

## O RENASCIMENTO DO ESPÍRITO DO POSITIVISMO

Com o neo kantismo, com Husserl, com o neo idealismo italiano (Gentile e Croce), com o racio-vitalismo (Ortega), com Heidegger e Jaspers, houve quem suposesse que, de uma vez para sempre, fora sepultado o positivismo como orientação e corrente geral. O Círculo de Viena mesmo, procurou demarcar-se deste último, onsiderando-se um positivismo de estilo novo, bem distante do antigo, e acentuando, repetidamente as suas diferenças frente ao positivismo *vieux style*.

Passava-se, no entanto, nessa altura, um pouco aquilo que, na política, se passou, mais ou menos pelo mesmo período de tempo, com o individualismo. Todos o condenavam, todos o repeliam com desdém e, ao mesmo tempo que assim procediam, arranjavam-lhe um substituto no personalismo, no respeito da pessoa humana, onde aparecia arvorada como insígne virtude o que se dizia ser erro no individualismo.

Eis o que sucede com o que foi denominado neo positivismo (às vezes com certos protestos não muito intensos do Wiener Kreis) e o positivismo do século XIX.

Este era uma espécie de idolatria da ciência experimental, a que subordinava a filosofia, reduzida à função de ordenar e hierarquizar as várias disciplinas científicas. O Wiener Kreis também entendia que saber autêntico só estava na ciência experimental (matemática e lógica sendo puras tautologias), a filosofia tendo apenas o papel de tornar aceitável a linguagem com que são construídas as ciências afastando delas o sem sentido.

O positivismo clássico é anti-metafísico, porque julga que a evolução do espírito humano afastou a metafísica com as suas constru-

ções quiméricas puras fantasias da mente; o Wiener Kreis proclama-se anti-metafísico porque considera as proposições metafísicas sem sentido.

Num caso e noutro, temos o anti-metafísicismo e a tese, de acordo com a qual, conhecimento válido equivale a ciência.

O que acontecia é que, mais ou menos até ao fim da primeira metade do nosso século, o Wiener Kreis era um sector limitado e restrito ao pé do que parecia constituir um amplo renascimento do pensamento especulativo para o qual o positivismo se revelava inaceitável.

O princípio da verificabilidade em que o Círculo de Viena baseava os seus ataques à metafísica e segundo o qual era um *non sense* o que não fosse analítico (ou por outras palavras tautológico) ou então experimental, era alvo de ataques enérgicos e fundados, sendo censurado o seu dogmatismo e a sua contraditoriedade.

Efectivamente, o princípio referido põe-se sem qualquer espécie de justificação por um lado, e, por outro, não é ele mesmo ou tautológico ou experimental, pelo que, de acordo consigo próprio, não tem sentido. E não se concebe que seja critério do sentido aquilo mesmo que não tem sentido.

Talvez nos perguntem porque é que o princípio da verificabilidade não é nem tautológico nem experimental. A resposta à pergunta é fácil.

O princípio da verificabilidade não é experimental porque é um princípio, isto é, algo de universal e geral, ao passo que o que a experiência nos fornece apenas o que é particular.

E o princípio da verificabilidade não é analítico ou tautológico porque pretende dizer-nos o que é sentido, no lugar de, simplesmente, repetir aquilo que já está estabelecido através de outra forma expressional.

Nos nossos dias, porém, está a acontecer um fenómeno bastante curioso. O princípio da verificabilidade e outros pontos de vista do Wiener Kreis não são aceites por numerosos pensadores que, adoptando diversas orientações, não deixam de perfilhar a equação ciência igual a conhecimento e a aversão à metafísica. Não são, apenas, os Carnap, os Schlick, os Ayer, os Rougier que adoptam tais perspectivas, mas muitos outros filósofos, divergindo abundantemente entre si no que diz respeito a importantes perspectivas.

Não vamos proceder à apresentação de uma panorâmica exaustiva. Apenas apresentaremos uns tantos exemplos.

Richard Rorty em “Objectivity, Relativism and Truth”, Cambridge University Press, 1991, p. 39 escreve “Do nosso ponto de vista, não há razão para prezar os cientistas por serem mais objectivos ou mais lógicos ou mais metódicos ou devotados à verdade do que quaisquer outras pessoas. Mas há razão plena para prezar as instituições que desenvolveram e em que trabalham e tomá-las como modelo para o resto da cultura... Referência a tais instituições encarna a ideia de um encontro ‘livre e aberto’ – a espécie de encontro em que a verdade não pode deixar de ganhar... Dizer que a verdade ganhará com tal encontro não é apresentar uma pretensão metafísica acerca das conexões entre a razão humana e a realidade”.

