



3

Culturas da **Cidadania**
Conflitos **Epistemológicos**

Cultura e Conflito

CONHECER A FCH
CONFERÊNCIAS MULTIDISCIPLINARES



UNIVERSIDADE
CATÓLICA
PORTUGUESA | FACULDADE
DE CIÊNCIAS HUMANAS

Conhecer a FCH, Conferências Multidisciplinares

VOLUME 3

Cultura e Conflito

Culturas da Cidadania
Conflitos Epistemológicos

CULTURA E CONFLITO

Cultura e conflito / coord. de José Miguel Sardica , Jorge Fazenda Lourenço.
– Lisboa : Universidade Católica Editora, 2007. – 160 p. ; 21 cm
(Conferencias internas. Conhecer a FCH ; 3)

ISBN 978-972-54-0185-9

I – SARDICA, José Miguel, coord. II- LOURENÇO, Jorge Fazenda, coord. III – Col.

CDU 008

316.48

342.71

323.21

Coordenação científica: José Miguel Sardica e Jorge Fazenda Lourenço

© Universidade Católica Editora | Lisboa 2007

Edição: Universidade Católica Editora, Unipessoal, Lda.

Composição gráfica: SerSilito – Maia

Impressão e acabamentos: SerSilito – Maia

Data: Dezembro 2007

Depósito Legal: 246 505/06

ISBN: 978-972-54-0185-9

Universidade Católica Editora

Palma de Cima – 1649-023 LISBOA

tel. (351) 217 214 020 fax (351) 217 214 029

www.uceditora.ucp.pt | uce@uceditora.ucp.pt



Índice

Parte I

Culturas da Cidadania	7
Nota introdutória	9
<i>José Miguel Sardica</i>	
A luta das mulheres Oitocentistas por uma política de igualdade	27
<i>Ana M.^a Costa Lopes</i>	
“Culturas da cidadania” – uma perspectiva fundamentalmente jurídica	43
<i>Jorge Pereira da Silva</i>	
O direito de voto dos imigrantes	57
<i>Rui Marques</i>	
Voluntariado: um percurso, um desafio	61
<i>Catarina Batista</i>	
Os contextos pré-industriais	62
Os primeiros tempos da “era industrial”	62
A afirmação do Estado Providência	63
Evolução Recente: O período pós-industrial	64
Preparar a Paz	73
<i>Mónica Dias</i>	

Parte II

Conflitos Epistemológicos	89
--	----

Nota introdutória	91
------------------------------------	----

Jorge Fazenda Lourenço

Epistemologia(s)

– conhecimento científico e sua (in-)diferença	99
---	----

Carlos H. do C. Silva

Duas advertências prévias	99
-------------------------------------	----

Do conhecimento «epistémico» e seus limites	100
---	-----

Conflitos de paradigmas nas Ciências Sociais	127
---	-----

Mário F. Lages

Da possibilidade das ciências sociais e humanas	128
---	-----

O paradigma da produção científica em demografia	132
--	-----

A labilidade das opiniões e a Sociologia	134
--	-----

As matrizes simbólicas do pensamento popular	136
--	-----

Que paradigmas?	137
---------------------------	-----

A viragem da maré:

conflitos epistemológicos e a história	141
---	-----

Marília dos Santos Lopes

Conflitos epistemológicos:

o caso das línguas e literaturas	149
---	-----

Peter Hanenberg



Parte I

Culturas da Cidadania



Nota introdutória

*«If a man be gracious and courteous to strangers,
it shows he is a citizen of the world»*

[Francis Bacon, «Of Goodness and Goodness of Nature», in *Essays*, 1597]

*«We have learned that we cannot live alone at peace; that our own
well-being is dependent on the well-being of other nations, far away.
We have learned that we must live as men, and not as ostriches, nor
as dogs in the manger. We have learned to be citizens of the world,
members of the human community»*

[Franklin D. Roosevelt, Discurso de investidura presidencial, 1945]

«The citizen's first duty is unrest»

[Gunter Grass, *The Citizens First Duty Adress*, 1967]

1.

Poucos conceitos existirão tão polissémicos como o de “cidadania”, tanto na sua dimensão histórica como na sua acepção estritamente política, nos seus pressupostos morais e na sua expressão de envolvimento social na comunidade em que é vivida. Correntemente, os dicionários de política definem cidadania, num primeiro nível, como “o estatuto do cidadão, geralmente determinado pela lei” e, num segundo nível (não apenas legal, mas substancial e relacional), como a posição-soma dos direitos e deveres, por vezes simples e voluntárias obrigações morais, que um determinado indivíduo tem por pertencer a uma qualquer comunidade. A cidadania é assim não apenas um simples estatuto legal individual, mas também a expressão de um sentimento de vivência partilhada, patente nas mais diversas esferas da participação política, da actividade económica, dos laços sociais, da expressão cultural, em suma, da *forma*

mentis e do *modus operandi* da Cidade (no sentido com que os Antigos utilizavam o termo)¹.

Historicamente, a definição de cidadania remonta à invenção da política. Aristóteles definia o cidadão como sendo todo o habitante da *Polis* que reunia as condições legais para ocupar um ofício público e, com isso, servir a *Respublica*². Sabe-se, todavia, que nas cidades-Estado gregas, fiéis seguidoras da visão platônica (i.e., aristocrática) do exercício político, a cidadania era restrita, excluindo desse grémio, entre outros estratos socio-económicos, as mulheres, os escravos e os estrangeiros (mostrando, assim, contra esta última categoria, uma persistente identificação entre “cidadania” e “nacionalidade” que haveria de desafiar os séculos, com adeptos e críticos que chegariam até ao actual debate, no quadro global pós-moderno, acerca do “estrangeiro”, imigrante ou refugiado).

Depois da Atenas de Péricles e da Roma republicana e imperial, o conceito de “cidadania” mergulhou na longa noite medieval e *Ancien Régime*; durante quase mil e quinhentos anos, o vocabulário da humanidade e os poderes fácticos da política esqueceram o que era o “cidadão” e preferiram formar e governar “súbditos” – um dos termos mais universalmente citados para provar o velho aforisma de que a liberdade é antiga, e moderno é o despotismo. A essência definidora do conceito de “súbdito” remete-nos para uma condição de subserviência, de dependência, de obediência, de passividade, de medo, característica de um “não-cidadão”, de um “não-ser”, carregado de todos os deveres e desprovido de todos os direitos.

O (re)nascimento da cidadania foi uma das maiores conquistas e um dos maiores símbolos do conjunto das revoluções liberais atlânticas que varreram a Europa e o Mundo na transição do século XVIII para o século XIX, constituindo-se como o berço da contemporaneidade e da modernidade ocidentais até aos nossos dias. Isto equivale a dizer que, tal como hoje é considerada na civilização euro-atlântica ocidental, a cidadania é um conceito e uma realidade com pouco mais de duzentos anos, intrinsecamente ligados tanto à cultura de “*written law*” e de direitos e garantias

¹ Ver «Citizen» in Roger Scruton (ed.), *A Dictionary of Political Thought*, Londres, Pan Books Ltd., 1983, p. 63, e «Citizenship» in Iain McLean (ed.), *The Oxford Dictionary of Politics*, Oxford University Press, 1996, p. 69.

² Roger Scruton, *op. cit.*, p. 64.

individuais da Revolução Americana, como à trindade “*liberté, égalité, fraternité*” da Revolução Francesa.

Encarada por este ângulo, a ruptura temporal e civilizacional entre o Antigo Regime (séculos XV-XVIII) e a Idade Contemporânea (séculos XIX-XXI) não pode nunca ser subestimada. Até à emancipação cívica do Terceiro Estado (precisamente aquilo a que apelava o mítico panfleto do Abade de Sieyès³), o modelo de representação mental da sociedade e de exercício prático do poder repousava num Cosmos quietista, regido por um jusnaturalismo divino, que hierarquizava os súbditos do rei segundo o imutável lugar por cada um ocupado na estrutura piramidal e hierárquica da sociedade; com as revoluções liberais, em contrapartida, triunfou um pouco por toda a parte um modelo novo, de uma Cidade dos homens entendida como comunidade contratual e racional de cidadãos (e não já súbditos), dotados de consciência cívica, direitos políticos e capacidade de participação, vivendo numa sociedade aberta à mobilidade e à ascensão pelo mérito (e já não pelo sangue), e autoregendo-se por um sistema legislativo e institucional que a todos vinculava. Foi precisamente esta a modernidade em nome da qual a França liquidou o seu *Ancien Régime* e exportou a Revolução – pelas armas, mas também por uma profunda pedagogia cívica, de projectos constitucionais, opúsculos doutrinários ou catecismos de cidadania cheios de vocábulos novos para uso (e por vezes abuso) dos novos cidadãos⁴.

Durante os dois séculos seguintes, até aos dias de hoje, o que define, cabe (ou não cabe), compete (ou não compete), obriga (ou não obriga), o cidadão e a cidadania foi objecto de um intenso debate⁵. Na primeira metade do século XIX, absolutistas, liberais e radicais esgrimiram argumentos acerca desse problema, sobretudo a propósito de apurar onde

³ Emmanuel Joseph Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers État?*, Paris, 1789. Ver, sobre o carácter socialmente revolucionário deste panfleto, François Châtelet et al. (ed.), *Dictionnaire des oeuvres politiques*, Paris, Quadrige / PUF, 2001, pp. 1054-1063.

⁴ Ver François Furet e Mona Ozouf, *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, Londres, Elsevier Science & Technology, 1990, e, de forma mais resumida, John Schwarzmantel, *The Age of Ideology. Political Ideologies from the American revolution to post-modern times*, Londres, Macmillan Press, 1998, pp. 40-60 («The Revolutionary Challenge»).

⁵ Ver Dominique Schnapper, *Qu'est que la Citoyenneté?*, Paris Gallimard, 2000, ou Derek Heater, *Citizenship: The Civic Ideal in World History, Politics and Education*, Manchester University Press, 3.ª ed., 2004.

residiam os fundamentos da legitimidade dos regimes políticos europeus – se na contra-revolução restauracionista, se na monarquia moderada das Cartas Constitucionais, se na monarquia proto-republicana das Constituições. Na segunda metade do século XIX, silenciadas as últimas vozes do absolutismo, demarcaram posições o liberalismo clássico, de feição monárquica e conservadora, que distinguia a cidadania natural da cidadania política e, portanto, através do voto censitário, o “país real” do “país legal”, e o republicanismo democrático, para quem a liberdade do cidadão deveria materializar-se, através do voto universal, numa cidadania igualitária⁶.

Durante todo o acidentado século XX – tempo de guerras e massacres, de ditaduras e totalitarismos, que negaram garantias e direitos a milhões de cidadãos, mas também de progressos técnicos, sociais e culturais que expandiram direitos e garantias a outros muitos milhões de cidadãos – o debate continuou vivo, ocupando e estimulando os discursos de todas as diferentes sensibilidades político-sociais, do anarquismo e comunismo, na extrema-esquerda, ao conservadorismo liberal de direita, passando pelo socialismo reformista, pela social-democracia ou pela democracia cristã. Num certo sentido, o que é que significa e implica ser cidadão de um determinado Estado, e em que é que consiste a vivência da cidadania, no quotidiano individual e na relação entre a sociedade civil e os poderes políticos, é o *enjeu* central da definição e da qualidade da democracia ocidental – na medida em que, se esta é a *forma* visível e institucio-

⁶ Para uma panorâmica do debate em Portugal, ver «Cidadania e Direitos Humanos. Do Liberalismo à II República», *dossier* da Revista *História*, n.º 43, Lisboa, Março de 2002, pp. 24-45, e Rui Ramos, «Para uma história da cidadania em Portugal», in *Análise Social*, n.º 172, Lisboa, 2004, pp. 547-569. Como escreve Rui Ramos no início do seu trabalho, “a história portuguesa da cidadania pode ser resumida por uma contradição: por um lado, a nacionalidade foi geralmente acessível aos residentes no território nacional e especialmente aos seus descendentes nascidos nesse território; por outro lado, nunca foi fácil aos nacionais obter a plena cidadania, nomeadamente o direito político de eleger e ser eleito para órgãos políticos de soberania” (p. 547). E refira-se que se a Monarquia constitucional fez esta distinção até ao fim – ser português não implicava necessariamente poder eleger ou ser eleito em Portugal – a I República, não obstante toda a sua propaganda pró-sufrágio universal, prosseguiria a prática do sufrágio limitado, cujas restrições, em Portugal, só desapareceriam completamente depois de 1974.

nal da organização pública da civilização ocidental, a cidadania é o seu *conteúdo* substancial.

Conta-se que, perguntado um dia quais considerava serem as principais consequências da Revolução Francesa, Chou-en-Lai, Primeiro-Ministro da China maoísta nas décadas áureas da Guerra Fria, respondeu que era ainda demasiado cedo para dizer⁷. Um mesmo tipo de prudência intelectual deve guiar quem quer que se debruce sobre a história do conceito de cidadania e sobre as suas consequências, desde o berço revolucionário francês até aos actuais primórdios do século XXI. Polissémico ainda hoje, o conceito de cidadania foi camaleónico ao longo de toda a contemporaneidade, postergando, e bem, qualquer tentativa de lhe apurar uma definição inequívoca e única, ou um sentido evolutivo linear e teleológico, no limite finalizador de toda a História.

2.

Os cinco textos que se seguem foram apresentados na Conferência Multidisciplinar sobre «*Culturas da Cidadania*», organizada pela Faculdade de Ciências Humanas da UCP em Junho de 2006. Fiel ao seu espírito e objectivo de cruzamento de perspectivas diversificadas e oriundas de diferentes áreas científicas do conhecimento académico, o encontro contou com contributos dos Estudos de Cultura, do Direito, das Ciências da Comunicação, do Serviço Social e da Ciência Política, a cargo, respectivamente, da Doutora Ana Costa Lopes, do Mestre Jorge Pereira da Silva, do Mestre Rui Marques, da Dr.^a Catarina Batista e da Mestre Mónica Dias. No seu conjunto, e através do *apport* específico de cada uma daquelas áreas académicas e dos caminhos de investigação e reflexão pessoal de cada um dos autores participantes, os trabalhos aqui coligidos revelam a polissemia do tema-conceito que lhes serviu de denominador comum, conseguindo, não obstante, a espaços, a interligação que lhes confere uma unidade temática de interessante leitura interdisciplinar.

⁷ Cit. in Ian Adams, *Political Ideology Today*, Manchester University Press, 1993, p. 356.

3.

Em «*A luta das mulheres oitocentistas por uma política de igualdade*», Ana Costa Lopes traça um panorama global, em muitos aspectos já passado mas em alguns outros ainda infelizmente presente, do que foram algumas das “intervenções, sugestões, apoios e estratégias” arregimentadas pelas mulheres no seu longo combate no sentido de “uma mudança de mentalidade” promotora de uma mais efectiva igualdade entre os sexos e, por essa via, de uma mais palpável cidadania para as mulheres. A instrução, defende a autora, continua a ser a questão fulcral – “que leva à cidadania e à igualdade” – porquanto “sem ela, todo o conhecimento, todo o acesso ao que quer que seja, mesmo à própria lei, fica vedado aos cidadãos”.

A complexidade da matéria em análise, que cruza perspectivas e pistas várias dos estudos de género e de cultura (como a representação dos papéis sociais de cada sexo ou a presença respectiva no espaço público/político e privado/familiar) levou Ana Costa Lopes a centrar-se num particular ângulo: o do sufrágio feminino, cuja reivindicação constituiu, historicamente, a primeira bandeira de luta daquilo a que correntemente se chama feminismo⁸. Começando no clássico *A Vindication of the Rights of Women*, de Mary Wollstonecraft, redigido ao som das barricadas jacobinas da Revolução Francesa, é longa a história das autoras e escritos que – sobretudo em Inglaterra, em França e nos Estados Unidos – lutaram contra o monopólio da cidadania masculina, burilando argumentos, sozinhas ou, por vezes, com o auxílio de vozes masculinas liberais (como William Thompson, co-autor, com Anna Wheeler, do *Appeal of One-Half of the Human Race*, de 1825, ou John Stuart Mill, co-autor, com Harriet Taylor, de *The Subjection of Women*, de 1869).

Por comparação com o panorama internacional, as intervenções das portuguesas na causa global do feminismo sufragista foram, durante o século XIX, meras “*curiosités*”, pese embora esse tenha sido o tempo em que as mulheres se começaram a organizar e a trabalhar, “preparando, com a discussão pública de problemas e com actuações constantes na rua e

⁸ Ver, sobre a história do feminismo na contemporaneidade Ocidental, Ian Adams, *op. cit.*, pp. 294-311, Andrew Heywood, *Political Ideologies. An Introduction*, Londres, Macmillan Press, 1992, pp. 216-241, ou Rick Wilford, «Feminism» in Robert Eccleshall et al. (ed.), *Political Ideologies. An Introduction*, Londres, Routledge, 1996, pp. 252-283.

em reuniões, o futuro das feministas no século XX". Por cá não se fizeram barricadas, não se pegou em armas nem se derramou sangue pela causa: exceptuando um ou outro caso de activismo pela acção (e convém notar que a conhecida Maria da Fonte, em 1846, liderou um tumulto popular anti-fiscal e anti-cabralista, mais do que reivindicador de qualquer emancipação feminina), o feminismo oitocentista foi sobretudo literário. Nesse domínio, Ana Costa Lopes dá conta de curiosos paradoxos: Almeida Garrett, o *dandy* modernista, era afinal bem mais misógino e castrador da liberdade feminina do que o velho António Feliciano de Castilho, tão zurzido como reaccionário das Letras. E a Geração de 70, que o zurzia, pretendia porventura "acordar o país a berros", como reivindicavam Eça de Queirós e Ramalho Ortigão – mas era o país dos jornais, dos cafés, dos teatros e das ruas masculinas, porque aos olhos desses jovens intelectuais comtianos a mulher só podia ser uma de duas realidades menores: "*ménagère*" ou "*courtisane*".

A sociedade portuguesa atravessou um longo caminho para mudar mentalidades. A separação entre homens e mulheres, o namoro, o noivado, o casamento, o sexo, as relações familiares, tudo isso primou durante muito tempo pela desigualdade, pelo formalismo, pelo ritual rígido, pela submissão dos mais fracos (a mulher ou os filhos), aos mais fortes (o marido ou o pai). A sociedade, o espaço público, a participação, a cidadania, em suma, era deles e para eles, e a elas e para elas ficava reservado um "cantinho" doméstico, desprovidas que estavam de personalidade jurídico-social⁹. Pelo próprio conservadorismo de valores do Portugal oitocentista, a submissão feminina era a norma e o sufrágio feminista uma excepção. Ainda em 1904, Maria Amália Vaz de Carvalho (uma mulher, note-se!), escrevia que "toda a mulher, quer seja pobre ou rica, burguesa ou nobre (...) tem de ser casta, verídica, bondosa, dedicada e pura, para realizar o ideal que até o mais humilde dos homens forma da companhia da sua vida, da mãe dos seus filhos"¹⁰. Não espanta, neste

⁹ Ver José Miguel Sardica, «A Sociedade Portuguesa em 1900» in *Portugal 1900*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2000 e, especificamente sobre a condição feminina ao longo de toda a contemporaneidade portuguesa, Irene Vaquinhas, *Nem Gatas Borracheiras, nem Bonecas de Luxo. As Mulheres Portuguesas sob o olhar da História (Séculos XIX-XX)*, Lisboa, Livros Horizonte, 2005.

¹⁰ Cit. in Joaquim Vieira (ed.), *Portugal. Século XX. Crónica em Imagens*, Vol. 1 (1900-1910), Lisboa, Círculo de Leitores, 1999, p. 96.

quadro de valores, o burburinho que, uma geração antes, a célebre Princesa Rattazzi tinha causado na opinião pública portuguesa: estrangeira, aventureira, cosmopolita, rica, mundana e desassombrada, Maria Rattazzi viajara por Portugal, observara, falara, anotara e, disso tudo, escrevera uma corrosiva e satírica obra sobre o país e os portugueses, que enfureceu Camilo e outros – porque os menorizava como autores literários, porque os ofendia como portugueses e porque, implicitamente, os provocava como homens¹¹.

Na história do feminismo e do sufrágismo português, o realce vai, segundo Ana Costa Lopes, para a geração da I República, onde pontificaram nomes como Ana de Castro Osório, Adelaide Cabete ou Carolina Beatriz Ângelo, à testa do que uma outra autora chamou já “um autêntico movimento feminista da imprensa”¹². Mas como em muitos outros aspectos do republicanismo, a propaganda e a teoria foram muito mais longe do que a realidade prática: circunstâncias várias da luta política quotidiana pós-1910, aliadas à sempre temida presença clerical junto das almas femininas, levaram os políticos republicanos a adiar sucessivamente a materialização da fórmula emancipadora desejada por muitas: instrução-educação-consciência-voto-cidadania.

Pese embora os deleites galanteadores de Oliveira Salazar por Christine Garnier, seria preciso esperar décadas para que as profundas transformações sociológicas do século XX português – afinal o século em que “a emergência da mulher” constituiu, em todo o mundo ocidental, “uma das [suas] principais revoluções positivas”¹³ – favorecessem a inclusão do

¹¹ A Princesa Rattazzi era neta de Luciano Bonaparte e viúva de Urbano Rattazzi, Primeiro-Ministro de Vítor Emanuel, Rei de Itália. O seu livro, *Portugal a Vol d'Oiseau*, foi redigido em francês em 1879, e traduzido para português – por Guiomar Torrezão, uma ficcionista e feminista de destaque na altura – em 1881, com o título *Portugal de Relance* (há reimpressão recente, pelas Edições Antígona, Lisboa, 1997).

¹² Maria Antónia Fiadeiro, «As feministas portuguesas, sobretudo jornalistas» in *Portugal 1900*, p. 62. A autora lembra, recuando alguns anos, que a obra *Portugueses Ilustres*, editada pelo conhecido Manuel Pinheiro Chagas em 1873, recenseava apenas 3 mulheres em 133 nomes: D. Maria (filha de D. Manuel I), a escritora Alcipe e a atriz-cantora Luísa Todi. Sobre o discurso e a visibilidade feminina durante a I República portuguesa, ver o recente livro de Maria Alice Samara, *Operárias e Burguesas. As Mulheres no tempo da República*, Lisboa, Esfera dos Livros, 2007.

¹³ Rita Montalcini, cientista e Prémio Nobel italiana, citada por Eric Hobsbawm in *A Era dos Extremos. História Breve do Século XX (1914-1991)*, Lisboa, Editorial Presença, 1996, p. 13.

sexo feminino no espaço público, a bem de uma maior extensão, riqueza e aprofundamento da cidadania colectiva¹⁴. António Barreto, que estudou a questão com vários indicadores estatísticos, fala de uma progressiva homogeneização da sociedade portuguesa a partir da década de 1960, através da crescente feminização da população activa, com um pico especialmente emancipador no pós-1976, tudo conduzindo à erosão, hoje visível, da velha sociedade patriarcal e masculina¹⁵ – pese embora se mantenham, como lembra Ana Costa Lopes a terminar, velhos preconceitos e lugares (políticos, sociais e económicos) de menorização da mulher.

4.

Em «*Culturas da cidadania – uma perspectiva fundamentalmente jurídica*», Jorge Pereira da Silva apresenta o olhar que o jurista tem sobre o processo de construção e definição da cidadania, que é simultaneamente “um estado”, ou seja, “um vínculo jurídico que liga de uma forma estável um indivíduo a uma determinada entidade política soberana”, e “um direito”, ou seja, “um direito de acesso a direitos”, a liberdades e a garantias que o legislador codifica – por norma na Lei Fundamental e a partir dela – e que tanto podem ser naturais/inatos ou propriamente jurídicos/adquiridos.

Em Portugal, realidade de que este texto primordialmente fala, os vocábulos “cidadania”, “direitos”, “liberdades” e “garantias” – bem como os seus significados e extensões – foram pela primeira vez fixados na

¹⁴ Ver uma panorâmica da condição feminina no século XX português em «O Século das Mulheres», *dossier* da Revista *História*, n.º 34, Lisboa, Março de 2001, pp. 12-39.

¹⁵ No início dos anos 70 as mulheres representavam cerca de 20% da população económica activa portuguesa; hoje representam cerca de 50%, e são a maioria nos sectores da educação e da saúde – como também o são na população estudantil (56%), e entre o universo dos licenciados (65%). Pese embora a desigualdade salarial que persiste (para trabalho igual, os homens recebem, em média, 15 a 20% mais do que as mulheres), a promoção da cidadania feminina é um facto, notório e rápido, tendo em conta que só a partir de 1976 as mulheres viram definitivamente consagrado o seu direito de voto, a sua capacidade legal, a sua liberdade de circulação e o livre acesso a carreiras até aí reservadas aos homens, como a magistratura, a diplomacia, as forças policiais ou as forças armadas. Ver António Barreto, «Social Change in Portugal: 1960-2000» in António Costa Pinto (ed.), *Contemporary Portugal. Politics, Society and Culture*, Nova York, Columbia University Press, Social Science Monographs, 2003, pp. 165 e 313-314.

