

# SAGEZA E ILUSÕES DA FILOSOFIA

Por  
ANTÓNIO JOSÉ DE BRITO

Com o título de *Sagesse et illusions de la philosophie* publicou, recentemente ainda, o conhecido pensador Jean Piaget, um pequeno mas denso volume em que são abordados problemas da maior importância aos quais vamos consagrar algumas reflexões.

1) A tese principal do notável professor genebrino é exposta desde logo com vincada nitidez e firmeza: «A filosofia, de acordo com o termo eminente por que foi designada, constitui uma «sageza» indispensável aos seres racionais, para coordenar as diversas actividades do homem, mas... não atinge o saber propriamente dito que caracteriza o que se chama conhecimento» (1).

A fim de esclarecermos devidamente este ponto de vista, tentemos determinar no que consiste, segundo Piaget, a sageza que define a filosofia e onde situa ele o domínio do autêntico saber, do conhecimento, no sentido rigoroso do termo.

No seu entender, a filosofia é uma sageza na medida em que é uma «tomada de posição vital... o homem vive, toma partido, acredita em múltiplos valores, hierarquiza-os, dá um sentido à sua existência através de opções que ultrapassam constantemente as fronteiras dos seus conhecimentos efectivos» (2). A «síntese reflexiva entre as crenças, quaisquer que sejam, e as condições do saber eis o que chamamos uma «sageza»...» (3).

Torna-se claro que, deste modo, a sageza é «uma coordenação geral de valores» (4), convindo no entanto não esquecer que ao

---

(1) JEAN PIAGET, *Sagesse et illusions de la philosophie*, P. U. F., Paris, 1965, pág. 1.

(2) Idem, *ibidem*, pág. 281.

(3) Idem, *ibidem*, pág. 281.

(4) Idem, *ibidem*, pág. 284. Cfr. pág. 159.

lado dos valores que são meros objectos de adesão e crença se erguem os «valores de objectividade e verificação paciente e laboriosa» (1) que especificam o conhecimento no significado estricto do vocábulo.

Assim, se a sageza «parece ser o objecto da filosofia» (2), isso quer dizer que a filosofia, embora esteja, no seu conjunto, para além do saber autêntico, não o pode todavia negar ou desconhecer. A filosofia como tal não possui nenhuma validade cognoscitiva. O que não deve, contudo, é desprezar e pôr de parte aquilo que tem semelhante validade, pois nessa altura não seria «sageza» visto excluir os valores do conhecimento; ora a sageza é, por definição, tarefa de coordenação *geral* dos valores.

Por palavras diversas: «se uma sageza engloba a busca de uma verdade, é obrigada a destrinçar, precisamente enquanto se mostra sage, entre as tomadas de posições pessoais... relativas a crenças evidentes para uns mas não partilhadas por outros e as verdades demonstráveis, acessíveis a todos. Ou seja: pode haver várias sagezas ao passo que só existe uma verdade» (3).

Qual é porém, o plano das verdades demonstráveis? Qual a esfera do saber verídico, do conhecimento genuíno, que a filosofia tem sempre de tomar em conta ao construir reflexivamente as suas sínteses mais ou menos subjectivas? A resposta de Piaget a estas interrogações é inequívoca. Saber verídico, conhecimento genuíno são para ele exclusivamente sinónimos de ciência. A ciência e só ela é que é o terreno do conhecimento, do saber efectivo. O autor do *Traité de Logique* fala expressamente no «falso ideal de um conhecimento supra científico» (4) e dedica a maior parte dos seus esforços a mostrar que fora da ciência apenas há arbitrariedades e ilusões no aspecto gnoseológico.

Em face do exposto, é lícito resumir desta maneira o pensamento de Jean Piaget: a filosofia distingue-se da ciência, exactamente, no seguinte

a) a ciência é o autêntico conhecimento;

---

(1) JEAN PIAGET, *Sagesse et illusions de la philosophie*, cit., pág. 284.

(2) Idem, *ibidem*, pág. 282.

(3) Idem, *ibidem*, pág. 281.

(4) Idem, *ibidem*, pág. 109.

- b) a filosofia em si não é conhecimento, é, no fundamental, ordenação de valores — cognoscitivos também — baseada reflexivamente em crenças desprovidas de intrínseca verdade;
- c) a filosofia não pode nem deve contraditar a ciência antes deve recebê-la dentro de si.

É óbvio que o essencial destas ideias se concentra em *a*), isto é, na identificação entre ciência e conhecimento. Se *a*) não se revelar aceitável, as proposições *b*) e *c*) deixam de possuir qualquer espécie de fundamento.

Portanto, importa, acima de tudo, encarar a identidade entre ciência e conhecimento, segundo Piaget. Para isso há que indicar o que ele entende por ciência e quais os motivos que o levam a considerar a ciência o único saber, o conhecimento propriamente dito. Começaremos por abordar a primeira das questões.

2) A ciência para Piaget é, basicamente, um método. «A diferença entre a ciência e a filosofia não deriva da natureza dos seus problemas mas da sua delimitação e da tecnicidade crescente dos métodos de verificação» (1). A presença de métodos de verificação eficientes é que dá o seu carácter à ciência. «Se a ciência delimita mais as questões, essa delimitação tem por intento formulá-las de tal modo que os controles experimentais ou algorítmicos», quer dizer, lógico-matemáticos, «sejam possíveis» (2).

Os contornos da noção de ciência começam assim a delinear-se. O que especifica a ciência é o caminho que segue, o processo que usa e cuja essência está nos controles experimentais ou lógico-formais. Contudo, e a fim de não haver nenhuma ilusão acerca da importância que Piaget atribui às decisões de tipo estritamente lógico, convém acentuar que, no seu entender, a lógica não passa de uma «axiomática formal que não repousa senão sobre ela mesma, quer dizer sobre regras normativas que permitem elaborar um sistema formal: definições a partir de noções arbitrariamente escolhidas como dadas e não definidas, axiomas (ou proposições indemonstradas), regras de cálculo e teoremas dedu-

---

(1) JEAN PIAGET, *Sagesse et illusions de la philosophie*, cit., pág. 108.

(2) Idem, *ibidem*, pág. 29.

zidos por meio desse cálculo a partir dos axiomas e das definições»<sup>(1)</sup>. Além disso, Piaget acrescenta que a lógica se «diversificou em numerosas lógicas»<sup>(2)</sup>.

É quase inútil acrescentar que, nestas condições, a lógica não pode constituir um critério fundamental e autónomo, ainda que numa esfera restrita e limitada. Sendo admissíveis as mais variadas sistematizações lógicas — conforme os axiomas, definições e regras — se tomarmos uma mesma premissa, dentro de cada uma dessas sistematizações, poder-se-á chegar a conclusões diferentes. Em tais circunstâncias, a escolha de uma construção lógica, com as suas deduções próprias, será sempre função da sua utilidade em relação a um determinado processo cognoscitivo. A lógica dará, então, rigor e precisão ao conhecimento, estruturá-lo-á da maneira mais eficiente, permitirá extrair conclusões (independentemente do empírico, de maneira formal) com exactidão e clareza (através, é claro, das regras e pontos de partida aceites por convenção) e, por isso, não deverá ser minimizada e posta de lado. As suas deduções, todavia, não tem, por si, necessidade, antes não passam de desenvolvimento das opções livremente feitas e se devemos aceitá-las é precisamente nesse plano e nessa qualidade. A validade formal depende sempre dos padrões adoptados<sup>(3)</sup>.

---

(1) JEAN PIAGET, *Sagesse et illusions de la philosophie*, cit., pág. 145.

(2) Idem, *ibidem*, pág. 34.

(3) Poder-se-á perguntar, em face de algumas passagens do livro de PIAGET, (págs. 21, 29, 103, 153) se este não considera a lógica um meio autónomo de verificação, equiparável à experiência. Julgamos que essa interpretação seria forçada. Tudo quanto se pode extrair de indiscutível dos referidos textos é que PIAGET atribui à lógica uma certa tarefa dentro do processo do conhecimento científico. Essa tarefa será sempre muito reduzida do ponto de vista gnoseológico (embora relevante, do ponto de vista pragmático, v. g.) para quem perfilhar a sua concepção de lógica.