Eis aqui nos velhos tempos dos Littré e Stuart Mill et reliqua a metafísica encarada depreciativamente e ciência tomada como padrão a seguir para se encontrar a verdade.

Nagel, num volume de título significativo “Lógica sem metafísica”, declara que a “ciência uma actividade dirigida a obter o conhecimento” através da “medida” a experimentação, a dedução de consequências das hipóteses.

De novo deparamos com ciência=conhecimento e com o fastamento da metafísica.

Feyerabend em “Against Method” que tem como sub-título “outline of an anarchistic theory of knowledge”, Londres-Nova York, Verso, 1987, alude exclusivamente à ciência que, pelos vistos, para ele, é o conhecimento e se, por vezes, faz da metafísica um momento da evolução científica não deixa de se lhe referir pejorativamente a p. 153.

Piaget sustenta que a “metafísica não é um conhecimento” aludindo ao “falso ideal de um conhecimento supra científico” no seu célebre *Sagesse et illusions de la philosophie*, Paris, PUF, 1965, respectivamente a p. 6 e a p. 109.

Searle, sem atacar directamente a metafísica, fala na classe de entidades que estão fora do âmbito da ciência séria, achando que há maneira de “não nos envolvermos com a tese que há uma espécie de entidades mentais “Intentionality”, (Cambridge University Press, 1983, p. 263), existindo fora do mundo físico e que é a hipótese da intencionalidade como movimento do cérebro. Por não a ter encarado é que “os métodos das ciências naturais”(Idem, p X)

não obtiveram, no tocante ao comportamento humano, o mesmo êxito que a física e na química. Searle propõe-se, embora de forma incipiente, colmatar essa brecha.

E aproximemo-nos das concepções de Quine. Para este “o método científico... é o árbitro derradeiro da verdade.” (World and Object, Cambridge, Massassuchets, MIT, 1983, p. 23). E proclamando-se empirista sem dogmas esclarece que um dos avanços obtidos pelo empirismo foi “o abandono do objectivo de uma filosofia primeira anterior à ciência natural” (Theories and Things, Cambridge Mass., Harvard University Press Belknap Press, 1981, p. 67).

Mário Bung, por seu turno, acha que a investigação filosófica deve conduzir-se de uma maneira científica (Materialismo e ciência, Barbelona, Ariel, 1981, p. 9), proclamando que “as ideias não tem existência independente das coisas materiais como os cérebros” (Idem, p. 30).

Passemos, agora John Wisdom. No seu célebre “Other Minds” ele apela para o “filósofo cientista” (logo o filósofo que tem por padrão a ciência), para responder às questões importantes, considerando que “as doutrinas da metafísica são paradoxos quando não são platitudes” (“Other Minds”, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1968, pp. 39 e 264).

John Wilson entende que “a missão do filósofo” é “clarificar”. E pergunta “Qual o processo dessa clarificação?”, respondendo usar o método da ciência... (“Thinking with Concepts”, Cambridge University Press, 1963, pp. 134-135). E, considerando que a verdade de se obtém pela verificação, declara que “de nenhuma proposição metafísica pode ser dito com segurança que é verdadeira ou falsa” (“Language and the pursuit of truth, Cambridge University Pres, 1974. pp. 51 e 97).

Sem nota directamente anti-metafísica, é curioso sublinhar que Imre Lakatos e Alan Musgrave intitularam “Criticism an the Growth of Knowledge”, (Cambridge University Pres, 1970) um volume inteiramente dedicado a problemas atinentes à ciência, e que parece pressupor que o progresso do conhecimento e, *ipso facto*, o conhecimento são apenas do domínio da ciência. Esse título também pareceu adequado a Gerard Radnitzky na Introdução ao livro “Progresso e racionalidade na ciência” (cfr trad espanhola de Luís Meana, Madrid, Alianza Editorial, 1982, p. 18).

Que pensadores das mais variadas tendências mostrem a sua aversão pela metafísica e perfilhem e equação ciência igual a conhecimento parece-nos, em extremo, significativo e patentear que, no nosso tempo, nesta última metade do século, se verifica um renascimento das linhas fundamentais do positivismo e do neo positivismo (claro que não da totalidade destes últimos).

Essa apoteose da ciência leva, agora como outrora, a uma subalternização da filosofia, pelo menos como conhecimento – porque alguns misericordiosamente ainda a admitem como sages a subjectiva.