Constituição vintista de 1822, texto fundador do direito constitucional português e consagrador do essencial da ruptura realizada pela Revolução Liberal de 1820¹⁶. Os seus primeiros 19 artigos tratam “Dos Direitos e Deveres Individuais dos Portugueses”, num tom bastante “proclamatório”¹⁷ e numa extensão que traduz a influência revolucionária francesa nas Cortes Constituintes portuguesas de 1821-1822; no art. 21.º definem-se os requisitos da cidadania portuguesa, e nos arts. 22.º a 24.º as condições para aquisição ou perda dessa mesma cidadania, por parte dos estrangeiros e dos portugueses. O peso do *ius sanguinis* e do *ius soli* de que fala Jorge Pereira da Silva era já patente na Lei Fundamental portuguesa de 1822, e nunca mais deixou de ser, quer em Portugal, quer lá fora, a grelha de base para a inclusão/exclusão de indivíduos singulares no grémio de uma qualquer cidadania nacional¹⁸.

Também já em 1822 a lei fundamental portuguesa enfrentava, com a rudimentaridade própria de uma época fundadora (através das “cartas de naturalização” a conceder aos “estrangeiros”), a questão central do *case-study* jurídico exposto pelo autor – as modalidades de inclusão, na cidadania portuguesa, dos imigrantes.

A este propósito, Jorge Pereira da Silva critica um recente (2005) Acórdão do Tribunal Constitucional, e elogia a nova redacção da Lei da Nacionalidade (resultante da Lei Orgânica de Abril de 2006). O primeiro, formulando a concessão da cidadania a um estrangeiro como um “acto de graça” dependente de juízo eminentemente discricionário (no caso, a capacidade de um cidadão angolano em assegurar a sua própria subsistência), é exemplo de uma cultura de cidadania antiquada; a segunda, por demonstrar no seu articulado “um sentido claramente integrador”, ou seja, “procurando alargar o acesso à cidadania portuguesa a todas as pessoas que têm com o Estado português uma conexão material suficientemente sólida”, é exemplo de uma nova cultura de cidadania, que consagra “a dimensão universalista de Portugal”.

¹⁶ Sobre os primórdios da construção da cidadania em Portugal, ver Isabel Nobre Vargues, *A Aprendizagem da Cidadania em Portugal (1820-1823)*, Coimbra, Minerva, 1997.

¹⁷ Jorge Miranda, *O Constitucionalismo Liberal Luso-Brasileiro*, Lisboa, CNCDP, 2001, p. 16.

¹⁸ Para uma panorâmica da doutrina jurídica seguida em Portugal até há alguns anos, ver Rui Manuel de Moura Ramos, *Do Direito Português da Nacionalidade*, 2.ª ed., Coimbra, Coimbra Editora, 1992.

5.

Talvez o que ficou a faltar na Lei Orgânica de 2006 elogiada por Jorge Pereira da Silva seja o que Rui Marques claramente pede, no seu texto «*O direito de voto dos imigrantes*». Se a cidadania é participação, idealmente segundo a fórmula “um Homem, um voto”; se a participação é o instrumento cívico para o reforço da identidade comunitária; e se a comunidade, pelo menos aquela baseada na “dignidade da Pessoa”, é a soma dos que “cá” nasceram e sempre estiveram e dos que “cá” entretanto se estabeleceram, Rui Marques advoga que estes últimos serão tanto melhor integrados na sua “comunidade de destino” quanto mais puderem dispôr daquele direito básico que os faz sentir membros participantes de pleno direito da cidadania portuguesa: o voto. Para mentalidades xenófobas, ou simplesmente temerosas da concorrência estrangeira – que consideram sempre o “outro” como um elemento estranho e inimigo na cidadela da soberania nacional¹⁹ – trata-se de uma reivindicação polémica.

Vale a pena recordar, para enquadramento da tomada de posição do autor, que Portugal é hoje sobretudo um país de imigração, e já não tanto de emigração. Este é, aliás, um dos traços sociológicos mais originais experimentados pelo nosso país no último quarto de século, quando o progresso trazido pela adesão à Europa reduziu a necessidade nacional de partir em busca de melhor destino de vida e, paralelamente, nos fez destino de chegada suficientemente apelativo para as novas vagas imigratórias – nos anos 80, de brasileiros e cidadãos dos PALOP’s, aos quais se vieram juntar, desde os anos 90 até à actualidade, milhares e milhares de cidadãos do antigo Leste Europeu. Há uns 10 anos atrás, a população estrangeira residente legal representava uns 2% do total nacional; em 2004-2005, estimava-se já em cerca de 4%²⁰.

¹⁹ Alexander Hamilton, um dos mais centralistas e conservadores “*founding fathers*” dos Estados Unidos, resumiu um dia esta predisposição, ao escrever: “to admit foreigners indiscriminately to the rights of citizens, would be nothing less than to admit the Grecian horse into the citadel of our liberty and sovereignty”. Inspirada na lenda do cavalo de Tróia, a máxima de Hamilton é uma prova de que, muito antes dos nacionalismos ditatoriais modernos, já insuspeitos liberais equacionavam de forma muito restritiva a questão dos direitos dos estrangeiros imigrantes em pátria alheia.

²⁰ António Barreto, *op. cit.*, pp. 164-165. Este autor salienta mesmo que durante a segunda metade da década de 1990 Portugal foi o país europeu onde a proporção de imigrantes

Na actualidade, o Estado português apenas concede aos imigrantes legais o direito de voto nas eleições locais, negando-o nas eleições legislativas e presidenciais. Mas não seria a participação nestas, pelo seu carácter nacional, um dos melhores instrumentos para uma mais eficaz identificação da imigração com a sua “comunidade de destino”? Rui Marques considera claramente que sim, e apela a que Portugal, como democracia liberal avançada, caminhe nesse sentido, independentemente de qualquer negociação de reciprocidade de direitos (dos portugueses que vivem lá fora), que as mais das vezes não passa de subterfúgio fácil do legislador para se furtar ao que social e moralmente deve ser feito. Como há muito escreveu Francis Bacon (na epígrafe quinhentista desta nota introdutória), a cortesia para com os estrangeiros é a melhor prova da graciosidade, ou generosidade, de qualquer indivíduo, e a melhor marca de um cidadão do Mundo.

6.

Em «*Voluntariado: um percurso, um desafio*», Catarina Batista salienta que a cidadania não é apenas, restritamente, o usufruto de um estatuto legal, mas também o exercício de um comprometimento social. Com uma visão ancorada nos estudos teóricos e na prática empírica do Serviço Social, a autora elaborou um testemunho pessoal da sua própria prática de voluntariado, enquadrando-o numa descrição histórica geral que ajuda o leitor a perceber como evoluiu essa dimensão de cidadania, que é a da entrega para-os-outros e a da construção da “comunidade de destino” (de que fala Rui Marques) com-os-outros.

O conceito moderno de voluntariado, lembra Catarina Batista, nasceu apenas quando, na Inglaterra da “era industrial”, um conjunto de vozes moralistas e filantrópicas, preocupado com a miséria operária, se propôs lidar com aquilo a que Eric Hobsbawm chamou “as consequências humanas da Revolução Industrial”²¹. É certo que com a genuína filantro-

face à população nativa mais cresceu, permitindo, pela primeira vez no século XX, uma balança demográfica positiva, ou seja, com mais gente a entrar do que a sair de Portugal (*ibidem*, pp. 164-165 e 313, n. 23).

²¹ Eric Hobsbawm, *Indústria e Império*, Lisboa, Editorial Presença, s.d., Vol. I, cap. IV, pp. 111-135. Sobre o mundo da miséria operária e do pequeno associativismo assistencialista, ver os

pia moral de auxílio ao mais fraco se misturavam considerando socio-económicos sobre a perigosidade revolucionária desses mesmos fracos (que havia que tratar melhor, para que não se tornassem “luditas” jacobinos), e sobre a melhor maneira de expandir o capitalismo industrial, evitando crises de super-produção (pagar melhor ao operário, ou ao “pobre”, equivalia a torná-lo potencial consumidor da própria produção industrial); mas o facto é que foi em reacção à pobreza contemporânea, e em substituição de um Estado longamente ausente (como mandava o dogma liberal-“smithiano” da “mão invisível”), que o voluntariado social se veio a desenvolver, desde as suas primeiras e mais rudimentares formas, de “friendly societies” e cooperativismo associativo (iniciativas sociais de subsidiariedade em relação aos violentos clausulados das “poor laws” setecentistas e oitocentistas²²), até às modernas iniciativas, de indivíduos, grupos, associações, Igrejas, Misericórdias, IPSS’s ou ONG’s, que felizmente povoam e aliviam aqueles espaços e estratos socio-económicos onde o “welfare State” nunca chegou, ou já não consegue actualmente chegar. Também a história dos direitos sociais (saúde, educação, emprego, habitação, assistência, reforma, acesso a bens e serviços fundamentais) foi acidentada, desde a sua simples exclusão das codificações legais até à sua defesa e legalização por parte dos Estados, pressionados pela esquerda sindicalista e socialista e também pela acção socio-caritativa da Igreja e do voluntariado assistencialista leigo.

Mais recentemente, no chamado período “pós-industrial”, a dinâmica da acção social tem vindo a enfrentar novos problemas, lidando com novos actores e com novos circunstancialismos. Os novos problemas prendem-se com o aumento das desigualdades sociais, que afectam todos os que o crescente processo de globalização empurra para as margens dos excluídos. Os novos actores são os jovens e os idosos, os primeiros porque os seus tempos livres e as suas predisposições mentais para o envolvimento social são maiores, os segundos porque a medicina

desenhos, colhidos ao vivo, de Paul-Gustave Doré, no álbum *London – A Pilgrimage* (Londres, 1872, última reimpressão Londres, Anthem Press, 2005), e o célebre livro *O Povo do Abismo*, do jornalista norte-americano Jack London, reproduzindo uma extensa reportagem por ele feita no *East End* londrino, no Verão de 1902 (Lisboa, Edições Antígona, 1994)

²² Ver «Friendly Societies» e «Poor Relief» in John Belchem (ed.), *The Penguin Dictionary of Nineteenth-Century History*, Londres, Penguin Books, 1996, pp. 239 e 487.

lhes dá uma esperança de vida que, muitas vezes, acaba limitada e desconfortavelmente vivida por dificuldades económicas várias²³. Os novos circunstancialismos, finalmente, detectam-se no que se pode considerar um novo olhar qualitativo sobre o voluntariado e a assistência social, indiciador, porventura, de uma nova configuração de cidadania: perante a multiplicidade de gente a ajudar (jovens, desempregados, idosos, refugiados, doentes crónicos, deficientes, etc.), é fundamental que o voluntariado supere a simples tarefa de assistencialismo caritativo, para se tornar, nos termos de Catarina Batista, “voluntariado de desenvolvimento, emancipação e cidadania”.

Que significa isto? Que a complexidade de problemas e actores obriga os agentes sociais a pensarem globalmente, mesmo quando agem localmente, e a maximizarem o seu saber técnico com acrescidas “competências humanas e relacionais intuitivas”, que visem “a potenciação do próprio ser humano”. Perante a crescente falência do «Estado Providência» que fez as delícias do modo de vida Europeu desde o final da II Guerra Mundial, o novo voluntariado pró-activo tem de cumprir a velha máxima chinesa de que a alguém necessitado não se deve dar um peixe, mas ensiná-lo a pescar – ou seja, e como problematiza a autora, pensar e agir no voluntariado para sensibilizar “os portadores de necessidade social” de que eles não são apenas “*objecto* de intervenção”, mas antes “*protagonistas* do seu próprio processo de mudança”. É neste sentido de “*empowerment*” do “outro”, gerindo reais ajudas socio-económicas e educativas e, simultaneamente, actuando nas mentalidades e na gestão das expectativas, que o voluntariado poderá ser uma das mais simpáticas e completas expressões de nova cidadania – porque ele é efectivamente *expressão* de cidadania por parte de quem o pratica, *potenciação* de cidadania por parte de quem o recebe, e, assim sendo, *materialização* do sentimento de inquietude,

²³ A maior esperança de vida que o progresso material, tecnológico e científico granjeou aos cidadãos do mundo desenvolvido está, paradoxalmente, a virar-se contra a qualidade de vida desses mesmos cidadãos. Em Portugal, como salienta, entre muitos, António Barreto, o envelhecimento demográfico (resultante de existirem cada vez mais idosos no topo da pirâmide populacional e cada vez menos nascimentos na base dessa mesma pirâmide), está a criar problemas graves de sustentabilidade financeira no sistema público de segurança social, na medida em que o actual *ratio* contribuintes activos / pensionistas é de 1,7, a mais baixa taxa de toda a União Europeia (António Barreto, *op. cit.*, p. 171).

acção e serviço, a que apela Gunter Grass na epígrafe a esta nota introdutória, para o cumprimento dessa mesma cidadania.

7.

Uma última formulação, ou um último ingrediente, da cidadania, é aquele apresentado por Mónica Dias no seu texto «*Preparar a Paz*». Ancorada na ciência política, a perspectiva da autora é fundamentalmente humanista. No contexto ocidental actual, “preparar a paz” significa essencialmente promover “uma ideia de cidadania mais participativa e mais responsável”, fomentar activamente, nas consciências e nos actos, “uma cultura para a paz”, e desenvolver uma “educação para a paz” – três tarefas interligadas que nada serão sem uma sólida pedagogia moral, que parta do eu para o colectivo na busca e exercício daqueles valores que nos permitem coexistir em pacífica humanidade.

Mónica Dias começa por recordar o quanto a contemporaneidade ocidental, e em particular o século XX, foram o tempo da massificação da guerra, da escalada dos armamentos e da violência indiscriminada e massificada. É o ponto de partida, entre muitos, de Eric Hobsbawm, em *A Era dos Extremos*, ou de Niall Ferguson, no mais recente livro *A Guerra do Mundo*. Para o primeiro, o século XX foi aquele em que “mais seres humanos foram mortos ou abandonados à morte por decisão humana do que antes na História”: 187 milhões de pessoas (1/10 da população mundial de 1900), de acordo com a estatística citada de Brzezinsky²⁴. Contrastando com o civilizado e pacífico século XIX, acrescenta Hobsbawm, foi “o século mais assassino de que temos registo, tanto na escala, frequência e extensão da guerra que o preencheu [...] como também pelo volume único das catástrofes humanas que produziu, desde as maiores fomes da história até ao genocídio sistemático”²⁵. Já para Ferguson, o pânico apocalíptico ficcionado por H. G. Wells n’*A Guerra dos Mundos* poderia servir de metáfora ao “Século Letal”: cem anos de conflito praticamente contínuo no Ocidente, materializando uma sinistra correlação entre o progresso da violência e o progresso tecnológico, e cujos motores, argumenta o autor,

²⁴ Eric Hobsbawm, *A Era dos Extremos*, p. 23.

²⁵ Idem, *ibidem*, p. 24.

se devem achar na junção explosiva dos conflitos étnicos, da volatilidade económica e do declínio dos impérios²⁶ – quando não, como lembra Paul Johnson, na ascensão do relativismo moral, no declínio da responsabilidade pessoal e no repúdio dos valores judaico-cristãos²⁷.

Foi sobretudo a I Guerra Mundial, entre 1914-1918, a fronteira cronológica introdutora da era do massacre na história humana: para lá de todas as consequências geopolíticas ou socio-económicas, foram quatro anos de cenário dantesco num mundo que não tinha, até então, assistido a uma carnificina tão generalizada, significando a massificação e uso indiscriminado da violência e a omnipresença e banalização da morte, com o seu decorrente cortejo de medos, ansiedades e traumas²⁸. Para os que a viveram, terá parecido o fim do mundo do cavalheirismo oitocentista, da velha cidadania liberal clássica, em que os diferendos se debatiam, em que a paz era a ordem normal das coisas e a guerra a exceção de último recurso.

Tudo isso desapareceu no sangrento século XX. Por isso, a escalada da barbaridade recolocou o desafio da paz no centro da agenda político-diplomática internacional, até com acrescidas exigências, como salienta Mónica Dias, uma vez que “os mecanismos da globalização já não permitem uma ideia de paz dividida ou exclusiva”. Daqui parte a autora para traçar o que deve constituir um novo entendimento irénico do poder e das sociedades: não já a antiga definição da paz como um período de trégua entre as expressões correntes da desordem natural reinante entre povos mas, relembrando a tradição judaico-cristã que o ecumenismo papal tanto se tem empenhado em difundir²⁹, uma revigorada “definição

²⁶ Niall Ferguson, *A Guerra do Mundo. Um Idade Histórica de Ódio*, Lisboa, Livraria Civilização Editora, 2006, pp. XXIX-XXX, e XXXIII-XXXVI. Nos termos do autor, “os cem anos que se seguiram a 1900 constituíram, sem dúvida alguma, o século mais sangrento da história moderna, bem mais violento, tanto em termos relativos como absolutos, do que qualquer das eras precedentes” (*ibidem*, p. XXX).

²⁷ Cit. *ibidem*, p. XXXIV.

²⁸ Sobre o profundo impacto dessa primeira Guerra Mundial (depois viria ainda uma muito mais mortífera II Guerra Mundial) na auto-consciência da civilização ocidental, ver Roland Stromberg, *Historia Intelectual Europea desde 1789*, Madrid, Editorial Debate, 1991, pp. 335-355. De tal forma a ruptura operada pela carnificina da Guerra de 1914-1918 foi forte que Hobsbawm recorda que para a geração dos seus pais, “paz” significava pura e simplesmente “antes de 1914”; depois disso, nunca mais houve nada que merecesse esse nome (*A Era dos Extremos*, p. 32).

²⁹ Começando nos apelos anti-bélicos de Bento XV perante a barbárie da I Guerra Mundial, até ao *ethos* de não-violência que foi imagem de marca de João Paulo II, passando pela Encí-

positiva” da paz como “sinónimo de justiça social”, de “igualdade de oportunidades”, de “funcionamento transparente das instituições políticas” – ou seja, e numa curta fórmula, tranquilidade, segurança e liberdade, para lá da mera ordem pública.

Mónica Dias recorda então o “hexágono civilizacional” imaginado por Dieter Senghaas, em 1971, no qual se definiam seis factores “considerados essenciais à possibilidade da paz”, a saber: monopólio da violência por parte do Estado (à Max Weber), imperativo do Estado de Direito, controlo das paixões, participação democrática, justiça social e gestão de conflitos construtiva. Onde e quando a sinergia destes seis factores é alcançada, é possível uma construção sólida da paz “enquanto acto de moralização, humanização ou civilização” – no sentido iluminista, racionalista e optimista da “paz perpétua” de Immanuel Kant, que nos finais do século XVIII imaginou a utopia de uma “*Respublica*” internacional onde a cooperação substituíria com visíveis vantagens de humanidade a guerra ou a simples dissuasão pelo medo ou pelo equilíbrio do terror³⁰.

Numa pós-modernidade em que os Estados, enquanto entidades nacionalmente soberanas, parecem estar em processo de definhamento, a dedicação dos indivíduos e das sociedades à paz é mais urgente ainda, para que da soma de todas as vontades infra-políticas possa surgir uma “*global governance*” (como lhe chama a autora), ou seja, uma atitude pró-activa e moralmente (in)formada que, partindo do individual e do local, chegue a

clica *Pacem in Terris*, de João XXIII (1963), e pela Constituição apostólica *Gaudium et Spes*, de Paulo VI e do Concílio Vaticano II (1965), a Santa Sé tem trilhado um caminho contínuo de luta pela paz, que contribuiu, por exemplo, para uma profunda revisão, ao longo do século XX, da doutrina da “guerra justa”.

³⁰ Sobre o pacifismo político de Kant, ver Viriato Soromenho-Marques, *História e Política no Pensamento de Kant*, Mem Martins, Publicações Europa-América, 1995, e *Razão e Progresso na Filosofia de Kant*, Lisboa, Edições Colibri, 1998. Refira-se que a elaboração kantiana é muito do agrado dos historiadores da “ideia” da unidade ou unificação europeia, um processo evolutivo iniciado muito antes do final da II Guerra Mundial e baseado no binómio Paz=Europa. Nesta linha de pensamento, a *Aufklärung* kantiana teria sido precedida pelo *Projecto da Paz Perpétua* do Abade de Saint-Pierre, em 1712, e seria continuada, entre outros, por Fichte, Las Cases (o biógrafo-confessor de Napoleão Bonaparte em Santa-Helena), ou Victor Hugo. Para todos estes “avôs” da Europa (os “pais” são os da geração Monnet-Schuman-Adenauer-De Gasperi), a “paz perpétua” chegaria quando, e se, os europeus (e idealmente a humanidade inteira), cooperassem entre si – porque da cooperação viria a solidariedade e, desta, a união que os faria rejeitar doravante a guerra entre si.

influenciar os *fora* internacionais e globais na procura sistemática da paz, seja ao nível mais imediato da resolução preventiva dos conflitos, seja ao nível da formação, reconstrução ou socorro humanitário naquelas partes do globo onde a paz chegou tarde demais.

Antes de Franklin Roosevelt ter lembrado a uma nação americana cansada da guerra (em 1945, no discurso citado em epígrafe a esta nota introdutória), que o específico da condição humana deve ser o procurar a paz gregária com o seu semelhante, já Georges Clemenceau, em 1919, ladeado pelo “*peacemaker*” Woodrow Wilson, lamentara ser muito mais fácil fazer a guerra do que fazer a paz, numa altura em que o desafio da pacificação internacional era mais forte do que nunca³¹. Quase meio século volvido, no auge da Guerra Fria, em 1962, seria John Kennedy a lembrar que teriam de ser os homens, e não as armas sozinhas, a manter a paz³². Servem estes testemunhos para sublinhar a intemporalidade, a actualidade e a necessidade da educação para a paz e dos estudos para a paz de que Mónica Dias é defensora e proponente. Como a própria autora faz questão de citar (do preâmbulo da UNESCO): “since wars begin in the minds of men, it is in the minds of men that the defences of peace must be constructed”.

Ao lado da luta pela emancipação feminina, evocada por Ana Costa Lopes, das revisões legislativas sugeridas por Jorge Pereira da Silva e Rui Marques, ou do convite ao envolvimento no serviço ao “outro”, testemunhado por Catarina Batista, o desafio da paz proposto por Mónica Dias é mais um caminho para a realização de uma sólida e multifacetada “Cultura de Cidadania”. No seu todo, em suma, os cinco textos aqui apresentados são outras tantas lições de aprendizagem da causa que nos poderá transformar – se assim o quisermos – em melhores cidadãos, qualitativamente mais aptos para enfrentar os tempos incertos que temos pela frente.

José Miguel Sardica

Faculdade de Ciências Humanas

³¹ No original, em inglês, do discurso, “It’s far easier to make war than to make peace [...] we have won the war; now we have to win the peace, and it may be more difficult”.

³² No original inglês do discurso, “Arms alone are not enough to keep the peace – it must be kept by men”.



A luta das mulheres Oitocentistas por uma política de igualdade

O conceito de cidadania tem vindo a metamorfosear-se ao longo dos tempos. É cada vez mais abrangente e envolve campos tão diversos como a política, a família, as condições de acesso aos direitos sociais, a violência. Hoje, com o intenso fenómeno de imigração, o conceito, em nome da justiça, ainda teve obrigatoriamente de se alargar mais.

Infelizmente a sua aplicação ainda não atingiu o grau de uniformidade desejável. Em África, por exemplo, ou no Médio Oriente o direito de cidadania não passa de quase uma miragem no deserto apesar de múltiplos esforços de organizações internacionais, da ONU, do Conselho da Europa, da Organização Internacional do Trabalho (OIT), da Organização de Cooperação e de Desenvolvimento Económicos (OCDE) e da União Europeia, para apenas citar as mais importantes, as mais visíveis. Destes e de outros organismos existem múltiplos estudos de terreno ou teóricos sobre os países mais pobres, mais carenciados em que a desigualdade entre os sexos, a discriminação são rainhas. Não faltam intervenções, sugestões, apoios, estratégias, contra uma mudança de mentalidade que teima em ser lenta, como sempre acontece.

Um Presidente do Banco Mundial, James D. Wolfensohn, dizia, há bem poucos anos, na sua visita a África, algo que resume não só todas as preocupações reais, mas igualmente todos os estudos que têm sido feitos.

Ao chegar a África, mais concretamente a Koro-Koro (Mali) e sabendo do nascimento de uma criança do sexo feminino, naquela altura, faz o seguinte comentário: «Tenho pensado muitas vezes nessa menina e na vida que a espera. As suas hipóteses de frequentar a escola são apenas uma em quatro. Será provavelmente prejudicada no seu crescimento por malnutrição crónica. Por volta dos 6 anos será sujeita a uma mutilação genital brutal. Quando casar, em idade muito jovem, terá pela frente 2 décadas de procriação.[...] Todos esperarão dela que cultive e produza a maior parte do alimento da sua família, mas também que seja a última

a sentar-se à mesa. Será responsável pela educação e cuidado dos seus filhos e filhas [...] E se trabalhar em trabalho assalariado, provavelmente ganhará menos um terço do que os homens por executar o mesmo trabalho.»¹ Tudo isto poderá parecer fantasia em Junho de 2006 mas, de facto, ainda acontece por esse mundo fora. Estas mulheres desconhecem os seus direitos, não sabem como defender-se e, provavelmente, nem essa questão se lhes pôs alguma vez.