De certo PIAGET proclama a lógica a «teoria das normas formais do conhecimento» (pág. 89), mas, por outro lado, ensina que «a verdade formal, por si só, não é verdade de nada» (*Traité de Logique*, Armand Colin, Paris, 1949, pág. 26), logo não é, também, a verdade do plano formal. É se não há uma verdade no plano formal, como é que as normas formais do conhecimento podem ser, autenticamente, normas de conhecimento? Uma norma de conhecimento sem verdade é inconcebível. O papel de lógica no conhecimento tem de ser, pois, mínimo. Isto é corroborado pelo facto de PIAGET admitir a existência de várias lógicas (*Sagesse et illusions*, cit., pág. 34). Se a lógica se reduzir ao domínio da coerência formal e houver só uma lógica, sempre se pode estabelecer que dado *a* é apenas possível (no mesmo plano ou relação) extrair a conclusão *b*.

Por consequência, a ciência terá como elemento capital do seu método verificativo a experiência. O controle lógico será distinto

---

Teríamos, então, um conhecimento condicionado, sim, mas inabalável. Diversificando-se a lógica em várias lógicas, se no sistema A tem de concluir-se *b* de *a*, no sistema B de *a* poderá concluir-se *c*. E como não há critério lógico para optar por este ou aquele sistema, visto cada um se fundar em si mesmo, através de axiomas arbitrariamente escolhidos, ao fim e ao cabo de *a* podemos concluir o que quisermos, e isto já não é conhecimento nenhum. É claro que cada sistema tem de ser coerente; simplesmente a coerência de um não pode ser a coerência de outro, porque, se assim não fosse, teriam idênticas estruturas formais e seriam, unicamente, momentos duma mesma lógica. Sem dúvida PIAGET adverte que as diversas lógicas serão coerentes entre si (*Idem*, pág. 39). Isto, contudo, só pode ter o sentido, se não significar a destruição da diversidade, de que não deverão excluir-se mutuamente, isto é, que não deverão pretender absorver-se umas nas outras, não deverão ser antinômicas. Em tais circunstâncias, as deduções lógicas continuarão a ser dependentes dos diferentes sistemas discretamente escolhidos, sem possuírem validade por si. (Sem levantarmos, já, o problema de um eventual sistema em que se estabeleça como axioma que de uma premissa será sempre possível mais de uma conclusão lícita).

Seja como for, a lógica terá, sempre, por consequência, um papel secundário do ponto de vista gnoseológico, conquanto desempenhe porventura importante tarefa de arrumação e simplificação interna duma construção cognoscitiva. Mais do que instrumento do conhecimento será um instrumento de expressão de conhecimentos, graças à ordenação coerente que caracteriza cada uma das várias lógicas. Cada uma possuirá uma validade *para si* de tipo formal, independente da experiência mas que jamais será uma validade necessária *em si*, dado que a opção por uma lógica é uma decisão livre, logicamente considerada.

Em suma: a lógica — consoante a entende PIAGET — poderá desempenhar papel de destaque na estruturação e tradução expressional do conhecer, jamais será algo de destacado na própria aquisição do saber.

Para confirmar o nosso ponto de vista acerca da importância gnoseológica mínima que PIAGET atribui à lógica em face da experiência, basta salientar que é a esta última que ele confia a tarefa de determinar a relevância ou não relevância cognoscitiva da lógica. Com efeito, para decidir entre a tese empirista clássica, segundo a qual o autêntico conhecimento está numa experiência que «subestima o papel de lógica» (*Idem*, cit., pág. 79) e a tese de que a lógica desempenha certa função de destaque na ordenação e arrumação do saber (experimental, claro) PIAGET invoca precisamente como critério... a experiência. «A leitura da experiência», escreve ele, «é sempre função dum quadro lógico-matemático... o estudo experimental da experiência contradiz a interpretação da experiência proposta pela filosofia empírica, e o facto é fundamental se quisermos julgar objectivamente... as insuficiências dessa filosofia» (*Idem*, págs. 79-80).

Será, pois, consoante se vê, a experiência a determinar a posição da lógica o que se não é subestimar a segunda é, pelo menos, subordiná-la inteiramente à primeira.

Não se deixe de observar que um estudo experimental da experiência é impossível sem se conhecer em que consiste a experiência (nessa altura como fariamos experiências!). Mas, se se conhece a experiência, para que vamos estudá-la experimentalmente?

desta última, mas apenas possuirá sentido se enquadrado no processo de verificação experimental, com a função de garantir que não haja abandono, involuntariamente e por equívoco, de um certo tipo de sistematização escolhido de início. O controle lógico, por assim dizer, só impedirá que quem optou por determinada linguagem, mude de idioma sem querer e sem avisar. Está bem longe dos intentos de Piaget atribuir ao lógico-formal suficiência para, por si mesmo, determinar qualquer conhecimento, conquanto certas expressões suas nos possam, à primeira vista, iludir. Para ele a base essencial da verificação será a correspondência ou não correspondência com os factos, com os dados experimentais.

Todavia nem por isso a lógica deixa de desempenhar um certo papel no processo de verificação experimental, consoante dissemos. Com efeito ver se os factos respondem ou resolvem certa interrogação envolve não só um esforço de interpretação mas também de construção lógica. Ensina Piaget: «A experiência científica comporta sempre uma interrogação, uma resposta dada pelos factos e uma interpretação. A interrogação é livre, desde que possa ser posta de modo a que os factos lhe respondam.

Quanto à interpretação consiste em hipóteses explicativas que suscitem novas interrogações, servindo para o seu controle directo ou indirecto, segundo as deduções que essas hipóteses arrastam; e essas novas interrogações trazem consigo novas respostas de facto e novas interpretações, etc. A experiência assim concebida é inseparável das deduções, que serão consideradas válidas se são formalizadas ou... intuitivamente conformes a modelos lógicos e matemáticos» (1).

Desta maneira Jean Piaget acentua o papel do intelecto na construção da ciência, repudiando o que chama o empirismo. Isto, sendo bastante decisivo, não exclarece ainda de modo integral a noção de ciência perfilhada por Piaget. Duas características mais são de apontar. A primeira é tratar-se de algo aberto, sem nenhum género de limitações. Piaget repele, em consequência, o positivismo lógico que proclama as questões metafísicas sem sentido. Na sua opinião não há para a ciência questões radicalmente sem sentido, pois uma pergunta a que hoje o saber científico não responde pode, perfeitamente, achar resposta amanhã.

---

(1) JEAN PIAGET, *Sagesse et illusions de la philosophie*, cit., págs. 272-273.

«A ciência» é «essencialmente aberta» (1). «A ciência contemporânea é essencialmente aberta e tem a liberdade de englobar todos os problemas novos que quiser e puder... Taxar os problemas metafísicos de «sem significado» é inaceitável do ponto de vista do conhecimento porque nada permite classificar definitivamente os problemas como metafísicos ou científicos e um problema contestado, no máximo, pode ser considerado «sem significação (cognitiva) actual» ...» (2).

A ciência, portanto, não conhece barreiras ou limites absolutos. E tudo aquilo de que possa vir a ocupar-se utilizando o seu método específico é, *ipso facto*, questão científica, diga respeito ao que disser.

Além do seu carácter aberto, a ciência possui uma outra nota que a acreditarmos em Piaget directamente deriva da prática da verificação experimental. A ciência é capaz de obter o acordo dos mais variados espíritos, os seus resultados podem ser controlados por todos, em suma é qualquer coisa de «objectivo».

Dentro de uma tal perspectiva, Piaget acentua o conflito entre «os hábitos de verificação próprios do biologista e do psicólogo e a reflexão especulativa» (3), esta constituindo o domínio da «improvização pessoal, da verdade de escola ou de tudo o que está centrado no eu ou num grupo restrito» (4), aquelas constituindo o plano «no qual o acordo de todos os espíritos é possível» (5).

Exemplificando, Piaget ensina que «a finalidade no organismo» será uma «verdade científica como tantas outras» se «for controlável por quantos dela duvidarem» (6).

As certezas científicas, por conseguinte, embora possa acontecer que, factualmente, sejam, apenas, «compreendidas por uma elite», de direito são «acessíveis a todos» (7). O conhecimento científico não é esotérico, restrito a uma seita ou a uma ortodoxia, é dirigido à generalidade dos homens e por ela plenamente apreensível.

---

(1) JEAN PIAGET, *Sagesse et illusions de la philosophie*, cit., pág. 284.

(2) Idem, *ibidem*, pág. 59.

(3) Idem, *ibidem*, pág. 20.

(4) Idem, *ibidem*, pág. 22.

(5) Idem, *ibidem*, pág. 112.

(6) Idem, *ibidem*, pág. 112.

(7) Idem, *ibidem*, cit., pág. 22.