A subalternização da filosofia assume, por exemplo, o aspecto da elaboração de uma gnoseologia ou teoria do conhecimento científica ou da criação das chamadas ciências cognitivas passando então a ciência a julgar onde está o autêntico saber.

A ciência é que decide, assim, do que é ou não conhecimento. E cabe, antes de mais nada, perguntar porque é que reaparece a velha idolatria da ciência, dessa ciência que perto do final do século dezanove Brunetièrre, com algum exagero, considerava em falência (Faillite de la science).

Quanto às ciências formais elas são exalçadas pelo seu rigor e a sua precisão as ciências reais porque se baseiam, firmemente na experiência.

Uma nota que todavia não é abordada, no que concerne às primeiras, é que elas são apenas desenvolvimentos de axiomas feitos de acordo com regras de transformação convencionais, assentando no princípio da não contradição ou, na outra face deste, que é a identidade. E assim, em primeiro lugar, as ciências formais assentam num princípio bastante contestado e cujo valor não foi debatido; em segundo lugar, a aceitar-se semelhante princípio, tais ciências seriam tão só tautologias, situando-se, exclusivamente, no plano da analiticidade. Ora a tautologia, que não passa da repetição do mesmo, não é nem pode ser conhecimento, porquanto aquilo que é repetido eventualmente é falso. Ora o falso não é conhecimento, é desconhecimento.

Dir-nos-ão que, pelo menos, é verdade que se António é solteiro é porque não é casado. Simplesmente, isso equivale a dizer que se António é solteiro é porque é solteiro. E que verdade está aí, se António tiver há muitos anos contraído matrimónio?

As ciências formais, não sendo conhecimento, não poderão ser

o modelo e critério de quaisquer tipos de conhecimento v.g. do conhecimento filosófico (abrangendo-se nele o conhecimento dos valores).

Uma teoria do conhecimento científico assentará pois nas ciências reais. Será a elas que, daqui em diante, nos referiremos quando falarmos em ciência.

Contra a hipótese de se submeter a conhecimento ao tribunal da ciência, surge, imediatamente, a objecção que a ciência é ela mesma conhecimento e que não pode julgar da validade do conhecimento se dela depende.

Uma teoria científica do conhecimento pressupõe já a autoridade e validez da ciência. E qual a legitimidade desse pressuposto? Imagine-se que lhe é oposto o cepticismo. Se porventura, este fôr inabalável, semelhante pressuposto tem de ser imediatamente posto de lado. Talvez se diga que o cepticismo é, desde logo absurdo porquanto se destrói a si mesmo. Sem dúvida, mas, antes de mais, isso precisa de ser claramente patenteado e não pode ser considerado um dogma. Depois, passa a acontecer que o conhecimento já não tem como alicerce a ciência, mas sim a refutação do cepticismo.

E, além de tudo o mais, uma teoria científica do conhecimento junta à dificuldade de se alicerçar na ciência a dificuldade inerente a toda a teoria do conhecimento.

À primeira vista parece inteiramente sensato que antes de conhecer se averigue até onde vai e o que pode o conhecimento (se é que pode alguma coisa); constituindo-se assim a disciplina denominada gnoseologia ou teoria do conhecimento.

Todavia, consoante observou Hegel na “Enciclopédia das Ciências filosóficas em compêndio”, esse estudo do conhecimento só pode ser feito pelo próprio conhecimento, cuja capacidade se dá já por assente. Logo semelhante estudo não tem qualquer espécie de interesse.

E repare-se, também, que, conforme observa Calogero, o estudo do conhecimento é forçosamente incompleto porque o conhecimento estudado deixa sempre de fora o conhecimento que o está a estudar. No entanto, se uma teoria do conhecimento é impossível estaríamos encerrados num dilema angustiante. Ou o conhecimento teria lugar porque pressuposta, dogmáticamente, a sua capacidade de tingir a verdade e estaríamos em plena arbitrariedade, ou não

existiria conhecimento, o que representaria uma falácia patente, porque afirmar-se que não há conhecimento é já um conhecimento.

E é óbvio que o que se assevera da teoria do conhecimento, por maioria de razão, tem de asseverar-se de uma teoria *científica* do conhecimento.

Em todo o caso, duas questões se põem imediatamente. Será exacto que sem teoria do conhecimento não pode haver conhecimento? Realmente, a teoria do conhecimento desaparecerá perante as objecções de Hegel e Calogero?