A instrução, ontem como hoje, continua a ser a questão central em qualquer civilização. Como se pode ver pelo exemplo apresentado e pelos motivos já invocados, nunca deixou de ser actual, nem fulcral. Na verdade, sem ela, todo o conhecimento, todo o acesso ao que quer que seja, mesmo à própria lei, fica vedado aos cidadãos. Ela traça o principal caminho que leva à cidadania e à igualdade. A sua dimensão política é uma das mais importantes: através dela pode-se combater, legislar e mudar, se houver vontade e poder para tal.

Contudo, ainda se não conseguiu que as medidas que levam à sua total democratização fossem uniforme e solidamente difundidas e implementadas em todos os Continentes, malgrado o muito que se fez neste sentido. Hoje em África, no Mali, como ontem em Portugal, em França, em Inglaterra, o direito de cidadania é e foi uma conquista assaz difícil de alcançar por questões que se prendiam com a mentalidade, com a economia, com os privilégios sociais, e com a política.

Todas as temáticas aqui tratadas hoje, bem como a sua consciencialização junto da população dos dois sexos e a respectiva aplicação de medidas para o exercício da igualdade entre os seres humanos, ou seja o pleno exercício da cidadania, padecem, portanto, de fortes entraves nas sociedades de democracia emergente, como também acontece entre nós nos tempos actuais, sobre o que faremos algumas breves achegas na continuação da minha intervenção. A complexidade da matéria leva a adoptar por uma das múltiplas facetas do conceito de cidadania, relembrando muito sucintamente algumas lutas e participações políticas do século XIX, em Portugal, passando também pela França, Inglaterra e Esta-

¹ James D. Wolfensohn, *Plenário da IV Conferência mundial sobre as mulheres das Nações Unidas*, Pequim, Set. 1995, cit. in Regina Amorim Tavares da Silva, «A mulher numa igreja em renovação», *Igreja e Missão*, 174 (Jan-Abr.)1997, p. 7.

dos Unidos da América apenas para comparativamente mostrar a distância a que estávamos da resolução destes problemas. Centrámo-nos no sufrágio feminino, mas daremos outros exemplos de interesse político. Teremos nós, mulheres, conquistado a cidadania ou não? Podemos dizer que estamos no bom caminho?

A história da cidadania feminina vem principalmente desde os tempos da Revolução Francesa, ora generosa ora tirana para com o sexo feminino. Está cheia de «blood, sweat and tears». Nunca nada foi fácil para as mulheres. Nunca elas obtiveram o que quer que fosse rapidamente. Nunca as suas causas foram vistas como essenciais e prementes. Nunca houve progresso imediato, nem acelerado. Muitas morreram bem antes de verem conseguidos os seus objectivos. No fio da navalha em que a mulher tem vivido no que respeita aos seus direitos, sempre as palavras e actos das transgressoras da ordem estabelecida pelo sexo masculino têm vindo a proporcionar um frágil equilíbrio em que bastantes se têm magoado, ferido. Algumas como Olympe de Gouges, morreram mesmo sob a guilhotina, o que não impediu a proliferação das suas palavras e ideias expressas na *Declaração dos direitos da mulher* (1791). Como sementes mágicas propagaram-se a locais longínquos. E o seu testemunho serviu de inspiração e de arma a tantas outras mulheres. Logo, em 1792, Mary Woolstonecraft publica *A Vindication of the Rights of Women* querendo a revisão da constituição, a igualdade na instrução. Em 1799, a inglesa Mary Robinson, influenciada pela ideias da Revolução Francesa escreve uma *Carta às mulheres de Inglaterra sobre a injustiça da subordinação mental*. Em 1848, em França, renovam-se os tumultos pela libertação feminina, pela emancipação, pela cidadania: a prática acompanharia a teoria. Assiste-se a novas lutas entre 1875 e 1914 com Eugénie Niboyet, Jeanne Deroin. Hubertine Auclert batalhando destemidamente por estes direitos funda, em 1883, *Le Droit des Femmes*, o 1.º grupo sufragista.

O combate em Inglaterra não foi menos destemido. Harriet Taylor e John Stuart Mill trabalham em conjunto, apresentando este a 1.ª petição ao Parlamento pelo Sufrágio Feminino em 1866. Mas as mulheres só conseguiriam votar, em 1927, depois de diversas pugnas. E, nos Estados Unidos, Elizabeth Cady Stanton (1815-1902) organiza com Lucrecia Mott, em 1849, a 1.ª convenção sobre os direitos das mulheres em Seneca Falls,

a conhecida – *Declaração de sentimentos e Resoluções de Seneca Falls* que deu origem ao movimento sufragista americano.

Esta última, Lucrecia Mott funda, em 1869, com Susan Anthony e outras o *Movimento nacional pelo sufrágio das mulheres*. Aparece assim, pela 1.^a vez, uma organização de massas especificamente feminista e militante que travaria um combate sem tréguas contra a opressão feminina. Em 1876, na altura do centenário da proclamação dos Estados Unidos, Matilda Joslyn e outras, rebelam-se contra o estado americano por este considerar o sexo feminino no mesmo plano jurídico dos escravos, e porque a Constituição americana as impedia de votar. Pelejam pela mudança desta situação através da *Declaração de Direitos de 1876*. Apenas conseguiram o sufrágio, em 1919, lideradas por Millicent Fawcet.

Não me vou alongar em referências às lutas das mulheres pelos seus direitos cívicos noutros países. É para mim mais interessante dar uma breve panorâmica do que se passou, em Portugal, onde timidamente foram sendo acompanhados todos estes movimentos pioneiros. Desde sempre, houve quem aqui se questionasse acerca da desigualdade entre os sexos e a contrariasse, apesar da permanente construção de imagens misóginas que as diversas instâncias políticas, sociais, religiosas e intelectuais se encarregaram não só de divulgar e manter, mas também de fazer crer que a ficção por eles fabricada era, de facto, a realidade. Isso custou à mulher séculos de opressão, de atraso, de aviltamentos. Não interessa enveredar por discussões estéreis de que quem tinha o poder em casa era a mulher, porque o poder real, o legislativo e executivo, esse, como bem sabemos, era exercido quase exclusivamente por homens. Tudo o que existia era em função da manutenção dos seus privilégios.

De facto, a falta de propaganda e de visibilidade dos isolados testemunhos existentes desde há séculos sobre as questões da cidadania não permitiram, em épocas anteriores à nossa, que houvesse um contínuo, alargado e público debate de ideias que motivasse e despertasse a sociedade para uma mudança. As intervenções das portuguesas eram tomadas como meras «curiosités». Perderam, assim, a força, o impacto. Esvaíram-se no tempo. O século XIX, em concreto, foi muito castrador das iniciativas femininas, embora também seja verdade que foi nesta precisa época que as mulheres começaram a organizar-se, a trabalhar e a combater em grupo, preparando, com a discussão pública de problemas e

com actuações constantes na rua e em reuniões, o futuro das feministas do século XX.

Não há dúvida que algumas das portuguesas absorveram plenamente as ideias e influências estrangeiras, ora de forma mais radical ora mais conservadora. Mas na prática distanciaram-se bastante das suas companheiras de luta internacionais. Na verdade, as nossas oitocentistas, salvo raras excepções, não pegaram em armas, não participaram em barricadas, não foram enforcadas, guilhotinadas, não empunharam bandeiras em manifestações por qualquer movimento feminino porque nem sequer tinham uma organização visível. E não é que não tivesse havido pessoas que o quisessem fazer. Por isso, não experimentaram o tal *blood* que as francesas e inglesas viram correr na pele, no corpo e na alma. Apenas se puderam orgulhar do seu «sweat and tears». Não morreram por nenhuma destas causas, mas sofreram e não desistiram de pregar no quase árido deserto em que viviam. De facto, as suas lutas não tiveram a empatia desejada na população e as que se juntaram a esta causa e se empenharam vivamente não foram suficientes para provocar uma mudança no «ali e no agora». De resto, as suas reflexões e propostas apenas alcançaram um certo número de pessoas de ambos os sexos, as que tinham acesso aos reduzidos meios de comunicação da época, mas fulcrais. Por isso, não tiveram o mesmo impacto que as de outras nações. Faltou-lhes o *quantum* necessário em termos de agressividade, influência, visibilidade e poder nas condições sociais e políticas dominantes na época.

Tiveram, no entanto, do seu lado alguns intelectuais. Mas onde estava, em Portugal, a ala masculina revolucionária que, em França, na Inglaterra, nos Estados Unidos etc. apoiou na rua, no parlamento, a causa das progressistas? Onde se encontravam os grupos defensores de ideias mais avançadas, incluindo nos seus Programas a libertação feminina, o sufrágio, entre outros ideais da cidadania? O que se pode dizer é que foram poucos os progressistas nacionais ou tiveram pouca visibilidade e poder; de qualquer maneira, insuficientes para despertar os milhares de portugueses adormecidos, inertes, acomodados às velhas práticas tradicionais. Os nossos liberais, no que respeita a direitos, maltrataram as mulheres. Nem todos.

Para o revolucionário Garrett era ponto assente: a política era domínio masculino. Para ele, as «sublimes tarefas de *politicar* e *despoliticar*»² não eram para as mulheres. Nem sequer pensava que deveriam ser informadas das novidades políticas.³ Basta ler as cartas dirigidas à sua filha ou o seu livro sobre a educação ou ainda a sua revista para perceber qual o seu entendimento da educação feminina.

Sabe-se da actividade de mulheres por causas diferentes como a da Rainha Carlota Joaquina pelos Miguelistas, a da Condessa de Juromenha que, em 1814, se faz maçom, um acto realizado pela *Loja Virtude* a que pertencia José de Andrade Corvo. Do mesmo modo a Marquesa de Alorna, em conformidade com a sua ideologia anti-napoleónica, funda, em Portugal, uma loja maçónica, a *Sociedade da Rosa*.⁴ E por causa destas ideias e pela desconfiança de Pina Manique se vê exilada no estrangeiro, entre 1804 e 1814, por sinal, com grandes dificuldades económicas. Domingos Barreira afirma a existência de uma Loja de senhoras a *Filipa de Vilhena*, filial da Loja da *Restauração de Portugal*, entre 1881-1883, num período mais tardio do que este do princípio do século⁵ a que agora nos estamos a reportar.

Uma outra dama, a Marquesa da Ribeira Grande, esteve presa por ter aderido à revolução liberal. De Francisca Xavier Teles da Silva, Marquesa de Chaves, relatam-se grandes feitos. Conta-se ter um «ódio profundo [...] ao constitucionalismo de que era inimiga acérrima, profunda, irredutível.» Por isso «toma o lugar do marido na direcção do movimento revolucionário na sua província [Trás-os-Montes]. Alicia os descontentes, traça directrizes para a acção directa». Faz «o recrutamento de combatentes [...] transforma-se em condutora de guerrilhas, em anjo mau que mantém a região em cruenta guerra civil. Outras mulheres da província seguem-lhe [...] o exemplo bélico. Acompanham os guerrilheiros, incitam-nos com vivas ao absolutismo [...] Por todo o país se começou a falar da valquíria transmontana, que conduzia os homens à luta fratricida, como

² s.a., «Introdução», *O Toucador*, Lisboa, Vega, 1993, p. 27.

³ Cf. s.a., «Introdução», *O Toucador*, 1 (Fev.) 1822, p. 4.

⁴ Cf. A. H. de Oliveira Marques, «Vénus maçona», in *A mulher na sociedade portuguesa, Visão histórica e perspectivas actuais, Actas do colóquio*, 2, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Instituto de História Económica e Social, 1986, p. 55.

⁵ Cf. Domingos Pires Barreira, *Palestras maçónicas*, Lisboa, Tip. Eduardo Rosa, 1913, p. 71.

julgava ser seu dever, como o carácter destemido e audacioso lhe impunha. Discutiam-lhe os feitos – com ódio os adversários, amesquinhando-a, e os partidários com simpatia, estes não se cansando de a enaltecer.» A Marquesa «gozava de excepcional prestígio entre os seus partidários. Os próprios adversários a admiravam a contragosto. Apodaram-na de ‘Heroína do Miguelismo’».⁶ Para não falar de uma Maria da Fonte, chefe simbólica da sublevação dos camponeses minhotos, em 1846, em que as mulheres também tiveram um papel importante.

Para além destas actuações visivelmente interventoras, outras estão consubstanciadas na utilização da literatura para a defesa de uma ideologia de libertação das mulheres da opressão social existente e da ignorância das coisas políticas. A poesia de Mariana Pimentel Maldonado dedicada ao liberal e maçom Manuel Fernandes Tomás tem essa função, assim como os testemunhos entusiásticos guardados num jornal político, a *Gazeta das Damas*. Este periódico de 1822 tem entre os seus objectivos o de transcrever sumariamente as operações do Governo, as Sessões da Corte, as notícias estrangeiras. Instruir «tão benévolas leitoras dos negócios políticos»⁷ é o seu lema. Algumas, «nada benévolas», respondem atacando as posições da *Gazeta*, na qualidade de Constitucionais.

Por outro lado, se nesta época, como já se disse, Garrett conviveu muito mal com as ideias novas, já o seu colega, António Feliciano de Castilho, crucificado pela tão revolucionária geração de 70, foi bem mais ousado e progressista.

Não propôs ele, em 1849, o sufrágio feminino, na *felicidade pela agricultura*? Não pergunta aos homens do seu país: «De que poderíeis vós arrequear-vos franqueando-lhes o caminho à urna? Não têm elas tanto interesse como nós, em que as leis sábias rejam, e homens sábios administrem? Não zelarão elas o bem da terra, em que vivem seus consortes, e a sua prole? Não são elas dotadas, para avaliar os méritos, para extremarem a verdade e a impostura, de uma maravilhosa sagacidade.»⁸ E continuando na defesa desta postura, Castilho finaliza assim o seu raciocínio:

⁶ Américo Faria, *Portuguesas na história, Biografias*, Lisboa, Organização Imprensa, 1964, pp. 215-216, 219-223.

⁷ s.a., «[s.t.]», *Gazeta das Damas*, 1 (Nov.)1822, s.p.

⁸ António Feliciano de Castilho, *A felicidade pela agricultura*, Ponta Delgada, Tip. da Rua das Artes, 1849, 1ª ed., pp. 131-132.

«De uma coisa podeis vós estar certos, ó deputados, e é: que as eleições, em que elas entrassem, por menos acertadas que a sua inexperiência as produzisse, não dariam (porque era impossível) mais vergonhosos resultados, que todas quantas à sua revelia havemos feito, e que para vergonha nossa lá ficam registadas na história.»⁹ Perdeu ele o seu projecto e as mulheres ainda mais com isso. Aliás o mesmo aconteceu a Domingos Barros, Deputado pela Baía, no Brasil, nas Cortes Gerais, a 22 de Abril de 1822,¹⁰ quando viu recusado o pedido de voto para as mães com seis filhos legítimos.

A luta política ficou por aqui, apesar de Castilho ter sido sempre um impulsionador da libertação das mulheres entusiasmando-as a progredir e a actuar intelectualmente o que fez de diversas maneiras durante toda a sua vida e com muito êxito. É pena ser tão mal compreendido e mal amado e que nós hoje continuemos a repetir ininterruptamente o que a maldizente Geração de 70 a seu respeito disse. Tornar o direito de voto extensivo ao sexo feminino era, de facto, legalizar juridicamente um direito invocado.

Caso houvesse mulheres suficientemente politizadas, o seu saber poderia ser aproveitado com fins diversos. Mas este importante documento é também ambíguo, pois o acto do sufrágio não é algo que se possa isolar de todas as outras funções sociais, pois a acontecer isso, o sexo feminino continuava inferior nos outros aspectos devido à sua eterna menoridade constitucional e existencial. Com a proposta de Castilho, as mulheres ficavam cidadãos iguais no voto, mas não no poder.

Precisamente nesta década de 40, Antónia Pusich, uma jornalista brilhante, amiga e colaboradora de Castilho --- apesar de se dizer apolítica, não faz mais do que defender a participação política directa das mulheres na vida da nação, por diversas vezes, e em vários domínios. Assim, intercede acalorada mas racionalmente a favor das pensionistas órfãs e viúvas na Câmara dos Deputados. Portanto, subjacente a estas posições, está a aceitação de que qualquer mulher tem os mesmos direitos do homem e, por isso, ela os invoca e defende, quer por escrito, quer

⁹ Id., *op. cit.*, pp. 132-133.

¹⁰ Cf. Maria Reynolds de Souza, *A concessão do voto às portuguesas*, Lisboa, Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, Presidência de Conselho de Ministros, 2006, p. 11. (Colecção Fio de Ariana, 3)

com a presença obrigatoriamente silenciosa mas, por isso, não menos incómoda, ousada e provocadora, nas Cortes, num lugar destinado às cidadãs, a *Galeria das Senhoras*. O seu opúsculo¹¹ *Galeria das senhoras na Câmara dos senhores deputados ou as minhas observações* saído, em 1848, é um magnífico exemplo de denúncia da situação existente, de luta contra a opressão, contra a invisibilidade, contra a hegemonia masculina. No entanto, a maioria dos Deputados rejeita não só esta atitude de exigência da igualdade a nível da cidadania, mas também, e na sequência disto, alguns, da maneira mais ignóbil, querem retirar às mulheres a possibilidade de permanecer na Galeria.

Outro exemplo é o da sua intervenção no caso da entrada das irmãs de Caridade, em Portugal, ligada a pessoas tão notáveis como Alexandre Herculano, Oliveira Marreca, entre outros.

Continuadoras de algumas destas ideias mesmo ainda mais avançadas, entre tantas que destemidamente propagaram a ideologia da Revolução Francesa, e as das revoluções de 48, estão os nomes de Francisca Wood, Guiomar Torrezão, entre tantas. E, na sequência destas, outras houve. A correspondência entre Madame Goegg, presidenta [sic] da *Associação Internacional das Mulheres* e Francisca Wood revelam-nos muita coisa das lutas das mulheres através, por exemplo, dos discursos, das ideias e intenções sobre o sufrágio, e sobre todos os tipos de «emancipação» como se dizia na altura.

Francisca e William Wood propagam as ideologias de outros políticos notáveis e de radicais como Disraeli salientando o seu papel na defesa do direito de voto. Aquela faz sempre comparações de modo a acordar a Bela-Adormecida portuguesa e diz a este respeito: «as inglesas representam o sexo. Se a mulher inglesa é capaz de desempenhar *partes importantes* no estado também as outras mulheres o são proporcionando-se-lhes os meios de desenvolverem a sua inteligência.»¹² A vivência em Inglaterra e o conhecimento das problemáticas e combates pela igualdade civil e política para os dois sexos fez que eles se tornassem propagandistas dos mais eminentes representantes destas ideologias progressistas como

¹¹ Antónia Gertrudes Pusich, *Galeria das senhoras na Câmara dos senhores deputados ou as minhas observações*, Lisboa, Tip. de Borges, 1848.

¹² Francisca Wood, «O que se faz lá fora», *O Progresso*, 102(Dez.)1869, p. 213.

John Stuart Mill. Francisca Wood elogia-o. William Wood imita os procedimentos do seu país de origem e quer levar ao Parlamento uma petição a favor da emancipação política das portuguesas, o direito de voto. Esta atitude é deveras importante, lembrando Castilho. William regista, porém, o facto de não ter conseguido uma única assinatura.¹³ Estamos em 1869. Isto mostra a situação de efectiva ausência de consciência política das mulheres e dos homens, no nosso país, por muito que os autores tivessem vindo a defender a necessidade da assunção desta dimensão da sua existência social. De facto, entre a aceitação da ideia e a sua concretização ia uma grande distância.

Do mesmo modo, na década de 1880, os grupos, (se assim lhe poderemos chamar) que giram à volta de Elisa Curado ou de Guiomar Torrezão, não foram menos persistentes na propagação das ideias mais revolucionárias, recorrendo insistentemente e com abundância de documentos, às ideias defendidas em 1848 e 1870-1871, em França. Os textos por elas escolhidos para figurar na *Mulher* são uma verdadeira campanha política. Num outro qualquer país com uma situação política diferente, com leitores mais conscientes e politizados teriam, por certo, provocado uma revolução. Estes artigos tinham dados precisos de como actuar e concretizar a mudança que só não resultou por estes e outros motivos já invocados relativos à sociedade portuguesa. Quanto mais a sociedade estava «morta», mais é de elogiar o empenho e a tenacidade das colaboradoras das diversas publicações. Nunca perderam a esperança de consciencializarem as mulheres dos seus direitos individuais contra o despotismo sexual e de classe. Um deles, o do voto, acto defeso inexistente em Portugal.

De entre as que se interessaram pela política, uma nascida a meio do século, não precisava, nem nunca precisou durante toda a sua vida de qualquer encorajamento para trabalhar nestas áreas. Angelina Vidal (1853-1917) logo, em 1880, e apenas com 27 anos é convidada a pedido dos republicanos do Porto a fazer duas conferências políticas de natureza revolucionária para nunca mais parar esta actividade. Esta militante republicana é uma convicta prosélita de ideias progressistas. Fez da sua escrita um modo de sobrevivência.

¹³ Cf. W. Thorold Wood, «[Carta a Theodore Stanton]», *A Voz Feminina*, 73(Jun.)1869, p. 4.

Contra esta e todas as que assim agiam se alinhou a nossa «geração de 70» impondo a sua vontade, acenando com o catecismo de Proudhon. Ramalho Ortigão, Eça de Queirós e Maria Amália Vaz de Carvalho, entre tantos, defendiam ter a mulher um único «destino – *ménagère* ou *courtisane*»,¹⁴ sendo o primeiro, o único viável por razões explicadas até à exaustão: «Dê-se à mulher um alto interesse doméstico, e dá-se-lhe uma virtude invencível. Dê-se-lhe uma casa a governar, uma família a dirigir, e ela encontrará no seu coração mais valor para ser virtuosa.»¹⁵ Este radicalismo mostra não só intransigência, mas o exercício de um poder que limitaria como limitou a mulher não só moralmente, mas a todos os outros níveis. Maria Amália Vaz de Carvalho com toda a sua inteligência e cultura propagou estas mesmas teorias inviabilizando o progresso das ideologias igualitárias. Não esteve só. Outras mulheres menos conhecidas também contribuíram para tal. Ignorou, rejeitou com argumentos retrógrados e machistas a paridade a todos os níveis. Pior do que isso pugnou pela desigualdade. E com a geração dominante, repetia: «Quero a mulher no interior da sua casa, e só a quero aí; mas quero-a cômica do papel que tem a cumprir. Acho tão absurda e tão grotesca a mulher deputado, como acharia a mulher-soldado ou a mulher-sacerdote.»¹⁶

D. António da Costa não passou despercebido uma vez que se interessou muito por todas as questões ligadas ao sexo feminino. Muito escreveu sobre a educação deste sexo, muito discutiu as principais problemáticas de então, não se esquecendo de as biografar e de lhes dar a devida importância. Os seus livros são prova disso. No entanto, apesar de ser um acérrimo defensor da instrução feminina, não conseguiu ser tão liberal como alguns dos seus parceiros estrangeiros. Pergunta num dos seus livros: «Querem abrir para a mulher todas as carreiras políticas e científicas? abram-lhas. [...] Querem experimentar? Abram no país carreira às eleitoras, às elegíveis, às medicas, às advogadas, às matemáticas, às engenheiras, que preencham as suas respectivas funções como o seu sexo rival. Se se conseguir o resultado, dobram-se a inteligência e o trabalho da nação. Se falhar a experiência, não nas excepções mas na generalidade, a ques-

¹⁴ Eça de Queirós, *Uma campanha alegre*, de *As Farpas*, 2, Lisboa, Europa América, 1987, p. 136.

¹⁵ *Id.*, *op. cit.*, p. 135.

¹⁶ Maria Amália Vaz de Carvalho, *Cartas a Luísa (Moral, educação e costumes)*, Porto, Barros e Filha, ed., 1886, p. 44.

tão ficará encerrada. [...] Contudo, assim como sinceramente digo que se faça a experiência geral, também sinceramente suponho, em meu humilde parecer, que a emancipação política e científica não é um princípio natural da mulher. Outras carreiras lhe podem ser destinadas, outras fontes lhe devem ser abertas; esta não. Creio que se lhe opõem a sociedade, e a natureza.»¹⁷ Era alérgico à paridade em certas áreas por pensar, como tantos desta geração, que a divisão de funções devia ser respeitada por motivos que afinal todos sabiam: «Vede que esta razão fundada na capacidade *igual* dos sexos, exigiria, para haver lógica na vossa doutrina, que as funções hoje especiais da mulher, educação infantil, governo da casa, costurar e bordar, formação dos costumes públicos pela influência doméstica, devessem também pertencer ao homem, aliás seríamos nós as vítimas da desigualdade, cujo princípio combateis.»¹⁸ Dispensam-se comentários. Em nome disto sacrificava-se, assim, a emancipação política, a científica...todas as outras.