3) Indicados os traços essenciais do conceito de ciência per-  
filhado por Jean Piaget, procuremos, agora, descobrir o que o  
leva a proclamar que a ciência, assim definida, se identifica com  
o autêntico conhecimento. A argumentação de Piaget desenvol-  
ve-se em dois planos distintos: um plano positivo e um plano  
negativo. Do ponto de vista positivo, procura mostrar que a  
definição de conhecimento científico corresponde à de verdade  
ou conhecimento verdadeiro; do ponto de vista negativo, procura  
eliminar todas as tentativas de subordinar a ciência a algo de  
exterior, aponta a insuficiência dos outros pretensos meios de  
cognição que a ciência não emprega e mostra a relatividade social  
das ideologias especulativas — isto para nos circunscrevermos ao  
mais importante que neste campo é dito.

Principiaremos por abordar o aspecto positivo da argumentação  
de Piaget. De acordo com a sua opinião, verdade é o que é veri-  
ficável e controlável, de modo a poder obter um assentimento  
geral. «O sentido corrente da palavra verdade refere-se ao que  
é verificável por cada um...». «O processo de verificação» deve  
ser «acessível» e dar «a garantia ao sujeito de que não está centrado  
sobre si mesmo» (1). «...Uma verdade só existe como verdade  
a partir do momento em que foi controlada ...por outros inves-  
tigadores» (2).

Ora torna-se patente que a ciência, e unicamente a ciência,  
consoante a concebe Piaget, é que preenche estas condições.

A ciência emprega o critério da verificação com base na expe-  
riência, nos factos, e auxiliada pelas formalizações lógicas. Graças  
exactamente a esse critério se sustenta que as proposições cien-  
tíficas são controláveis por todos, acessíveis a todos que queiram  
fazer os esforços indispensáveis para a sua compreensão. É que  
elas, e exclusivamente elas, lidam com os dados factuais, que são  
aquilo que não pode reduzir-se a fantasias deste ou daquele sujeito,  
e com estruturas lógicas que também não podem ser discutidas  
uma vez escolhidos os seus pontos de partida. A ciência portanto  
não assevera nada a que não aponte um modo de confirmação  
e de confirmação que ninguém pode recusar.

E atendendo a que a ciência é, por definição, aberta e se carac-

---

(1) JEAN PIAGET, *Sagesse et illusions de la philosophie, cit.*, págs. 111-112.

(2) Idem, *ibidem*, 22.

teriza pela aplicação do seu método, é óbvio que toda a verificação controlável é pertença da ciência. Ela não se limita a aplicar o método a esta ou aquela questão; aplica-o a todas as questões que puder, as quais, *ipso facto*, são questões científicas. A ciência, pelo seu critério próprio, é sinónimo de verificação controlável. E a verificação controlável, sendo para Piaget sinónimo de verdade, é incontroverso que para ele se impunha a equação: ciência  $\equiv$  conhecimento verdadeiro.

A confirmar a sua tese, Piaget formula, então, algumas considerações de índole predominantemente negativa. Ele começa por repelir a hipótese de que a ciência precise alicerçar-se em qualquer outra espécie de saber — em especial no saber filosófico. No que diz respeito a este ponto, expõe e refuta (ou julga que refuta) dois argumentos (que, aliás, proclama «redutíveis um ao outro») com que procuraram fazê-lo aceitar a necessidade de as investigações científicas, em especial as de psicologia, se basearem em algo de superior, se radicarem num conhecimento de tipo fundamentador, consoante o pretende ser a filosofia. O primeiro desses argumentos é o seguinte: «A filosofia é a ciência dos fundamentos de todas as ciências e das leis gerais do conhecimento... logo há círculo vicioso em querer compreender o que quer que seja a respeito do conhecimento»<sup>(1)</sup> sem se acatar e receber inspiração da filosofia. Piaget esclarece — não se sabe bem porquê — que esse argumento lhe era oposto «antes de ser conhecida a fenomenologia de Husserl»<sup>(2)</sup> e que, portanto, era fácil responder, então, que «a filosofia só existe como ideal e que as normas de um sistema eram contraditórias com as de outro sistema»<sup>(3)</sup>.

O segundo argumento, «que desenvolveu, depois, H. Miéville

---

(1) JEAN PIAGET, *Sagesse et illusions de la philosophie*, cit., pág. 31.

(2) *Idem, ibidem*, pág. 30.

(3) *Idem, ibidem*, pág. 30. Convém sublinhar que PIAGET, no texto, está a referir-se expressa e unicamente à psicologia, embora as suas considerações sejam muito legitimamente extensivas às relações de toda a ciência com a filosofia. De qualquer forma, condicionar a sua réplica, como ele o faz, à não existência, na altura da resposta, da «pretensão husserliana de limitar o mundo da psicologia ao «mundo» espácio-temporal» (pág. 30) constitui extravagância. É independente da limitação da psicologia ao espácio-temporal o argumento de que esta, na qualidade de conhecimento particular, deve estar subordinada às leis gerais do conhecimento que só a filosofia estabelece. Acentue-se, de passagem, que HUSSERL tem uma noção de psicologia assás diferente de que lhe atribui PIAGET.

na *Dialectica* era mais profundo». Perante a constatação de «uma evolução das normas, e uma evolução «dirigida» ou orientada para certas estruturas» acentuava-se que «essa investigação se fazia graças a certas normas comuns a todos os espíritos... como o princípio de identidade. Há, pois, um absoluto, condição de todo o relativismo mesmo metódico»<sup>(1)</sup>. Piaget a semelhantes considerações replica que «se esse absoluto existe» encontrá-lo-ia «certamente nos factos», perguntando, a seguir, «por meio de que métodos e em nome de que norma de verdade se descobrem reflexivamente as Normas comuns e absolutas de Verdade, uma vez que, se no lugar de se utilizar a análise objectiva se passar a empregar a reflexão, continua a haver círculo vicioso flagrante. Ora só existem três métodos possíveis. 1.º a intuição» que Piaget desde logo dizia não aceitar e acerca da qual prometia ulterior discussão; «2.º ...a constatação ...o estabelecimento de facto..., com controle recíproco dos resultados pelos vários investigadores», «3.º a dedução necessária... esta pressupõe a lógica. Mas como a Lógica se diversificou em numerosas lógicas... cada uma mostra-se demasiado pobre para fundamentar a razão e o seu conjunto demasiado complexo para fornecer uma resposta única»<sup>(2)</sup>.

Dada a insuficiência da lógica por si só e a falta de valor da intuição, restava, pois, o estabelecimento dos factos ou seja a verificação experimental, na qual, já o vimos, a lógica desempenha certo papel, exclusivamente subsidiário no entanto. Todavia quem fala em verificação experimental está a falar em ciência. Acontece, assim, que, afinal, a fundamentar a ciência eis que apenas pode surgir a ciência.

Tendo refutado, no seu entender vitoriosamente, as tentativas de demonstrar a dependência forçosa do saber científico perante um conhecimento pretensamente mais radicado e bem alicerçado, Piaget ocupa-se, em seguida, da análise da validade de outros meios ditos de conhecimento e distintos dos utilizados pela ciência. De acordo com o que já foi exposto, e excluída a lógica que, pelo seu carácter formal, hipotético, é mais um auxiliar de qualquer autêntico meio de conhecimento do que um meio de conhecimento,

---

(1) JEAN PIAGET, *Sagesse et illusions de la philosophie*, cit., pág. 30.

(2) Idem, *ibidem*, págs. 31-34.

resta-nos a intuição (1). É com base na intuição que diversas escolas pretenderam erguer um edifício de saber diferente do da ciência. A intuição assemelha-se-lhes a algo de imediatamente indiscutido, é sinónima de evidência, é o que se não pode abalar, nem pôr em causa. Piaget discorda inteiramente desse modo de ver. A intuição que se apresenta qual evidência é, para ele, qualquer coisa de incontrolável, inverificável, logo meramente subjectiva e arbitrária. «O critério de verdade por força permanece subjectivo» quando assume «a forma de uma satisfação intuitiva, de uma «evidência»...» (2). Além disso, a intuição não passa de uma «mistura cuja análise revela as duas componentes ainda indiferenciadas da experiência e da inferência dedutiva» (3). Por consequência, a autonomia gnoscológica da intuição reduz-se a ilusão e mito. Piaget, de resto, para comprovar a falta de valor cognoscitivo da intuição não deixa de criticar dois sistemas intuícionistas como o bergsonismo e a fenomenologia. Depois de afastar o primeiro porque as suas principais teses são desmentidas pela ciência, Piaget, a propósito das intuições eidéticas da fenomenologia, ensina: «se a ciência é aberta ela não pode formular a-priori

---

(1) PIAGET refere-se, também, à dialéctica como eventual meio próprio de conhecimento supra-científico que seria, então, de pôr em plano paralelo à intuição. Depois de asseverar que há «poucos autores após HAMELIN, que façam dela» (dialectica) «um instrumento de conhecimento específico da filosofia» — o que é arrumar para o lado, nada amavelmente, os GROCE, GENTILE, RUGGIERO e todos os restantes hegelianos nossos contemporâneos — PIAGET garante, ainda, que «o modo de pensar dialéctico está de tal maneira inerente a todas as ciências relativas a uma evolução ou devir que toda a epistemologia dialéctica se apoia, necessariamente, sobre a experiência adquirida em tais disciplinas, sociais ou naturais» (pág. 158).