Abordemos esta derradeira questão, antes de mais nada. Hegel e Calogero parecem ter razão face à concepção clássica da teoria do conhecimento, em que este último é tomado como um objecio a analisar, de fora. Talvez seja admissível, todavia conceber doutra forma a teoria do conhecimento. Espinosa na *Ética* fala da verdade como norma sua. O patentear ou, se se quizer, o auto patentear da resistencia de algo a toda a dúvida, negação ou tentativa de afastamento é já uma teoria do conhecimento. Estamos no caso perante um conhecimento que enquanto tal está a teorizar-se, a mostrar a sua invencibilidade, a mostrar-se autêntico conhecimento.

E voltemos então à primeira questão.

Sem dúvida que não há conhecimento sem teoria do conhecimento, se esta for entendida como crítica em que o conhecimento evidencia a sua certeza. Mas, obviamente, que não precisa de teoria do conhecimento alguma se esta for entendida, no sentido tradicional, enquanto algo que já implica previamente o conhecimento na medida em que o toma por objecto. Só nesse sentido a teoria do conhecimento é indefensável e o conhecimento sem justificação é um dogmatismo insustentável.

Ora reparemos que uma teoria científica do conhecimento só pode ser teoria do conhecimento no sentido tradicional, uma vez que por ser científica se baseia na experiência, a qual, por seu turno, é sempre apreensão de um objecto, de algo extrínseco ao próprio saber.

E a consequência é que uma teoria científica do conhecimento *a fortiori*, cai sob a alçada dos argumentos que destroem a concepção habitual da teoria do conhecimento

Em todo o caso, podem dizer-nos que esta objecção é em extremo abstracta pois a realidade efectiva, histórica, é posta de lado. A ciência será, sem dúvida conhecimento, mas precisamente

o conhecimento que atingiu, através de esforço e aperfeiçoamento, o grau de certeza e de verdade. E, como diz Espinosa, na frase já citada, *veritas norma sui*.

Nessa circunstância, a ciência seria aquilo que pode e deve averiguar da validade do que se pretende conhecimento.

É nesse sentido que se alude a uma teoria científica do conhecimento e também as ciências cognoscivas. A ciência através do seu método, pretenderá averiguar do valor do que se pretenderá apresentar como conhecimento autêntico e será também o juiz do progresso do conhecimento.

Todavia estamos, aqui pura e simplesmente, debater-nos com um círculo vicioso ou com uma contradição.

Com efeito a ciência é o juiz da validade do conhecimento porque é o conhecimento que se ergueu com o seu esforço até à certeza. Mas um conhecimento que progrediu até à ciência, eis que só o podia fazer graças à ciência, visto ser esta o juiz do progresso do conhecimento. Círculo.

Por outro lado, acontece que para fugirmos ao círculo temos de aceitar a existência de um conhecimento pré-científico que, por outros meios, atingiu a verdade. E a verdade não é, então, sinónimo de ciência, quando precisamente era esse o ponto donde estamos a partir.

De resto, na posição que estamos a referir há que reparar que se está a pôr a hipótese do conhecimento atingir a certeza e a verdade. Ora acontece que isso ao fim e ao cabo equivale a pôr o conhecimento a examinar o conhecimento.

E uma tal pretensão esbarra com dificuldades insuperáveis conforme salientamos a propósito da teoria do conhecimento.

Apreciar a validade e os limites do conhecimento, antes de se iniciar a tarefa do conhecimento, é tarefa irrealizável porque só a pode efectuar o conhecimento, cuja validade e limite precisamos de estabelecer.

Proclamaremos o conhecimento um pressuposto que de nenhuma maneira nos conseguimos afastar, porque por mais que façamos, isso implica já o conhecimento (pelo menos o conhecimento de que está a ser posto de lado).

Isso é o mesmo que considerar inaceitável o cepticismo, que nega (ou apenas põe em causa) o conhecimento. Mas dar como inaceitável o cepticismo só o pode fazer o conhecimento. E esta-

mos, assim, a discutir a possibilidade do conhecimento recorrendo já a essa possibilidade mesma, que se pretende provar. Petição de princípio nítida.

Talvez se reconheça o bem fundado destas observações, mas se tente fundamentar a legitimidade de uma teoria científica do conhecimento pondo o acento tónico directamente na experiência.

Dir-se-a que falar-se numa justificação do conhecimento pelo conhecimento, (mesmo que seja pelo conhecimento enquanto científico) é absurdo.

Mas observar-se-á que existe um *punctum saliens* no tocante à certeza, que por si imediatamente se funda. Esse *punctum saliens* é a experiência. O certo é a experiência.

