vão delineando, vectorializados quer por forças de manutenção que tendencialmente conservam alguns pólos de invariância referendai, quer por forças de transformação que, tendencialmente, vão alterando algumas das componentes e estruturas ônticas, anteriormente dominantes, nos termos de uma referenciação nuclear.

Deste modo se vão aglutinando e inter-determinando vários conjuntos de factores sincrónicos e diacrónicos.

3. O conhecimento entendido como interpretação e explicação de um referente ôntico objectualizado por um sujeito levanta ainda, necessariamente, o problema que diz respeito à caracterização de um relacionamento inter-determinante que entre eles se processará.

A célebre questão do realismo e do idealismo reporta-se precisamente ao problema de saber se o referente ôntico objectualizado no conhecimento é, ou não, independente do conhecimento, ou seja, se ele transcende ou não a esfera do ser imanente à consciência, à representação ou ao pensar racional.

A independência do referente ôntico objectualizado no conhecimento pode perspectivar-se, contudo, numa dupla dimensão.

A dimensão relativa ao facto de ser do referente e a dimensão que diz respeito ao que ele propriamente é. Estas duas dimensões não são equivalentes, pois é perfeitamente possível supor a existência de realidades cognoscíveis independentes do conhecimento e, simultaneamente, admitir que aquilo que elas são, ou a forma como são, se conxiona de um modo directo ou indirecto com o processo cognoscitivo.

Se considerarmos que entre o homem e o mundo se estabelecem correlações dinâmicas de interdependência recíproca e se um dos núcleos desse circuito relacional for a relação cognoscitiva, não poderá justificar-se¹ uma total independência dos referentes ônticos objectualmente conhecidos relativamente ao conhecimento.

Esta dependência parcial, no entanto, não significa que necessariamente se julgue como dependente a própria existência dos referentes ônticos objectualizados no conhecimento, ou seja, que o facto de eles «serem» dependa da relação cognoscitiva.

Por consequência, só a primeira dimensão corresponde a uma posição idealista, sendo a segunda perfeitamente compatível com uma posição realista.

4. A posição idealista tradicional não deixa, todavia, de suscitar uma série de aporias que passaremos a enunciar.

Começaremos por reportar-nos, dada a sua indiscutível relevância, ao idealismo de Hegel, ou de matriz hegeliana.

4.1. A identificação entre ser e pensar racional que a célebre sentença hegeliana traduz, embora de um modo sintético: «todo o racional é real e todo o real é racional», implica um conjunto de problemas que parecem inultrapassáveis.

4.1.1. Um ponto prévio diz respeito ao esclarecimento do seu significado.

Poder-se-á dizer, em primeiro lugar, que estas duas proposições não são de modo algum equivalentes. Na verdade, afirmar que «todo o real é racional» não implica que «todo o racional» *tenha de ser necessariamente* «real». Nem afirmar apenas que «todo o racional é real» obriga a pensar que só o que for racional será real.

Quer isto dizer que é a conjunção das duas proposições e não apenas uma delas que caracteriza a posição idealista de Hegel.

Com efeito, sustentar a racionalidade do real não pressupõe, ou implica, por si só, um posicionamento idealista visto que implicará apenas a ideia de que o real na sua essencialidade própria se reveste de uma inteligibilidade central e nuclear. Esta implicação, no entanto, é perfeitamente compatível como uma posição realista assumida no plano gnosiológico. A consideração de que é real tudo quanto é racional envolve, *pelo menos*, a ideia de que a racionalidade do pensar se constitui desde logo como real, gerando-se desse modo uma identificação entre pensamento, conhecimento e *pelo menos* uma parte da realidade. No caso do posicionamento hegeliano dado que esta identificação é total, pois não é apenas parte da realidade que é racional, deslizamos para uma inequívoca postura idealista que, além de gnosiológica, assume também um alcance ontológico.

Saliente-se, todavia, que esta identificação não se constitui em *A Fenomenologia do Espírito* numa etapa primeira que corresponderá à «objectivação», mas numa etapa segunda do processo dialéctico.

- 4.1.2. Mas a redução do mundo natural e cultural a uma única dimensão ôntica e estrutural constituída pela «razão» parece anular ou dissolver a multiplicidade dimensional que melhor se ajusta à complexidade e à diversidade do real. Um monismo redutor, mesmo dialéctico, não permite compreender nem explicar as facetas plurais que a realidade assume no seu próprio fluir. Além disso, como explicar as componentes não-racionais do comportamento humano em diferentes níveis de acção que vão desde a relação erótica, à ligação afectiva, e a certas componentes da criação mítica e estética?

Como explicar também o erro no âmbito da actividade cognoscitiva? Se o homem erra e se engana, serão os seus próprios

erros e a falsidade dos seus juízos de natureza estritamente racional? Mas, então, como ultrapassar esta aporia?

- 4.1.3. A dificuldade que acabamos de expor (4.1.2.) não se constitui, no entanto, como bloqueio intransponível à possibilidade de uma racionalização das componentes e estruturas que parecem «resistir» a uma caracterização ôntica racional.

Se assim não fosse julgamos que não teria até sentido a própria afirmação da sua vertente ôntica não-racional, visto que tal afirmação pressupõe uma confrontação prévia com uma referenciação racional. Quer isto dizer que a própria conceptualização da não-racionalidade remete para uma centração racional que funcionará como eixo polarizador. Daí que um posicionamento de irracionalismo radical acabe sempre por implicar a sua própria negação.

Razão e desrazão separam-se, mas unem-se também na contraposição dialéctica que necessariamente religa os pólos opostos.

No entanto, será pertinente que se distinga entre o plano de uma racionalidade ôntica constitutiva e o plano de uma racionalidade gnosiológica, interpretativa e explicativa.

- 4.1.4. Julgamos ainda que para Hegel a «objectivação» do Sujeito sendo um momento provisório de alteridade ôntica posteriormente ultrapassado na «Aufhebung», que efectivará não só a sua «relativização» como também a consciencialização correlativa de que a índole do objecto é, afinal, exclusivamente decorrente da consciência cognoscente e agente que o Sujeito é, não permitirá uma verdadeira distinção entre sujeito e objecto.

Com efeito, se no término do desenvolvimento dialéctico da «objectivação» o objecto se descobre, pela consciência da consciência de-si, como totalmente posto pelo Sujeito-Espírito ou pelo Sujeito-homem, sendo a sua onticidade idêntica à onticidade ideal do Sujeito,

segue-se então que Hegel não conseguiu ultrapassar a identidade fichtiana entre sujeito e objecto.

4.2. Outro tópico que se prende com o sistema hegeliano e com a feição idealista do seu núcleo dialéctico é o problema das relações entre a temporalidade e o absoluto.

Uma das ambiguidades mais graves da filosofia hegeliana consiste, conforme já notara Feuerbaoh, na absolutização do que é temporal e histórico. Ora absolutizar o que é temporal e histórico mais não é do que destruir o tempo e a própria história. Mas se não há «absolutos» no tempo, poderá haver o tempo no absoluto? Por outras palavras: se a inserção do que é «absoluto» na temporalidade e na história é de facto aporética, não pretenderá antes Hegel inserir a temporalidade e a história no próprio absoluto? Cremos que esta última relação nos conduz inevitavelmente ao seguinte dilema:

- a) ou o tempo e a história estão inseridos no absoluto e, então, este não poderá deixar de ser ainda um processo temporal e histórico;
- b) ou o tempo e a história estão inseridos no absoluto, mas esta inserção absolutiza-os, isto é, destrói-os como tempo e história.

Por consequência, o absoluto parece revelar-se insusceptível de ser pensado como uma síntese capaz de integrar o tempo e a história, embora superados e ultrapassados.

Esta grave dificuldade da filosofia hegeliana relacionasse de forma estreita com a contradição entre o método e o sistema de Hegel, contradição já salientada por Engels em *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*.

Com efeito, o método dialéctico não parece coadunar-se com absolutizações anhistóricas e, por isso mesmo, com o sistema do próprio Hegel.

- 4.3. Por último, poder-se-á observar que a estrutura dialéctica triádica de toda a realidade envolvendo um movimento «necessário», logicamente necessário, assume uma feição determinista dificilmente conciliável com a liberdade do homem e com a multiplicidade de opções que se lhe oferecem. Os valores éticos e o significado da acção humana tornar-se-iam destituídos de significação, pois toda a história surgiria como determinada por um sentido único e necessário. Dizer que a liberdade humana se insere nessa dialéctica e que o homem é livre na medida em que progressivamente ascende ao infinito do Espírito que nele se encontra presente e imanente, não parece resolver a questão, visto que a liberdade pressupõe um «sim» e um «não» concretizados em alternativas plurais, incompatíveis com a unidireccionalidade do movimento dialéctico triádico de cariz necessitarista.
- 4.4. Passaremos agora à enunciação de algumas dificuldades teóricas que todo o idealismo gnosiológico genericamente envolve.
- 4.4.1. O idealismo não parece garantir a objectividade⁽⁶⁾ do conhecimento. Mesmo admitindo uma intersubjectividade cujo estatuto ultrapassasse o subjectivismo e o solipsismo, ainda nesta hipótese surgiria a questão de saber em que medida o pensamento [empírico ou transcendental] e/ou racional poderia efectivamente ser algo de absoluto capaz de fundamentar a objectividade específica da realidade interpretada e explicada.
- 4.4.2. O idealismo não pode explicar o progresso do saber⁽⁷⁾. Esta dificuldade, contudo, parece reportasse apenas a uma forma de idealismo que suponha um pensamento estático, fechado na sua discursividade própria.