Evidentemente que tudo era justificado em nome de uma vida pretérita. Os seus argumentos contra a mulher deputada, ministra da guerra, jurada, jornalista, eleitora,... inserem-se nesta óptica e deste modo D. António assegura que mal ela «entrasse à vida pública [...] tinha de contrair imediatamente as ambições dos interesses políticos, a aridez das ciências, as paixões dos partidos substituindo amor e doçura pela inveja e acrimónia. O que à política e às ciências acrescesse de inteligência e de forças por meio da emancipação feminina, diminuiria por outro lado na educação caseira, na influência sobre os costumes».¹⁹ Nisto se manifestam a convergência de ideias entre o educador e Maria Amália Vaz de Carvalho. Para o autor «A resolução do problema não está na igualdade absoluta das duas condições e das duas missões, está exactamente na diversidade delas. O que está desaproveitado é o capital dos elementos *próprios* da mulher, e não o capital dos elementos da mulher *semelhantes* ao homem. O homem tem por missão o trabalho científico e político, a

¹⁷ D. António da Costa, *A mulher em Portugal, Obra póstuma publicada em benefício de uma criança*, Lisboa, Tip. Companhia Nacional ed., 1892, pp. 410-412.

¹⁸ Id., «Divagando (Notas ao acaso), A educação da mulher», *O Mundo Elegante*, 5(Jan.)1887, pp. 6-7.

¹⁹ Id., «Divagando (Notas ao acaso), A educação da mulher», *op. cit.*, p. 7.

mulher, o trabalho educativo moral: e as duas missões reúnem-se numa só, que é a missão completa da humanidade.»²⁰

Mas este Ministro da Educação defende que «A lei civil é igual para todos e não faz distinção de pessoas *nem de sexos*.»²¹ Insurge-se ainda quando a lei declara a mulher «incapaz, se é casada, de adquirir e alienar; tutelada vitaliciamente (pelo marido) nos seus *próprios* bens, de que não pode dispor, mas só ver dispor; privada de reger os filhos se deixar de seguir o parecer do conselheiro nomeado pelo cônjuge defunto, e por esse conselheiro dirigida quando viúva na administração das pessoas e do património dos filhos; nos casamentos celebrados com separação de bens, barbaramente restrita a poder dispor só do rendimento da *terça parte* dos seus, e a não poder dispor de nenhuns imóveis, enquanto o marido pode dispor da totalidade dos que a ele pertencem». ²² Por isso, D. António da Costa conclui: «a mulher do nosso código, da nossa civilização e das nossas leis cristãs, mais se parece com a romana de há dois mil anos.»²³

A dependência económica da mulher e a impossibilidade de, para certas classes, poderem preparar-se para exercerem uma profissão e, portanto, para a autonomia, denuncia bem as desvantagens desta sua situação. Consciente disto, o escritor reflecte: «A lei de hoje, tirando-lhe com a mão esquerda o que lhe concede com a direita, não a escraviza, escarnece-a.»²⁴ A forte repressão feminina estava legalmente legitimada por juristas do sexo masculino que, evidentemente, desejavam a perpetuação deste estado de coisas.

Era difícil combater tudo isto sem apoios. Mas o laço que unia a comunidade feminina progressista a nível internacional, a fraternidade conseguida e mantida fez que tanto as portuguesas como as estrangeiras suportassem as críticas demolidoras. Favoreceu ainda a transgressão. Esta instalou-se de modo definitivo apesar das múltiplas contrariedades. Portugal venceu pela persistência, pelas formas encontradas para enfrentar as múltiplas oposições vindas do lado masculino e feminino. A nível

²⁰ Id., *ibid.*

²¹ Id., *A instrução nacional*, Lisboa, Imp. Nacional, 1870, p. 143.

²² Id., *ibid.*

²³ Id., *ibid.*

²⁴ Id., *op. cit.*, p. 144.

teórico triunfou e provavelmente formaram-se pequenos grupos de discussão, mas grandes nos seus objetivos. As mulheres mostraram um nível de maturidade único e com estratégias de uma invulgar e luminosa inteligência combateram as impossibilidades. As lutas foram múltiplas e diversas. Muito reflectiram, muito debateram; muito propagandearam. Arriscaram-se demasiado, nada ficando por dizer ou clarificar. E isso foi fulcral para as gerações futuras, já que muitas das contemporâneas estavam mortas. A execução prática destas ideias teria sido fundamental, mas a sociedade não estava preparada para tal. Todo este infinito esforço foi preparatório da geração da República.

De facto, Ana de Castro Osório, Adelaide Cabete e a célebre Carolina Beatriz Ângelo organizaram-se, no início do século XX, para retomar e melhorar a ideologia das suas antepassadas oitocentistas. A última foi militante das primeiras organizações de mulheres que, em Portugal, combateram pelos seus direitos civis e políticos e constituiu com Ana de Castro Osório a *Associação de Propaganda Feminista* em Maio de 1911. Muitas destas estiveram ligadas à *Liga Republicana das Mulheres Portuguesas* (1908). Carolina Beatriz Ângelo foi a 1.^a mulher a votar em Portugal, em 1911, por reunir as condições necessárias expressas pela lei (chefe de família e ser alfabetizada) e a única a fazê-lo, durante anos, uma vez que logo se encontraram impedimentos para que tal nunca mais acontecesse até 1931, mas com restrições e sem elas com a Revolução de Abril.²⁵

Tudo estava demasiado condicionado pela política de então e pela sociedade. Mas as esperanças depositadas na República, no início do século XX, ficaram goradas. Havia razões para tal. Na verdade, o Partido Republicano Português, em 1910, como refere Rui Ramos, «negou o direito de voto [...às] mulheres e às populações rurais em geral.»²⁶ Convém acrescentar alguns dados estatísticos importantes apresentados pelo autor para se ter a noção concreta da realidade e para verificar como no nosso país existiram impedimentos imprevistos ou inimagináveis que bloquearam as expectativas de muita gente: «Em 1878, sob a Monarquia, 72% dos homens adultos tinham direito de voto; em 1913, sob a República, ape-

²⁵ Cf. Maria Reynolds de Souza, *op. cit.*, p. 87.

²⁶ Rui Ramos, *Outra opinião, Ensaios de história*, Lisboa, O Independente Global e Rui Ramos, 2004, p. 28.

nas 30%. Quanto à participação eleitoral: em 1908, nas penúltimas eleições da Monarquia, 32,9 % dos eleitores tinham exercido direito de voto; em 1925, nas últimas eleições da República, essa percentagem ficou nos 14,2%. Portugal andou assim a contracorrente da Europa. Enquanto os outros estados alargavam o direito de sufrágio a todos os homens adultos e até às mulheres, Portugal – o único país da Europa, até 1917, governado pela esquerda revolucionária – foi também o único onde se caminhou para a restrição dos direitos políticos da população.»²⁷ Por mais progressistas que os governos pudessem ser ou aparentassem ser, as mulheres eram sempre desfavorecidas e diga-se, no caso concreto do sufrágio, os homens também.

Já se sabe o que aconteceu com o governo de Salazar a respeito do sufrágio feminino e da negação de tantas outras «emancipações».

À pergunta inicial sobre se teremos conquistado a cidadania, muito nos pode ajudar o estudo de Manuel Meirinho Martins e Conceição Pequito Teixeira na sua recente e importante conjunta obra sobre *O funcionamento dos partidos e a participação das mulheres na vida política e partidária em Portugal* editada pela Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres. A partir de dados estatísticos, afirmam os autores que hoje a representação feminina aumentou nos partidos, mas essa participação é ainda muito reduzida. Quanto aos comportamentos políticos dos portugueses concluíram os investigadores que «as mulheres participam menos do que os homens, mas revelam o mesmo tipo de opções participativas».²⁸

Na sequência de múltiplos inquéritos e pesquisas, aqui não referidos, os investigadores questionam o seguinte: «Haverá na sociedade portuguesa diferenças significativas entre homens e mulheres no uso que fazem das diferentes formas de participação política? Quais as especificidades do colectivo feminino no que concerne à participação política? Os resultados a que chegámos são os que a seguir se apresentam [...] constata-se que os portugueses se inclinam maioritariamente para o uso de formas

²⁷ Id., *ibid.*

²⁸ Manuel Meirinho Martins, Conceição Pequito Teixeira, *O funcionamento dos partidos e a participação das mulheres na vida política e partidária em Portugal*, Lisboa, Comissão para a Igualdade e para os Direitos das mulheres, Presidência do Conselho de Ministros, 2005, p. 247.

de participação política convencionais, sendo de destacar sobretudo as actividades relacionadas com a criação de opinião (debater questões políticas com familiares, amigos e conhecidos, e por outro, obter informação relacionada com a política através dos *media*) e o exercício de voto em eleições gerais». ²⁹ E nestes diversos exercícios, nestas múltiplas discussões que o século XIX também fez suas, cabe-nos perguntar, para terminar esta reflexão se, durante este tão longo período, teremos feito progressos significativos no que respeita à participação feminina na causa pública e se a dúvida colocada por Gilles Lipovetsky sobre a «derrota dos homens» ³⁰ não é apenas uma ideia que recorda tempos idos: a chamada às armas do sexo masculino na defesa dos seus privilégios.

Ana M.^a Costa Lopes

Faculdade de Ciências Humanas (Línguas e Literaturas)

²⁹ Id., *ibid.*

³⁰ Cf. Gilles Lipovetsky, *La troisième femme, Permanence et révolution du féminin*, Paris, Gallimard, 1977, p. 307.



“Culturas da cidadania” – uma perspectiva fundamentalmente jurídica

1. A expressão “culturas da cidadania”, que serve de mote a este encontro, é tão rica quanto pluri-significativa. É uma expressão muito carregada de sentidos, mesmo quando a perspectiva de análise é – como me vem pedido – essencialmente jurídica.

Para um jurista, a cidadania é simultaneamente um *estado* e um *direito*. Por um lado, é um *status*, traduzido num vínculo jurídico que liga de uma forma estável um indivíduo a uma determinada entidade política soberana (na ordem externa), normalmente um Estado (unitário ou federal). Por outro lado, é também um direito de todos os indivíduos, como tal reconhecido por várias convenções internacionais e por muitos textos constitucionais – entre os quais se encontra a Constituição portuguesa, que reconhece à cidadania, no nº 1 do seu artigo 26º, a qualidade de direito, liberdade e garantia, com as inerentes consequências de regime. Mais, é um *direito de acesso a direitos*, uma vez que tanto o Direito Internacional como as ordens jurídicas internas dos diferentes Estados fazem em regra depender de um vínculo de cidadania previamente estabelecido a possibilidade de os indivíduos acederem a um significativo conjunto de direitos, fundamentalmente ligados às liberdades de deslocação (transfronteiriça) e de fixação e, bem assim, aos direitos e liberdades de participação política.

Compreende-se assim a separação quase dicotómica da velha Declaração francesa de 1789: *Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen*. Primeiro os direitos de todos os homens, pelo simples facto de o serem; depois os direitos daqueles homens que possuem a qualidade de membros de certo Estado. Daí que a expressão “direitos de cidadania”, hoje tão em voga, seja equívoca e por isso algo perigosa: mesmo quando não vem confundida com o “direito à cidadania” – no sentido de pretensão dirigida à aquisição da cidadania de um certo Estado, quer originariamente (logo no momento do nascimento), quer supervenientemente (num momento

posterior da vida do indivíduo) –, ela tanto pode significar o conjunto de todos os direitos de que são titulares os cidadãos como, mais restritamente, o conjunto dos direitos que são exclusivos dos cidadãos (por contraposição aos estrangeiros residentes ou que se encontrem no território do Estado). O que a expressão “direitos de cidadania” já não pode designar com propriedade são os direitos de todas as pessoas que vivem num dado Estado ou, menos ainda, os direitos de todos os homens.

O vínculo jurídico da cidadania, sendo uma criação do Direito, não pode todavia ser uma mera ficção ou construção artificial. Ele tem que ter subjacente uma determinada realidade, traduzida numa relação de pertença e numa conexão efectiva e genuína entre o indivíduo e o Estado. E, por sua vez, essa conexão há-de ter por base o sangue (*ius sanguinis*) ou o solo (*ius soli*), no caso da cidadania originária, ou o casamento, a filiação, a adopção ou a residência relativamente prolongada, no caso da cidadania derivada.

Tradicionalmente, este vínculo é moldado pelo próprio Estado com bastante liberdade, de certa forma mesmo como uma manifestação do seu próprio poder soberano. Tem sido, portanto, a lei estadual que, em primeira linha, é chamada a exercer esse poder de inclusão/exclusão, definindo em cada momento quem são os cidadãos do Estado – embora, é importante reconhecê-lo, sejam cada vez mais fortes os constrangimentos derivados do Direito Internacional (convencional), ao ponto de porem em causa o princípio originário de que as questões da cidadania são fundamentalmente questões do foro interno dos Estados. Um bom indicador dessa evolução é, por exemplo, a Convenção Europeia sobre a Nacionalidade, de 1997, já ratificada por Portugal.

Esta visão da cidadania é seguramente parcial, uma vez que deixa na sombra importantíssimas dimensões do fenómeno. Assim, fácil é compreender que, pela sua natureza formal, a cidadania enquanto realidade jurídica não é capaz de fazer justiça aos aspectos simbólicos e mesmo afectivos que o fenómeno possui: a cidadania é um sinal identificador do indivíduo, complementar do próprio nome; e retrata também uma relação recíproca de fidelidade e de protecção que se estabelece entre o indivíduo e o Estado. O mesmo se passa com a dimensão política da cidadania, que hoje assume uma importância crescente, associada à construção de um novo paradigma democrático: a democracia participativa, caracteri-

zada pela intensificação e diversificação dos instrumentos de intervenção política ao dispor dos cidadãos, com o intuito de congregarem activamente e em diferentes níveis toda a comunidade nas tarefas governativas.

2. Seja como for, mesmo considerando esta relativa insensibilidade do Direito no que toca a certas dimensões da cidadania, é possível identificar, numa perspectiva fundamentalmente jurídica, diferentes culturas da cidadania.

Isso é notório, desde logo, quando se comparam as leis da cidadania (ou da nacionalidade, como muitas vezes se designam) dos diferentes países.

Assim, é nítido o reflexo de diferentes culturas da cidadania no peso diferenciado que, ao longo dos tempos, tem sido atribuído nessas leis estaduais aos critérios do *ius sanguinis* e do *ius soli*, desde o exemplo norteamericano do domínio absoluto do solo – critério por natureza mais aberto à diferença e facilitador da integração –, até à relutância germânica em abandonar o modelo baseado quase exclusivamente no sangue – critério por definição mais fechado e propenso à diferenciação.

O mesmo se diga, de igual modo, da atitude adoptada em relação à *dupla cidadania*, que é um instrumento privilegiado de integração dos imigrantes na comunidade de residência, precisamente porque permite ao mesmo tempo a manutenção dos laços com o país de origem. Se é certo que muitas legislações evoluíram da tradicional atitude de *intolerância* – fundada na ideia da cidadania como um vínculo exclusivo (não se pode ser simultaneamente fiel a dois Estados, prestar serviço militar em dois exércitos, etc) – para uma atitude de *tolerância*, não é menos verdade que, não só nem todos os países fizeram esse percurso – caso em que continuam, por exemplo, a decretar a perda da sua cidadania por efeito da aquisição de uma outra –, como isso não significa ainda *favorecimento* da pluricidadania e, portanto, da integração activa dos imigrantes residentes nos respectivos territórios.

São por último diferentes culturas da cidadania que se reflectem na existência ou não de regras específicas, mais ou menos favoráveis, em matéria de imigração e nacionalidade, destinadas a indivíduos provenientes de países com os quais o Estado em causa teve ou tem relações especiais, tanto relações históricas (*v.g.*, coloniais), como de cooperação

ou de amizade. É o que sucede na lei britânica em relação aos países da *Commonwealth*, nas relações entre Espanha e vários países da América latina e, claro está, na nossa lei quanto aos membros da Comunidade de Países de Língua Portuguesa, sobretudo o Brasil.

Não se pense, todavia, que apenas uma análise de Direito Comparado é susceptível de revelar, no plano jurídico, diferentes culturas de cidadania. Numa época dominada pela globalização, em que a mobilidade das pessoas coloca muitos dos conceitos tradicionais ligados à organização política do Estado sob forte pressão – como sucede com os conceitos de soberania, territorialidade, representação política e, naturalmente, de cidadania –, fazendo-os evoluir de uma forma nem sempre facilmente apreensível, é possível que num mesmo contexto nacional convivam diferentes culturas da cidadania.

Mais concretamente, subsistem ainda hoje, num contexto como o português, a par de concepções da cidadania claramente abertas ao futuro, certas concepções da cidadania bem mais apegadas ao passado. Numa palavra, coexistem hoje em Portugal antigas visões da cidadania – de que seguidamente apresentaremos um exemplo – e novas visões da cidadania – de que daremos depois um outro exemplo.

3. Uma cultura da cidadania em larga medida já ultrapassada é a que se espelha no Acórdão do Tribunal Constitucional nº 599/2005.

A história do caso *sub judice* conta-se muito brevemente: um cidadão angolano residente em Portugal há mais de seis anos requer a aquisição da cidadania portuguesa, por naturalização; tal pedido é indeferido por despacho do Secretário de Estado competente com fundamento no facto de o requerente estar desempregado, não apresentando, portanto, “capacidade para (...) assegurar a sua subsistência” – requisito previsto na segunda parte da alínea *f*) do nº 1 do artigo 6º da Lei da Nacionalidade (ao tempo constante da Lei nº 37/81, de 3 de Outubro, na redacção dada pela Lei nº 25/94, de 19 de Agosto); o cidadão angolano impugna o despacho do Secretário de Estado junto do tribunal competente, invocando, entre outras razões, que o requisito legal em causa é violador do princípio constitucional da igualdade, uma vez que o priva de um direito em virtude da sua “situação económica” (artigo 13º da Constituição); a decisão da Relação de Lisboa e, depois, o recurso para o Supremo Tribunal

de Justiça são ambos improcedentes; é da decisão deste último tribunal quanto à questão da constitucionalidade do segmento normativo concretamente aplicado, constante da segunda parte da alínea *f*) do nº 1 do artigo 6º da Lei da Nacionalidade, que o Tribunal Constitucional é chamado a decidir.

No Acórdão em causa o Tribunal refere, citando a doutrina, que “além de ser um elemento do estado das pessoas, isto é, um *status*, e até mesmo um direito de personalidade, a nacionalidade [*rectius*, a cidadania] é um direito fundamental, como já resultava, ainda antes da entrada em vigor da Constituição de 1976, do artigo 15º da Declaração Universal dos Direitos do Homem”. Em consequência, “a natureza de direito fundamental do direito de cidadania portuguesa postula a sua subordinação a alguns corolários garantísticos que constitucionalmente enformam os direitos fundamentais, nomeadamente, aos princípios da universalidade e da igualdade, a vocação para a aplicabilidade directa, a vinculação de todas as entidades públicas e privadas e a sujeição das restrições legais ao regime exigente constante dos nºs. 2 e 3 do artigo 18º da CRP”.

Daqui parte o Tribunal Constitucional para a distinção entre, por um lado, “a cidadania portuguesa do ponto de vista de quem já detém esse *status*, constituindo então um direito subjectivo”, e, por outro lado, a cidadania portuguesa vista “do ângulo de quem não a detém, mas pretende tê-la, caso em que apenas se está perante uma simples expectativa jurídica”. Ora, a respeito desta segunda vertente, que é a que interessa na situação *sub judice*, sublinha o Tribunal que, mesmo considerando a remissão que a Constituição faz no seu artigo 4º para a lei ordinária (e para convenção internacional), o legislador não é livre de conformar o acesso à cidadania portuguesa como entender. Pelo contrário: aceitando que o direito a aceder à cidadania portuguesa assume uma estrutura idêntica a uma expectativa jurídica – para usar a expressão privatista do Acórdão –, a verdade é que o Tribunal lhe reconhece, em virtude da respectiva envolvência constitucional e de Direito Internacional, um “conteúdo mínimo” determinável no próprio plano da Lei Fundamental, pelo qual se deve guiar o legislador ordinário na conformação do regime em apreço. Além disso, “por mor da força vinculativa da natureza de direito fundamental de que comunga o direito em causa, hão-de essas exigências estabelecidas pelo legislador ordinário passar o crivo da adequação, necessidade e proporção-

nalidade, tendo em vista precisamente a preservação do núcleo essencial de tal direito, que, por natureza, há-de corresponder à evidenciação de um específico vínculo de integração na comunidade portuguesa”.

Estabelecidas estas premissas, absolutamente irrepreensíveis, o desenvolvimento posterior da argumentação é tanto mais surpreendente quanto, é certo, não reflecte sequer aquela que tem sido a orientação global expressa pela jurisprudência do Tribunal Constitucional nestes (e noutros) domínios.

Assim, afirma-se que a aquisição da nacionalidade por naturalização tem por facto constitutivo “uma decisão da autoridade pública”, *prima facie* correspondente a um “poder discricionário do Governo”, ainda que balizado *a posteriori* pela necessidade de preenchimento de certos requisitos definidos legalmente.

Existe, no entanto, uma contradição entre a afirmação de que o direito à cidadania tem a natureza de direito fundamental – de direito, liberdade e garantia, para ser mais rigoroso –, sujeitando-o designadamente ao princípio da *reserva de lei*, com todas as consequências daí advenientes no que respeita à densidade normativa constitucionalmente exigível, e o delineamento da naturalização – certamente a via procedimental mais relevante em matéria de aquisição derivada da cidadania – como um instituto jurídico a que corresponde por natureza um poder discricionário do Governo, ainda que comprimido num segundo momento por uns quantos requisitos legais. O *dever ser* aqui é precisamente o inverso: os actos de naturalização, como qualquer outro acto decisório em matéria de atribuição ou aquisição da cidadania, hão-de ser actos fundamentalmente vinculados, conformados de forma densa por lei parlamentar – ou não fosse a matéria da reserva absoluta da Assembleia da República (alínea *f*) do artigo 164º) –, tanto nos seus aspectos materiais, quanto nos seus aspectos procedimentais mais relevantes, isto é, em que a discricionariedade administrativa apenas pode assumir carácter intersticial e excepcional.

Por conseguinte, o Acórdão em análise é, neste aspecto, revelador de uma cultura jurídico-política da cidadania já ultrapassada: aquela segundo a qual a concessão da cidadania a um estrangeiro, sobretudo quando se trata de naturalização, constitui um “acto de graça” por parte do titular do poder que representa o Estado concedente, e não um verdadeiro

direito que se adquire um função da residência estável e da criação de uma ligação efectiva a esse mesmo Estado. Na verdade, o apelo intencional à ideia de uma discricionariedade ampla – e, porventura, não inteiramente cingível nos parâmetros apertados de controlo da discricionariedade administrativa, antes apontando para uma discricionariedade de tipo político –, apenas se explica pela ideia da naturalização como uma “graça”, em que o Estado escolhe soberanamente a quem concede e a quem não concede o privilégio (não o direito) de ser seu cidadão, quem merece ou não ser agraciado com tal *status*.

Acresce que o Acórdão em questão é ainda revelador de uma cultura da cidadania constitucionalmente pouco adequada por uma segunda razão.

Com efeito, para justificar a não inconstitucionalidade do requisito da lei que exige do requerente capacidade para assegurar a sua subsistência, avança-se com a seguinte explicação (uma vez mais retirada da doutrina): “pretende-se evitar que «sejam integrados na comunidade portuguesa indivíduos (...) que apareçam apenas como um encargo para esta» ou «a sociedade visa evitar que a presença desse elemento seja afastada de uma contribuição para o tecido social e apenas apareça como um fardo para os restantes» membros da comunidade”. E acrescenta-se ainda que, “tendendo o vínculo da nacionalidade a dar expressão aos valores sociológicos, culturais, económicos, jurídicos, políticos e outros que constituem o património da comunidade nacional, compreende-se que essa comunidade nacional não queira assumir sacrifícios económicos, financeiros e sociais com quem não está em condições de não onerar essa comunidade”. Em conclusão, nos casos em que o requerente não está em condições de assegurar a sua subsistência, “o vínculo não seria então expressão de uma ligação sociológica efectiva e intensa entre os dois elementos, mas o resultado de um «casamento de conveniência»”.