E, construindo-se algo à luz da experiência e examinando-se à luz da experiência aquilo que se apresenta com a pretensão a certo estaremos no domínio no plano do indiscutível.

Atendendo a que a experiência é o núcleo central e basilar da ciência, torna-se lícito aludir a um exame do conhecimento pela ciência – a uma teoria científica do conhecimento – no sentido de que tudo quanto exhibe pretensão de verdade terá de ser apreciado à luz da experiência. Ao fim e ao cabo, anote-se entre parentesis, é como pensavam os positivistas.

Voltemo-nos então para a ideia de experiência que é como que o paradigma em função do qual quanto se proponha constituir conhecimento será avaliado.

Numa palavra, está-se aqui a considerar a experiência a capacidade cognoscitiva mesma e só em função dela poderemos falar de conhecer.

Comecemos por frizar a propósito deste ponto de vista, que a identidade entre ciência e experiência nos parece um pouco forçada.

A experiência terá uma importância decisiva na ciência mas não será a própria ciência.

A ciência terá uma grande quota parte de racionalidade, pois nela a hipótese ocupa um lugar primordial. Esta é uma livre criação da mente, no seu esforço para decifrar a realidade, apreender-lhe as leis e elaborar teorias que a tornem inteligível. A ciência não se contenta pois, com o meramente observável e busca explicar e entender. E, acima de tudo, uma construção e não uma recolha de factos. Nessa construção ocupa uma função primordial a razão humana.

Diremos que embora nestas considerações haja algo de verdadeiro, acontece que, no tocante ao papel decisivo da razão humana na edificação da ciência, o exagero é nítido.

Na ciência a razão está sempre submetida à experiência. Aludiu-se hipótese. É indiscutível que as hipóteses são hipóteses e, portanto, necessitam de confirmação ou infirmação. Ora esta encontra-se na experiência e só nela.

Sem dúvida há quem pretenda que não existem factos, não existem dados que não estejam já inseridos num quadro racional. Lembremos, por exemplo, Gaston Bachelard “Os argumentos racionais que dizem respeito à experiência são já momentos dessa experiência (Rationalisme appliqué, Paris, PUF, 1949, p. 3). “É preciso colocar-nos no centro onde o espírito cognoscente é determinado pelo objecto preciso do conhecimento e reciprocamente determina, com a maior precisão, a sua experiência” (Idem, p. 4).

Em todo o caso, não esqueçamos que Bachelard não deixa de dizer que o espírito cognoscente é determinado pelo objecto preciso da sua experiência”. Não há, portanto, um primado da razão.

O que parece haver é um círculo vicioso. Mas, se admitirmos esse círculo é sólido há que reconhecer que a razão depende, ela, da experiência. É claro que esta frase não esclarece a medida dessa dependência.

Contudo o próprio Bachelard nos elucida sobre tal ponto ao asseverar, “Quando é a experimentação que traz a primeira mensagem de um fenómeno novo, o teórico não deixa de modificar a teoria reinante para que ela possa assimilar o facto novo: Com essa modificação, sem dúvida tardia, o matemático mostra que a teoria, um pouco amaciada, deveria ter previsto a novidade” (Idem p. 2).

Com o artifício verbal, do “amaciada” (assouplie) o que é incontestável é que o facto é que modifica a teoria racional e matemática. Ele parece ser deduzível mas porque se alterou a teoria de maneira a que o facto fosse nela introduzida, numa palavra porque se submeteu a racionalidade às exigências do facto pretendendo-se que a teoria o faça surgir.

Em suma o decisivo é o facto.

Porventura objectar-nos-ão que, se Bachelard, nessa passagem, alude a facto, a expressão facto para ele não passa de sinónimo de resultado da experimentação.

Ora a experimentação é ela própria qualquer coisa de construído e organizado, ou seja, em última análise, um produto da razão.

Há aqui, todavia, um salto lógico patente.

Por a experimentação ser organizada isso não significa que seja um produto da razão. Ela unicamente será um meio, uma serva para se obter o que venha a ser dado, a ser facto observável. O que importa é o que aparece na experiência, mesmo se esta é provocada, uma vez que é provocada como dado, como facto como fenómeno.

E acrescenta-se que a experimentação surge do choque com o facto, o dado que é um obstáculo e, enquanto tal, faz parte do conhecimento, posto que para Bachelard o obstáculo faz parte do conhecimento insere-se na própria estrutura do saber.

Quer isto expressar que o momento decisivo, na conjuntura científica, é sempre, de uma forma ou de outra, o facto, o dado. Isso é que tem importância fundamental, ou que se revela determinante na ciência.