Se, porém, a dialéctica, enquanto instrumento de conhecimento, é a síntese de opostos (que é o que vemos em HAMELIN) não nos consta que PIAGET aponte semelhante método, como o método de qualquer ciência. Confundir dialéctica com os processos de estudo duma evolução não nos parece louvável.

Todavia, na ilusão, nada razoável, de que a dialéctica seja «imaneente ao desenvolvimento espontâneo das ciências» (pág. 158) — que pelos vistos passam o tempo a formular teses, antíteses e suas superações — PIAGET dum modo geral, não a refuta, antes aceita-a. É claro que distingue uma falsa dialéctica «imperialista, propondo-se dirigir as ciências» (pág. 158) da dialéctica interna às ciências, que é de aplaudir. Esta última dado o seu carácter científico evidentemente está em «oposição radical» a «toda a «intuição»...

(2) JEAN PIAGET, *Sagesse et illusions de la philosophie*, cit., pág. 21.

(3) Idem, *ibidem*, pág. 160.

nenhuma objecção contra a existência de intuições eidéticas. Mas o que se exige... é que o sujeito que estuda essa intuição não seja sempre o mesmo que a experimenta. Por outras palavras, tenho confiança no que observo numa criança de 7 ou 12 anos... porque, compreendendo mal o que se passa numa, tenho a possibilidade de examinar outra, etc... Mas se observo em mim mesmo as intuições que experimento, antes de mais nada vejo já tudo elaborado no lugar de assistir a processos de formação; em segundo lugar, o que vejo está de tal modo ligado às ideias que a seu respeito tenho e, sobretudo, de tal modo dependente das intenções de achar isto ou aquilo que se torna inteiramente impossível traçar com certeza a fronteira entre as intuições de quem se auto-examina e o que é examinado. E temo, finalmente, que esta diferença entre a análise eidética praticada sobre nós mesmos e a análise «tout court» do pensamento na sua formação e o seu funcionamento, seja a única razão que torna a primeira filosófica e a outra não» (1).

Afastada a hipótese de que haja outra espécie de saber além do científico, Piaget não deixa, ainda, de aduzir nova razão a favor da ausência de validade gnoseológica das ideias que não estejam integradas na disciplina metódica da ciência. Essas ideias, na sua opinião, são condicionadas pelas estruturas sociais e políticas. Ele alude expressamente, por exemplo, «às repercussões da instabilidade política e social que reinava na Europa sobre o movimento das ideias» (2) e, a favor do seu ponto de vista invoca os resultados da «sociologia» marxista. Evidentemente que, dada essa variabilidade, essa dependência da situação de quem as pensa, não podem as ideias ou ideologias possuir nenhuma objectividade, nenhuma validade intrínseca, capaz de ser aceite por todos. Em vez de nos encontrarmos perante autêntico conhecimento, estamos perante a mera expressão transformada das exigências do ambiente social e histórico.

Afastadas as pretensões de fundamentar a ciência e assente

---

(1) JEAN PIAGET, *Sagesse et illusions de la philosophie*, págs. 152-153. A propósito das intuições eidéticas PIAGET manifesta a sua desconfiança na pura introspecção (que erradamente julga a base de tais intuições) expressando, em contrapartida, a sua confiança numa introspecção controlada por observações do exterior. (Obr. cit., págs. 186-188, 192-203, 263).

(2) Idem, *ibidem*, pág. 22.

a sua autonomia; e provada que não há outros meios de conhecimento além dos que a mesma ciência emprega (pois esses outros meios revelam a mais forte das incapacidades gnoseológicas e uma inteira relatividade e dependência do meio ambiente que, só por si, bastava para os inutilizar), Piaget julga ter reforçado da forma mais decisiva a demonstração da tese: ciência  $\equiv$  conhecimento, eliminando quaisquer obstáculos que ainda existissem a empanar a perfeita inteligência de semelhante demonstração.

Chegados aqui, a tarefa que se nos impõe, antes de mais nada, é examinar se a tese referida: ciência  $\equiv$  conhecimento, não pode ser refutada e se os argumentos positivos e negativos apresentados por Piaget são realmente inabaláveis.

Iniciemos um tal labor.

3) Começemos por notar que, para Piaget, verdade equivale a verificação. Ora o acto de verificação é sinónimo de reconhecer como verdadeiro. Logo a verificação pressupõe o verdadeiro, não equivale ao verdadeiro. Em segundo lugar, só é possível fazer uma verificação quando se tiver encontrado já uma regra válida com base na qual se procede à verificação. E quem diz uma regra válida diz uma regra verdadeira. Donde se segue que a verificação deriva do verdadeiro e não o inverso.

Por consequência, se o que caracteriza a ciência é a verificação, torna-se indubitável que a ciência, em vez de ser o autêntico conhecimento, é, por força, algo que assenta em pressupostos, é conhecimento derivado, fragmento do conhecimento autêntico.

Não deixemos de examinar, todavia, o critério de verificação proposto por Piaget, que no seu entender, dá à ciência o carácter de único saber efectivo e não fictício. Tal critério basilar e fundamental é a verificação *experimental*.

Cumprе perguntar se a verificação experimental não é um princípio com pretensão a ser aceite por todos, com pretensão a uma validade geral, objectiva. Se é um princípio dessa índole só pode ter valor gnoseológico se for verificado experimentalmente. Mas aceitar a verificação experimental do princípio, implica, já, a aceitação do princípio da verificação experimental. E como aceitar esse princípio se ainda não foi verificado experimentalmente?

Por conseguinte, ou deparamos com um círculo vicioso nítido, uma vez que o critério da experiência implica confirmação experi-

---

mental e esta implica o critério da experiência, ou deparamos com uma contradição, se se quiser admitir o princípio da verificação experimental sem o submetemos à confirmação da experiência, porque, neste último caso, aceita-se, então, como válido um princípio inverificado e *a priori*.

Claro que se não se considerar o princípio da verificação experimental um princípio geral com objectividade e validade intrínseca, os paralogismos acima referidos desaparecem. Simplesmente acontece, que então é impossível invocar o princípio da verificação experimental como argumento a favor do carácter de conhecimento autêntico, próprio apenas da ciência. Se o princípio em questão não passa do fruto de uma decisão arbitrária, que não pretende nenhuma adesão objectivamente devida, de que modo se poderá alicerçar a pretensão da ciência a constituir o saber que merece realmente esse nome?

Evidentemente, é possível responder-se que a verificação experimental não é um princípio, mas um facto, um fenómeno, uma experiência também. Nesta altura, todavia, estamos noutra círculo vicioso. Com efeito, é aceitando, previamente, a verificação experimental que podemos aceitar os factos como critério de verdade, e, por sua vez, é enquanto facto, enquanto experiência, que se aceita a verificação experimental.

Aliás, é patente que esta verificação não é um facto como outro qualquer, pois é aquilo que Piaget apresenta para, no fundamental, decidir o que vale e o que não vale, do ponto de vista do conhecimento. E essa normatividade da verificação não pode derivar da sua factualidade, uma vez que semelhante derivação pressupõe, já, previamente, tal normatividade, isto é, o valor prévio da verificação experimental.

Estamos, assim, perante um princípio *a priori* e geral. E um princípio geral e *a priori* de verificabilidade, precisamente porque é *a priori*, já não é experimental. E agora o dilema põe-se: ou esse princípio não possui qualquer validade como conhecimento e, então, de que forma aceitá-lo para definir o que constitui no essencial o domínio do autêntico conhecimento, ou esse princípio é um conhecimento e, sendo um princípio *a priori*, é porque existe um conhecimento, fundamentor da ciência, *a priori* e independente da verificação experimental. No último caso, Piaget teria de reconhecer que o saber fundamental válido é supra científico; no pri-

meiro caso terá de admitir que a ciência assenta no que nada vale como conhecimento, logo não é conhecimento algum.