⁽⁸⁾ «Objectividade» não significa neste contexto «objectivismo», ou seja, transladação absoluta do referente óptico.

⁽⁷⁾ Arnaldo de Miranda Barbosa, *A Essência do Conhecimento*, Coimbra, 1947, pp. 200-203.

- 4.4.3. O idealismo nega a evidência sensível da realidade exterior ⁽⁸⁾. Esta asserção, no entanto, pressupõe a validade do que é posto em questão pelo próprio idealismo, ou seja, a validade da afirmação de uma realidade exterior ao próprio conhecimento.
- 4.4.4. O idealismo não explica «as resistências» que a vontade do sujeito encontra na sua actuação ⁽⁹⁾.
- 4.4.5. A «praxis» na sua efectiva concreção e no âmbito de instâncias diversificadas, constitui-se como refutação prática do idealismo ⁽¹⁰⁾.

⁽⁸⁾ Étienne Gilson, *Réalisme Thomiste et Critique de la Connaissance*, Vrin, Paris, 1947, pp. 196-212.

⁽⁹⁾ W. Dilthey, *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seine Recht in Gesammelte Schriften*, V Band, B. G. Teubner Verlagsgesellschaft — Stuttgart, Vandenhoeck und Ruprecht in Gottingen, 5.* ed., 1968, pp. 133-134. Cf. também: *Acerca del Origen y Legitimidad de Nuestra Creencia en la Realidad del Mundo Exterior in Psicología y Teoría del Conocimiento*, trad. do alemão de Eugenio Imaz, Fondo de Cultura Economica, Mexico, 1945, p. 199.

⁽¹⁰⁾ Sem pretender aqui uma referenciação completa dos textos de Marx e de Engels que concretizam o posicionamento que aludimos, citaremos apenas alguns deles que são para o efeito significativos:

- Karl Marx, Friedrich Engels, *Thesen über Feuerbach, Werke*, Band 3, Dietz Verlag, Berlin, 1969, pp. 533-535. Cf. também K. Marx, *Thèses sur Feuerbach in Karl Marx et Friedrich Engels in CEuvres Choisies*, Éditions du Progrès, Moscou, s/ d., t II, pp. 439-442.
- Karl Marx, Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der Klassischen deutschen Philosophie, Werke*, Band 21, Dietz Verlag, Berlin, 1962, pp. 299-307. Cf. também F. Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande in Karl Marx et Friedrich Engels in CEuvres Choisies*, Éditions du Progrès, Moscou, s. d., t. II, pp. 389-438.
- Karl Marx, Friedrich Engels, *Die deutsche Ideologie, Werke*, Band 3, Dietz Verlag, Berlin, 1968, pp. 1:1-530. Cf. também Karl Marx, Friedrich Engels, *L'Idéologie Allemande*, trad. do alemão por Henri Auger, Gilbert Badia, Jean Beaudrillard, Renée Cartelle, Éditions Sociales, Paris, 1968. Cf. também Mao Tsétoung, *De la Pratique, in Quatre Essais Philosophiques*, Éditions en Langues Étrangères, Pékin, 1967, pp. 1-25.

- 4.4.6. À afirmação de que nada existe para além do conhecimento só é possível a quem se situar para além do conhecimento ⁽¹¹⁾.
- 4.4.7. O idealismo não poderá explicar coerentemente o erro, pois a redução do ser ao pensar (representativo e/ou racional) exclui todo o critério de verdade que não seja o próprio pensamento (representativo e/ou racional).
- 4.4.8. O idealismo acaba por diluir a dualidade entre sujeito e objecto do conhecimento, visto que ambos se integram na esfera primordial do pensamento. A distinção entre pensamento-pensante e pensamento-pensado não é suficiente para o estabelecimento de uma dualidade e alteridade autênticas.

5. Se o idealismo gnosiológico radical suscita uma série de aporias que parecem insuperáveis, isso não significará que a posição realista não envolva uma série de dificuldades reais. A título de mero exemplo mencionaremos algumas delas.

- 5.1. A apreensão interpretante e a construção explicativa de um objecto por um sujeito envolve, para além da dualidade dos termos da relação, uma unidade que torne possível a sua positividade efectiva. Ora o realismo sustentando a independência da realidade a que o conhecimento se reporta parece excluir essa unidade. Esta objecção, todavia, alicerça-se num conceito estático de unidade. No entanto, a unidade não gera ou pressupõe, necessariamente, uma estrita identidade, sendo perfeitamente admissível uma unidade de diferentes e até de opostos.
- 5.2. A transcendência da realidade a que se reporta o objecto do conhecimento é, afinal, ainda uma afirmação do próprio pensamento cognoscente.

⁽¹¹⁾ F. Orestano, *Il nuovo realismo*, Fratelli Bocca Ed., Milano, 1939, p. 202; *Nuovi Principi*, Fratelli Bocca Ed., Milano, 1939, p. 106.

Afigura-se então impossível a ultrapassagem de um plano estritamente gnosiológico.

Simplesmente esta hipótese só mereceria aceitação se fosse radicalmente impossível o conhecimento da realidade como ser parcialmente «transcendente» ao próprio conhecimento.

- 5.3. À posição realista tradicional que se alicerça na concepção da verdade como adequação poder-se-á objectar que a decisão acerca de uma «verdadeira» adequação implicaria um prévio e total conhecimento do ser visado — implicação que é obviamente aporética.

6. A determinação do conhecimento como interpretação e construção explicativa de um objecto por um sujeito nos quadros de uma perspectiva realista levanta ainda a questão de saber se o processo cognoscitivo será simples (ou complexa) «prática» ou se necessariamente será «teoria».

Esta última interrogação, no entanto, «parece» assentar numa dicotomia entre teoria e prática.

Que teoria e prática se diferenciem não significa, todavia, a existência de uma alteridade e isolamento radicais que à partida excluam a hipótese de uma interdependência recíproca.

Se entendermos por teoria um sistema de enunciados centrado na concreção de um modelo interpretativo e explicativo do real e por prática a actuação efectiva dos homens, não será difícil estabelecer que qualquer nível de prática pressupõe uma teorização imanente⁽¹²⁾.

Com efeito, a prática inserindo-se no enquadramento do mundo circundante, sendo uma via através da qual se esboçam relações significantes entre o homem e esse mesmo mundo, implicará a condição prévia ou simultânea de uma interpretação do real, ainda que incipiente ou mesmo nebulosa.

⁽¹²⁾ A actividade sensorio-motriz nos primeiros meses de vida parece escapar à relação mencionada, visto que nesse nível muito rudimentar de prática não será obviamente legítimo afirmar-se a existência de uma teorização implícita ou incipiente. A própria indiferenciação entre sujeito e objecto parece impedir aquela destriça.

É óbvio, porém, que a própria teoria se alicerça mediante categorias diversificadas que vão polarizar-se em torno de diferentes domínios de inteligibilidade.

A interpretação e a explicação do real nem sempre se instituíram através de modelos operatórios situados no âmbito de uma idêntica racionalidade explicativa.

Todas as interpretações míticas e mágicas, as concepções do mundo assentes em componentes vitais e afectivas, centradas em torno de valores e crenças subjacentes, parecem comprovar a ausência de uma uniformidade explicativa acerca do real.

No que diz respeito à prática igualmente se poderão detectar diferentes níveis de efectivação, não sendo pertinente que se reduza o conceito de prática ao conceito de utilidade, nem que se estabeleça como válida uma exclusiva concepção empírica da prática.

Toda a prática humana se reveste de uma dimensão social e histórica que lhe confere características próprias, consoante a sociedade em que se concretiza e a historicidade que a integra num contexto temporal.

Estas duas dimensões, contudo, irão delinear-se como determinações constitutivas que, de certo modo, vão condicionar a tripla face subjectiva, intersubjectiva e objectiva que toda a prática possui.

Também o problema das teorias se enquadra no âmbito de uma contextualidade social e histórica cuja centralidade explicará, em certa medida, a própria índole dos problemas enunciados, dos conteúdos teorizados e das perspectivas assumidas.