E por tal motivo, grande número de pensadores consideram a ciência, e apenas ela, verdadeira e segura, entendendo que o resto são edifícios, acaso bem e belamente estruturados, mas partindo de escolhas arbitrárias – de axiomas.

Acaso se afirmará que os axiomas podem ter a seu favor a evidência, que é o aparecer imediato que se “vê” tão firmemente, tão inabalavelmente, que dele não se pode duvidar.

Mas o evidente é ainda pela sua imediatividade, um dado, um facto, embora se possa pretender que não é um facto sensível e por isso mesmo, é que dele não se pode duvidar.

Desde logo, porém, se vislumbra um paralogismo nítido. Pois o evidente é-o porque não se pode dele duvidar. E porque não se pode duvidar dele? Porque é evidente, por ser algo que surge directa e imediatamente.

Em suma, não se pode duvidar por ser um dado de certa espécie, um dado em que não entram os sentidos e em que a visão é de um esplendor intelectual que não sofre discussão. Sendo dado de certa espécie, a evidência não deixa de pertencer ao género “datidade” e o seu destino, em matéria de validade, depende do que valer o género dado, facto.

Talvez se observe que o dado, o facto intelectual é aquilo que

resiste a todos os ataques, a todas as objecções, que contra ele se ergam. Ele refuta, destrói, o que o tenta abalar. Simplesmente parece que já não estamos no plano do que define a evidência, pois a imediatividade, a ausência de discussões, desaparece.

A índole intuitiva da evidência some-se, e eis que nos encontramos no debate argumentativo e racional, contra o qual a evidência, pretende erguer-se. A evidência numa antiga asserção, era o que não precisava de demonstração. Entrando-se no terreno das provas e controversias deixa de ser evidência.

A chamada evidência racional assenta portanto igualmente no dado e na factualidade, embora não sensível.

Claro que a evidência não sensível tornar-se-á mais difícil de obter que o dado sensível que o facto empírico.

Em todo o caso, a facilidade em conseguir o dado empírico ou sensível, mesmo que, por hipótese, requeira uma aparelhagem dirigida a alcançá-lo, é o que na visão positivista de numerosos autores contemporâneos, dá à ciência a exclusividade “veritativa”.

O mero pensar não se considera que traga a verdade. Tornar verdadeiro é verificar, no sentido etimológico do termo, e proclama-se que verificar só se consegue pela experiência, no entendimento comum da palavra que é o dos factos observados, para recorrermos à expressão de Comte, ainda que eles sejam observados por meio de microscópios electrónicos ou por outros instrumentos análogos.

Quando Neurath pareceu invocar, como critério de verdade, a coerência foi uma “levée de boucliers”. Uns procuraram, por toda a forma absolvê-lo de tão feio pecado, outros sublinharam com cenho severo que ele estava em muito mau caminho.

Feitas estas considerações, examinemos, agora, o problema seguinte: a experiência no significado corrente do termo terá possibilidade de ocupar o lugar proemminente que lhe é atribuído e merecerá ser considerado o alicerce firme do que é considerado o saber por automásia.

A experiência são os dados, observados fenómeno. O que aparece ou fenómeno obviamente é qualquer coisa de particular pois não estava aí antes de certo momento, tal como acontece com o dado ou facto que se fosse perene não seria dado pois estaria desde sempre presente.

Mas se dissermos que a verdade está nos dados, nos fenómenos estamos a enunciar uma proposição geral que ela mesma não pode ser um dado ou um facto. E como é da exactidão dessa proposição geral que deriva a nossa aceitação dos dados, dos factos, dos fenómenos, enquanto verdadeiros, nós temos *a fortiori* de concluir que não são nada que traga a verdade em si.

Eles, como elementos *a posteriori*, poderão ser verdadeiros se a sua verdade for estabelecida *a priori*. Ou, por outras palavras, a experiência não é nada que por si dê certeza e segurança. Aquelas que, porventura, tiver resultam ou dependem de factores que a ultrapassam.

Além disso o dado o fenómeno, o facto observado, por definição tem de ser dado *a*, aparecer *a*, ser observado *por*.

Assim, paradoxalmente, por um lado tem em si a verdade e por outro são condicionados pela existência daquilo a que são dados, a que aparecem e que os observa. Onde está pois a firmeza intrínseca da experiência?