Não está tudo dito, contudo, acerca da verificabilidade experimental a que se refere Piaget. É que a experiência, tal qual a concebe Piaget, tem a característica de não ser possível. Efectivamente, para ele, a experiência comporta uma resposta dos factos a uma pergunta. A resposta, no entanto, segundo Piaget, suscita sempre uma interpretação. E como saberemos que a interpretação é válida? Interrogando os factos e recebendo a sua resposta. Mas essa resposta, por seu turno, recebe nova interpretação para se saber qual é. E a interpretação suscita outra interrogação e resposta dos factos e, assim, até ao infinito.

É óbvio que, neste *regressus ad infinitum*, nem podemos determinar a resposta dos factos, pois que ela depende da interpretação nem formular a interpretação porque esta depende da resposta dos factos. A experiência fica reduzida, *a fortiori*, a interrogação que nunca é esclarecida pelos factos, ou seja, a experiência fica reduzida a nada. Ora que uma experiência, que não é sequer possível, represente o conhecimento no que tem de fundamental e constitua o momento capital da ciência (que a caracteriza enquanto verdadeira sapiência) só viria a provar que a ciência, segundo a concebe Jean Piaget, não passa de uma ilusão, mais ampla ainda que todas as ilusões filosóficas existentes e a existirem.

Para completar, porém, a análise da característica substancial que Piaget aponta ao saber — a verificabilidade experimental — debrucemo-nos sobre aquele instrumento da ciência — a lógica — cujo papel é em certa medida integrador da experiência no plano cognoscitivo. Vimos que para Piaget a lógica é o domínio das puras formalizações, um plano meramente formal, subordinado, incapaz de dar directrizes básicas só por si.

Em todo o caso, no entender de Piaget as deduções estabelecidas logicamente impõem-se e na própria expressão do mesmo Piaget, são válidas. Tomados convencionalmente os pontos de partida — definições, axiomas, regras de transformação — o que resultar deles é considerado algo firme e seguro. Por consequência, a lógica pode ordenar, estruturar o conhecimento autêntico desde que lhe forneçam os princípios convenientes. É um auxiliar, porventura precioso. Consideremo-lo em si mesmo, analisemos o puro formalismo lógico.

Comecemos por perguntar em nome de quê é lícito, por exemplo,

concluir de  $x$  para  $y$ ? Em nome das regras de transformação adoptadas? Mas isso é extrair umas tantas conclusões dessas regras, quando o que está em causa é a legitimidade mesma de extrair conclusões de algo. E não é a legitimidade mesma de tirar conclusões o fundamento metalógico de qualquer sistematização lógica? Fundamento sim, visto que não pode ser considerado um elemento interno de toda a sistematização lógica; se o fosse, pôr-se-ia, de novo, o problema da passagem desse elemento para ulteriores conclusões. E temos que a validade mesma da lógica repousa em alicerces mais fundos que a lógica. As lógicas só são concebíveis se a dedutibilidade for possível. Simplesmente, não são as lógicas que se ocupam da questão, porque construções dedutivas e, portanto, só dedutivamente a poderiam resolver, o que implicava petição de princípio. Ora atendendo a que (com o que concorda o próprio Piaget) o domínio do formal é diferente e independente da experiência, torna-se inútil buscar uma verificação experimental do fundamento metalógico da lógica. Sendo assim, eis um determinado sector, embora restrito e secundário da ciência — a lógica —, a assentar em algo que não é nem lógico nem experimental. E como para Piaget o que não é experimental e também lógico não é verdadeiro, existiria uma parte da ciência cujo fundamento não seria verdadeiro. E não possuindo verdade aquilo de que ela depende, de que modo será essa parte verdadeira?

Admitamos, todavia, que se podem legitimamente extrair conclusões, fazer inferências. Cabe, agora, interrogar porque é que duma mesma premissa num sistema não é legítimo extrair as mais variadas e diversas conclusões. Dir-nos-ão, que postas as regras de transformação, só as conclusões que se harmonizem com semelhantes regras estão certas? Mas isso é, precisamente, tirar já uma conclusão, e uma só, tomando como ponto de partida as regras referidas. E porque é que a aplicação de uma regra a um axioma não produz mais do que um só resultado?

Objectar-se-á que a regra e o axioma negar-se-iam, assim, a eles próprios, que uma única regra (portanto, com um único conteúdo) aplicada a um só princípio não pode, na mesma esfera ou relação, dar mais que uma só derivação final, a menos de transformar-se em duas regras ou de se aplicar a mais de um princípio, o que está em contradição com a hipótese posta?

Simplesmente surge, aqui, como algo de metalógico, a exigência

lógico não possui verdade alguma o que implicaria que a lógica que dele deriva não valha nada, nem como auxiliar para a elaboração dum conhecimento formalizado ou o metalógico possui verdade intrínseca e, então, a verdade não se reduz a verificação experimental, com mais ou menos coadjuvação de lógica, consoante pretende Piaget.

Por último note-se que o autor da «Introduction à l'Épistémologie génétique» considera que a verificação deve ser acessível a todos e que uma verdade só existe, enquanto tal, desde que seja controlada por outros investigadores. Uma vez que a verdade é sinónimo de verificação, isso significa que o controle de outras pessoas é indispensável à verificação efectiva ou potencial.

Levanta-se aqui, uma dificuldade de monta. A acessibilidade e o controle acrescentam algo à verificação, reforçam ou confirmam a sua verdade? Ou a acessibilidade e o controle só são possíveis através da verificação, e dela dependem por inteiro? Neste último caso está-se asustentar que, apenas, e verificável e passível de controle e acessível e então eis-nos perante uma «petitio principii» nítida. Com efeito, que só o verificável e acessível e controlável eis o que se precisava de provar, em vez de dar por provado. Porque é que não há de haver nada mais de acessível e controlável além do domínio do verificável?

Na hipótese, porém, de se aceitar que a acessibilidade e o controle são qualquer coisa de diverso da verificabilidade, qualquer coisa cuja função é, todavia, aumentar a certeza desta derradeira e servir-lhe de garantia, diremos, então, pela nossa parte, que uma proposição verificada ficará, nessa altura, sem garantia desde que a não saibam ou não possam aprender e controlar. A verdade deixará de ser verdade segura, sem a adesão. Será, afinal, o número de aderentes que decidirá do erro e de não erro. E se o número se erguer contra o critério da verificabilidade e da acessibilidade? Observar-se-a que Piaget, exclusivamente, se interessa pela adesão dos competentes, dos investigadores especialistas? E como decidir quem são os autênticos investigadores? Não teremos de recorrer à adesão que certas afirmações a esse respeito despertaram para obter uma decisão? E quem controlará tais afirmações, quem decretará da sua acessibilidade? Necessariamente teremos de recorrer ao contraditório apelo ao número.

A conclusão é que as características definidoras que Piaget aponta à ciência, em vez de serem a demonstração segura da sua

(1) JEAN PIAGET, *Sagesse et illusions de la philosophie*, cit., pág. 223.

da identidade e da não-contradição enquanto base através da qual se constrói a lógica. Não, é óbvio, como norma interna de um ou todos sistemas lógicos pois que já para se pôr uma só regra lógica se esta agora a exigir a identidade e não-contradição. Intuitivamente acrescentar que as considerações que fizemos acerca da dedutibilidade sem inteiro cabimento aqui acerca da identidade e da não-contradição.

De certo, pode replicar-se que é perfeitamente lícito sustentar que, num mesmo sistema, de  $a$  deriva não só  $b$  mas também  $c$  ou  $d$  ou que se quiser. Nessa altura, porém, em que é que a lógica estrutura, da rigor e auxílio o conhecimento? Se todas as conclusões são legítimas, nenhuma ou todas são de aceitar consoante nos aprouver, e não tem sentido escrever com Piaget que «perante uma demonstração lógica só resta curvar-nos» (1).

Observar-nos-ão que todas as conclusões são legítimas se enquadradas em sistemas diferentes, mas que dentro de uma determinada axiomática é inabalaável que  $(p \vee q) \rightarrow p$  ou que:  $(a \rightarrow c) \rightarrow (a \rightarrow c)$ , ou ainda que numa lógica bivalente (com os valores  $0$  e  $1$ )  $d \sim p \equiv 0$  sempre, enquanto numa lógica trivalente (com os valores  $0$ ,  $1$  e  $1/2$ ) é também forçoso que  $d \sim p \equiv 1/2$  se  $d$  tiver o valor  $1/2$ ? Voltamos, então, ao princípio da questão. Com efeito quem não vê que de novo se está a recorrer, dupla-mente até, à identidade e à não-contradição, visto, neste caso, se estabelecer que: 1.º dentro dum sistema não há senão deter- minadas conclusões, 2.º um sistema é ele próprio e não outro? E todas estas questões subsistem, ainda que se reduza toda a lógica a tautologia. Antes de mais nada, porque a tauto- lógica envolve a validade do princípio de identidade e, depois, porque a lógica (ou as lógicas) não se reduz a uma mera e única expressão verbal. Enquanto lógica, é uma sistematização. E se nessa sistematização esta sempre implícito o mesmo, repete-se o mesmo de várias formas. E o que permite passar de umas para as outras senão um princípio de dedutibilidade?