Antes de mais, é importante sublinhar que carece de fundamento a ideia de que a concessão da cidadania portuguesa ao requerente representaria um encargo para a comunidade nacional. Na realidade, se a pessoa em causa se encontra desempregada, tem direito ao subsídio de desemprego se e na medida em que preencha todos as condições legais para o recebimento do mesmo, designadamente se tiver efectuado os descontos durante o período de tempo necessário para o efeito (*cfr.*, no

presente, os artigos 8º, 18º e 22º do Decreto-Lei nº 220/2006, de 3 de Novembro). O subsídio de desemprego, como todos os demais direitos sociais, está incluído no *princípio da equiparação* entre nacionais e estrangeiros, consagrado no artigo 15º da Constituição. E, de acordo com esse princípio, que respeita não apenas a *direitos* mas também a *deveres* – e, portanto, abrange tanto o dever de pagar impostos como o dever de efectuar descontos para a segurança social –, é absolutamente indiferente a nacionalidade dos potenciais beneficiários das diferentes prestações sociais, seja no domínio da saúde, da educação ou da protecção no desemprego. Por isso, os imigrantes – pelo menos aqueles que residem legalmente em Portugal –, por adquirirem a cidadania portuguesa, não ganham quaisquer direitos sociais que não tinham já antes dessa aquisição. O artigo 59º, nº 1, alínea e), da Constituição, apenas vem confirmar isso mesmo, ao estatuir que “todos os trabalhadores, sem distinção de idade, sexo, raça, *cidadania*, território de origem (...) têm direito: (...) e) à assistência material, quando involuntariamente se encontrem em situação de desemprego”.

A concessão da cidadania portuguesa a um estrangeiro em situação de desemprego é, assim, neutra do ponto de vista dos encargos financeiros a suportar pela comunidade. E é-o, não tanto por opção do legislador ordinário, mas por força da própria Lei Fundamental de 1976. Consequentemente, em contraposição ao que sucedia na vigência da Constituição de 1933, que no seu artigo 7º privava, em regra, os estrangeiros dos “direitos públicos que se traduzam num encargo para o Estado”, não têm hoje o legislador, os órgãos administrativos ou os tribunais que se preocupar com os efeitos financeiros das suas decisões no momento em que tratam de questões relativas à aquisição da cidadania.

Acresce que – e este é, talvez, o ponto mais surpreendente deste aresto – não se percebe por que razão alguém que se encontra desempregado não pode ter uma “ligação sociológica efectiva e intensa” com a comunidade nacional, apenas podendo ter com ela uma ligação não genuína, análoga a um “casamento de conveniência”. Pois se no vínculo de cidadania se expressam valores sociológicos, económicos, jurídicos e políticos, será que todos esses valores caem por terra se o requerente da cidadania não estiver empregado no momento da candidatura, subordinando-se automaticamente a sua integração comunitária à sua produ-

tividade? Será que, em geral, desemprego é sinónimo de desintegração ou marginalização social?

Não se vê, pois, como é possível sufragar uma tese que, na avaliação da ligação efectiva de um estrangeiro à comunidade nacional, valoriza acima de tudo a sua situação económica, a sua inserção no mercado de trabalho, a sua produtividade – com menoscabo do número de anos de residência, da existência de filhos portugueses, das relações familiares estabelecidas em território português, da integração linguística e cultural, etc.. Não se discute aqui tanto a interpretação – também ela muito duvidosa, inclusive à luz do princípio da proporcionalidade – segundo a qual uma pessoa que se encontra *no presente* numa situação de desemprego, independentemente do número de anos em que tenha trabalhado *no passado*, não tem capacidade para assegurar a sua subsistência, não preenchendo por isso um dos requisitos essenciais para o acesso à cidadania portuguesa. Mas questiona-se veementemente, por ser discriminatória, a interpretação do requisito “capacidade para assegurar a subsistência” em termos tais que o acesso à cidadania portuguesa possa ficar dependente da situação económico-laboral ou dos recursos financeiros à disposição do requerente. O requerente foi, pois, em franca violação do artigo 13º da Constituição, “prejudicado” no acesso à cidadania portuguesa em razão da sua “situação económica” menos favorável.

Em suma, “numa Constituição aberta ao jus-universalismo e que visa um país mais *fraterno* (preâmbulo) e uma sociedade *solidária* (artigo 1º), causa estranheza que se impeça o Governo de conceder a cidadania portuguesa a quem quer que seja «por se encontrar desempregado»” (Jorge Miranda, *O T.C. em 2005*, in *O Direito*, II, 2006, p. 403).

4. Uma nova cultura da cidadania manifesta-se, em contrapartida, na nova redacção Lei da Nacionalidade, resultante da Lei Orgânica nº 2/2006, de 17 de Abril.

Como é sabido, depois de 25 de Abril de 1974, o regime de atribuição e aquisição da cidadania portuguesa foi sucessivamente regulado: pela Lei nº 2098, de 29 de Julho de 1959, herdada do regime anterior e supervenientemente inconstitucional nalgumas das suas disposições; pelo problemático Decreto-Lei nº 308-A/75, de 24 de Junho, que teve de resolver os problemas de cidadania decorrentes do processo de descolonização;

e, finalmente, pela Lei nº 37/81, de 3 de Outubro, surgida num momento em que Portugal, findo o movimento migratório directamente causado pela descolonização, se apresentava ainda como um país de *emigração* – daí o predomínio do *ius sanguinis*.

Cerca de treze anos depois, fazendo-se sentir os primeiros sinais de que Portugal se estava a transformar num país de *imigração*, a Lei nº 37/81, de 3 de Outubro, vem a ser significativamente alterada pela Lei nº 25/94, de 19 de Agosto, num sentido que é inequivocamente restritivo, ainda que os cidadãos dos países de língua portuguesa tenham ganho um tratamento preferencial. Esta alteração caracterizou-se ainda pela preocupação de articular as políticas de imigração e de cidadania, ligando o regime de entrada, permanência, saída e afastamento de estrangeiros do território nacional e o regime de atribuição e aquisição da cidadania portuguesa.

Doze anos volvidos, confirmada a transformação de Portugal em país de imigração – os estrangeiros residentes representavam em 2004 cerca de 4% da população, contra apenas 1,3% em 1992 –, e alargada a origem desse fenómeno migratório para fora dos países lusófonos – sobretudo dos países do Leste, como a Rússia, a Ucrânia, a Moldávia ou a Roménia –, o legislador sentiu novamente a necessidade de alterar a Lei da Nacionalidade, desta vez num sentido claramente integrador. Ou seja, procurando alargar o acesso à cidadania portuguesa a todas as pessoas que têm com o Estado português uma conexão material suficientemente sólida, capaz de justificar o estabelecimento do vínculo jurídico em apreço. Em geral, pretendeu-se valorizar a cidadania como factor de integração social e política, uma vez que a qualidade de estrangeiro é, muitas vezes, mais um fundamento de exclusão, a juntar a tantos outros já sofridos pelos imigrantes, como a raça, a pobreza, o nível de instrução ou o local de residência.

Em termos sintéticos, o regime legal continua a distinguir, primeiro, entre cidadania originária e cidadania não originária. Depois, em relação à cidadania originária, faz-se a distinção entre a *atribuição* por efeito automático da lei e por efeito (da lei e) de uma manifestação de vontade. Já em relação à cidadania não originária, a lei distingue claramente três modalidades diferentes de *aquisição*: por efeito (da lei e) da vontade

– abrangendo os casos da filiação, do casamento e, o que constitui uma novidade, da união de facto –, por adopção e por naturalização.

A primeira grande alteração introduzida em 2006 que interessa aqui sublinhar respeita à cidadania originária e consiste na previsão de mais um fundamento de atribuição *ope legis*: o duplo *ius soli* (alínea *d*) do nº 1 do artigo 1º). Com efeito, ao estabelecer que são portugueses de origem “os indivíduos nascidos em território português, filhos de estrangeiros, se pelo menos um dos progenitores também aqui tiver nascido e aqui tiver residência, independentemente de título, ao tempo do nascimento”, o legislador vem pura e simplesmente eliminar a chamada terceira geração de imigrantes.

Doravante, a terceira geração será sempre, por mero efeito da lei, uma geração de cidadãos portugueses, mesmo que o progenitor já nascido em território português não tenha a sua situação de residência regularizada perante as autoridades nacionais. Por esta via se evitam duas coisas: a situação de apatridia *de facto* de muitas destas crianças pertencentes à dita terceira geração, uma vez que não possuem qualquer ligação efectiva à terra dos seus antepassados; e que uma eventual irregularidade da situação dos pais em Portugal se reflecta negativamente sobre o estatuto jurídico dessas mesmas crianças.

Em segundo lugar, também a norma dirigida aos filhos dos nossos imigrantes – à segunda geração, portanto – sofreu uma importante alteração de sentido inclusivo, passando a prever-se que são portugueses de origem “os indivíduos nascidos em território português, filhos de estrangeiros (...), se declararem que querem ser portugueses e desde que, no momento do nascimento, um dos progenitores aqui resida legalmente há pelo menos cinco anos” (alínea *e*) do nº 1 do artigo 1º). Em concreto, são três as modificações a assinalar: desapareceu a distinção entre os prazos de seis e de dez anos, aplicáveis, respectivamente, aos descendentes dos imigrantes provenientes de países lusófonos e de outros Estados; estabeleceu-se um prazo (único e) mais curto de cinco anos; passou a exigir-se apenas que o progenitor, durante o decurso daquele prazo, “resida legalmente” em território português – e já não que possua um “título válido de autorização de residência”, que é o mais exigente de todos os títulos ao abrigo dos quais se pode residir em Portugal –, regime que representa materialmente um segundo e muito significativo encurtamento do tempo

de vivência dos progenitores em território português para que os seus descendentes possam adquirir a cidadania.

Por conseguinte, além da evidente acentuação do *ius soli*, revela-se no novo regime a dimensão universalista de Portugal – com primazia sobre as relações especiais que mantém com os países lusófonos, até por força do nº 4 do artigo 7º da Constituição – e, também, uma substancialização dos laços comunitários que ligam os progenitores ao Estado português, justificativos da atribuição da cidadania aos descendentes. Isto é, esses laços comunitários são avaliados agora sem interferências jurídico-formais, como as que resultavam da exigência de um título específico de residência, passando a admitir-se como pressuposto da atribuição da cidadania portuguesa o tempo de residência ao abrigo de qualquer dos títulos, vistos ou autorizações previstos no regime de entrada, permanência, saída e afastamento de estrangeiros e no próprio regime do direito de asilo (artigo 15º).

Em terceiro e último lugar, interessa também sublinhar as duas principais alterações introduzidas no instituto da naturalização, que contrastam, aliás, com a jurisprudência expendida no referido Acórdão nº 599/2005.

Assim, por um lado, passou a estabelecer-se no nº 1 do artigo 6º que “o Governo *concede* a nacionalidade portuguesa, por naturalização, aos estrangeiros que satisfaçam cumulativamente” quatro requisitos – ao contrário do que sucedia na versão anterior da lei, na qual se usava a expressão “o Governo *pode conceder*” –, com o evidente propósito de inviabilizar as concepções que viam o acto de naturalização como um acto fundamentalmente discricionário. Hoje não pode, por conseguinte, haver dúvidas de que a naturalização é um acto vinculado, sendo a expressão “o Governo *concede*” repetida nos nºs. 2, 3 e 4 do dito artigo 6º, apenas ressurgindo a antiga expressão “o Governo *pode conceder*” nas situações muito especiais previstas nos nºs. 5 e 6 do mesmo preceito. Na própria conformação dos vários requisitos de cujo preenchimento depende a aquisição da cidadania, o legislador deixou de fazer uso de cláusulas gerais ou de conceitos indeterminados (com excepção, porventura, da referência ao conhecimento *suficiente* da língua portuguesa).

Por outro lado, do elenco das exigências necessárias para a aquisição da nacionalidade portuguesa, por via de naturalização, desapareceram diversos requisitos, como o da “idoneidade civil” do requerente, o relativo

à "capacidade para reger a sua pessoa" e, sobretudo, o requisito referente à "capacidade para assegurar a subsistência" – o qual, como se viu acima, mesmo que não fosse em abstracto inconstitucional, era seguramente susceptível de originar interpretações discriminatórias dos requerentes em razão da sua situação económica.

Dos exemplos apresentados não deve, contudo, inferir-se que o legislador é em geral um melhor intérprete de uma comunidade inclusiva do que o Tribunal Constitucional. Não só o Acórdão nº 599/2005 constitui um caso singular no panorama da nossa jurisprudência constitucional, como o legislador tem também neste domínio – sobretudo no que toca à concretização do princípio da equiparação – alguns pecados graves de que ainda não se redimiu.

Jorge Pereira da Silva

Faculdade de Direito da Universidade Católica Portuguesa



O direito de voto dos imigrantes

Ao longo da sua história, num processo de amadurecimento, a democracia tem vindo a alargar progressivamente o universo de eleitores e de elegíveis. Desde o modelo ateniense, limitado a um pequeno número de cidadãos (sem mulheres, nem escravos, nem estrangeiros), passando pelas aquisições igualitárias da Revolução Francesa e pelas novidades decorrentes da independência dos EUA (entre as quais, o princípio “*no taxation without representation*”), seguiram-se depois, já nos séculos XIX e XX, as lutas das sufragistas e dos líderes negros, pelo direito ao voto das mulheres e dos negros. De uma pequena elite de cidadãos foi-se expandindo a participação democrática até um modelo expresso na máxima “*um Homem, um voto*”. Embora seja quase sempre de natureza representativa, a democracia actual tende a envolver intensamente no destino comum todos os indivíduos que assim são chamados a participar no processo democrático. Dessa forma se reforça o exercício da cidadania com construção de uma *comunidade de destino*.

Este aperfeiçoamento, muito marcado pelo reconhecimento da dignidade da Pessoa – de todas as Pessoas – e pelo princípio da igualdade, tem hoje um novo e determinante desafio: o direito de voto dos imigrantes na sociedade de acolhimento.

Com efeito, a dimensão crescente das migrações no início deste século XXI, com a tendência do estabelecimento dos imigrantes por longos períodos, coloca os países de acolhimento numa encruzilhada complexa: é sustentável manter um número relevante de cidadãos imigrantes, cumpridores dos seus deveres para com a sociedade de acolhimento – nomeadamente fiscais e legais – fora do processo de participação política? É sensato excluir dos canais democráticos de representação e defesa dos seus interesses, de mobilização para um bem comum e de co-responsabilidade pelo destino colectivo, um número significativo de pessoas, ainda que imigrantes?

Não é sustentável, nem sensato, nem muito menos justo.

Desde logo, porque em democracia, quem não tem direito de voto, não existe. É um “não-cidadão”. Fica à margem. Por isso, níveis crescentes de coesão social, de envolvimento no desenvolvimento sustentável, de co-responsabilidade cívica, de igualdade e ausência de discriminação, exigem que imigrantes sejam convocados à participação política.

No caso português, prevê a Constituição que os cidadãos estrangeiros residentes em Portugal possam beneficiar do direito de voto (artº 15º, nº 4 CRP), em condições de reciprocidade, ao nível das eleições locais. Este princípio é justo e configura, ainda que de uma forma tímida e incipiente, a opção política de fundo por uma democracia inclusiva. Importa, no entanto, questionar se os limites impostos – a reciprocidade e a limitação às eleições autárquicas – fazem sentido.

Quanto à reciprocidade, embora se aceite como princípio justo e desejável, deveria ter um carácter indicativo e não obrigatório. Muitas vezes, por razões diversas – políticas, sociais e económicas – os países de origem tendem a não acolher com entusiasmo a criação de vínculos estáveis dos seus emigrantes com as sociedades de acolhimento. A não aceitação da reciprocidade surge então como um subterfúgio fácil para inviabilizar esta ligação. Mas, o que ganha efectivamente Portugal com deixar de fora muitos imigrantes originários desses países exclusivamente por causa dos seus países de origem não estarem disponíveis para a reciprocidade? Nada, rigorosamente.

Estabelece-se também uma limitação no âmbito dos actos eleitorais, excluindo as eleições legislativas e presidenciais. Embora se reconheça a importância da participação a nível local, por todas as mais-valias decorrentes da integração dos imigrantes na comunidade de proximidade, não é lógico, nem aceitável que se limite a esse nível a participação política.

Note-se, no entanto, que esta abertura à participação política tem como pressuposto a existência de uma efectiva ligação a uma “comunidade de destino”. Embora a Constituição não o imponha actualmente e seja difícil uma métrica inequívoca, a plena participação política dos imigrantes deve estar condicionada – pelo menos, num período transitório – ao estatuto de residente de longa duração, servindo para tal de referência a Directiva comunitária que define um período de cinco anos de permanência legal para adquirir esse estatuto.

As democracias liberais mais avançadas devem ter a coragem de dar um passo de abertura à plena participação política – activa e passiva e em todos os actos eleitorais – de imigrantes residentes de longa duração.

Portugal, com as necessárias alterações constitucionais e na lei eleitoral, pode e deve estar na primeira vaga dos países que – sabiamente – optarão por esta expansão da democracia. Com tranquilidade e com base num consenso social e político alargado, deve aproveitar o ciclo de quatro anos sem eleições para que em 2009 já possa contar com a plena participação política dos imigrantes.

Desta forma, garantirá não só a concretização de um princípio justo, mas também uma melhor integração dos imigrantes, fazendo-os sentirem-se parte de pleno direito da nossa sociedade e estimulando-os a assumir, com maior convicção, as suas responsabilidades cívicas. Ganharemos todos com isso.

Rui Marques

Alto-Comissário para a Imigração e Minorias Étnicas



Voluntariado: um percurso, um desafio

Gostaria de começar por saudar os meus colegas de mesa e todos os presentes, realçando que para mim é um desafio estar hoje aqui presente, desafio que tentarei responder procurando trazer aqui as reflexões que advêm do meu percurso como alguém que está na área do ensino, da concepção e implementação de alguns serviços, nomeadamente ao nível da formação e acompanhamento de voluntários, mas também das minhas próprias experiências de terreno, muitas delas nesta área, quer como voluntária quer como profissional responsável pela integração e acompanhamento de voluntários.

Assim, esta reflexão é produto do cruzamento de um percurso reflexivo, mas também de um percurso experiencial, onde o vivido e o sentido mudaram irremediavelmente o modo como me posiciono hoje nas diferentes esferas da minha vida.

O que trago para partilhar é a minha crença profunda de que o voluntariado é uma expressão da sociedade civil organizada, uma escola de democracia e, por último, mas não menos importante uma forma de cidadania activa.

Dividirei a minha comunicação em três partes:

1. Primeiro, uma visão retrospectiva, tentando dar conta, de uma maneira breve, das principais condicionantes societais que foram marcando, ao longo da história, a evolução do papel e das características do voluntariado;
2. Num segundo ponto, tentarei trazer alguns elementos que caracterizam o voluntariado português;
3. No terceiro ponto tentarei posicionar-me em relação ao futuro, respondendo à questão: Voluntariado, um desafio da pós-modernidade?

1. Em relação ao primeiro ponto e por questões operacionais, delimitei 4 contextos históricos fundamentais, como contribuição para a análise do voluntariado, que são:

- Os contextos pré-industriais
- Os primeiros tempos da era industrial
- A afirmação do Estado Providência
- Evolução Recente: O período pós-industrial

Os contextos pré-industriais

Este é um período histórico de mais difícil delimitação porque corresponde a um período de tempo imenso e com características muito diversificadas.

O conceito moderno de voluntariado só adquiriu relevo num contexto de mercantilização das relações de trabalho, ou seja a partir do momento em que o trabalho assalariado se transformou numa relação de produção dominante, o que só ocorreu após a revolução industrial, ou seja com a eclosão do capitalismo como sistema económico-social dominante (Amaro; 2002).

Por isso, este primeiro período pode ser caracterizado pela inexistência de voluntariado, enquanto conceito e categoria com reconhecimento social, o que não equivale a dizer que não se encontrem, factual e objectivamente, em vários momentos muitas acções voluntárias associadas a imperativos de ordem moral e religiosa, prefigurando uma das mais importantes motivações do voluntariado moderno, mas que não eram reconhecidas como tal.

Os primeiros tempos da “era industrial”

Em sequência dos problemas suscitados pela revolução industrial e pelos novos modos de vida e de organização do trabalho dela resultantes, as lógicas de inter ajuda e de solidariedade organizada assentes no voluntariado ganharam expressão e um reconhecimento social que representam um marco importante na forma de olhar e legitimar as acções voluntárias.

A hegemonização do modelo mercantil das relações de trabalho acentua de forma histórica e sem precedentes o *carácter gratuito do voluntariado*, tornando-se por excelência o seu traço distintivo.

De algum modo e de forma paradoxal, o voluntariado nunca tivera até então tanta visibilidade e invisibilidade social.

O trabalho voluntário era então visto como uma forma mais ou menos encapotada de substituição do trabalho pago e portanto conduzia ao enfraquecimento da capacidade negocial dos trabalhadores, particularmente em situações de conflito, como por exemplo as greves e outras formas de protesto nas quais a principal arma dos trabalhadores seria precisamente a sua força de trabalho.

Outra característica desta época é a profissionalização das relações sociais, nomeadamente no que diz respeito ao mercado da ajuda social. Em causa está fundamentalmente a crescente especialização das competências dos trabalhadores, especialização essa que assenta não só na divisão técnica do trabalho, mas também no aprofundamento dessas competências, ao nível científico e técnico, uma nova compreensão do mundo e dos problemas e que exige uma nova forma de intervenção fundamentada (Amaro; 2002).

Note-se que o voluntariado não se torna menos competente perante um cenário em que o processo de profissionalização constitui um novo princípio de divisão e visão da realidade: a especialização.

As implicações ao nível da autonomia do voluntariado relacionam-se precisamente com esta nova geografia simbólica em termos de redistribuição de tarefas que coloca o voluntariado numa condição de subalternidade perante o profissional, tendo a sua acção definida pelos parâmetros por ele estabelecidos.

A afirmação do Estado Providência

Com o aparecimento do Estado Providência nos países capitalistas após a 2ª guerra mundial (e, de certa forma, a correspondente constituição do bloco socialista na Europa de Leste), alteraram-se radicalmente as condições de funcionamento do mercado das chamadas “necessidades sociais”.

Com o advento da denominada “sociedade do Bem-Estar”, transformaram-se, quer as condições de procura quer as de ofertas relativas aos consumos individuais e colectivos de natureza social.

No que respeita à procura, entenda-se aqui necessidades, importa destacar o surgimento da segunda geração de direitos, os direitos sociais, que passaram a reconhecer a importância de um conjunto de bens e serviços fundamentais, como a saúde, a educação, o emprego, entre outros.

O reconhecimento destas necessidades teve também implicações importantes no modelo de satisfação das mesmas, uma vez que dada a sua universalidade (a todos eram reconhecidas essas necessidades e o direito de as verem satisfeitas), a sua resposta exigia a montagem de uma enorme infra-estrutura social cobrindo todos os grupos sociais e todo o território.

Este papel acabou por pertencer ao Estado, que assimilou a própria natureza mercantil e profissional das relações de trabalho do período anterior. Neste sentido, uma das consequências mais importantes deste período para o voluntariado resulta dessa característica. Assim, o voluntariado começou por ser redefinido como desajustado e profundamente insuficiente para dar conta dos novos desafios que se colocavam. A um certo descrédito face à eficácia da sua intervenção juntou-se a animosidade ou pelo menos a desconfiança de uma ordem e um estado social secularizados, sendo visto como um vestígio de uma ordem paternalista, assistencialista, cuja acção sócio-caritativa era quase sempre movida pela religião (Amaro; 2002).

Nesta época o voluntariado actuava em áreas consideradas marginais, acabando por se “especializar” nas situações mais difíceis.

Assim, o voluntariado, ainda que considerado ineficaz e desajustado quando comparado com o Estado Providencia, não deixava no entanto de ter o seu *papel complementar à intervenção estatal*, dentro daquilo que eram considerados os seus limites.

Evolução Recente: O período pós-industrial

Neste período o voluntariado surge como um fenómeno socialmente necessário, isto é, tendo a sua razão de ser não apenas nas motivações, sacrifícios e disponibilidade exclusivamente individuais, como sucedia

nos períodos anteriores, mas também pela necessidade que faz do voluntariado um fenómeno estrutural, uma das forças sociais das sociedades onde as condições para a sua afirmação estão reunidas.

No que diz respeito às condições económicas, Garcia Roca (1998), faz referência fundamentalmente a dois fenómenos.

Por um lado, as sociedades pós industriais que se caracterizam pelo aparecimento de um conjunto de novos actores sociais, concretamente jovens e idosos, em função da passagem de sociedades assentes no trabalho industrial, para sociedades que passam a ser estruturadas a partir da ideia mais lata de ocupação e de consumo, reconfigurando os papéis e expectativas sociais.

Por outro lado, neste período surge também e de forma crescente aquilo a que o mesmo autor designa por “tempo liberto” mais comumente designado por tempo livre.

É neste tempo que se desenvolve o conjunto de actividades que substanciam o voluntariado e que não obedecem, directa ou indirectamente, à lógica económica.

Estas transformações implicaram para o voluntariado transformações ao nível da sua dimensão, finalidade e caracterização social dos voluntários, sendo que uma boa parte do voluntariado jovem, por exemplo, ultrapassa os objectivos sociais em muitas das suas acções.

Por outro lado, a partir dessas condições materiais de existência, o voluntariado cresce e democratiza-se, passando a ser um fenómeno normal da existência dos mais diversos agentes sociais.