Se a prática pressupõe a imanência de uma interpretação do real, ainda que muitas vezes incipiente e nebulosa, também a teoria parece implicar a existência de uma prática.

Se o pensar reflexivo se forma e articula em conexão com uma consciencialização progressiva enraizada na concreção de uma realidade existencial e social, se pensar implica necessariamente existir, não será fácil compreender aquela implicação.

Mesmo as teorias que aparecem como mais distantes da realidade que procuram interpretar e explicar, se relacionam directa ou indirectamente com a prática, visto que esta se constitui como uma das componentes do próprio real. Além disso, a prática é um parâmetro imanente à própria teoria, pois a condição humana envolve a referência simultânea, explícita ou implícita, a uma teorização interpretativa e explicativa e a uma prática actuante entre si articuladas.

Sendo assim, haverá entre teoria e prática um conjunto de correlações dinâmicas que se interpenetram, gerando uma dependência reciprocamente determinante.

Perspectivado o conhecimento como interpretação e explicação de um objecto por um sujeito, poder-se-ia eventualmente pensar que a relação cognoscitiva envolveria a captação passiva e a transcrição literal de algo «dado» e virgem de qualquer contaminação.

No contexto da prática como intervenção directa e actuante que intencionalmente visa a manutenção e a transformação do real é óbvio que o «dado totalmente absoluto» aparece como um limiar constantemente reformulado. Todavia, havendo limites históricos e naturais no quadro das transformações possíveis tornar-se-á compreensível que alguns referentes ónticos que o conhecimento objectualiza sejam o fruto de uma construção efectivada a partir de «dados» inicialmente adquiridos.

Estes «dados» iniciais, por seu turno, serão o fruto de interpretações e construções pretéritas que no passado se elaboraram, constituindo-se como um conjunto cultural que o presente apropria e transforma, consoante as coordenadas que definem a sua contemporaneidade.

Mas se a prática propicia a apreensão e manipulação de objectos construídos, essa captação, no entanto, está sujeita à mediação da própria teoria.

Com efeito, só a teoria como interpretação e como explicação poderá fundamentar a intervenção reflectida, e portanto não espontânea, que directa ou indirectamente a prática poderá concretizar, estabelecendo-se desse modo a inteligibilidade do objecto interpretado e explicado.

No entanto, esta inteligibilidade terá de ser de novo inserida no contexto da prática, para que seja a relação experienciada com o real a instância determinante da sua fecundidade.

Esta relação experienciada com o real irá processar-se, portanto, através de vários níveis de mediação que a teoria possibilita.

Nesta ordem de ideias, poderemos identificar o conceito de prática com a noção de experiência, entendida em sentido lato.

Não se trata de uma exclusiva experiência empírica, imediata, que se enquadra dentro dos parâmetros que caracterizam o vulgar senso-comum, nem tão pouco se reduz a sua amplitude relacional ao campo estrito da experimentação científica racionalmente organizada e programada,

Poderíamos talvez dizer que a experiência como prática expressa uma forma de relação privilegiada entre o homem e o real, que se vai efectivando através de mediações sucessivas que se constituem como vectores orientados no sentido de uma inteligibilidade interpretativa, explicativa e transformativa.

Mas a experiência como prática e a teoria como interpretação, explicação inteligível e/ou transformativa do real e dessa mesma prática, são indeligiáveis de um campo semântico e estrutural que define uma determinada cultura.

Este campo semântico e estrutural como parâmetro essencial da constituição do conhecimento é determinado por vectores «formais» e «materiais» cuja articulação irá gerar uma predominância tendencial das formas gerais de pensar e sentir que caracterizam uma certa cultura.

Neste sentido se poderá falar num «a priori» histórico e cultural que condicionará toda a criatividade humana e, por conseguinte, as coordenadas em que se move o próprio conhecimento.

Quer isto dizer que este «a priori» histórico e cultural se constitui como fundamento transcendental do conhecer, como mediação fundante que determina a índole das suas componentes semânticas e estruturais.

Cumpre esclarecer, todavia, que no âmbito de uma sociedade não há efectivamente uma unicidade cultural ⁽¹³⁾.

Poderá sem dúvida haver, como de facto há, uma cultura dominante que tende a diluir a diferenciação e a destruir até a própria existência de outras culturas subalternas, a ponto de se poder instituir uma unidimensionalidade monovalente.

De resto, esta diversificação cultural no interior de uma determinada sociedade é perfeitamente compreensível se nos ativermos à consideração de que as sociedades que atingiram certos níveis de complexificação não formam uma totalidade homogénea, pois nelas se acentua antes uma alteridade que se patenteia no seio das suas estruturas e componentes plurais e ainda nos grupos sociais que a integram.

⁽¹³⁾ Não nos referimos às chamadas sociedades primitivas fortemente unificadas por uma mesma e única mundividência interiorizada em toda a comunidade social.

Esta observação permite entender a coexistência de práticas e de teorias diferentes que se desenvolvem no interior de uma mesma sociedade. Essa coexistência assume caracterizações várias entre as quais se destaca uma forte relação de oposição mutuamente exclusiva que, em alguns casos, se efectiva num movimento de subversão dos quadros culturais dominantes.

Sendo assim, no plano do conhecimento humano emergente e desenvolvido numa certa sociedade igualmente se deverão considerar parâmetros diversificados que darão lugar a vias metódicas diferentes e a problematizações obviamente diversas. Por conseguinte, será de admitir também uma pluralidade de «dados» culturais e históricos cuja «aprioridade» transcendental se constituirá como raiz epistemológica dos vários campos gnosiológicos desenvolvidos ou em vias de desenvolvimento.

Os tópicos que temos vindo a analisar parecem permitir que se conclua que a interpretação e a explicação cognoscitivas se revestem de uma dupla dimensão teórica e prática e que é na circularidade dialéctica destas duas instâncias que o conhecimento se institui e processa.

7. Estas considerações levam-nos ainda a pensar que o conhecimento, enquanto apreensão da inteligibilidade do ser objectualizado, deverá ser entendido também como uma analítica descritiva e simultaneamente interpretativa das «informações-mensagens» que o mundo gera e proporciona ⁽¹⁴⁾.

O conhecimento, como aliás toda a interpretação, exige uma grelha, um código que permita decifrar os sinais. Além disso, o código inicial desta informação mundana nunca é em si mesmo inequívoco e transparente, possuindo quase sempre uma índole polissémica cuja emergência suscita a dúvida, a incerteza, o espanto e a perplexidade.

Por conseguinte, sendo uma analítica descritiva e interpretativa e também uma construção explicativa o conhecimento envolverá, por sua vez, a elaboração de uma outra linguagem através da qual possam ter sentido os sinais da informação «mundana».

⁽¹⁴⁾ São estas informações-mensagens que precisamente constituem a matriz da onticidade dos referentes objectualizados no conhecimento.

É precisamente essa linguagem mediadora que possibilita um código «segundo» que servirá de instrumento à «decifração-interpretação» dos «sinais» que estão aí nas múltiplas mensagens que se oferecem.

No entanto, não há uma linguagem imutável, universal, unívoca, que informa e forma o conteúdo das mensagens já interpretadas e reelaboradas.

Não se trata de dizer que nunca há invariância no âmbito das estruturas sintáticas e semânticas, mas de frisar que os significantes e a sua articulação sintática vão significando significados diversos e implicando estruturas variadas consoante a «linguagem-construída» no conhecimento.

A «informações-mensagens», que o mundo gera e proporciona só poderão portanto, ser desvendadas e compreendidas através de uma linguagem mediadora que condicionará uma interpretação cognoscitiva e explicativa.

É óbvio que a estrutura e a índole desta linguagem, bem como os pressupostos e os instrumentos metódicos da interpretação e construção cognoscitivas se enraízam na tecitura complexa de uma determinada cultura, no âmbito da qual será possível descortinar os parâmetros fundamentais de uma «aprioridade» histórica transcendental que lhe é inerente, conforme vimos.

Os «objectos» que o conhecimento objectualiza são, deste modo, também determinados por uma função significante-significado que será veiculada e construída pelo próprio processo gnosiológico.

Mas a linguagem, enquanto sistema sintático de significantes, não esvazia nunca o conjunto transfinito de significados e relações que a realidade poderá assumir. Por consequência, o discurso como estrutura sistémica de signos não poderá esgotar nem apreender a a totalidade ôntica da realidade visada.

Deste modo o conhecimento será também uma hermenêutica que constituirá a onticidade do mundo na sua textura e estruturas próprias.

Esta hermenêutica, porém, terá de construir-se na articulação dialéctica e circular que entre si correlaciona, de forma dinâmica e reciprocamente determinante, os diversos conteúdos e formas apreendidos e interpretados através de uma prática variável e complexificada e a sua inteligibilidade explicativa que as diferentes teorizações vão sucessivamente elaborando.