Por conseguinte, a lógica depende sempre do metalógico que não pode receber contração experimental, dado que se situa na esfera do formal, por definição independente daquela, nem contração lógica visto que se cairia em círculo vicioso. E ou o meta-

verdade, são a demonstração clara que a ciência não é sinónimo de único e verídico conhecimento, e que a sua eventual validade depende da validade dos pressupostos *a priori* em que assenta.

Em todo o caso, dado que Piaget tentou consolidar as suas posições com uma série de argumentos de índole negativa, impõe-se também analisá-los devidamente. Ele, antes de mais nada, procurou refutar as tentativas de subordinar a ciência a qualquer outra espécie de saber e, se tal refutação fosse inabalável, os pontos de vista acerca da necessária dependência da ciência que acabámos de expôr estariam, indubitavelmente, em perigo.

Teríamos deparado com uma apória: por um lado a ciência — consoante a define Piaget — assentaria em pressupostos; por outro lado seria independente e não subordinada. Por consequência, há que examinar os argumentos acerca deste derradeiro problema, a fim de averiguarmos se nos encontramos ou não face à apória que referimos.

Quando lhe dizem que a filosofia é o alicerce de todo o conhecimento e, por isso, não se deve estudar, a valer, nenhuma disciplina científica sem se tomar já uma atitude filosófica, Piaget responde, desenvolto, que a filosofia é um ideal e que na realidade há apenas filosofias. Contudo, se a filosofia, enquanto alicerce de todo o conhecimento, é um ideal, isso não obsta que somente quando se atinja esse ideal se possa alcançar um saber fundamentado e, portanto, autêntico. Se estivermos, exclusivamente, perante conhecimentos sem base, isto equivale a dizer que estaremos perante pseudo conhecimentos, uma vez que o infundamentado nada mais pode ser do que pseudo-conhecimento.

E se, na realidade, apenas há filosofias e não a filosofia autêntica, nada impede que ela possa vir a existir. A sua inexistência actual não é o mesmo que a sua inexistência eterna, dado que nem todos os ideais são por força irrealizáveis.

A admitir-se que a filosofia é um ideal — o do fundamento de todo o saber — isso coisa alguma provaria contra a superioridade da filosofia. Ao contrário, só demonstraria que a tarefa essencial a prosseguir seria aproximar-nos de semelhante ideal em vez de construir uma qualquer ciência que sem apoio filosófico ficaria destituída de certeza e segurança.

Devemos reconhecer, contudo, que Piaget não atribui grande importância ao argumento que refuta, sustentando que se reduz a outro muito mais subtil. Daí, talvez, que a refutação em causa

não seja pròpriamente famosa. Examinemos, agora, a discussão desse argumento muito mais subtil.

Toda a investigação de factos e até toda a investigação, diz-se, pressupõe o princípio de identidade sem o qual não seria possível. Há, pois, princípios absolutos anteriores e condicionadores da investigação científica, das suas verificações e construções.

Piaget, a propósito dessa asserção, começa por considerar que para a descoberta de princípios absolutos é preciso um método e que tanto envolve círculo vicioso o emprego dum método puramente reflexivo como o método científico-experimental.

Simplesmente, na altura em que esperávamos que considerasse inaceitável o inteiro edifício do conhecimento (visto que para nos situarmos no plano dos princípios temos de recorrer a um método e um método só se pode erguer a partir de princípios e sem método nada se apreende a valer) Piaget, com inteira tranquilidade, passa a achar assás legítima a questão da possibilidade de conhecermos os princípios absolutos, asseverando que, para o efeito, só há três métodos: a intuição cuja validade afasta desde logo, (prometendo vir a ocupar-se adiante com desenvolvimento do problema), a verificação experimental e a formalização lógica. Ora ele expressamente afirma que se o absoluto existisse o devíamos ver nos factos, ensinando que a lógica se diversifica em várias lógicas cujo conjunto é demasiado complexo para resolver a dificuldade em questão, visto não fornecer uma resposta única.

Não há dúvida que um máximo de estranheza é aqui muito compreensível, não só pelo soberano desprezo que Piaget manifesta por um dialeto que começa por considerar real, mas também pelos seguintes motivos: *a*) o dialeto referido, na verdade, não existe; *b*) é manifesta a incompreensão do argumento em discussão. Começemos por *a*). Quando se fala num princípio absoluto do conhecimento não se tem em mente algo que, porventura, esteja oculto e se vá, depois, descobrir por este ou aquele processo, dado que, nesse caso, o princípio absoluto não seria absoluto. E não seria absoluto, porquanto algo haveria no plano cognoscitivo que se poria sem tal princípio e que seria, precisamente, o caminho para a sua descoberta. Um princípio absoluto do conhecimento, por definição, tem de estar sempre presente em todo o conhecimento, tem de ser omnipresente. Se alguém o desconhece, esse desconhecimento chama-se erro, pois só através do recurso ao princípio é que se consegue dizer que se dispensa ou

despreza semelhante princípio (é isso que caracteriza a sua «absolutidade»). E sendo erro, é óbvio que pressupõe o conhecimento da verdade, uma vez que apenas atendendo à normatividade da verdade é lícito proclamar erro o que a contrarie. Um princípio absoluto do conhecimento é, portanto, uma verdade que está desde logo no conhecimento, não é nada que possa considerar-se algo de desconhecido que no futuro se venha a encontrar e desvendar.

Sendo assim, pôr esse princípio foge a qualquer círculo vicioso porque é a sua auto-afirmação que serve de prova dele mesmo, em vez de se alicerçar num método que por seu turno necessitaria dum princípio.

Para ser autêntico o círculo vicioso a que alude Piaget—e que, ao fim e ao cabo, é aquele a que aludiam os cépticos desde a antiguidade — há que excluir, desde início, precisamente, a existência de princípios absolutos no conhecimento. Mas essa existência é que estava em questão e, por isso, aceitar de início a sua falsidade é «*petitio principii*».

Por consequência, a objecção de Piaget não atinge o processo auto-demonstrativo próprio do que é absoluto, nem se furta, ainda, a assentar em princípios absolutos sem o saber — o princípio que onde há dialelo não há, em rigor, e em nenhum caso, conhecimento válido e o princípio de que círculo vicioso e demonstração aceitável não são, em absoluto, a mesma coisa.

Quer dizer: Piaget só consegue formular a questão do dialelo céptico aceitando o valor absoluto de princípios anteriores à exigência mesma de um método — os princípios sem os quais essa exigência não se poderia sequer expressar (o de identidade, o de não contradição, v. g.).

b) É manifestamente singular que Piaget pretenda encontrar o absoluto nos factos, julgando que esse convite à análise factual pode, acaso, contrapor-se a quem lhe afirma que toda a investigação e, em especial, a de factos, pressupõe já princípios absolutos, a começar pelo de identidade. Como considerar que o problema da existência de algo *a priori* (logo não fáctico) se pode resolver por um exame dos factos que nos mostre a ausência, ou a presença, entre eles, desse *a priori*? Não é isso um patente contresentido?

Sem dúvida seria interessante que Piaget discutisse, a valer, o problema da possibilidade de apreensão da experiência independentemente, por exemplo, do princípio de identidade (o que

daria a este princípio nova ocasião de triunfar, porque para se apreender a experiência há que admitir *a priori*, sem excepção possível, que a experiência é experiência e não outra coisa). Acontece, porém, que ele nem sequer tenta discutir a dependência ou independência do conhecimento experimental face a princípios absolutos, isto é, nem sequer tenta responder à objecção que lhe é apresentada. Dá-a pura e simplesmente como inexistente, considerando assente, sem um minuto de hesitação, aquilo que a objecção põe em causa. Dizem-lhe que a experiência pressupõe o absoluto e ele replica, satisfeito, que há-de ser a experiência que resolve a questão do absoluto ser ou não um mito.

Que Piaget exhiba semelhante incompreensão das razões do antagonista que crê refutar, não deixa de ser bastante chocante.