Continuemos porém. Denominemos o que recebe o dado, o fenómeno, o facto observado de sujeito. O sujeito é pois indispensável à experiência. Mas se a verdade está na experiência só podemos considerar o sujeito como verdadeiro quando ele próprio for um dado experimental, um facto, um fenómeno. O sujeito da experiência tem portanto de ser um objecto de experiência. O sujeito será deste modo conhecido também pela experiência

Afinal não estaremos a condicionar a experiência por nada de supra experimental

Trata-se, porém de uma ilusão.

O sujeito como objeto de experiência, como dado, como fenómeno requiere um outro sujeito a que seja dado, apareça etc. e assim sucessivamente.

Estamos num claro regresso ao infinito. Em vez da solução da dificuldade aquilo com que deparamos foi com nova dificuldade e de tomo.

Replicar-se-á, contudo, que um dado, um facto são o que são e por mais que se faça, deem-se as voltas que se der, nada conseguirá que deixem de ter sido o que foram. O que aconteceu coisa alguma fará com que deixe de ter acontecido. O dado, o facto têm pois uma certeza intrínseca mesmo sendo particulares e singulares.

A réplica que nos é apresentada não colhe. Efectivamente, o problema todo é se o facto teve mesmo lugar ou não passou de uma ilusão; se houve algo, se ele é aquilo que parece ser.

Diz-se que houve um trovão e que nada pode impedir que esse trovão tenha sido o que foi. Mas a questão está se houve, ou não, um qualquer trovão e se o que houve – se algo houve – foi mesmo um trovão ou não passou da explosão de uma pedreira ou de um tiro de canhão. Dar a questão por resolvida é dar já por assente o que se encontra em discussão.

Em suma uma *petio principii*.

Em todo o caso acaso, se rispostará àquilo que aqui foi dito que o facto e o dado tem uma universalidade incontestável.

É que o dado, o facto, o fenómeno são o dar-se o aparecer de qualquer coisa que é anterior ao dado e ao facto e que constitui uma presença permanente.

Por conseguinte, o dado e o fenómeno possuem a universalidade daquilo de que representam a aparição.

Simplemente uma tese destas implica várias falácias que importa sublinhar.

A primeira é que o dado e fenómeno sejam dado e fenómeno de qualquer coisa que esteja por assim dizer atrás delas próprios.

Quem nos não garante que Berkeley não tinha razão que ser é ser percebido ou perceber (*esse est percipi aut percipere*).

Rispostar-nos-ão que o aparecer é sempre aparecer de algo;?

Talvez seja mas quem não garante também que esse algo é a própria aparição, o acto de aparecer.

A hipótese realista segundo a qual o fenómeno é aparição de uma coisa em si – para usar a terminologia kantiana – não possui uma irrefutabilidade inabalável que nos leve a aceitá-la imediatamente.

Além disso, a admitirmos que haja uma coisa em si nada nos garante que tenha universalidade. O algo que esteja por detrás do dado ou do fenómeno poderá ser diferente deles mas particular. Kant sem dúvida toma a coisa em si como pertencendo ao mundo inteligível logo *a priori* e necessário e universal

Mas a opinião de Kant não é um dogma. Talvez se diga que o fenómeno pertencendo ao domínio do sensível o não fenómeno tem de pertencer ao inteligível. Isso porém não é argumento com força lógica irresistível, antes se assermelha a um falso dilema. O

não sensível poderá ser eventualmente um em si material que portanto não constitua nada de inteligível.

Por outro lado, será desde logo de excluir a aparição (fenómeno) de outro fenómeno que já tenha aparecido?

Em ambas as hipóteses o que está por detrás do fenómeno não terá forçosamente nenhuma universalidade.

Por último sublinhe-se que se o dado ou fenómeno são de algo, esse algo tem de produzir o seu aparecer e dar-se, e fará com que estes tenham lugar.

Nessa altura o dado o fenómeno será função do princípio supra-experimental da causalidade.

Este princípio é que dará lugar à experiência, a qual, portanto, dependerá de algo *a priori* e não possuirá nenhuma validade em si e por si.

Pelas razões que expusemos esta será sempre particular e, como todo o particular não pode ser em si verdadeiro, pois o particular depende daquilo que o limita e lhe dá a qualidade de particular e da unidade que faz com que o particular esteja como tal junto a outro particular.

Ora se a experiência não possui validade intrínseca e se, igualmente, a experiência é a base da ciência, eis que a ciência, por si própria, também não tem validade intrínseca. Por consequência, fazer da mesma o juiz do conhecimento, quer através de uma teoria *científica* do conhecimento, quer estruturando ciências cognitivas, é uma empresa que se revela insustentável.