O real como simples facto de ser, como radical transcendência, surge como nebulosa alógica, como (in)discernível pre-sença-ausência de um ser-em-si, ao qual a interpretação, a explicação e a acção do homem poderão dar conteúdo e forma por intermédio de sucessivas e conexas mediações imediatizadas e imediações mediatizadas, que se entrecruzam e se condensam no estabelecimento provisório de uma inteligibilidade cuja finitude explicativa e transformativa se plasma e configura nos processos ôntico e gnosiológico (processos cuja centralidade emerge de um núcleo simultaneamente histórico e antropológico).

Esta «recriação» variável e contingente que toda a cultura realiza é, afinal, uma transformação dos «objectos» em mundo com significação e sentido.

A cultura é assim uma intersecção de discursos múltiplos cuja unidade se alicerça na pesquisa de um sentido e de um significado de cariz a um tempo gnosiológico, ôntico, antropológico e axiológico, cuja vivenciação existencial e social se interioriza no seio da vida pessoal e colectiva.

A «objectualização» nesta perspectiva, aparece simultaneamente como apreensão e interpretação da inteligibilidade de todo o ser objectualizado, que vai determinando o em-si do ser, em si mesmo, e por si mesmo, ainda opaco e sem determinação sensível ou inteligível.

Com efeito, «o-que-é» sem determinação definida ainda é indiscernível, não podendo ser, portanto, algo que possua sentido e seja significado.

Por conseguinte, há o ser em vez do nada porque o em-si do ser ainda indeterminado, ultrapassa o facto de ser para ser algo. A positividade da simples presença, que é ao mesmo tempo ausência, transforma-se em «objecto» que é isto ou aquilo, mediante a acção interpretativa, explicativa e prática do homem, como sujeito que se assume como portador de sentido perante o em-si da realidade posta em face dele como obstáculo e limite.

A «humanização» daquilo que é e está aí num espaço circundante e num tempo envolvente, permite que a opacidade da sua estranheza e da sua alteridade inicialmente incompreensíveis, adquiram o estatuto de ser com significação, ultrapassando deste modo o seu próprio «nada». Por isso, o sentido do ser é a superação do seu próprio nada, é a ultrapassagem da sua negação como significado e sentido ausentes.

Repare-se, porém, que o homem sendo o criador da significação e do sentido do mundo como cultura, na própria acção de o compreender, transformar, e explicar, não pode ser, todavia, o fundamento ôntico do facto de ser, mas é antes a raiz do que é o ser na sua relação com ele mesmo.

O discurso sobre o ser não deixa de gerar também o ser na sua inteligibilidade própria, confere sentido à sua onticidade que a existência também vai efectivando, mas não origina o facto de ser do ser, a sua irrupção, a sua aparição estranha e insólita na anterioridade de algo que ainda está fora do circuito que o tornará em «objecto» discursivo.

A palavra e o signo criam o ser, mas só na exacta e precisa medida em que lhe conferem significação e sentido. Por isso, o ser se revela também na linguagem, entendida como lugar em que a determinação do seu significado ôntico pode igualmente aparecer.

A aparência da onticidade nuclear do ser poderá parecer que apenas aparece na transformação dos «objectos». Mas os «objectos» transformados pela acção prática e teórica dos homens já são signos de si mesmos ao reflectirem o sentido e a significação da sua própria facticidade e da sua ulterior transformação. A alteridade conseguida que os torna «outros» está submersa e enraizada na criatividade da sua própria significação como «outros».

O real objectualizado na complexidade dialéctica da sua relação ôntica e gnosiológica com os sujeitos plurais, mas intersubjectivamente e socialmente correlacionados, é deste modo também uma linguagem diversificada com vários níveis de significação e de sentido.

Acrescente-se, por fim, que o discurso não é propriamente criação de um sujeito individual e colectivo no sentido em que o discurso resulte apenas de uma forma imediata de alguém que fala. Há por assim dizer um conjunto de mediações que permite a ocorrência do discurso. Esse conjunto de mediações desdobra-se numa estrutura linguística com sintaxe e semântica específicas, conexas ainda com uma outra estrutura de sentido e de significação que se constitui como um campo teórico e prático de índole cultural e histórica.

Só através da mediação deste terreno estruturado que funciona como um «a priori» histórico e cultural da prática e da teoria é possível a emergência do discurso significante. É por isso que

num discurso próprio falamos através da onticidade dos signos cuja articulação postula a situação de nele sermos também falados.

8. Neste momento dever-se-á acentuar de novo que o conhecimento como forma de relação entre sujeito e objecto não envolve a constituição prévia e isolada dos termos da relação, nem implica a sua unicidade monádica.

Por outras palavras, sujeito e objecto vão-se mutuamente determinando e constituindo de uma forma recíproca e dialéctica, sem que tal relação signifique, como acabámos de ver, que o real na sua emergência dependa do sujeito cognoscente. Os «objectos» serão aquilo que do real entra em relação com o sujeito, não se estando portanto a pensar numa dependência ontológica que abarque a ocorrência do real na sua facticidade ôntica emergente. Além disso, os «objectos» conhecidos não formam conjuntos avulsos, antes se integram numa ordem, num horizonte envolvente de sentido que lhes confere também uma significação simultaneamente axiológica e ontológica.

O sujeito do conhecimento, tal como os objectos a que ele se reporta, não é pensável no circuito fechado de uma insularidade monádica.

Sendo o homem concreto e real o sujeito que realiza o conhecimento, naturalmente o seu estatuto ôntico o integra num condicionalismo social e histórico. A índole social da sua condição, no entanto, em vez de ser um bloqueio ao desenvolvimento das suas características próprias como sujeito individual é, pelo contrário, o contexto propício à sua afirmação pessoal.

A determinação sócio-histórica de toda a actividade humana e, por conseguinte, de todo o conhecimento não é, todavia, um obstáculo à sua objectividade. Esta, porém, terá de ser entendida como transrelativa afastando-se obviamente a efectivação de uma objectividade absoluta, que funcionaria afinal como puro «objectivismo».

Cumpre esclarecer que a consumação definitiva de uma objectividade absoluta no campo cognoscitivo envolveria um conjunto de pressupostos que não são comprovados nem prática nem teoricamente.

Um deles diria respeito à imutabilidade do ser real enquanto matriz da objectividade gnosiológica.

Outro, reportar-se-ia à própria fixidez das condições cognitivas do sujeito.

E, por último, funcionaria como indiscutível a captação ôntica da «totalidade» dos referentes ônticos cognoscíveis.

Mas dizer que a objectividade gnosiológica não se realiza nos parâmetros de uma absolutidade sem limites não significa afirmar a absoluta relatividade da verdade;

Antes postula a ideia de uma ínitude do conhecimento articulada com uma verdade transrelativa e dinâmica.

9. Nesta ordem de ideias, a objectividade da verdade quererá dizer, sem prejuízo de outras significações correlativas, que nenhuma proposição pode ter sentido de verdade ou falsidade independentemente do sistema cognitivo em que se encontra inserida. Mas uma vez construído esse sistema referencial e integrativo, uma proposição poderá determinar-se objectivamente como verdadeira, falsa, ou provável. A noção de probabilidade no cálculo matemático e o valor «provável» nos sistemas lógicos trivalentes são, todavia, relativamente recentes.

Os sistemas cognitivos não são, porém, estanques nem imutáveis. A sua mobilidade e abertura geram-se na necessidade histórica e cultural de construção de novos conjuntos teórico-práticos que permitam uma explicabilidade mais ampla e consistente, capaz de dar conta das transformações operadas ao nível da teoria e da prática que se inserem no movimento dialéctico da realidade histórica e social.

Acresce ainda que os sistemas cognitivos elaborados através do percurso histórico embora sejam o fundamento da inteligibilidade do real — inteligibilidade que se pode situar, contudo, em níveis de interpretação e de explicação diversas — não são necessariamente antinómicos, nem se excluem por força numa relação de oposição inultrapassável.

Podem ser, por exemplo, complementares, concorrentes, consoante a operatividade que proporcionam, mais amplos uns do que outros, na explicabilidade vertical ou horizontal que vão originar e construir.

Mas se uma relação antinómica não os opõe necessariamente, ela poderá ocorrer, contudo, suscitando então o problema de saber se uma proposição poderá ser verdadeira num deles e falsa no outro.

Esta hipótese, porém, parece não se relacionar propriamente com as estruturas racionais que formam a articulação interna dos sistemas cognitivos mas, antes, com a natureza dos pressupostos que integram algumas das suas componentes.

A este propósito poderemos citar o que refere Lévy-Bruhl nos seus *Carnets* acerca do facto Grubb quando reformula a sua anterior posição sobre a existência de uma mentalidade pré-lógica nas sociedades chamadas primitivas ⁽¹⁵⁾.