No entanto, conforme vimos já, Piaget não se contenta, para confirmar a sua tese de que conhecimento  $\equiv$  ciência, em repelir as tentativas de subordinar o saber científico a qualquer outra espécie de saber, em especial o filosófico. Procura, também, mostrar que, para além dos instrumentos cognitivos usados pela ciência, nada mais há com autêntico valor gnoseológico. A ciência utiliza a experiência coadjuvada pela formalização lógica. No entender de Piaget, a par da experiência (mais ou menos formalizada) apenas existe a intuição como possível instrumento de conhecimento. Ele procede, por consequência, a uma análise da validade da intuição, concluindo que a intuição não pode valer coisa nenhuma. O esforço de Piaget para demolir a intuição reveste-se de três aspectos principais. Por um lado, considera a intuição algo de meramente subjectivo e arbitrário; depois indica que a intuição situa-se numa zona confusa e indiferenciada donde emergem a verificação experimental e a lógica; por último, procede à refutação de dois importantes sistemas intuicionistas — o bergsonismo e a fenomenologia — demonstrando que a ciência os desmente por completo.

É estranho que Piaget, ao lado da verificação experimental, com formalização lógica, só considere instrumento possível de conhecimento a intuição, uma vez que alude, frequentemente, a métodos puramente reflexivos que seriam próprios da filosofia, enquanto tentativa de conhecimento, e não é possível confundir intuição com reflexão <sup>(1)</sup>. A reflexão é algo de mediato, que implica

(1) JEAN PIAGET, *Sagesse et illusions de la philosophie*, cit., págs. 14-33.

desdobramento, enquanto a intuição é algo de imediato e instantâneo.

Além disso, em que é que se identificará com a intuição, por exemplo, a síntese dos contrários ou uma dialéctica auto-demonstrativa? E não serão, também, eventuais instrumentos de conhecimento em que se apoiam sistemas filosóficos tão dignos de análise e crítica como o bergsonismo e a fenomenologia?

De qualquer forma, o que parece mais estranho de tudo é que Piaget recuse valor gnoseológico à intuição (com base na sua índole subjectiva e na sua indiferenciação, razões que não discutiremos) e o reconheça à verificação experimental. Pois não é verdade que a experiência tem por base a intuição sensível? Confirmar hipóteses através de factos, pressupõe que os factos sejam observados. E o que é a observação de factos, senão uma actividade fundada na intuição sensível? Pode ser empregada a mais requintada aparelhagem moderna, que amplie a potência dos sentidos, ou substitua a observação directa pela leitura de aparelhos. Num caso ou noutro, a decisão radical pertence, sempre, à intuição sensível. Não consta que ver constitua, por si, uma operação mediatizadora ou lógica. A admitirmos, porém, que o seja, nessa altura, que sentido teria falar em verificação experimental? Se os factos forem construções mentais reflexivas em que é que poderão servir para aceitarmos certa teoria e não aceitarmos outra? A reflexão é que competirá decidir.

Acentue-se que Piaget fala em controle das experiências por vários experimentadores, talvez pensando afastar da ciência o subjectivismo que assaca à intuição. Nada mais ilusório, no entanto. O problema só se reveste de maiores complicações. Não acreditamos, efectivamente, que a multiplicação de um processo que, em si, é subjectivo — a intuição sensível — nos venha a dar a objectividade. Quando muito encontramos-nos perante uma série de subjectividades concordantes. E se uma não tem valor, várias continuarão também a não ter valor. Zero multiplicado por zero continua zero. Depois, põe-se segunda dificuldade, da maior importância: como conhecer as subjectividades alheias. Há uma verificação experimental, logo uma intuição sensível, das intuições que os outros experimentam?

Mas que vale semelhante intuição, se necessita de ser controlada por outros experimentadores para receber aceitação? E como havemos de a controlar, se é por meio dela que, porventura, sabermos das experiências, das intuições sensíveis dos outros investigadores?

De resto, se a intuição é método falível, em geral, de que modo poderá ser eficaz a intuição sensível no caso delicadíssimo da apreensão da existência dos outros, que levante questões tão complexas como as da «interioridade-exterioridade, egoidade-alteridade»?

De certo, Piaget, que ataca a pura introspecção, julga, já, muito aceitável, consoante vimos, a introspecção se submetida a uma observação exterior, a introspecção controlada, nas suas palavras. Resolver, duma só penada, a questão melindrosíssima do conhecimento dos outros será em extremo científico mas não nos convence grandemente. Que se possa observar de fora o que, por definição, deriva de observação interior, já oferece motivo para dúvida e hesitação. A dúvida e a hesitação aparecem multiplicados, no entanto, se se tratar de estabelecer que é essa observação externa que dá credibilidade à análise interior. A validade da primeira é já objecto de controvérsia; transformá-la, contudo, em critério decisivo que, precisamente, torna valioso o que não tem valor é já façanha impressionante.

E em todo caso, gostaríamos de saber se não se está a invocar a intuição — a intuição sensível — para se poder aceitar a introspecção quando se faz depender esta da observação externa? E esta última, considerada meio de validação, não deverá, antes, considerar-se sem validade, de acordo com o princípio do repúdio da intuição perfilhado por Piaget?

Observemos, ainda, que a refutação da fenomenologia e do bergsonismo — filosofias intuicionistas — em nome da ciência é qualquer coisa de escandaloso. Efectivamente, o que Piaget discute é o valor da intuição enquanto meio de conhecimento diverso dos que a ciência utiliza. Se a ciência infirmar ou pretender infirmar determinadas asserções baseadas na intuição, só poderemos aceitar esse ponto de vista se o desvalor da intuição ou sua inferioridade perante a ciência estiverem provadas. Ora recorrer

à ciência para formular essa prova é uma petição de princípio nítida. Por consequência, pôr de lado os sistemas intuicionistas em nome da ciência, demonstrando-se, exactamente, que a intuição nada vale, qual instrumento de conhecimento, com o argumento do nenhum valor científico dos sistemas intuicionistas, constitui o mais flagrante e gritante dos paralogismos.

Finalmente examinemos agora o terceiro dos argumentos negativos com que Piaget pretende confirmar a sua tese da identidade entre conhecimento e conhecimento científico — a dependência das ideias não científicas das condições sociais e políticas. Tudo o que não é ciência é, assim, relativo, passageiro efémero, destituído de objectividade. A seu favor Piaget invoca a crítica marxista das ideologias.

É assás curioso que Piaget não comece por aplicar semelhante critério à crítica marxista e a não considere destituída de objectividade pelas suas mais que patentes ligações com um movimento político internacional. A crítica marxista é arvorada em ciência com toda a naturalidade. Adiante, porém. Piaget aceita a tese do condicionamento político das ideias, exceptuando, claro, as ideias científicas. E porque é que se exceptuam à regra? Obviamente, porque possuem objectividade, podem ser verificadas por todos, etc. Numa palavra, porque são conhecimento autêntico. E temos deste modo o seguinte: qual o motivo para sustentar que o extra-científico não é conhecimento? A sua dependência político-social. Mas como é que se sabe que está condicionado socialmente e politicamente? Porque não é conhecimento verdadeiro, objectivo, científico.

Em suma: dá-se por previamente admitida a equação conhecimento igual a ciência e com base nela se reduz a ideologia variável e subjectiva o que não for científico. Concomitantemente, a ausência de verdade do que não é científico é que serve para confirmar identidade da ciência com o conhecimento.

É simples, consoante se vê.

Julgamos ter provado que Piaget nem consegue, válidamente, fundamentar a tese de que a ciência, por usar a verificação expe-

---

rimental, acompanhada da formalização lógica é, por si, sinónimo de conhecimento autêntico, nem leva a cabo, com êxito, a tarefas de:

- a) invalidar as razões a favor da necessária dependência do saber científico;
- b) reduzir todos os métodos não científicos à intuição e mostrar o nenhum valor desta;
- c) tornar patente a relatividade de todas as ideias que não derivem da ciência.

Nestas condições, a identidade entre esta última e o verdadeiro conhecimento revela-se insustentável. E esboroa-se, deste modo, o ponto basilar que alicerça as várias construções de Piaget em «Sagesse et illusions de la philosophie»;

4) É indiscutível que se a ciência não equivale a conhecimento, então a filosofia considerada como algo de distinto da ciência não fica necessariamente reduzida a mera sageza sem valor cognoscitivo por si. E se é possível que a filosofia seja conhecimento distinto da ciência, não está excluído que a filosofia seja, até, um conhecimento superior. E nessa hipótese a filosofia não teria, por força, que incluir, em si, os ensinamentos da ciência se quisesse respeitar os valores cognoscitivos. Quer dizer: surgem pelo menos como eventualmente aceitáveis concepções diferentes das que Piaget perfilha. De qualquer maneira, se é lícito sustentar que a filosofia pode não ser simples sageza, conforme a concebe Piaget, não se demonstrou, ainda, que a noção de filosofia tal como a expõe esse pensador seja inaceitável em todos os seus momentos componentes essenciais. Convém, portanto, examiná-la.