Claro que com isto não pretendemos, de modo nenhum, menosprezar a ciência ou os cientistas. Estes são os grandes aventureiros do mundo moderno fazendo corajosas apostas e avançando com energia sem se preocuparem com reflexões sobre pontos de partida.

A ciência é um lançar-se no oceano da incógnito. O que pode tornar a ciência conhecimento e certeza é a fundamentação que for dada aos começos donde ela arranca sem aprofundamento crítico e com ousadia firme.

Em suma: a verdade da ciência não está em si, mas numa disciplina superior que é o seu alicerce – a filosofia.

Precisamente o contrário do que o positivismo sustentava e do que sustentam hoje em dia as várias orientações em que reaparece o espírito do positivismo.

Contra isto apontar-nos-ão os êxitos da ciência, inumeráveis e que ninguém consegue contestar.

A ciência não precisa provas porque a sua prova está no imenso sucesso que a rodeia, tão forte e poderoso que até põe em causa a própria existência da humanidade e do globo.

Tal como a prova da existência do pudim está em comê-lo, também a prova da verdade da ciência está no domínio que estabelece sobre a natureza.

Semelhante discurso sofre dum ilogismo nítido. Se se põe em questão a existência do pudim, comê-lo é já dar por assente tal existência. Se for uma ilusão a primeira, também ilusão é o acto de comer.

Algo de análogo se passa, no tocante ao problema da ciência. Os êxitos e sucessos da mesma situam-se no plano da própria ciência. Se esta é posta em causa, *ipso facto* o são os seus êxitos.

Se ela não passar v.g. de uma representação subjectiva, os sucessos da ciência e o seu domínio sobre a natureza igualmente o são, não passando de representações subjectivas acaso de maiores pretensões e até mais alargadas.

Eventualmente se objectará que, a concepção de ciência a que nos reportamos é extremamente estreita.

Efectivamente, no período contemporâneo a noção de experiência amplificou-se extraordinariamente, e se a base da ciência está na experiência, eis que a uma ideia de experiência mais ampla podia corresponder uma ideia de ciência bem mais ampla.

E, portanto ilegítimo falar-se numa teoria científica do conhecimento ou em ciências cognitivas, sem a estreiteza do conceito positivista ou neo positivista de ciência, usando este termo em sentido lato, o sentido por exemplo em que Husserl pretendia que a filosofia fosse uma ciência de rigor.

Sucede, porém, que não é um sentido amplo que se referem à experiência à ciência os defensores da teoria científica do conhecimento ou das ciências cognitivas. Perante a tentativa de um Husserl ou de um Scheler de se reportarem também à experiência e à ciência (uma experiência acaso mais genuína, uma ciência porventura mais autêntica) eles não deixam de muitas vezes manifestar a sua repulsa. Lembremos v.g. um Piaget ou um Schlick, dentre os nomes que atrás enunciamos.

De qualquer forma, a questão da experiência e da ciência em

sentido amplo nem por isso deixa de se pôr. Óbviamente não a vamos tratar aqui em toda a sua imensa amplitude. E nem sequer abordaremos como merece a questão da chamada experiência fenomenológica, que nos parece aquela que mais relevo tem dentro da chamada experiência alargada.

Unicamente faremos um breve apontamento acerca daquela, apontando umas linhas de crítica.

A experiência, para os fenomenólogos, tem de comum com a experiência do positivismo, o apelo ao dado imediato, ao fenómeno. Só que entendem que o dado empírico é um dado impuro, não é verdadeiramente dado, porque implica a aceitação de preconceitos, pre-juízos e desde logo a existencia de natureza sensível como que sem razões e debates.

A experiência fenomenológica tem por objectivo atingir o dado genuíno, acêrca do qual nada se prejudica inconscientemente. Para isso, recorre às chamadas reduções – redução eidética, redução transcendental, redução fenomenológica – após as quais estão surgirá o dado.

Pensámos que obter o dado, na sua imediatimidade, por meio das reduções é fazer o imediato produto de uma mediação e, portanto, destruí-lo como imediato.

Por outro lado, a fenomenologia apresenta-se fundamentalmente enquanto método. Ora um método é um caminho para alguma coisa, implica, portanto, algo a que se dirija. Ora a fenomenologia pretende que o “algo” resulte do método. Este trabalha, pois no vazio, ou admitindo, sem consciência disso, previamente, certos resultados.

Claro que estes tópicos não passam de meros esboços, e só noutra lugar e tratados com outro desenvolvimento, poderão ser objecto de crítica positiva ou negativa.

*António José de Brito*