O missionário Grubb é procurado por um índio que lhe exige uma indemnização pelas abóboras que aquele lhe roubara do seu jardim. Perante a acusação que lhe é feita Grubb contesta-a, alegando que não poderia ter cometido esse roubo em virtude de se encontrar nessa altura a cento e cinquenta milhas de distância. O índio admite a veracidade da explicação que lhe é dada, mas continua a afirmar o facto de ter sido roubado por Grubb, tal como fora por ele próprio presenciado no sonho que tivera.

Ora a realidade do sonho, a sua autenticidade plena, constituía uma crença indiscutível no âmbito dos quadros culturais que definiam a sociedade em que o índio se inseria.

Além disso, nesse enquadramento era perfeitamente admissível a bipresença e até a multipresença simultânea dos seres e dos homens em lugares diferentes, facto que se torna impossível na perspetivação das leis físicas admitidas como verdadeiras nas sociedades ditas civilizadas. Esta impossibilidade factual não é, contudo, uma contradição lógica como anteriormente pensara Lévy-Bruhl, ⁽¹⁶⁾ mas apenas uma incompatibilidade em termos de uma teoria física interiorizada na mundividência ocidental.

Por conseguinte, poder-se-á admitir como hipótese que é a diferenciação ao nível dos conceitos, dos juízos, dos pressupostos

⁽¹⁷⁾ Lévy-Bruhl, *Les Carnets de Lucien Lévy-Bruhl*, Préface de Maurice Leenhardt, Presses Universitaires de France, Paris, 1949, pp. 6-14.

⁽¹⁸⁾ A caracterização da mentalidade primitiva como pré-lógica é apresentada por Lévy-Bruhl na obra que precisamente se intitula *La Mentalité Primitive* publicada em 1922. Nesta obra o caso Grubb é interpretado em consonância com essa caracterização (*Op. cit.* pp. 105-107). Mais tarde nos seus *Carnets* essa interpretação é rejeitada mediante a consideração de novos factores que dão lugar a uma reformulação diferente dos problemas analisados.

e das crenças, integrados nos sistemas cognitivos, que lhes irá conferir significados diversos e conclusões específicas, podendo manter-se uma invariância tendencial nas estruturas racionais que articulam as suas componentes fundamentais.

No entanto, no próprio plano da racionalidade discursiva e/ou dialéctica é possível admitir também uma complexificação progressiva, consoante o desenvolvimento e a amplitude estrutural dos sistemas lógicos mutáveis e abertos, cujo alcance se torna nesta hipótese mais extenso e diversificado. Este é o caso, por exemplo, da lógica formal contemporânea relativamente à lógica aristotélica, das geometrias não-euclidianas relativamente à geometria de Euclides.

Julgamos, portanto, que o percurso desenhado pela sucessão histórica dos sistemas cognitivos permite considerar, para além da existência de rupturas e cortes que naturalmente ocorreram, a possibilidade de um trânsito de algumas componentes materiais ou estruturais integradas em sistemas anteriores que reapropriadas vão ser inseridas, articuladas e reestruturadas em novos sistemas.

Mesmo a perspectiva que considera o progresso do conhecimento como resultante de uma ruptura que toda a revolução científica efectivaria não destrói a ideia de unidade dialéctica inter-transitiva e inter-temporal. Com efeito, a contradição e a negação que toda a ruptura e revolução realizam envolvem sempre a «positividade» negada como seu correlato essencial. É pois no quadro de referência de uma unidade de opostos que a ruptura e a revolução científicas operam e se estruturam, havendo, por isso mesmo, cortes estruturais e conjunturais que só na conceptualização de um devir não-dialéctico assumem uma dimensão não-unitária.

III

1. A transrelatividade da verdade parece ser, no entanto, uma característica decorrente da estrutura dialéctica da própria realidade histórica e social.

No enquadramento teórico em que este texto se situa considerar que a realidade histórica e social é um movimento dialéctico significará que se trata de uma realidade em devir e em transmutação, não havendo contudo lugar para o estabelecimento de uma perspectiva necessária e imutável.

Significará ainda que em cada momento do seu percurso, tanto no plano diacrónico como sincrónico, nada está isolado, não havendo, portanto, compartimentações estanques e definitivas.

Tudo está, então, em relação com tudo. Esta relação saliente, por um lado, a alteridade e a pluralidade diferenciada e diferenciadora e, por outro lado, dá relevância aos vectores de unidade que ultrapassam a ideia redutora de simples conjuntos avulsos.

Mas esta própria relação não é em si mesma estática nem idêntica, revestindo-se por isso de múltiplas dimensões que vão desde a reciprocidade à determinação recíproca, desde a complementaridade até à exclusão antagónica, desde esta até ao movimento de unidade convergente.

Por conseguinte, a relação dialéctica diferencia, separa e divide e, ao mesmo tempo, religa, totaliza e unifica, dando conta das «sínteses» finitas e parciais que constituem a realidade histórica e social nas suas diferentes estruturas e componentes sincrónicas e no seu devir temporal.

Mas o devir dialéctico que constitui o movimento e o percurso da realidade histórica e social não é, no entanto, uma evolução que se configure nos quadros de uma escatologia. Não se trata de um itinerário cuja teleologia carismáticamente reconcilie o homem consigo mesmo, oferecendo a panaceia de um paraíso finalmente encontrado ou, sequer, a esperança de uma salvação prometida.

Por consequência, o devir dialéctico da realidade histórica e social não deverá entender-se como a construção de novos absolutos subtraídos à historicidade de um tempo instituído sem história, nem perturbação. A «mesmidade» tranquila de uma total harmonia e conciliação não é a meta final de um caminho racional que em termos de efectividade nunca poderá afinal ser inteiramente percorrido. Tudo isto se insere, aliás, numa visão mítica e mágica que procura inconfessadamente conseguir a ultrapassagem da contingência e da finitude humana. Contudo, esta superação ficcionada não é, nem poderá ser realizada numa concreção conseguida, uma vez que o horizonte que define e demarca a própria condição humana se caracteriza precisamente por uma onticidade finita e contingente.

Quer isto dizer que a história humana não poderá nunca produzir o seu próprio «fim», concebido, todavia, na constelação de uma facticidade ôntica.

Que a história se faça anhistória, absoluto sem tempo nem percurso, sem antagonismos, nem contradições que se excluam, sem unidades convergentes em totalizações provisórias, é apenas uma ideia que traduz conceptualmente um desejo antigo, mas sempre renovado, de segurança plena, de tranquilidade perene, de protecção suprema, de apaziguamento total, que exorcizam o sofrimento, o risco, a dilaceração, a angústia, o desespero, a injustiça, e os transpõem para além da fronteira que separa o limiar da grande ordem que a «polis» conseguirá «finalmente» instituir. A evacuação da desordem, da entropia, da morte, será o sinal de uma vitória certa que sepultará definitivamente a fragilidade e a impotência dos homens perante um destino que, por fim, não foi aceite.

Mas tudo isto se passa somente no trajecto sinuoso do desejo, da revolta, da apetência, trajecto que fica no imaginário impensado das teorias que salvam, na errância oculta da sua racionalidade pulsional, nas costuras de uma inteligibilidade interpretativa e explicativa que subterraneamente veicula valores perdidos na contra-história da história.

2. A história faz-se e desfaz-se na construção-desconstrução que o presente vai sucessivamente traçando.

E é precisamente na margem desta construção-desconstrução que emergem as utopias como sinal de recusa e de rejeição. Todavia esta necessidade de uma negação «radical» orienta-se e sedimenta-se em campos diversos.

Pode não ultrapassar o domínio imaginário de um modelo absoluto que transpõe a historicidade anulada e ultrapassa o horizonte do possível — só neste caso, porém, tem propriedade o sentido tradicional da utopia como projecto que não poderá ser em nenhum lugar.

No entanto, nem toda a utopia é necessariamente irrealizável, revestindo-se quantas vezes de um potencial positivo de vontade de mudança que corporiza uma forma geral de pensar e sentir em ascensão e tendencial predomínio, à qual corresponderá obviamente uma nova concepção do homem e do mundo.

Nesta altura, o pensamento utópico desenha-se como crítica consistente da sociedade instituída e, simultaneamente, como projecto *realizável*, onde se cruzam a esperança, o saber e a estrutura pulsional de uma sociedade em transmutação.

O projecto utópico, nestas circunstâncias, reveste-se de uma dimensionação plural onde se poderão descortinar múltiplas componentes centradas em torno de uma facticidade ôntica e histórica que será desconstruída, por virtude de uma crítica teórica e prática que instituirá novos valores e formas de ser que veiculam a diferença e a alteridade realizáveis no interior de um futuro «possível».

É precisamente a categoria do «possível», estreitamente correlacionada com a historicidade concreta que caracteriza uma determinada sociedade, o limiar ou o critério que condicionará a ponderação de um referencial negativo ou positivo de uma efectivação realizável.