Tal não significa, no entanto que se verifique uma simetria na distribuição dos voluntários por grupos etários e classes sociais, existindo factores económicos, sociais e culturais que determinam diferentes possibilidades e opções de ocupação do tempo livre, conforme se é jovem, adulto, sénior, homem/mulher e/ou se pertence a um determinado grupo social e étnico.

Outra linha explicativa da fisionomia do voluntariado neste período mais recente diz respeito à própria situação interna do “mercado” onde o voluntariado actua, sendo, uma vez mais conveniente considerar, por um lado, as necessidades sociais e a sua evolução (ou seja, a procura) e, por outro, as respostas a essas necessidades, considerando os restantes

agentes envolvidos na sua satisfação e as transformações que conheceram (ou seja, a oferta)

Em **primeiro lugar** verifica-se uma não diminuição das necessidades sociais do período anterior, bem pelo contrário, assiste-se a um aumento das mesmas, fruto da permanência e aumento das desigualdades sociais.

Verifica-se um aumento das assimetrias que atravessam o planeta em todas as suas direcções e que são acentuadas com os processos de globalização, criando um fosso enorme entre os que estão socialmente garantidos e os que estão na margem desses processos, ficando cada vez mais excluídos.

Neste cenário, as implicações sobre o voluntariado, fazendo-se sentir sobre a sua dimensão, atingem sobretudo a sua natureza. Antes de mais ao nível do seu objecto de intervenção, não apenas porque se vai alargando a um novo conjunto de sectores que partilham as margens (jovens, desempregados, idosos, doentes crónicos, refugiados, deficientes, etc...) mas também porque a escala da sua intervenção passa a ser cada vez mais global deixando de ser apenas nacional (Amaro; 2002).

Depois ao nível dos modos de actuação que lhe podem estar associados. De facto, tais situações e a sua problemática podem exigir do voluntariado que funcione, de certa forma, como correia de transmissão e alerta social, no sentido de mediar a relação entre o centro e a periferia da sociedade, no sentido de promover o acesso e o conhecimento mútuo.

Esta transformação na natureza do voluntariado implica por consequência uma redefinição da sua identidade, na medida em que o voluntariado deixa de ser apenas assistencialista para se tornar voluntariado de desenvolvimento, emancipação e cidadania, mas mantendo também alguns contornos assistencialistas.

É a partir daqui que se começa um movimento de crítica, ao voluntariado assistencialista e se desencadeia um conjunto de acções e de tomada de posição no sentido de dissociar o voluntariado da "caridade".

O voluntariado passou a ter nos últimos anos uma maior legitimidade e elogio social, decorrente da maior visibilidade pelos novos papéis que assume, eles próprios legitimados socialmente pelos novos objectos da sua acção, com particular destaque para as doenças crónicas e a deficiência.

Em **segundo lugar**, no que se refere às alterações das necessidades sociais, nas quais o voluntariado está envolvido, a par da sua evolução quantitativa, há que ter em conta um novo entendimento da sua qualidade, que assenta, fundamentalmente, em duas vertentes (Amaro; 2002):

- A necessidade de atender à dimensão local dos problemas sociais, sublinhando a sua especificidade através do contacto e do conhecimento mais próximo da realidade, e portanto das respostas de proximidade, fazendo ressaltar as competências relacionais e humanas e não somente técnicas nessas respostas, reconhecendo-se no entanto que o local não é auto-suficiente e que se inscreve num contexto global (pensar global, agir local!)
- Uma nova perspectiva de que os portadores de necessidades sociais já não são apenas objecto de intervenção, mas antes que são protagonistas no seu próprio processo de mudança, dotados de um conjunto de recursos e competências que podem e devem ser canalizados para esse processo.

Esta transformação, em parte protagonizada pelo próprio voluntariado, leva a que a sua identidade seja redefinida e revalorizada, fazendo associar o tal atributo **local** a um conjunto mais alargado de termos, como sejam o da intervenção qualitativa, humana, próxima, inovadora, flexível.

Mas a própria natureza do voluntariado também se modifica a partir deste novo entendimento de necessidades sociais. De facto, sendo verdade que o voluntariado possuía espontaneamente propriedades que o tornava mais próximo desse novo entendimento, este último obrigou-o à necessidade de qualificação da sua acção, quer através da reflexão da sua prática, quer de formação técnica mais convencional para o desempenho da sua acção.

É então da articulação entre estas competências adquiridas e as espontâneas do voluntariado que emerge a primeira transformação do seu modo de acção, que passou a estar assente na combinação dos saberes técnicos adquiridos e actualizados por via da formação e das suas competências humanas e relacionais intuitivas, mas que também pela formação podem ser melhoradas e reforçadas.

Esta necessidade de formação não tem a ver só com a complexidade e os novos desafios a que o voluntariado pretende dar resposta mas

também pela crescente noção de que a acção voluntária terá que passar também pela contestação e pela influência na definição das políticas que visam agir sobre a realidade aos mais diversos níveis.

Em **terceiro lugar**, há que referir que o entendimento das necessidades sociais neste ultimo período assumem novas expressões caracterizadas pelo carácter pós-materialista. Aquilo que passa a estar em causa já não é a garantia das condições materiais de existência fundamentais, mas a qualidade dessa existência. É neste sentido que surge a terceira geração de direitos (ambientais, em sentido amplo).

No âmbito destas novas necessidades assinalam-se duas tendências:

A primeira refere-se à insegurança e aos novos riscos nas sociedades actuais, nomeadamente ao nível físico, afectivo, social, psicológico, etc. . .

A segunda diz respeito a procuras crescentes ligadas ao desporto e ao lazer, à política e à cultura (como promoção da interculturalidade, combate ao racismo, educação cívica, etc. . .).

Estas duas lógicas são importantes para a compreensão do voluntariado na sociedade de risco, porque trás novas necessidades que vão para além da questão social, ampliando assim o mercado para a potencial acção do voluntariado, surgindo novas formas de voluntariado: ambiental, cívico, desportivo, empresarial, político entre outros, onde a preocupação com o presente é acompanhada pela atenção ao futuro e à sustentabilidade da existência humana.

Estes novos objectos e objectivos atraem novos agentes, sobretudo jovens e indivíduos com capitais e recursos culturais bastante mais elevados e mais facilmente mobilizáveis para as novas tarefas do voluntariado.

No que diz respeito ao estado importa destacar, por um lado, o desmantelamento do Estado Providência (pelo menos nos termos em que tinha funcionado no período anterior) e por outro o reconhecimento político da participação enquanto instrumento fundamental do desenvolvimento humano, não apenas porque ela é um instrumento para a realização de um conjunto de objectivos sociais, mas sobretudo porque é através dela que um desses objectivos mais fundamentais é atingido: **a potenciação do próprio ser humano.**

É esta segunda condição que faz da participação mais do que um meio, uma finalidade em si própria. Esta valorização da participação é acompanhada pelo descrédito das formas clássicas de desempenho político e

ainda pela escala do estado que se vai tornando incapaz de dar resposta aos problemas locais por ser demasiado amplo para o fazer e ao mesmo tempo, demasiado restrito para dar conta dos problemas globais.

Estas transformações implicam um alargamento significativo do voluntariado, não apenas porque se vê confrontado com a necessidade de dar resposta às procuras sociais, que de uma forma progressiva o estado vai abandonando, mas também porque se vê com um número crescente de recursos humanos para o fazer, uma vez que é, a par de um aumento progressivo de movimentos sociais, um dos locais de “eleição” daqueles que desacreditam técnica, política e institucionalmente o Estado, conferindo uma maior autonomia ao voluntariado.

2. Elementos que caracterizam o voluntariado português

Sem a pretensão de esgotar este ponto apenas me parece importante apontar 6 pistas sobre o voluntariado em Portugal, a aprofundar noutro momento:

- Há na sua história uma presença importante de voluntariado, em grande parte ligado à esfera da Igreja Católica, exercendo a sua acção em diversa áreas (acção social e caritativa, educação e saúde, por exemplo);
- Assinala-se, no entanto, uma forte presença das corporações de bombeiros voluntários espalhados pelo território nacional, o que é um traço distintivo do caso português no contexto europeu;
- Nos últimos 30 anos, sobretudo a partir do 25 de Abril, verifica-se uma diversificação e enriquecimento muito consideráveis do voluntariado, ao nível das fontes de recrutamento, da dimensão, da natureza das suas funções, da sua autonomia, das suas práticas e áreas de intervenção, aproximando-se progressivamente dos padrões da UE e dos EUA;
- Para estas evoluções contribuíram as condições políticas, económicas e sociais de Portugal como país semiperiférico, chegando tardiamente à democracia e à construção de um Estado Providência, com todas as implicações que isso trouxe ao voluntariado;
- É ainda possível encontrar em Portugal voluntariado típico das fases pré-industriais, de base familiar, comunitária e religiosa e já o voluntariado prevaemente na era pós-industrial, de base organizacional, qua-

lificado e laico, com novas áreas de motivação (empresarial, ambiental, cultural, etc...);

- O enquadramento legal do voluntariado é muito recente (a primeira lei é a nº 71/ 1998 – Bases do enquadramento jurídico do voluntariado), o que denota que do ponto de vista do reconhecimento legal, este é um movimento ainda muito recente.

3. Voluntariado: um desafio da pós-modernidade?

Gostaria agora de me referir às questões do voluntariado como desafio da pós-modernidade como uma visão alternativa. Deveríamos então ver a questão do voluntariado cruzando-a com algumas tendências actuais mais importantes na definição dos costumes da sociedade do futuro.

De facto, os processos de globalização trouxeram profundas alterações a vários níveis e sobretudo mudanças ao nível dos modos de organização e das relações sociais actuais, o que conduziu ao aparecimento de novos actores para a arena da discussão e intervenção, nos quais o voluntariado é uma das forças presentes (Amaro; 2002).

Tendo como pano de fundo tudo o que foi referido anteriormente, penso que o voluntariado não pode ser visto como uma coisa menor mas pelo contrário no sentido pós-moderno, como um dos instrumentos de intervenção de ponta para o futuro, na integração entre:

- Indivíduo-Comunidade-Universo;
- Mercado-Estado;
- Solidão-Proximidade;
- Actividade produtiva-Actividade não produtiva;
- Economia-Sociedade-Cultura-Ambiente-Política;
- Eficiência-Eficácia;
- Ter-Fazer-Ser;
- Global-Local.

Acredito profundamente que o trabalho voluntário tem um papel fundamental e insubstituível nas sociedades actuais, desde que seja um espaço de emancipação, cidadania, participação e empowerment. Para que tal aconteça devemos estar cientes e predispostos para responder a alguns desafios. A saber:

- Formação e qualificação dos voluntários para que estes desenvolvam um trabalho de qualidade;
- Enquadramento e certificação, ou seja, exigir códigos e critérios de ética que enquadrem o trabalho voluntario;
- O voluntariado tem de se cruzar com o trabalho profissional, com profissionalismo e não necessariamente com profissionalização;
- Garantir a autonomia do voluntariado em relação ao Estado;
- O voluntariado deve interagir com a área do económico, das organizações lucrativas e com as instituições estatais, não confinando a sua acção à esfera social sob o domínio das IPSSs e ONGs;
- O voluntariado é multifacetado e tem de estar sempre aberto à diversidade quer seja cultural, étnica, bem como nos modelos e nas formas de actuação;
- Continuar a apostar na afirmação e visibilidade das acções de voluntariado dando visibilidade às diferentes formas de voluntariado (social, ambiental, cultural, etc.);
- Desenvolver indicadores de sucesso que permitam fazer frente ao sucesso que é valorizado e contabilizado nesta sociedade para que as mais valias da acção voluntária não fiquem apenas em quem as pratica e em quem as recebe.

Bibliografia

- Amaro, Rogério Roque; et all (2002) O Voluntariado nos Projectos de Luta Contra a Pobreza em Portugal, Comissão Nacional para o Ano Internacional dos Voluntários, Lisboa.
- Delicado, Ana; et all (2002) Caracterização do Voluntariado em Portugal, Comissão Nacional para o Ano Internacional dos Voluntários, Lisboa.
- Instituto para o Desenvolvimento Social (2001) Encontro Voluntariado – Uma Escolha, um Desafio, Actas do Encontro, Feira Internacional de Lisboa – Centro de Congressos, Parque das Nações.
- Piló, Maria de Lurdes (s.d.) Ser Voluntário – Abordagem a Pontos Críticos do Voluntariado, Comissão Nacional para o Ano Internacional dos Voluntários, Lisboa.
- Roca, Joaquín Garcia (1998) Solidaridad y Voluntariado, Plataforma para la Promocion del Voluntariado, Madrid.
- Decreto-lei nº 71/98, de 3 de Novembro – Bases do Enquadramento Juridico do Voluntariado.
- www.voluntariado.pt; www.voluntariadojovem.pt; www.voluntariado.net; www.intercultura-afs.pt



Preparar a Paz

*Estamos cultivados em alto grau pela arte e pela ciência.
Somos civilizados até ao excesso.(...) Mas falta ainda muito para nos
considerarem já moralizados.*

[Immanuel Kant, 1784]

Quem observa com atenção as imagens do mundo que todos os dias nos chegam através da televisão, mostrando mais um conflito violento, mais uma guerra cruel, mais uma revolta tumultuosa, mais um massacre inaudível ou mais um devastador campo de refugiados, terá de concordar com as palavras acutilantes de Immanuel Kant, lançadas há mais de duzentos anos como um desafio à espécie humana. Que fizemos nós, então, desse desafio?

Se o século XX se revelou, à revelia de todas as experiências de destruição e de sofrimento, como um dos mais terríveis de toda a nossa história, sabemos hoje que teremos de encontrar urgentemente formas mais eficazes de apaziguar os nossos conflitos e de combater o terror, uma vez que num mundo cada vez mais interdependente e globalizado, onde uma turbulência num ponto do mundo acaba por destabilizar o equilíbrio de todo o planeta, não iremos provavelmente sobreviver ao escalar da barbaridade¹. Não é assim apenas a compaixão que nos move, o sofrimento partilhado e a indignação sentida com aqueles que vimos sofrer em terríveis e remotas condições de vida, mas a consciência de consequências mais abrangentes, de implicações mais complexas e de destinos entrecruzados, tão longe e tão perto de nós.

¹ Veja-se neste contexto o documento das Nações Unidas "Uma Agenda para a Paz" de 1992, "Even as we celebrate our restored possibilities, there is a need to ensure that the lessons of the past four decades are learned and that the errors, or variations of them, are not repeated. For they may not be a third opportunity for our planet which, now for different reasons, remains endangered." in: <http://www.unitednations.com>

É inegável que, graças a instrumentos e mecanismos do Direito Internacional, foi possível regular muitos conflitos de modo pacífico e de estabelecer acordos que evitaram mais atrocidades e conseguiram sarar feridas, alcançando projectos de paz nunca esperados e consolidando uma ordem política de liberdade e democracia nem sequer imaginada. Neste contexto é importante sublinhar que há mais conflitos do que guerras e há também grandes sucessos de negociação e de mediação – que raramente são notícia.

Mas mesmo que os últimos 60 anos tenham representado uma conquista maior na nossa civilização (numa evolução de regulamento de conflitos com uma história já milenar que vai da Doutrina da Guerra Justa ao *jus in bellum*, do *Código Lieber* às *Convenções de Genebra* e da *Declaração Universal dos Direitos Humanos* ao Direito Internacional Humanitário e dos Conflitos Armados), a verdade é que ainda não conseguimos uma paz mais universal. Esse facto abre portas a um cepticismo civilizacional que muitas vezes se confunde com o cinismo. Contudo, o cenário político pós-moderno de um tempo à procura de uma nova ordem mundial obriga sobretudo a respostas concretas e determinadas aos novos problemas e conflitos (sob a forma de medidas e acções mais eficazes e concertadas), pois, sabemos que os mecanismos da globalização já não permitem uma ideia de paz dividida ou exclusiva. A visão de um oásis da paz e prosperidade no Ocidente (aqui nesta parte da Europa, no Norte da América ou na Nova Zelândia) pertence a um conto de fadas que, na verdade, nunca existiu. Na interdependência global que entrelaça factores políticos, económicos, sociais, religiosos e culturais somos agora confrontados com a certeza inadiável de que a paz só será sustentável como um todo e a um nível global – o que ainda agrava o nosso problema: O desafio ético tornou-se num jogo de sobrevivência.

Neste enquadramento, a reflexão sobre a paz e a responsabilidade de a construirmos nas nossas vidas e nas nossas comunidades (sejam elas locais ou globais) é uma tarefa fundamental. E logo aí podemos verificar que a reflexão sobre a paz é muitas vezes viciada por ideias estereotipadas que reduzem o conceito de paz e limitam, à partida, qualquer debate mais profundo. O senso comum associa a paz ao período em que não há guerra atribuindo-lhe assim um significado meramente negativo e sugere implicitamente que a guerra – e não a paz – é que define o estado natu-

ral entre os Homens. Desde a Antiguidade até aos nossos dias prevalece a ideia da guerra como necessidade inevitável, encarando-se o período sem guerra como trégua (alienando a própria ideia de paz da esfera política) e proclamando-se que a única forma de salvaguardar uma ordem de paz é a ostentação da força e a dissuasão que se cumprem na preparação da guerra, como se postula na sabedoria militar: “Se queres a paz, prepara a guerra”.

Esta visão de paz tem a sua representação paradigmática na Deusa romana “pax” que é frequentemente apresentada como guerreira: numa mão tem uma lança, noutra um escudo, na cabeça ostenta a coroa da vitória e um dos seus pés pousa ainda sobre o tronco do inimigo derrotado. Que não haja dúvidas: no mundo clássico (pré-moderno) a paz é entendida como resultado de uma vitória que garante a ordem do império (“pax victoria”) e a guerra é conduzida para trazer a paz ao Império (“mars pacifer”). Paz e guerra fazem parte de um mesmo princípio para além do qual só há o caos. Estamos perante um ciclo belicista perfeito em que a paz é apenas um requisito passivo e residual que serve para legitimar a guerra, mas nunca um actor principal.

Com a afirmação do Estado-Soberano na época moderna, a guerra é entendida como um estado de “desordem natural” entre os povos, devendo procurar-se por isso um equilíbrio de poderes capaz de garantir uma ordem (sempre precária) de paz dentro de um Estado forte. Hobbes acentua a definição negativa e o significado restrito do conceito separando, por exemplo, na sua definição da “pax civilis” a paz da justiça e distinguindo a “pax effectiva” (a única paz possível entre os Homens, reduzida a uma ideia de segurança e ordem) da “pax vera” – a paz verdadeira apenas alcançável no Reino de Deus, tal como já Santo Agostinho e São Tomás de Aquino o tinham ensinado. Todavia, testemunhamos em Hobbes um certo retrocesso civilizacional, pois na Idade Média, a paz tinha ainda um sentido mais abrangente estando inextricavelmente ligada à justiça, fruto de uma herança conceptual judaico-cristã: Na tradição hebraica o conceito “shalom” aponta para um valor indivisível (conotando um bem estar geral) que realça a dimensão social e comunicativa da paz e o Cristianismo marcou definitivamente a ligação entre justiça e paz – entendida, a partir das Cartas de São Paulo, e sobretudo do Sermão da Montanha como bem último a alcançar. O amor ao próximo e o amor ao inimigo tornam-

se num novo *ethos* na História da civilização ocidental que é completado com o desafio da construção da paz, lançada nas Bem-aventuranças: “Bem-aventurados os pacificadores, porque eles serão chamados filhos de Deus” (S. Mateus, 5.9)².

A ideia da possibilidade e necessidade de “pacificadores”, ou seja, de uma “construção” da paz, traça um novo significado que nos parece muito relevante para o nosso tempo: passamos, pois, de uma definição negativa e restritiva para uma definição positiva e muito mais abrangente da paz. Os estudos da paz afirmaram-se justamente na demarcação desta diferença, apresentando como objecto de debate um conceito de paz crítico e dinâmico em que o que está em causa é “a preparação da paz”.

Em vez da fórmula clássica propõe-se assim: “si vis pacem, para pacem” – se queres a paz, prepara a paz!³

Face a uma teoria da paz convencional, Johan Galtung propõe nos anos ‘60 um “*estudo crítico da paz*” que levará a um alargamento dos conceitos de violência, por um, e de uma alteração do paradigma da paz, por outro lado. Para Galtung, a ausência de guerra não seria uma definição aceitável de paz, uma vez que essa interpretação permitiria que classificássemos uma sociedade em que o mais forte oprimisse o mais fraco – que, temendo represálias não se poderia nem insurgir, nem defender,

² Note-se, neste contexto, que o Papa João XXIII entendia a paz como uma das principais missões da Igreja, explicando na Encíclica “*Pacem in Terris*” que a paz teria de ser “constituída”: “*Devemos procurar com todas as forças preparar o momento em que, com o acordo geral das nações, possa proibir-se inteiramente qualquer guerra. Sem dúvida, isto requer que se institua uma autoridade pública universal, reconhecida por todos, com poder eficaz para garantir a segurança, a observância justiça e o respeito dos direitos todos. Mas antes que se possa instituir esta tão desejada autoridade, é necessário que as actuais associações internacionais supremas se dediquem com empenho ao estudo dos meios mais aptos para procurar a segurança comum. Como a paz deve nascer da mútua confiança dos povos, antes do que ser imposta pelo terror das armas, todos devem trabalhar para que finalmente acabe a corrida aos armamentos bélicos; para que a redução dos armamentos comece a tornar-se uma realidade.*” João XXIII, *Encíclica Pacem in Terris* (1963), apud. Filibeck, Giorgio (ed.), *Direitos do Homem de João XXIII a João Paulo II*, Cascais: Príncipia, 2000, p.327.

³ Como esclarece Karlheinz Koppe, a conversão da máxima *si vis pacem para bellum* em *si vis pacem para pacem* surge pela primeira vez num (con-)texto científico em John Nobel, “*Arbitration and a Congress of Nations as a Substitute in the Settlement of International Disputes*”, London, 1863. É, no entanto, o artigo de de Dieter Senghaas e Eva Senghaas-Knobloch que mais nos influenciou nesta reflexão. Veja-se o ensaio de Karlheinz Koppe “*Geschichte der Friedens- und Konfliktforschung*” in: Imbusch (2005:17-69).

não havendo assim sinais de conflito – como pacífica e bem ordenada. Contudo, a acepção de paz pressupõe, nesta acepção, não só ordem, como ainda tranquilidade, segurança, liberdade e justiça⁴. Introduce-se assim o conceito de “*violência estrutural*” ao lado dos conceitos de violência directa e pessoal que altera o debate sobre a construção da paz. Os estudos críticos da paz alargam a própria ideia da paz e reclamam um papel activo e interventivo na esfera política e social. A paz exige, pois, não só a eliminação ou ausência de *violência directa* (ou seja, estados de “guerra”, na sua expressão comum) ou de *violência pessoal* (exercida por um ditador ou um regime opressor), mas a eliminação da violência estrutural que se expressa como uma distribuição desequilibrada de poder e de recursos.

Esta visão da construção da paz é partilhada por Dieter Senghaas, um dos mais importantes teorizadores da paz, que entende a justiça social, a igualdade de oportunidades, o funcionamento transparente das instituições políticas e o equilíbrio de poder como factores essenciais à consolidação da paz. Apenas uma sociedade solidária poderá resolver os conflitos emergentes de um modo mais pacífico e prevenir, assim, a explosão da força como forma de mal-estar e de expressão extrema de sentimentos de injustiça e desespero. Trata-se, nas suas palavras, de conseguir um processo de “civilizar” os conflitos. Para melhor entendermos esta proposta de gestão de conflito denominada de “Zivilisierung” – que é hoje uma pedra basilar nos estudos da paz e nos debates sobre guerra e paz – será conveniente explicar sinteticamente o modelo do “*hexágono civilizacional*” elaborado por Senghaas no âmbito das suas propostas para a construção e consolidação da paz (Senghaas, 1971).

No debate teórico, o hexágono civilizacional representa de modo figurativo a interdependência entre seis factores considerados essenciais à possibilidade da paz.

⁴ Há aqui uma nítida referência a uma visão cristã de paz que apela simultaneamente a “iustitia, securitas, tranquillitas, caritas”. Mas Galtung vai mais longe sugerindo mesmo “Gewalt liegt dann vor, wenn Menschen so beeinflusst werden, dass ihre aktuelle somatische und geistige Verwirklichung geringer ist als ihre potenzielle Verwirklichung.” (Johan Galtung, „Gewalt, Frieden und Friedensforschung“ in: Dieter Senghaas (Org.), *Kritische Friedensforschung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1971.

1. O primeiro factor seria o *monopólio da violência*.

Só este monopólio legítimo (isto é: segundo leis precisas) da violência por parte do Estado que exigiria o desarmamento da população e a proibição geral de grupos armados não dependentes do Estado poderia garantir a gestão discursiva de conflitos no espaço público, eliminando gradualmente a utilização da força como padrão de combate e estimulando formas argumentativas na defesa de interesses particulares em confronto.