Piaget se considera que a filosofia não é conhecimento, considera, também, que não é nada de «meramente decisório»<sup>(1)</sup>, pois que

---

(1) JEAN PIAGET, *Sagesse et illusions de la philosophie*, cit., pág. 282.

a define como coordenação reflexiva de valores, em que não podem ser esquecidos os valores de objectividade próprios da ciência. Há uma só verdade, que deve estar presente em todas as sagesas, isto é, em todas as filosofias. Verificada tal condição a existência de diversas sagesas ou filosofias é encarada como o mais natural dos eventos.

Comecemos por notar que é muito estranho que o conhecimento possa ser coordenado com outros valores, dado que para Piaget só o conhecimento tem validade objectiva capaz de se impor a todos. Ora coordenar a verdade com a não verdade que sentido possuirá? Fazer uma síntese superadora? Mas se a síntese ultrapassar a verdade e a não verdade o conhecimento desaparecerá. Ou coordenar será, apenas, uma harmonização e hierarquização de planos? Mas que critério comum pode ser utilizado para harmonizar o hierarquizar coisas tão diferentes como o verdadeiro e o não verdadeiro? Ou, por ventura, admitir-se-á que, na tarefa de harmonização e hierarquização, seja tomado como critério algum dos vários valores em causa que não pertença à esfera do verdadeiro? A aceitar-se a eventualidade sucederia que o não verdadeiro seria situado em posição superior ao verdadeiro, a filosofia superior à ciência. E então com que direito combateria Piaget a pretensão da filosofia ditar leis à ciência e pôr de lado soluções científicas?

E se o critério da harmonização e hierarquização for o verdadeiro? Nessa altura de que modo são legítimas diferentes espécies de harmonizações e hierarquizações, ou seja, diferentes sagesas? Não seria isto contrário à objectividade da verdade? Se a verdade for objectiva e estiver a dirigir a sageza, não é mais possível acreditar que a sageza é subjectiva e relativa. Significará, porém, a coordenação de valores em questão só o simples respeito mútuo das respectivas independências? Singular coordenação será essa, pois coordenar é ordenar reciprocamente e ordenar implica ordem, logo disciplina e regra. E onde há disciplina não há independência.

Conceber-se-ia que a filosofia fosse identificada com a coordenação subjectiva de valores se a ciência fosse definida como um conhecimento que nada tivesse a ver com valores. Tratar-se-ia de dois domínios autónomos e irrelativos. De certo os conceitos

---

duma e doutra suscitariam as maiores dúvidas. No entanto, evitar-se-iam, ao menos, as dificuldades que derivam da inclusão do respeito pela segunda no conceito da primeira, ou seja da inserção do verdadeiro como valor — que é algo objectivo — numa coordenação de valores proclamada por princípio subjectiva.

O que parece incontroverso, de qualquer forma, é que se admitirmos que a filosofia não tem validade objectiva, não é conhecimento, então será sempre algo de simplesmente decisório. Piaget assevera que não, atribuindo à filosofia um carácter reflexivo. Simplesmente, acontecendo que não há nenhuma conclusão objectivamente válida para a reflexão filosófica, tudo quanto esta estabeleça é produto de uma mera decisão individual. Cada um pode coordenar os valores conforme lhe aprouver. Que crítica se formulará legitimamente se não existir neste plano nenhuma regra objectiva? Por conseguinte, a filosofia, enquanto coordenação de valores, mantém-se na esfera das puras decisões, do arbítrio individual estrito. A reflexão em nada altera a fisionomia das coisas. Medite-se o que se quiser! Desde que não é possível deparar com coisa alguma dotada de intrínseca validez o termo da meditação (excepto se não tiver fim) só pode ser acto de livre resolução da vontade arbitraria do sujeito particular. E apenas cabe perguntar para quê tanta reflexão se já se sabe que não fornece regra nenhuma ao arbítrio individual. A diferença parece residir, exclusivamente, numa demora maior ou menor no aparcerer das decisões. Não se vê, contudo, em que é que o tempo modificará a natureza intrínseca destas. Se há várias sagezas, consoante ensina Piaget, todas se equivalem, portanto, e todas as decisões sobre coordenação de valores valem o mesmo, tenham levado muito ou pouco tempo a elaborar. Onde não houver soluções a serem aceites por todos, objectivamente — e nessa ocasião a pluralidade de sagezas seria absurda — há, tão só, o puramente decisório e a reflexão não passa de mera formalidade, aliás dispensável.

Nestas condições, as coordenadas em que Piaget procura enquadrar a sua definição da filosofia como sageza revelam-se totalmente insubsistentes. Daí se segue que semelhante definição, por força, tem de estar errada.

5) Para concluir, unicamente faremos uma observação. Piaget nega a capacidade cognoscitiva da filosofia nas páginas do seu

livro. Ora bem! Ou ele está a fazer ciência, para que as suas asserções tenham verdade, ou se está a fazer filosofia isso imediatamente invalida as conclusões do seu trabalho.

Mas como poderá estar a fazer ciência? Qual a ciência que tem por objecto o desvalor da filosofia? Será a epistemologia? Mas a verdade é que para Piaget a epistemologia não é nada de separado e situa-se «no interior da pesquisa científica» (1). A nossa pergunta continua, pois, a possuir razão de ser.

Admitamos, todavia, que tal interrogação não possui grande importância. O que em contrapartida tem importância fundamental é que a demonstração do não valor da filosofia, para ter categoria de científica, deve, ou derivar de verificação experimental ou até apenas, se fosse possível, de simples dedução lógica. Ponhamos de parte esta última — tal como a concebe Piaget — pois a partir só de definições arbitrariamente fixadas, de axiomas e regras de transformação poderemos sempre chegar a tudo o que quisermos. Resta-nos a verificação experimental mais ou menos integrada por formalizações lógicas.

E pondo, já, de lado, o difícil problema da confirmação experimental de uma hipótese negativa como é a de um não valor (quer dizer, pondo de lado o problema da presença experimental de uma ausência) nós diremos, para os que insistirem em considerar o não valor da filosofia um facto experimentalmente verificado, que o facto negativo, o facto não valor da filosofia, para existir, tem de ser a negação factual do facto valor da filosofia. Ele não se concebe, sem o facto oposto, o facto valor da filosofia. E se, afinal, há estes dois factos contrários, qual deles servirá de critério para a verificação científica?

Torna-se, assim, claro que, nos seus ataques contra a filosofia como conhecimento, Piaget, e todos os que o acompanham, não fazem nem podem fazer senão filosofia — uma filosofia de má qualidade, pois que se destrói a si própria. Aristóteles tem, desde sempre, razão no seu «*Protréptico*»: se é preciso filosofar, filosofemos, se não é preciso filosofar, então filosofemos para mostrar

---

(1) JEAN PIAGET, *Sagesse et illusions de la philosophie*, cit., pág. 28.

---

que não é preciso filosofar <sup>(1)</sup>. A grande ilusão da filosofia não é julgar-se conhecimento. É desconhecer-se e tentar aniquilar-se. De certo essa aniquilação aniquila-se a si e não pode receber nenhuma espécie de adesão válida. Do cepticismo ao neo-positivismo a filosofia corre atrás da ilusão de se 'poder auto-eliminar a favor de outros tipos de conhecer. Tal ilusão só é corrigida pela autêntica sageza filosófica que é, sim, coordenação de valores, mas coordenação de valores em função do intrínseco e ineliminável valor de verdade objectiva e absoluta que na própria sageza filosófica se encontra, em vez de coordenação de valores assente na subjectividade anárquica, no «bon plaisir» individual.

*Janeiro, 1966*

---

(1) In WERNER JAEGER, *Aristóteles*, trad. inglesa de Richard Robinson, Oxford, 1962, págs. 56-57. JAEGER reporta-se ao frag. 51 da edição dos *Fragmenta* de V. ROSS. Há quem ponha em dúvida a autenticidade do argumento em favor de filosofia, que citamos, e não o inclua nos textos que nos restam do *Protréptico*. Veja-se por exemplo, ANTON-HERMANN CHROUST, *Protrepticus — a reconstruction*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1964, págs. 48-49.