Esta ponderação, no entanto, possui a incerteza que toda a probabilidade gera. Não se trata, portanto, de decifrar o canto das aves ou a conjuração dos astros nas mensagens de uma futurologia encantada, mas simplesmente de correr o risco que todo o compromisso encerra.

3. Estas considerações permitem compreender que a interpretação da história numa perspectiva dialéctica e transrelativa não exclui de modo algum a discontinuidade e a ruptura.

O conjunto serial constituído pelas sínteses mutáveis que a história sucessivamente produz não é uma sucessão de continuidades entre si homogéneas. Há entre elas cisuras e oposições suficientemente diferenciadoras para fundamentarem a afirmação de um sentido descontínuo.

Mas a história não é apenas a continuidade linear do descontínuo serial.

Mesmo nessa hipótese, a discontinuidade nunca poderia ser ruptura total e absoluta, uma vez que, conforme se salientou, a oposição e a exclusão se reportam sempre à «positividade» negada que permanece necessariamente presente no interior da sua própria negação. Quer isto dizer que a ideia de uma ruptura absoluta sendo totalizadora não deixa, contudo, de se religar ao referencial perante o qual algo surge como cisão irrevogável.

A unidade de uma cisão irrevogável remete assim para a unidade da diferenciação, mesmo que esta surja sob o signo da separação radical.

Mas se a discontinuidade estrutural e serial remete para uma unidade ôntico-histórica, isso não significa que esta unidade se possa conceber como estática num isomorfismo contínuo e repetitivo.

A estrutura dialéctica da realidade histórica e social, como vimos, parece permitir na sua mobilidade diacrónica a integração de componentes e estruturas pretéritas no decorrer da elaboração de novas «sínteses» que a contemporaneidade de cada presente vai sucessivamente construindo.

A possibilidade deste trânsito que vincula o passado ao presente e o presente ao futuro explicará que a própria história seja entendível como desenvolvimento cumulativo e/ou transformativo, com cortes ou rupturas parciais que, todavia, não assumiram o cariz de uma total pulverização.

Mas a unidade dialéctica do percurso histórico não anula, nem dissolve a diferença. Esta surge naturalmente na originalidade da construção histórica que torna irreduzível a especificidade própria de cada uma das «sínteses» emergentes na sua dupla dimensão sincrónica e diacrónica. Esta diferenciação, todavia, não se institui a partir de um nada original que, como vazio pleno, funcionaria como começo absoluto. Se assim fosse, a história seria então um eterno retorno circular, virgem de contaminação na sua própria circularidade. Mas seria também um círculo vazio, pois cada presente se iniciaria sem um passado e sem história, como se o tempo fosse de cada vez iniciado.

4. A produção histórica de «sínteses» alternativas de modo algum poderá originar-se a partir de uma liberdade infinita ou, sequer, transfinita.

O campo de um real-possível não se confunde com a possibilidade em sentido formal, visto que toda a possibilidade histórica é, como já vimos, correlativa à contemporaneidade de um certo presente.

A liberdade de opção na construção do futuro e na criação de «sínteses» alternativas enraíza-se na concreção de um determinado contexto histórico e social, específico e diferenciado. Esse contexto funciona simultaneamente como fundamento e limite em função dos quais se estabelecem os contornos e a direcção de uma liberdade conseguida.

Por conseguinte, o conceito de liberdade aqui considerado nunca é vazio, sendo preenchido por múltiplos sentidos consoante o campo do possível concreto em que se move. Neste caso, o ser-possível dependerá do ser-real, sendo a facticidade ôntica da realidade histórica o critério que fundamentará a possibilidade ou

a impossibilidade de uma efectivação das «sínteses» alternativas teórica ou praticamente construídas. Quer isto dizer, portanto, que a liberdade interior a esta construção e às correlativas desconstruções é, afinal, uma liberdade determinada pelos limites da possibilidade histórica, emergente da realidade concreta e complexa que forma a contextura de um certo presente.

Se a ideia de uma liberdade que se move a partir de certas condições, de uma liberdade passível de múltiplas determinações, for entendida como em-si-mesma contraditória, deverá então notar-se que essa contradição surgirá apenas na perspectiva de um conceito de liberdade em que esta é pensada como infinita, numa absolutidade sem fronteiras, sem limitação. Mas este conceito de liberdade não se articula, obviamente, com a dimensionação do homem como ser em situação, cuja contingência e fragilidade em nada se assemelham ao mito da sua absolutização como ser supremo, em si e por si-mesmo subsistente.

A liberdade como referencial imprescindível à construção da história desenha-se deste modo como emergência na tecitura complexa de um horizonte onde se cruzam determinações várias. A sua ocorrência radica na própria constituição ôntico-histórica 'do homem inserida também na dialecticidade circular e espiral que se estabelece entre a natureza e a cultura.

A culturação progressiva, ou regressiva, da natureza é, pois, um fenómeno especificamente humano que diferencia o homem das outras espécies vivas e lhe confere um estatuto especial como ser no mundo.

O homem como ser no mundo é justamente o resultado dessa dialectização que torna a natureza em mundo e o mundo em lugar onde o homem poderá estar.

Por esta razão a história humana não é um conjunto serial de acontecimentos que se podem contar. Neste caso, o acontecimento é sempre um efeito de superfície que se vai enraizar numa sedimentação oculta que lhe confere sentido e significação.

A historiografia, por conseguinte, nunca é a descrição do visível, do que está simplesmente aí e se oferece como «dado» a uma transladação representativa.

A interpretação e a explicação históricas remetem necessariamente para mediações sucessivas que teoricamente esboçam uma inteligibilidade interpretativa e explicativa, simultaneamente sin-

crónica e diacrónica, na qual serão integrados os «eventos» que horizontalmente percorrem um certo percurso.

Mas se a liberdade é a porta estreita da intervenção do homem, nela se plasma então o poder de transformar o ser do-que-é e está-aí. A facticidade ôntica e histórica do ser-real constitui-se, no entanto, como limite ao seu poder interveniente, restando-lhe ainda a considerável capacidade ontológica de recriar em sucessivas e diversas recriações o ser dos «sendos» que vão sendo no movimento dialéctico da história — história que progressiva ou regressivamente vai tornando a natureza em mundo do único ser capaz «de-ser-no-mundo».

A criatividade humana presente na cultura e na história é, como se disse, condicionada por múltiplas determinações que se entrecruzam no horizonte ôntico de uma historicidade concreta. Mas, por outro lado, o conjunto destas determinações remete ainda para construções pretéritas gerando-se um movimento circular e espiral de correlações recíprocas no qual o homem se torna simultaneamente «produto» e «produtor», enredado que está na teia sinuosa de uma história exterior interiorizada que se vai assumindo, por isso mesmo, como destino pessoal e colectivo.

5. A perspectiva de um conhecimento cujo itinerário se desenha no enquadramento de uma verdade transrelativa e dinâmica é, por um lado, consentânea com a ideia de um progresso ⁽¹⁷⁾ e, por outro lado, tornará compreensível a articulação entre o passado e o presente no domínio gnosiológico.

Esta articulação seria mero somatório se a apropriação sucessiva de verdades «absolutas» constituísse o fulcro essencial do desenvolvimento do próprio conhecimento.

É justamente a integração em novas estruturas, entendidas como conjuntos definidos por uma específica inter-relação interna, que confere ao conhecimento realizado no passado uma significação presente.

⁽¹⁷⁾ O conceito de progresso é extremamente fluido porque se reveste de uma dimensão polivalente. Assente num critério valorativo variável consoante as sociedades, a história e a cultura, não poderá apresentar-se com validade universal sob pena de suscitar um etnocentrismo redutor. O mesmo se poderá dizer relativamente ao conceito de «retrocesso» que lhe é inversamente correlativo.

Neste sentido poder-se-á dizer que o conhecimento se desenvolve diacronicamente através de uma abertura sistemática a um trânsito componencial e estrutural que o tornam intelegível nos quadros de um transrelativismo dialéctico.

Um saber absoluto funcionará, portanto, como «fantasma» que expressa a nível conceptual o desejo e a necessidade de segurança plena que, afinal, só a «morte» poderá propiciar, ou negar.

O absoluto como simples metáfora, sem consistência gnosiológica, não é, por conseguinte, vazio de sentido embora nada lhe possa rigorosamente corresponder em termos ôntico-gnosiológicos.

Nenhum ser real ou pensamental pode ser um referente gnosiológico autêntico enquanto estritamente absoluto, isto é, enquanto centrado numa «necessidade» e «universalidade» imutáveis, sem nenhuma espécie de limitação ôntica e gnosiológica.

No entanto, um absoluto-funcional poder-se-á constituir mediante uma actividade de absolutização. Neste caso, porém, algo funciona como se fosse absoluto, numa aparência construída em que se encontrará, todavia, presente a própria ideia de absoluto.