2. O segundo factor realça o *imperativo do Estado de Direito*.

Dizer que o monopólio da violência por parte do Estado pressupõe mecanismos transparentes, regulados e controlados não seria suficiente. Segundo Senghaas, toda a arquitectura política de um Estado empenhado na paz se fundamenta no respeito por uma Constituição que consagra a divisão do poder, a igualdade perante a lei e todos os outros princípios que caracterizam o que entendemos hoje por um Estado de Direito Democrático.

3. Com o terceiro factor chama-se atenção para o *controlo das paixões*.

Numa sociedade aberta, a moderação é, enquanto domesticação dos impulsos, uma forma de gerir conflitos de modo pacífico e de substituir a violência pela tolerância. A paz social e política pressupõe, assim, competências individuais de auto-controlo e de moderação das paixões.

4. A *participação democrática* surge como quarto factor.

Evidencia-se aqui não só a importância da participação política, mas ainda toda uma aprendizagem das regras democráticas que exigem capacidade de compromisso, de cooperação e de responsabilidade. No contexto das sociedades modernas fortemente marcadas por permanentes mudanças e re-adaptações, a colaboração crítica e activa é tanto mais importante.

5. A *justiça social* constitui o quinto factor do modelo de Senghaas.

A partir de vários exemplos de Estados nos quais surgiram graves conflitos violentos, Senghaas destaca a importância da justiça social entendida como “fair-play” político que garante a igualdade de oportunidades e a solidariedade, permitindo a confiança e a esperança no Estado – valo-

res estes que dão origem à disponibilidade de cooperação e de gestão de conflitos pacífica.

6. Por fim, esboça-se a *gestão de conflitos construtiva* como sexto factor.

Na sequência dos factores anteriores, a capacidade de optar por formas não violentas para confrontar e trabalhar conflitos aponta para toda uma cultura de regulação pacífica de conflitos que é já um resultado de condições ou aprendizagens anteriores. Pressupõe hábitos e bons exemplos, como provavelmente ainda certas características consideradas por Senghaas como “virtudes” (a tolerância, a moderação, a empatia, a capacidade de compromisso, o respeito pelas regras sociais e políticas, a disponibilidade de confiar, etc.) que facilitam um convívio pacífico em sociedades plurais e multiculturais.

Este último factor aponta em si já para a sinergia de todos os factores que constituem o “hexágono” que permitiria, assim, uma cultura da paz enquanto acto de moralização, humanização ou “civilização”.

Nesta tradição, a paz torna-se simultaneamente princípio, processo e produto de uma gestão de conflitos não violenta. E sublinhe-se, não se trata de ambicionar um mundo sem conflitos, mas a transformação da gestão dos conflitos e, em última instância, o estabelecimento (por leis) de um regulamento de gestão de conflitos sem violência ao nível mundial. A paz no interior da sociedade repercute-se para o nível internacional.

Esta ideia remete-nos de imediato para Immanuel Kant e o “Projecto de uma Paz Perpétua” que nos interessa particularmente porque liga definitivamente a paz a uma ideia de cidadania.

Neste sentido, Kant já foi considerado “o inventor da paz” (Howard, 2002) em termos modernos, porque apresentou a ideia de uma paz escatológica secularizada, possível de alcançar através do Direito e que se transforma num imperativo da razão. A paz é entendida, tal como em Santo Agostinho ou São Tomás, como fim último da porfia humana, mas a sua instituição na terra é encarada como tarefa possível ao longo de um processo civilizacional de moralização gradual. Esse processo começa na organização política interna dos Estados (que devem ser “Republicanos”), depende de uma aceção de cidadania e projecta-se, seguidamente, para um nível internacional, traçada como esfera de cooperação e cosmopolitismo, onde se institui – pelo Direito – uma Liga para a Paz (*foedus*

pacificum) que pretende terminar todas as guerras, combatendo as suas causas e as condições que a determinam.

Já se antevêem aqui os contornos de uma entidade de carácter supranacional capaz de garantir uma ordem mundial. Daí o seu carácter pós-moderno. Note-se, pois, que esta Liga para a Paz transcende, por um lado, a concepção de soberania estadual tradicional e que, por outro lado, não deve ser confundida com um regime imperial de uma República Mundial: Em vez de uma proposta de poder hegemónico prenuncia-se uma forma de “cooperação global” baseada em leis transparentes e capazes de contrapor-se à aceção de “equilíbrio de poder” com o objectivo de evitar a violência e gerir melhor os conflitos entre os Estados.

Este novo “internacionalismo” parte, no entanto, segundo Kant, de uma organização política interna muito particular dos Estados: a “República” (que, tal como o filósofo de Königsberg a descreve, estaria muito próximo do nosso modelo de uma democracia representativa, plural e participativa) seria a forma de governo que melhor viabilizaria a paz. Por várias razões. Primeiro porque seria a única forma de organização civil que garantiria ao ser humano o direito natural da liberdade e da igualdade perante leis comuns. Assim, na República também se cumpririam a liberdade jurídica (de não obedecer a nenhuma lei a que o cidadão não tivesse dado o seu consentimento) e a independência civil que são considerados atributos inalienáveis do cidadão. De facto, só a reunião da liberdade, igualdade e independência permitiria a participação política. Depois, a República garantiria a divisão de poderes e da transparência do processo político. Além disso, num Estado que se orienta pelos princípios liberais, a participação política teria uma dimensão particular, pois como Kant explica na *Paz Perpétua*, se os cidadãos pudessem decidir sobre a participação numa guerra, iriam ter em consideração todo o sofrimento e os elevados custos de tal empreendimento que estariam habituados a sentir na pele, o que os levaria provavelmente a resistir a tal tentação⁵. Finalmente porque, na aceção kantiana, a República seria, quer pelo apelo à participação política, quer pela defesa da liberdade de expressão e de outros

⁵ Depois da experiência de terríveis guerras ao longo do século XX, sabemos hoje que os cidadãos também podem entusiasmar-se com a ideia de uma guerra total, mas a questão de Kant não deixa de ser pertinente, pois a participação política pode apontar para toda uma cultura de resolução pacífica de conflitos.

princípios liberais, certamente mais propícia a uma “cultura política” onde os conflitos seriam resolvidos mais frequentemente pelo debate (público) e pela negociação do que pela agressão imediata⁶. Todavia, é de realçar que essa “cultura política” que se desenvolveria a partir de tradições (de cidadania), de hábitos e da educação teria a sua origem na Constituição. É esse o grande tema da proposta constitucional de Kant.

A Constituição seria o fundamento último da liberdade e autonomia que permitirá uma paz (interna e externa) mais duradoura. Em última instância a paz seria “constituída” pelo Direito⁷.

Numa época de viragem como a nossa, não é só a Constituição (o Estado) que terá de empenhar-se em consagrar o Direito à paz como elemento de uma suposta “terceira geração de Direitos Fundamentais” (como alguns autores defendem⁸), de facto é o cidadão que terá um papel cada vez mais importante na salvaguarda da paz. Como sugerimos anteriormente, o Estado já não consegue dar resposta à pluralidade de exigências dos novos problemas e dos novos conflitos (pois enquanto “guerras de bandos”, “gangs de crime organizado” e do terrorismo também a guerra assume novas configurações). Na verdade, o próprio conceito de Estado está em profunda transformação e redefinição, tendo a desagregação de certos Estados criado um vazio de poder e de Direito que se tornou já numa das principais causas de conflitos armados no mundo. As guerras civis e os conflitos étnicos geraram uma violência arbitrária, com consequências dantescas: basta pensarmos na destruição de recursos de primeira necessidade e de infra-estruturas, nas ondas de refugiados e no desespero. O que está, assim, em causa é uma questão de governabilidade de certos países e regiões.

⁶ A importância do Direito para o fomento de uma cultura para a paz é, realçada num sentido semelhante por Teodoro González Ballesteros “Las Libertades Publicas para la Paz” in Ibañez-Martin, et. al., *Por una Cultura Pacificadora*, Ediciones Urbion, Madrid, 1986.: pp. 47-68 e “Alfonso Riobó Serván, “La partizipacion ciudadana como garantia de la Paz” in: Idem, pp.69-90.

⁷ Para uma análise mais abrangente deste tema, veja-se Mónica Dias “Uma Constituição para a Paz” in: Manuel Cândido Pimentel, Carlos Morujão e Miguel Santos Silva (Org.), *Immanuel Kant nos 200 anos da sua morte*, Lisboa: Universidade Católica Editora, 2004, pp.321-344.

⁸ Assim, por exemplo, Pérez Luño. Vide Jorge Miranda, *Manual de Direito Constitucional*, Tomo IV, pp. 24, 25.

Mas se a ordem mundial moderna (assente sobre o princípio da soberania do Estado, do equilíbrio de poder e do princípio da não-ingerência) se desagregou, ainda não se conseguiu definir qualquer nova ordem mundial. É como se estivéssemos perante um novo código, sem ter ainda um novo vocabulário. Neste dilema conceptual, que se revela um verdadeiro limbo, as ambições de reordenamento do mundo parecem oscilar entre a tentação (pré-moderna) imperial e a esperança pós-moderna de uma forma de governação de cooperação global.

Uma tentativa de responder aos novos desafios e de construir a paz é justamente o conceito de “global governance” – e que se fundamenta sobre a ideia de uma cidadania participativa.

Aqui estamos perante a interacção de vários actores (estaduais e não estaduais, ao nível local e global) que se complementam mutuamente. Deve, no entanto, esclarecer-se de imediato que Global Governance:

- não corresponde a um Governo global (opondo-se mesmo a modelos imperiais)
- significa inevitavelmente uma nova definição da soberania
- parte do Direito Internacional Público e de formas cooperativas de governação
- baseia-se no bom funcionamento do Estado de Direito Democrático que assume um novo papel
- assenta sobre uma sociedade civil forte e uma ideia de cidadania participativa

A possibilidade de se aproveitar as potencialidades da sociedade civil a um nível internacional reúne cada vez mais consenso, pois reconhece-se bem o papel da sociedade civil como garante da paz, da liberdade e da prosperidade nacional. Podemos, então, ousar observar o mundo como uma comunidade multicultural em que a capacidade de resolver problemas e conflitos de forma não violenta, por um, e a capacidade de iniciativa e de organização privada, por outro lado, podem ser uma chave para um futuro mais sustentável. Significa isto que as políticas oficiais (dos Governos, das suas estruturas militares e das Instituições Internacionais como a ONU ou a NATO) devem envolver cada vez mais cidadãos propondo novas possibilidades de reflexão, mediação, formação e partici-

pação. A política da paz, que se deverá expressar cada vez mais como gestão de conflitos construtiva e como cultura da paz, já não faz sentido sem o consentimento e a participação dos cidadãos.

Veja-se um exemplo que explica melhor esta ideia: Hoje, diferentes modelos de gestão de conflito civil (não-violento) dão contributos muito significativos na agenda internacional. Além de observação, mediação e aconselhamento, destaca-se o trabalho de prevenção e de “des-escalar” de conflitos (teorizado por Charles Osgood através da estratégia GRIT “Graduated and Reciprocated Initiatives in Tension-Reduction”), como ainda de socorro humanitário imediato e de reconstrução (política económica e técnica) e formação.

Por fim, é importante chamar a atenção para o facto de o conceito de “global governance” não ser uma ideia romântica para um mundo feliz, mas uma proposta séria para a salvaguarda da sobrevivência colectiva.

Neste palco o papel do cidadão é fundamental, quer se trate da resolução de conflitos, quer da manutenção, da construção e da solidificação da paz. Recordo a este propósito a história que Aristófanes nos conta sobre “Eirene” e que realça o contributo dos cidadãos no estabelecimento da paz⁹.

O que significa então “preparar a paz” no nosso contexto actual?

1. Em primeiro lugar significa uma ideia de **cidadania mais participativa e mais responsável**. Essa nova cidadania exige respostas e decisões que nem sempre são fáceis. O problema do Direito Internacional Humanitário e dos Conflitos Armados, com as suas operações de apoio à paz (peace keeping, peace making e peace building) ou de resgate de civis é disso um bom exemplo. A opinião pública mundial reclama frequentemente (com as melhores intenções e boas razões) intervenções de auxílio ao sofrimento que testemunha através das imagens da rede global de televisão (que aproxima o espaço e acelera o tempo) – mas estarão esses

⁹ Na comédia “Eirene” de Aristófanes, escrita provavelmente entre 420 e 410 a.C., Trigaio, a figura principal, voa até ao céu para falar com Zeus, pois quer queixar-se da guerra que devasta as cidades da Grécia. Aí fica a saber que a Guerra tinha lançado a Deusa Eirene (a paz) num poço despoletando assim conflitos por toda a parte. Então, Trigaio liberta Eirene, mas só o consegue graças à ajuda de alguns cidadãos e de Hermes (o mediador / tradutor) e volta com ela para casa, mas aí terá de justificar a sua acção de salvamento perante conseguindo, no fim, restabelecer a paz.

cidadãos preparados a assumir as consequências do seu pedido e pagar o respectivo preço? As operações de apoio à paz são complexas, arriscadas e morosas, além disso têm custos muito elevados, quer do ponto de vista financeiro, político e humano. Depois, há que considerar o efeito da “caixa de Pandora”, pois o apoio à paz poderá significar também a legitimação de uma intervenção militar, correndo-se o risco de regressar à lógica da guerra justa para se alcançar uma paz melhor ou de permitir a guerra para um projecto de democratização para garantir uma nova ordem e paz mundial.

2. Em segundo lugar, “preparar a paz” significa o fomento de uma “**Cultura para a Paz**” (UNESCO) que começa por nós e em nós: na nossa consciência e nos nossos actos e comportamentos. Tal como o *Preâmbulo da UNESCO* de 1945 sugere que as guerras começam nas nossas cabeças, também podemos dizer que é aí que começa a tarefa da paz¹⁰. Há mui-

¹⁰ Vale a pena recordar este compromisso colectivo com a Paz inscrito no Preâmbulo da UNESCO: The Governments of the States Parties to this Constitution on behalf of their peoples declare: That since wars begin in the minds of men, it is in the minds of men that the defences of peace must be constructed; That ignorance of each other's ways and lives has been a common cause, throughout the history of mankind, of that suspicion and mistrust between the peoples of the world through which their differences have all too often broken into war;

That the great and terrible war which has now ended was a war made possible by the denial of the democratic principles of the dignity, equality and mutual respect of men, and by the propagation, in their place, through ignorance and prejudice, of the doctrine of the inequality of men and races;

That the wide diffusion of culture, and the education of humanity for justice and liberty and peace are indispensable to the dignity of man and constitute a sacred duty which all the nations must fulfil in a spirit of mutual assistance and concern;

That a peace based exclusively upon the political and economic arrangements of governments would not be a peace which could secure the unanimous, lasting and sincere support of the peoples of the world, and that the peace must therefore be founded, if it is not to fail, upon the intellectual and moral solidarity of mankind.

For these reasons, the States Parties to this Constitution, believing in full and equal opportunities for education for all, in the unrestricted pursuit of objective truth, and in the free exchange of ideas and knowledge, are agreed and determined to develop and to increase the means of communication between their peoples and to employ these means for the purposes of mutual understanding and a truer and more perfect knowledge of each other's lives;

Vide: http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=15244&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html

tos divulgadores desta caminho para a paz, entre os quais destacamos naturalmente os Papas João XXIII, João Paulo II e, mais recentemente Bento XVI. O Professor Doutor Jorge Miranda reformulou esta ideia de um modo muito explícito:

“Paz sem liberdade não é autêntica paz; liberdade sem paz não pode subsistir; paz como não violência e paz como ordem da liberdade postulam-se reciprocamente. Mas, em último termo, a paz nas sociedades, em qualquer sociedade, depende da paz no íntimo dos homens concretos que as constituem e nos grupos mais imediatos a que pertencem. Não basta garantir e efectivar, através de processos jurídicos formais, os direitos; é necessário ainda que cada pessoa assuma e respeite as outras, esteja aberta à justiça, saiba buscar a sua paz interior.”¹¹

Assim temos de entender que está nas nossas mãos participar na construção de uma nova ordem mundial e que ainda nunca essa participação fora tão pertinente e iminente.

A paz deve ser entendida como conceito positivo e em vez do “Direito na Guerra” aponta-se para uma “Direito na Paz”, em vez da reacção à guerra, uma política de prevenção de guerra, em vez da análise de guerras, uma interpretação da paz, em vez da preparação para a defesa, a disponibilidade para a cooperação, em vez do choque e pavor, a mediação responsável e consequente marcada pela solidariedade de cidadão para cidadão.

3. Em terceiro e último lugar, “preparar a paz” significa ainda o desenvolvimento da **“Educação para a Paz”**. Mas como poderemos nós ensinar a paz num mundo sem paz? Como é evidente não devemos partir da abordagem simplista de que basta apreendermos “a ser todos bons amigos”. Pelo contrário, teremos de ter por objectivo uma pedagogia que parte da realidade e que ensina principalmente a lidar de forma pacífica com o conflito. Trata-se do desenvolvimento de uma competência (como se de uma técnica se tratasse) de construir e manter a paz, que se fundamenta, por um lado, na consciencialização da paz e, por outro, na capacidade de imaginar e apontar comportamentos alternativos à violência e do exemplo de boas práticas. A paz terá de ser entendida como tarefa

¹¹ Jorge Miranda, “Os Direitos do Homem e a Paz” in: *Colóquio sobre Portugal e a Paz*, Publicações do II Centenário da Academia das Ciências de Lisboa, Lisboa, 1989, p.119.

dinâmica que vive da nossa participação e que exige um espírito crítico perante todas as formas de violência (directa ou estrutural). Aqui poderíamos citar a aptidão para o convívio multicultural e a faculdade de lidar com fenómenos de fragmentação política e social. Em última instância, a educação para a paz assume-se, assim, como “ensino da esperança” e da possibilidade de imaginarmos que, um dia, os Homens poderão considerar-se moralizados.

Neste contexto, gostaria de acrescentar uma nota final sobre a importância do fomento dos **“Estudos da Paz”**:

Os “Estudos da Paz” têm já uma longa tradição – fora de Portugal. No nosso país esta área de investigação e de formação é muito recente, mas há cada vez mais cidadãos interessados na reflexão e no trabalho sobre a paz que se revela como projecto de grande importância e pertinência. A meu ver, o seu interesse parte justamente da sua afirmação como ciência interdisciplinar com objectivo normativo e empenhado: Tal como a Medicina tem como propósito o estudo do corpo humana com vista a curar os Homens e otimizar o valor da saúde (consagrado no Juramento de Hipócrates), os “Estudos da Paz” orientam-se por valores da dignidade do Homem e fomentam a possibilidade da paz, da justiça e da realização plena do ser humano. Creio que com a variedade de cursos e investigadores / docentes que a FCH reúne (Filosofia, Ciência Política, Relações Internacionais, Sociologia, Serviços Sociais e Estudos da Cultura e Estudos da Tradução) e convivendo com Teologia e Direito, os Estudos da Paz seriam, pela sua natureza interdisciplinar, um excelente desafio para a Universidade Católica. Para além disso, podemos afirmar que os estudos críticos sobre a paz são uma forma de “preparação da paz” que podem dar um contributo importante à nossa sociedade – e ao nosso mundo, pois, como explica Richard Rorty, não abrem mão da sua exigência normativa e ideal e não desistem de desenvolver teorias e projectos visionários para um mundo mais civilizado, mais pacífico e mais moralizado¹².

É este apelo que gostaria de lançar à FCH e a todos os colegas, na esperança de que não se esqueçam de “preparar a paz”!

¹² Richard Rorty em artigo publicado a 18.07.1997 “Lasst uns das Thema wechseln” no semanário *Die Zeit*.

Bibliografia

- FILIBECK, Giorgio (ed.), *Direitos do Homem de João XXIII a João Paulo II*, Cascais: Principia, 2000.
- HELD, David, *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan International Relations*, Oxford: Oxford University Press, 1999.
- HOWARD, Michael, *The Invention of Peace*, London: Profile Books, 2002.
- IMBUSCH, Peter e Ralf Zoll (Org.), *Friedens- und Konfliktforschung*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2005.
- KANT, Immanuel, "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" (1784) in: idem, *Werke*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.
- MIRANDA, Jorge, *Manual de Direito Constitucional*, IV, 3ªed., Coimbra: Coimbra Editora, 2000.
- MOREIRA, Adriano, "Os Projectistas da Paz" in: Adriano Moreira, *A Europa em Formação*, Lisboa: Academia Internacional da Cultura Portuguesa, 1987.
- OSGOOD, Charles, *An Alternative to War and Surrender*, Urbana: University of Illinois Press, 1962.
- PIMENTEL, Manuel Cândido, Carlos Morujão e Miguel Santos Silva (Org.), *Immanuel Kant nos 200 anos da sua morte*, Lisboa: Universidade Católica Editora, 2004,
- SENGHAAS, Dieter (Org.), *Kritische Friedensforschung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1971.
- *Frieden machen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997.
- *Zivilisierung wider Willen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1998.
- SENGHAAS, Dieter e Eva Senghaas-Knobloch, "Si vis pacem para pacem" in: *Leviathan*, Caderno 2, Volume 20, 1992, pp.230-251.
- SOMMER, Gert e Albert Fuchs (Org.), *Krieg und Frieden. Handbuch der Konflikt- und Friedenspsychologie*, Weinheim: Beltz Verlag, 2004
- VOGT, Wolfgang R. (Org.), *Kultur des Friedens*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997.
- WOLFRUM, Edgar, *Krieg und Frieden in der Neuzeit*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003.

Mónica Dias

Faculdade de Ciências Humanas (Línguas e Literaturas)



Parte II

Conflicto Epistemológico



Nota introdutória

No passado dia 19 de Outubro de 2006, a 5.ª sessão das Conferências Multidisciplinares da Faculdade de Ciências Humanas, que eu tive o gosto de poder moderar, foi dedicada ao tema, espinhoso, dos “Conflitos epistemológicos”.

Em jeito de prelúdio às comunicações então proferidas, pareceu-me que talvez fosse interessante deixar algumas notas de introdução aos conceitos que estiveram na base do desafio lançado aos quatro professores e investigadores da Faculdade, com formação nas áreas da filosofia (Carlos H. do C. Silva), da sociologia e da etnologia (Mário F. Lages), da história (Marília dos Santos Lopes) e dos estudos de literatura e cultura (Peter Hanenberg). Notas breves e despretensiosas, que eu pedi a mim próprio, para me conseguir situar na tentativa de compreensão de um assunto tão vasto, marcado pela heterogeneidade de referências e a complexidade de pontos de vista.

Como é sabido, o termo *epistemologia* – do grego *episteme* (ciência, conhecimento) e *logos* (discurso) – pode ter dois sentidos. Num deles, dominante nas culturas anglo-saxónicas, designa a teoria do conhecimento, isto é, a análise dos modos de conhecimento ou gnoseologia. No outro, particularmente em França, designa a filosofia das ciências. É neste sentido de uma teoria da ciência que o termo *epistemologia* surge no início do século XX, marcando uma ruptura com a tutela da filosofia. Quer dizer, a ciência deixa de estar inscrita no campo da filosofia, para ser tomada como um objecto autónomo que a filosofia estuda.

Os dois sentidos interpenetram-se, mas parece-me que o pendor desta série de conferências vai para a consideração da epistemologia como um ramo da filosofia que estuda a natureza do conhecimento, os seus pressupostos e fundamentos, e a sua extensão e validade. Fixando, então, este ângulo de abordagem, e utilizando a síntese de Peter Sedgwick:

Epistemology concerns itself with the analysis of what is meant by the term «knowledge» itself, and with questions about (i) what

we can be said to know (the limits and scope of knowledge), (ii) its reliability, and what constitutes justification or warrant for holding a belief and thereby deeming that belief to be «knowledge». Thus, philosophers may ask: «Is there any difference between knowing and believing something to be the case? or, «To what extent does the acquisition of knowledge depend upon reason or the senses?» There have been a wide variety of approaches to this issue. (Sedgwick, *in* Edgar e Sedgwick, 2002: 127)

A comunicação de Carlos H. do C. Silva dedica-se, justamente, a estas questões, procurando problematizar as condições de possibilidade e de legitimação da própria epistemologia. E a intervenção de Mário Lages toma como mote a própria “possibilidade das ciências sociais e humanas”, no confronto com as “ciências exactas e naturais”, a partir de uma observação, que contesta, de Claude Lévi-Strauss, num texto de 1964, “Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines”, recolhido em *Anthropologie structurale deux* (1973). Acabando por concluir que “a questão de fundo é a dos modos de produção das ciências, sejam humanas sejam naturais”, e contrapondo à ideia de conflitualidade a ideia de complementaridade.