Por consequência, se não há propriamente seres reais ou pensamentais que possam considerar-se em si mesmos como absolutos, o certo é que a ideia de absoluto não deixa, contudo, de existir como objecto ideal que funcionará como um referencial abstracto concretamente preenchido por significados-significantes diversos que se situam no contexto de múltiplas teorizações e no âmbito de práticas várias que lhes são correlativas.

A ideia de absoluto embora seja, portanto, uma estrutura vazia ocupará, uma vez concretizados a sua forma e o seu conteúdo expresso, a centralidade de um campo teórico ou prático operando, deste modo, a sua unidade na coerência de um todo organizado. Haverá assim uma lógica do absoluto que em si mesma será também absoluta. Possui as suas universais condições de verdade e de erro, estabelece as suas interdições próprias e as coacções específicas que as primeiras lhe impõem.

Como preocupação última e suprema a ideia de absoluto concretizada não deixa, contudo, de desempenhar um papel absorvente e totalizador na história do mundo ocidental.

Poder-se-á mesmo dizer que a história do pensamento ocidental é predominantemente a história da construção e da desconstrução de um absoluto que se vai diversificando no percurso mutável da temporalidade histórica e cultural.

Neste plano poder-se-á notar que à perspectivação teocêntrica do absoluto se seguiu a perspectivação humanista do absoluto.

Estas duas formas de absolutização, no entanto, foram construídas em torno de um vector comum que se vai enraizar no «logos» ocidental, entendido como matriz e arquétipo de uma razão absoluta.

Mas a absolutização da razão por força implicará a exclusão necessária, o isolamento, a exorcização, da desordem e do erro.

Desconhecendo a função positiva da negação como oposição e complementaridade dinâmicas, como espaço-tempo de abertura a uma complexificação mais rica, o «logos» ocidental tem marginalizado as emergências antagónicas que dificultam e são obstáculo à sua unidimensionalidade constitutiva.

Loucuras, demências, erros e fracassos, tudo quanto possa ser contaminado pelo sopro opaco e sombrio da «desrazão» é encerrado num círculo fechado e posto à margem da «polis», lugar supremo da ordem (in) conseguida pela racionalidade instituída.

E, no entanto, ordem e desordem, verdade e erro, loucura e razoabilidade, pulsões e normas, formam a dupla face de uma mesma realidade que se vai constituindo e sendo através das suas próprias contradições internas e externas.

Mas se a história do «logos» ocidental tem sido esse eliminar de sobressaltos, de ruídos, de irrupções perturbadoras, tem sido afinal a história de uma harmonia apenas ficcionada, o certo é que o pensamento contemporâneo irá assistir ao desmonoramento dos pressupostos-fétiches em que o seu fluir se apoiava.

A queda de antigos ídolos estilhaça e pulveriza a plenitude de uma pan-harmonia de um «logos» arqueo-lógico. Denuncia a aparência tranquilizante de uma organização sem portas nem saídas, o desvalor da razão como força coactiva, a falência da «ratiocracia» que se alimentou e foi movida por um «pathos», afinal poluído e contaminado subterraneamente no seu alicerce mais profundo.

Três figuras de mestres-pensadores da inteligência ocidental se destacam como coveiros de um «logos» arqueo-lógico que foi matriz e código da inteligibilidade da sua própria história. Estamos a pensar em Nietzsche, Freud e Marx, como figuras emblemáticas de um descentramento, de uma translação, operados na cultura ocidental.

Hoje, porém, assiste-se de novo ao renascimento histórico de uma razão de novo absolutizada no monolitismo univalente de um horizonte uniforme, de uma paisagem árida e disforme que

exorciza outra vez o direito a uma alteridade diferenciadora e própria.

Hoje, que a razão tecnológica se constituiu como novo absoluto, movimentando-se num triunfalismo sem precedentes, somos levados a pensar que a transformação operada acabou por ser integrada e recuperada no contexto de uma renovada «ratiocracia».

Esta viragem histórica, que é afinal retorno a um arquétipo original, assume particular relevância nos quadros filosóficos e políticos que fundamentam a emergência e a manutenção do Estado-totalitário como ameaça real ou tendencial à liberdade e ao estatuto de uma existência própria no interior da sociedade civil.

Mas o estado-dono, o estado-patrão, o estado-pai, o estado gestor de pessoas coisificadas e de coisas desumanizadas, são novas figuras de uma mesma insegurança ôntica e existencial que se constituiu como um dos vectores actuantes da geração do poder, nas suas diferentes configurações.

Não há, com efeito, vontade de poder sem uma recíproca vontade de dependência, não há poder sem súbditos que o reconheçam, não há senhor sem escravo, na dialecticidade correlativa e antagónica que Hegel tão bem soube descrever. E se o escravo não vence a morte, se o medo da morte o define como escravo, isso significa que ele está imerso na insegurança máxima, na fragilidade extrema, na contingência plena, de uma situação maximizada que onticamente se enraíza na sedimentação mais profunda e trágica que marca de forma indelével a condição humana ⁽¹⁸⁾.

Acrescentaremos, por último, que não é por acaso que a desconstrução do absoluto na 'sua fundamental e primeira enunciação tenha, por sua vez, dado lugar à negação do homem e ao descrédito de um humanismo não-teocêntrico precariamente estabelecido a partir do século XVIII.

⁽¹⁸⁾ Trata-se, obviamente, apenas de uma alusão a uma das muitas interpretações que o problema do poder suscita. Nas sociedades industrialmente avançadas do nosso tempo o problema do poder político e da intervenção actuante de outros poderes diversos, embora entre si conexos, complexificou-se de forma extrema. Uma zona de mediação tecnológica, ideológica e cultural tornou-se o poderoso instrumento de um efectivo controlo social e de uma real manipulação das opiniões, dos desejos, dos sentimentos, das vivências, das crenças e dos valores. A domesticação «indolor» eficazmente conseguida gerou todo um conjunto estrutural de situações bloqueadoras da emergência e desenvolvimento de uma consciencialização que mediatamente possa não só instituir e construir a desconstrução do sistema, como ainda efectivar a sua desmontagem crítica.

Uma vez que se instituiu uma fundamentação desabsolutizadora de Deus como ser supremo em si mesmo absoluto, criou-se simultaneamente o instrumento metódico e gnosiológico que iria posteriormente gerar a desconstrução do próprio homem como centro absoluto de si-mesmo. É por esta razão que a morte de Deus conduziria lógica e historicamente à morte do próprio homem.

Todavia não se fez tardar a construção teórica de uma nova absolutização quando se estabeleceu um relativo-absoluto nos quadros de um relativismo gnosiológico e axiológico correlativo ou paralelo a uma perspectivização histórica.

Esta nova absolutização deu ainda lugar a um esvaziamento da filosofia que, marginal, passa a ocupar um lugar subalterno relativamente à ideologia, instituída a partir de então, embora camufladamente, como valor maximamente supremo e verdadeiro.

Ao mesmo tempo, gera-se a mística da «ideia» universalmente verdadeira e redentora, vivenciada como ritual mágico e místico, actuando de forma prolixa tanto na teoria como na prática política. Novas religiões nasceriam, com os seus dogmas privativos, a sua ortodoxia própria, os seus deuses e os seus demónios. Os «maus» seriam exorcizados e os «melhores» rapidamente assumiram o carisma de sacerdotes tribais que desvendam a vontade dos deuses nas entranhas das aves e nos sonhos dos homens.

A profecia instala-se no coração da ciência e, em nome desta, assiste-se ao desenrolar fascinante de uma futurologia que institui a fábula como lugar geométrico da verdade.

A ciência-ficção torna-se então a autêntica ciência cuja martiriologia se adensa na profusão de pesquisas sagradas que vão aprisionando sucessivamente novos absolutos domesticados pela paixão de um radical sentido para a morte e para a vida.

6. Mas a este propósito cumpre acentuar, uma vez mais, que a historicidade de todo o saber não significa necessariamente a sua relatividade absoluta. De igual modo, não pensamos que uma posição relativista totalizante corresponda à única opção possível no âmbito do que parece ser uma alternativa sem terceiro caminho.

Uma total e absoluta relatividade da realidade e do conhecimento, da teoria e da prática, em qualquer dos seus níveis ou instâncias, conduziria a uma série de aporias insuperáveis. Entre estas destacar-se-ia a inevitabilidade de um presente sem passado

e de um futuro sem presente. A própria ideia de uma história entendida como processo cumulativo e/ou transformativo deixaria de ter sentido.

A insularidade do homem e do mundo tornar-se-ia, então, absoluta, numa historicidade sem história, num tempo sem tempo. O trânsito, a passagem, estariam definitivamente bloqueados pelo horizonte de uma negação radical. O «nada» flutuaria numa distância infinita que os homens não conseguiriam nunca percorrer.

Mas se o relativismo facilmente desliza para uma posição que torna incompreensível a própria temporalidade de tudo quanto é e vai sendo, isso não significa que nos reste apenas o caminho das essências eternas e imutáveis, o caminho da segurança máxima que toda a absolutização irradia, evocando a fonte primeira da grande tranquilidade.

Uma outra via se poderá vislumbrar. Nem uma relatividade absolutamente relativa, nem uma absolutidade absolutamente absoluta parecem corresponder às exigências de uma interpretação e explicação adequadas ao fluxo em que mergulham as relações do homem e do mundo.

A perspectivização de um transrelativismo dialético parece oferecer-nos uma interpretação mais coerente e explicativa. Com esta designação queremos expressar a possibilidade de um movimento de transformação aberto à complexidade crescente, complexidade que não destrói radicalmente todas as componentes formais e materiais dos conjuntos anteriores, mas que integra algumas delas numa outra «ordem», segundo uma nova disposição inter-relacional. A possibilidade de um trânsito desta índole permitiria compreender a mutabilidade de um devir genético e transformacional que envolverá numa dimensão reciprocamente conexa o domínio do ser e do não-ser⁽¹⁹⁾.

Tudo quanto é vai sendo, incorporando algo do que já foi num contexto que o tornará diferente, plasmando no presente a laboração de alternativas abertas a uma consumação futura. Esta vinculação transtemporal possibilitará uma inter-relação da temporalidade que não se fechará sobre si mesma como se fora um corredor sem portas, nem saídas. A intertemporalidade da temporalidade poderá ainda explicar a transtemporalidade do que perma-

⁽¹⁹⁾ «Ser» e «não-ser» neste contexto estão articulados e relativizados numa correlação recíproca.

nece vivo, embora transfigurado. No âmbito desta «transfiguração» cumpre admitir, para além de uma inserção em conjuntos cada vez mais complexificados, uma possível permanência paralela. Nesta hipótese, teríamos uma presentificação não integrada que funcionaria como «desordem» em relação aos sistemas globais.

A fronteira do nada e da total desintegração tornar-se-ia flexível no interior de um movimento autotransformador e heterotransformador, em que o começo e o recomeço se confundiriam e diferenciariam no fluxo e refluxo da mudança que muda o antigo em novo e o novo em já antigo, na cadência flutuante e ambígua de tudo quanto vai sendo.

Cumpre salientar, portanto, que a dialecticidade que caracteriza a dinâmica da realidade e da história no seu fluir não se desenvolve segundo um esquema triádico fechado.

Por um lado, um esquema triádico fechado seria sempre reductor, na medida em que anularia a possibilidade de uma complexificação plural e multivalente; por outro lado, instituiria um determinismo necessitarista que pulverizaria a liberdade e as estruturas teleológicas do agir humano.

Por conseguinte, quando se fala em «síntese» pressupõe-se não a viabilidade de uma só e única «síntese» mas, pelo contrário, a existência de uma pluralidade de «sínteses» alternativas. Trata-se, por consequência, de uma dialéctica aberta a um «possível» circunscrito e à sua finitude própria.

Além disso, o núcleo dialéctico da realidade e da história, do pensamento e do ser, revela-se como tal pelo conjunto de correlações recíprocas, de diferenciação, de complementaridade, de oposição e de unidade convergente que se desenvolvem entre o homem e o mundo.

Depois, no próprio seio das relações endógenas que caracterizam os «sendos» na sua individualidade própria, quer se trate da sociedade ou dos indivíduos que nela se inserem, se poderá verificar um movimento dialéctico polarizado em torno de dois referenciais — a relação de oposição efectivada através de contradições que se excluem e a relação de unidade convergente que expressa o momento da superação. Nenhum destes dois referenciais é, porém, fixo e adquirido uma vez para sempre. A sua mobilidade e reversibilidade constituem-se como parâmetros oscilantes que desenharam o percurso dinâmico do processo ôntico e histórico no seu fluir.

A expressão «transrelatividade», conforme se infere do que foi dito, procura dar conta dos nexos que simultaneamente separam

e religam o passado, o presente e o futuro, visto que a correlatividade recíproca e determinante destes três pólos constitui a estrutura intertemporal da temporalidade histórica.

A absolutização da relatividade ou a absolutização de algo que iria funcionar como «absoluto» redundaria, a nosso ver, na pulverização da própria temporalidade, uma vez que implicaria a fixação redutora de uma etapa exclusiva do percurso temporal, a totalização de uma invariância eternizada num mundo então subtraído ao fluir do próprio tempo, e ainda a segmentação compartimentada da temporalidade em círculos fechados sem nexos vinculativos abertos à historicidade do passado nas suas diferentes realizações e à construção histórica do futuro concretizada nos quadros da finitude do «possível».

Creemos ainda que a perspectiva de um transrelativismo dialéctico poderá ser extensiva ao domínio ético e axiológico.

Trata-se de considerar, neste caso, a possibilidade efectiva de uma reapropriação de normas e valores teorizados e vivenciados em sociedades diferentes, contemporâneas ou situadas já num outro tempo histórico. Essa reapropriação de índole cumulativa e simultaneamente transformativa irá conferir novos contornos às normas e aos valores assumidos num contexto diferenciado dos anteriores. Este contexto componencial e estrutural reveste-se, contudo, de um carácter alternativo, na medida em que várias «sínteses» possíveis se oferecem como viáveis.

A inserção das normas e dos valores reapropriados em novos conjuntos é, aliás, um facto que a análise histórica poderá comprovar. A título de exemplo poderíamos referir alguns vectores axiológicos da cultura grega que são reinterpretados em «sínteses» diferentes no ocidente medieval e, posteriormente, no movimento renascentista. Igualmente poderíamos mencionar a reapropriação das normas e dos valores imanentes à mundividência cristã que, através dos tempos, têm assumido cambiantes diferentes e contextualidades diversas, consoante as coordenadas culturais e vivenciais que vão caracterizando as sociedades (²⁰).

(²⁰) Estas considerações parecem-nos hoje muito insuficientes na medida em que suscitam uma série de problemas entre os quais o de um eventual relativismo ético que não perfilhamos. A aplicabilidade do modelo de um transrelativismo dialéctico ao domínio da ética necessita, portanto, de outros níveis de aprofundamento reflexivo e crítico que neste texto ainda não poderão ter a sua real efectivação.

Estas considerações permitem excluir a ideia de uma verdade absoluta, imutável e eterna ⁽²¹⁾, tal como a ideia de uma pluralidade avulsa e globalmente desconexa de verdades meramente conjunturais, circunscritas a um «aqui e agora» desligado de um passado e sem relação com um futuro. Deste modo teoria e prática, em qualquer dos seus níveis ou instâncias, terão de assumir-se como integradas num devir sem «cortes absolutos», em que reaparecem transformadas em novas estruturas algumas componentes formais e materiais inicialmente emergentes no enquadramento de «sínteses» já ocorridas.

A reflexão que temos vindo a fazer parece, por conseguinte, afastar a hipótese de um idealismo gnosiológico radical que envolveria a pulverização da transcendência e independência do ser real relativamente ao conhecimento.

Embora esta independência e transcendência não sejam radicalmente absolutas, na medida em que a relação cognoscitiva interfere também no próprio modo de ser do real objetivo, a verdade é que não poderemos fazer do homem um novo deus criador que do nada faria surgir admiráveis mundos.

Uma gnosiologia «divina» ou «angélica» poderá ser o paradigma de todo o idealismo consequente, mas não será o modelo de um realismo não radical que se perspectiva nos quadros de uma finitude e de uma contingência que demarcam e definem de um modo essencial a condição humana ⁽²²⁾.

MARIA CARMELITA HOMEM DE SOUSA

⁽²¹⁾ O conceito de verdade, segundo pensamos, insere-se num contexto gnosiológico relacional e transrelacional, não podendo ser, por conseguinte, atributo ou característica da realidade.

⁽²²⁾ Este texto poderá «à primeira vista» implicar uma negação da existência de Deus como Ser Absoluto e uma desvalorização correlativa da religiosidade como fenómeno de relação entre o homem e Deus.

Não é, no entanto, essa, uma estrita implicação que o seu conteúdo expresso envolverá.

No plano de uma discursividade racional, no âmbito de um rigoroso conhecimento filosófico e/ou científico, a realidade de Deus não tem significado, porque não tem sentido a sua postulação, nem o seu posicionamento, no enquadramento teórico em que nos situamos.

Deus como Ser Absoluto tem de ser radicalmente transcendente ao conhecimento experiencial e racional, muito embora se admitam outras experiências e vivências situadas num nível diferente da estrita racionalidade interpretativa e explicativa.

Não se trata, neste caso específico, do chamado Deus dos filósofos, mas de Deus de Abraão, Isaac e Jacob, que habita o coração do homem e se movimenta no âmbito de uma abrangente articulação onto-teo-lógica envolvente e redentora. Só que esta «lógica» é outra lógica, que não é a da ciência, nem é a da filosofia.