Julgo que a noção de *conflito* deve ser entendida, no contexto destas conferências multidisciplinares, como uma contenda a respeito de valores, que não está obviamente isenta de uma disputa de poder, ou melhor, de poderes, na exacta medida em que estamos sempre perante processos de legitimação do conhecimento e de uma luta pela hegemonia entre os diversos campos do saber, ou seja, pela afirmação da dominância de certos paradigmas em detrimento de outros, com resultados práticos assinaláveis, como tem sido experienciado, no nosso tempo, no contexto académico, com a ascensão de certas disciplinas e o decaimento de outras (basta observar o histórico dos currículos escolares), e suas consequências ao nível do financiamento da investigação científica, da actividade docente, do emprego e dos jogos de poder gerados no interior das instituições universitárias. Para além de outras consequências, como, por exemplo, ao nível do chamado “capital simbólico” ou do “prestígio social” de determinadas profissões. Pierre Bourdieu foi um dos estudiosos que alertou para a impossibilidade de mantermos uma posi-

ção ingênua nesta matéria (e as intervenções de Mário Lages e de Peter Hanenberg não deixam de ser sensíveis a este aspecto), ingenuidade que consiste em considerar a investigação científica, e, portanto, a produção de conhecimento, como uma actividade orientada apenas pelo seu objecto de estudo (cf. Bourdieu, 1983).

O que a história revela é que as disputas nos campos do saber, e entre os diversos campos do saber, ou seja, os conflitos epistemológicos, são frequentemente inseparáveis de conflitos políticos (sociais, económicos e culturais). Lembremos os casos de Galileo ou de Giordano Bruno, nos alvares da modernidade, ou os movimentos criacionistas, na cultura norte-americana da nossa contemporaneidade. Estes conflitos históricos entre ciência e religião são também conflitos epistemológicos, na medida em que a epistemologia da ciência e a epistemologia da religião parecem fazer delas saberes incompatíveis que dão origem a visões do mundo exclusivas. Nesta perspectiva, o conhecimento baseado na fé, na revelação e na autoridade, no caso da religião, aparece como irreconciliável face ao conhecimento baseado na razão, na experimentação, na evidência e na “dúvida metódica” que caracteriza, genericamente, a ciência.

É claro que não defendo que haja uma relação mecânica, de causa a efeito, entre estes dois tipos de conflito, e muito menos que os conflitos epistemológicos geram, só por si, conflitos políticos ou culturais. Mas, ainda assim, será que o conflito é útil e necessário ao desenvolvimento da ciência e das sociedades? Não será o conflito, que é, afinal, a expressão de uma crise, constitutivo do próprio processo da modernidade? No campo da sociologia, surgiu, nas décadas de 50 e 60 do século XX, um conjunto diversificado de teorias, sob o nome de *conflict theory*, que se opôs ao conservadorismo dito “funcionalista”:

Functionalists tended to assume that stable societies are generally harmonious, with conflict being seen as undesirable and aberrant. Functionalism therefore rejected the possibility that societies could be characterized in terms of long-term structural conflict between different groups. The sources of conflict theory may be traced back to the political philosophies of Hegel and Marx and to Simmel, to Social Darwinism, and to elite theory. Conflict theories may be broadly classified into two forms. Marxism is typical of

those theories that see social conflict as occurring along a single, all important axis. In Marxism, this is class conflict, and as such is conflict over control of the economy and the means of production. Such accounts suggest that conflict will ultimately undermine social stability [. . .]. In contrast, the version of conflict theory that was developed by Lewis Coser (1956) from Simmel's work, suggested that conflict may also occur along a wide range of axes, and that such conflict is advantageous to the stability and growth of an open, pluralistic society. (The precise significance of conflict is therefore seen to depend upon the sort of social and political structure within which it occurs. Open societies can tolerate and benefit from conflict in a way that closed or authoritarian societies cannot.) (Edgar, *in* Edgar e Sedgwick, 2002: 77)

No âmbito destas conferências multidisciplinares, a ideia de conflito aplica-se à relação entre os diferentes campos do saber e, mais especificamente, à relação entre as diversas disciplinas das Ciências Humanas, ou das Ciências Sociais e Humanas (formulações que não estão isentas de polémica), no contexto da investigação científica, e também do ensino (como lembra Peter Hanenberg), enquanto instância de reprodução do saber. E diz respeito ainda ao conflito introduzido, no interior de uma mesma área disciplinar, pela incorporação de métodos e princípios de áreas disciplinares circundantes (vejam-se as intervenções de Marília dos Santos Lopes e de Peter Hanenberg).

A questão remete para obras de largo espectro, como *The Two Cultures* (1959), de C. P. Snow, ou "The Divorce between the Sciences and the Humanities" (1974), de Isaiah Berlin, que se apresenta como uma visão alternativa da primeira, todas elas reflectindo sobre o processo de diferenciação das ciências (ou de desagregação de uma concepção unitária da ciência), que é um dos aspectos constitutivos da nossa modernidade. Não é por acaso que o surgimento da epistemologia vem acompanhado por grandes desenvolvimentos científicos, na viragem do século XIX para o século XX (teoria da evolução, no campo da biologia; teoria da relatividade e mecânica quântica, no campo da física), que põem em causa as normas do que, até então, era considerada a "racionalidade científica". Como lembra Gaston Bachelard, no fim do século XIX, "acreditava-se ainda

no carácter empiricamente unificado do nosso conhecimento do real. [...] julgando afastar qualquer preocupação filosófica, a ciência do século passado [o século XIX] oferecia-se como um conhecimento homogéneo, como a ciência do nosso próprio mundo, no contacto da experiência quotidiana, organizada por uma razão universal e estável, com a sanção final do nosso interesse comum” (Bachelard, 2006: 15). É ainda desta totalidade irrecuperável, deste vaso quebrado, desta “nostalgia do absoluto” que nos falam, insistentemente, pensadores como George Steiner. Mas no relatório da Comissão Gulbenkian para a Reestruturação das Ciências Sociais, presidido por Immanuel Wallerstein e publicado há apenas uma década, reconhecia-se a dificuldade em “achar linhas de diferenciação nítidas” entre diversas disciplinas das ciências sociais, “quer no respeitante ao seu objecto concreto de estudo, quer no que concerne às modalidades de tratamento dos dados”, sucedendo que “cada uma das disciplinas se tornou cada vez mais heterogénea, devido ao alargamento das balizas dos tópicos de investigação considerados aceitáveis. Este facto levou a que internamente se questionasse a coerência das disciplinas e a legitimidade das premissas intelectuais de que cada uma delas havia lançado mão na defesa do seu direito a uma existência autónoma (Comissão Calouste Gulbenkian, 1996: 72).

Talvez fosse útil, para entendermos melhor a questão dos conflitos epistemológicos, introduzir aqui a noção de *episteme* de Michel Foucault, entendida por ele como um modo de conhecimento, manifestado através de formas de discurso, numa época determinada. “M. Foucault chama *epistema* à base sobre a qual se articulam os conhecimentos, por outras palavras, os quadros gerais do pensamento e do saber” (Dortier, 2006: 214). É neste âmbito que ele identifica, na história do ocidente, duas grandes descontinuidades, a partir da Idade Média: uma em meados do século XVII e outra no início do século XIX. Sirvo-me da síntese de Jean-François Dortier:

Segundo [Foucault], depois da Idade Média podemos portanto distinguir três épocas caracterizadas por um «epistema» próprio. [...] Até finais do século XVI, o estudo do mundo assenta na semelhança e na interpretação. Assim, pensa-se que a noz cura as dores de cabeça porque se assemelha a um cérebro. Em meados do século

XVII produz-se uma alteração: a semelhança já não é a base do saber pois pode ser causa do erro. Surge um novo *epistema* que assenta na representação e na ordem, em que a linguagem ocupa um lugar privilegiado. Trata-se doravante de encontrar uma ordem no mundo e de repartir os objectos segundo classificações formais, tal como o sistema de Carl Von Linné das espécies animais e vegetais. Mas esta ordem vai ela própria ser varrida no início do século XIX por um outro *epistema*, situado sob o signo da história. A filologia sucede assim à gramática geral enquanto a noção de evolução toma um lugar central, nomeadamente no estudo dos seres vivos. A historicidade imiscui-se em todos os saberes. (Dortier, 2006: 214)

É ainda em *Les Mots et les Choses* (1966), que tem como subtítulo “Uma arqueologia das ciências humanas”, que Michel Foucault faz a exposição dos três modelos de análise e de pensamento que ele considera como os “modelos constituintes” das ciências humanas (a biologia, a economia e a linguística) e das “categorias” que deles foram sendo aplicadas ou adaptadas a outros campos do saber:

Esses modelos constituintes são extraídos dos três domínios da biologia, da economia e do estudo da linguagem. É no plano de projecção da biologia que o homem surge como um ser dotado de *funções* – recebendo estímulos (fisiológicos, mas também sociais, inter-humanos, culturais), respondendo-lhes, adaptando-se, evoluindo, submetendo-se às exigências do meio, contemporizando com as modificações que ele impõe, procurando suprimir os desequilíbrios, actuando segundo regularidades, tendo, em suma, condições de existência e a possibilidade de encontrar *normas* médias de ajustamento que lhe permitam exercer as suas funções. No plano de projecção da economia, o homem aparece como tendo necessidades, portanto interesses, visando obter lucros, opondo-se a outros homens; numa palavra, surge numa irreduzível situação de *conflito*; a tais conflitos, esquiva-se-lhes, foge-lhes ou logra dominá-los, encontrar uma solução que apazigue, pelo menos a um nível e por certo tempo, a contradição; instaura um conjunto de *regras* que são ao mesmo tempo limitação e reacender do conflito. Enfim, no

plano de projecção da linguagem, as condutas do homem aparecem como significando alguma coisa; os seus menores gestos, até mesmo os seus mecanismos involuntários e os seus reveses, possuem um *sentido*; e tudo o que ele coloca em torno de si em matéria de objectos, de ritos, de hábitos, de discursos, toda a esteira de traços que deixa atrás de si constitui um conjunto coerente e um *sistema* de signos. Assim, estes três pares da *função* e da *norma*, do *conflito* e da *regra*, da *significação* e do *sistema* cobrem por completo todo o domínio do conhecimento do homem. (Foucault, 1968: 463-464)

Esta longa citação não pretende significar uma concordância acrítica com uma obra que fez há pouco 40 anos. Digamos que ela foi chamada a ilustrar o modo como as ciências humanas vivem sob um regime inextricável de interferências entre modelos de conhecimento, áreas científicas e campos do saber, que Foucault foi um dos primeiros a descrever em profundidade. Contudo, esta rede de intersecções, que é, afinal, o que dá corpo aos estudos de cultura, não parece apontar para uma síntese de saberes.

De tudo, poderíamos talvez concluir (porque devo concluir), não sei se apressadamente, que a ordem das coisas (ou a ordem do saber) é uma representação do mundo, através da linguagem, e de diversas linguagens, sujeita a um regime de conflitos, que constantemente decompõem e recompõem essa mesma ordem. Ordem precária, de equilíbrios incertos, feita de conflitos epistemológicos, que se manifestam na (des)ordem do(s) discurso(s), da arte à política, da ciência à religião. E constatar, uma vez mais, essa dificuldade constitutiva da modernidade, com cujas consequências não temos parado de nos debater: a dificuldade de o homem ser, simultaneamente, sujeito e objecto de conhecimento.

Jorge Fazenda Lourenço

Faculdade de Ciências Humanas

Bibliografia

- Bachelard, Gaston (2006), *A Epistemologia* [1971], trad. Fátima Lourenço Godinho e Mário Carmino Oliveira, Lisboa: Edições 70.
- Bourdieu, Pierre (1983), "O campo científico" [1976], trad. Paula Montero, in *Pierre Bourdieu*, org. Renato Ortiz, São Paulo: Ática.
- Comissão Calouste Gulbenkian (1996), *Para Abrir as Ciências Sociais*, trad. Ângela Maria Moreira e João Paulo Moreira, Mem Martins: Publicações Europa-América.
- Dortier, Jean-François, coord. (2006), *Dicionário das Ciências Humanas*, trad. Maria do Rosário Paiva Boléo, Lisboa: Climepsi Editores.
- Edgar, Andrew e Sedgwick, Peter, ed. (2002), *Cultural Theory: The Key Concepts*, Londres e Nova York: Routledge.
- Foucault, Michel (1968), *As Palavras e as Coisas. Uma arqueologia das ciências humanas* [1966], trad. António Ramos Rosa, Lisboa: Portugalia Editora.



Epistemologia(s) – conhecimento científico e sua (in-)diferença *

“Man beurteilt das Denken nach einem ihm unangemessenen Mass. Diese Beurteilung gleicht dem Verfahren, das versucht, das Wesen und Vermögen des Fisches danach abzuschätzen, wie weit er imstande ist, auf dem Trockenen des Landes zu leben.”

(Martin HEIDEGGER, *Brief über den »Humanismus«*, Bern, Francke V., 1947, [p. 33])

“Aujourd’hui le monde de la science est mort: c’est le monde mort de l’abstraction qui exprime en une langue morte un vocabulaire mort. La chance de Léonard fut de vivre à la fois dans l’une et l’autre sphère. Il récusait les idées rudimentaires et incontrôlées de la sphère de la sensibilité, mais il n’allait pas jusqu’à vider la sphère de la connaissance de tout élément sensible (...).”

(Georges BATAILLE, «Léonard de Vinci (1452-1519)» em *Critique* [1951], in: *Oeuvres complètes*, XII, *Articles 2*, Paris, Gallimard, 1988, p. 70)

Duas advertências prévias

Conhecer é não compreender. Para compreender seria necessário suspender a mente (“*stop the mind*”) de molde a poder-se ver, intuir, sentir, amar... No ruído constante dos processos mecânicos do mental e na sua discursividade encadeada não há tal liberdade, nem consciência sequer, já que mesmo os dispositivos recursivos de tal modelo cognitivo, tal como se num computador, se auto-referem sempre do mesmo modo ou adentro da mesma linguagem. A *mente* (*mens, mind, Gemüt...*) é assim eficaz, e muitíssimo útil, mas nada tem a ver com a inteligência viva de outro órgão e liberta faculdade de tal consciência ou atenção à vida.

Deve ainda, como delimitação prévia, recordar-se com John Locke e o vocabulário da filosofia inglesa a distinção entre *perceiving, knowing, thinking* e *understanding* como, aliás, correspondentes aos quatro níveis

de uma gnosiologia tradicional, não confundindo, pois, no caso específico da epistemologia e da justificação crítica do conhecimento (*knowledge*), o mesmo com uma *teoria da percepção*, nem com aqueles âmbitos da *lógica* (enquanto teoria do pensar e da razão, *thinking*) e da consciência até intuitiva na “compreensão” (a que a “explicação” científica não chega, ou seja, ao *understanding*) aqui como tal “atenção” e *awareness* em relação à vida. **

Do conhecimento «epistémico» e seus limites

Julga-se que ‘o humano deseja naturalmente *conhecer*’ (ARISTÓTELES), se bem que tal “natureza” *mental* possa não ser directamente a que está em causa no mais imediato da sua intencionalidade com a vida e o mundo em que se insere.¹ O *sentir*, mesmo a *visão*, até uma *emoção* ou

¹ Texto base de comunicação a uma sessão intitulada «*Conflitos Epistemológicos*», nas *Conferências Multidisciplinares*, org. pela Fac. de Ciências Humanas, na U.C.P. – Lisboa, em 12 de Outubro de 2006. Nas anotações (e por razões de brevidade impostas ao texto por esta necessária síntese) remetemos essencialmente para *bibliografia exemplificativa* e de *abertura de pistas em vários ramos de investigação*, abstendo-nos de comentários ou análises críticas mais detalhadas de que aqui não poderia ser questão.

** Vide quadro sinóptico dos diversos tipos de “conhecimento”: *Principais campos gnosiológicos e suas interrelações*.

Principais campos gnosiológicos e suas interrelações

Níveis de “consciência”	‘Objectos’	‘Faculdades’	[Linguagens] ‘teorias’ dominantes:	“Valências”
Compreensão/ <i>syneidesis</i>		<i>Apex mentis</i> ...	[Mística] Gnose	Realização gratuita; sabedoria divina...
Intelecção/ <i>nóesis</i>		<i>Intellectus/Noûs</i>	[Metafísica] Idealismo Universais	Transcendentais do Ser Bem, Verdade...
Pensamento Razão/ <i>diánoia</i>	Relações abstractas, sínteses racionais	Razão (<i>Vernunft</i>) Dialéctica	[Filosofia gnosiológica] Criticismo Apriorismo	Verdadeiro/ falso; Justo/injusto
Juízo/ valor lógico	Formulações mentais: conceitos, juízos	Entendimento (<i>Verstand</i>) Lógica	[Epistemologia] Empírico-racionalismo; intelectualismo; “Enciclopédia” e t. geral dos sistemas...	Verdade/ erro; Certeza Coerência formal
Conhecimento/ <i>repraesentatio</i>	Sínteses relacionais Âmbito fenoménico	Mental; <i>mens</i> Memória	[Ciências...] Realismo Pragmatismo, c. aplicada e techno-ciência...	Subjectivo/ objectivo; Objectividade comunicável em geral
Matemática Cálculo	Número e relações	<i>Mathesis</i> Conh. funcional	[Método matemático...]	Quantificação, métrica...
Linguagem Simbolização	Proposições e signos... Narrativa...	<i>Lógos</i> ... Interpretação	[Cultura...]	Expressão/ comunica- ção- informação

uma *memória adaptativa* (HALBWACHS), pode justificar melhor o que vem a constituir a passagem da situação concreta a esta sua simbolização cognoscitiva e cultural.² Trânsito esse até interpretável como *fuga mundi*, quer na génese de uma idealização que é também uma generalização útil, quer no que se poderia psicanalisar como sublimação de um mais directo medo e violência de uma circunstância vivida.(BACHELARD)³

O conhecimento humano pode trazer consigo essa marca celeste de uma idealidade esquecida que suscita a reminiscência, ou ser este *ex*

Níveis de “consciência”	‘Objectos’	‘Faculdades’	[Linguagens] ‘teorias’ dominantes:	“Valências”
Percepção/ <i>imago</i>	Objectos empíricos/ <i>Gestalt</i>	Imaginação/ <i>eikasia</i> ; <i>imagin</i> . <i>Einbildung</i> ...	[Artes e técnicas...] Empirismo (Materialismo)	Conjectura/ opinião, <i>dóxa</i>
Sensação/ <i>alsthesis</i>	Dados imediatos Data; qualia...	Sensibilidade	[Vivências imediatas] Sensualismo	Pluralismo

Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.*, A, 1, 980 a, 22: ‘*Pántes ánthropoi tou eidénoi orégontai phýsei...*’ [“Todos os homens desejam por natureza conhecer (literalmente: *ver*, também como matriz de *saber*...)”]. Seria de interrogar essa *imediatez* de tal “visão”, não só glosada pelo Estagirita na perspectiva comparada com outros viventes dotados de sensibilidade, mas ainda no sentido *sapiencial* dos *Vedas*, do sânscr. *veda*, gr. *oida*, lat. *uidere*, etc., também alem. *wissen*, ingl. *Wisdom*... sempre na acepção de um “conhecer que é *realizar*”, ou propriamente *saber*. Vide Joel WILCOX, *The Origins of Epistemology in Early Greek Thought*, Lewiston/ Queenston/ Lampeter, The Edwin Mellen Pr., 1994.

² Dimensões de outras faculdades assinaladas em torno da *evolução histórica* das formas de consciência... Cf., entre outros: Susanne LANGER, *Mind: An Essay on Human Feeling*, Baltimore/ London, Johns Hopkins Pr., 1970; perspectiva ainda *genética* – *Épistémologie génétique*, de Jean PIAGET, *vide* Id., *Le jugement et le raisonnement chez l'enfant*, Neuchatel, Delachaux et Niestlé, 1971... Sobre a *memória social, colectiva*... *vide*: Maurice HALBWACHS, *La Mémoire collective*, Paris, PUF, 1950;

³ Por outro lado, não é de pôr de parte a nota não só afectiva e emocional, bem assim volitiva que pode vir associada à contextualização primitiva do ser conhecedor, já segundo as *plastias adaptativas* e mutáveis de opção. Aliás, de outro modo, volta hoje a pôr-se em causa a epistemologia a partir do género, ou seja se existe uma ‘ciência no feminino’ (cf., entre outros, Evelyn Fox KELLER, “Feminism and Science”, in: Richard BOYD, Philip GASPER e J.D. TROUT, (eds.), *The Philosophy of Science*, Cambridge (Mass.)/ London, MIT Pr./ Bradford B., 1991, pp. 279-286), se a psicologia e os próprios processos mentais determinam, ou não, modos de aproximação e desenvolvimento do labor investigativo diferentes do da ciência, como *conquista* de conhecimento mais característico do combate ‘masculino’ e da competição pelo domínio da natureza (B. RUSSELL, *The Conquest of Nature*...). Sobre esta apreciação binária do próprio *imaginário*, cf. Gilbert DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire – Introduction à l'archétypologie générale*, Paris, Bordas, 1969, pp. 399 e segs.; ainda G. BACHELARD, *La philosophie du non, Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*, Paris, PUF, 1970, pp. 105 e segs.; e também Ernst CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen – Das mythische Denken*, Berlin, Bruno Cassirer V., 1921...

machina elevatória ‘dos infernos pulsionais’ de uma outra transgressão da vida (FREUD)⁴. De qualquer modo, determina-se como âmbito médio e justamente transitivo que permite a passagem do oblívio, ou da ignorância, a uma *memória mental*, mais do que isso a *um poder* que a aquisição do saber determina.⁵ E, não sendo, nem *revelação* antecipada em ‘divina sabedoria’ (PLATÃO, S. AGOSTINHO...), nem apenas uma *eficácia aplicada* e particular até historicamente datada, a *ordem do conhecimento* tem consigo a ductilidade *relacional*, que permite inferir de formulações mais circunstanciais a *indução de leis* ou de estabilidades causais mais ou menos estáveis, bem assim, inversamente *deduzir de tais formulações universais casos particulares* que tenham confirmação no particular. (Jules LACHELIER; M. S. LOURENÇO...)⁶

⁴ Dir-se-ia toda a amplitude da ‘*scala coelis*’ desde essa *anamnese* “celeste” (PLAT., *Menon*, 81b-e...) até ao abismo de “estranheza”, ainda na acepção psicanalítica presente em S. FREUD, «Das Unheimliche» (in: *Gesammelte Werke*, Fischer V., 1947, t. 12)... *Vide* também Marcel GAUCHET, *L’inconscient cérébral*, Paris, Seuil, 1992.

⁵ O conhecer, antes de se tornar um *conhecimento*, isto é, um resultado mental, uma medida de alma conseqüente de certa etiologia, indica um processo, uma *co-naissance* como se poderia apreciar em francês, nesta *gênese* conjunta com o devir circunstante. Quiçá tal captação, similar à ‘atitude predatória’ ou de alimentação ou sexo, numa relação vital assim preenche com a realidade, manifeste o poder quase mágico da memória capaz de conferir a situação por todo um quadro alargado, ou mesmo pela *força psíquica demiúrgica* que altere ou recrie o contexto fenomênico por diverso alinhamento da sua consciência. (cf. O. SPENGLER, A. TOYNBEE...) Mas seja originariamente tal poder mágico diversamente delimitante do que é, ou depois dominador ainda que das aparências que o manifestem, certo é que conhecer se situa no âmbito das actividades da *habilidade técnica* (*homo technicus*), antes de se interiorizar em termos práticos ou se simbolizar já em ‘teorese’. *Vide* o estudo recente: David LEWIS-WILLIAMS, *The Mind in the Cave, Consciousness and the Origins of Art*, London, Thames & Hudson, 2004, pp. 101 e segs.: «The Matter of the Mind».

⁶ Em contraste com o *autômaton* das concepções “dedutivistas”, de PLATÃO a KANT e outros (*vide* também *supra* n. 4; e sobre a “iluminação” de S. AGOSTINHO, *Conf. VII*, 10, 16... cf. F. CAYRÉ, *Initiation à la philosophie de saint Augustin*, Paris, ed. Augustiniennes/ Desclée, 1947, pp. 209 e segs.: «L’illumination»...); deve atender-se a essa outra *scientia mirabilis*, não apenas do acordo entre o mental e a experiência, mas dessa capacidade indutiva de *real alargamento* do ‘saber’. Sobre a problemática da *indução*, *vide* entre outros, o clássico Jules LACHELIER, *Du fondement de l’induction*, (1871), Paris, Alcan, 1933; o nosso: Leonardo COIMBRA, *Problema da Indução*, in: Id., *Obras de L.Coimbra*, ed. Sant’Anna Dionísio, Porto, Lello, 1983, vol. II., pp. 487 e segs.; e a reflexão problematizante recente de M. S. LOURENÇO, *Teoria clássica da dedução*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1991; também Id. *A Espontaneidade da Razão*, Lisboa, IN-CM, 1986. *Vide* também Julius R. WEINBERG, *Abstraction, Relation, and Induction – Three Essays in the History of Thought*, Madison and Milwaukee, Univ. of Wisconsin Pr., 1965,

Além disso, se não é um puro saber prévio por ‘inspiração’, embora não desconheça a *imaginação criadora* e a conveniência da hipótese feliz para tal acerto entre o “abstracto” e o “concreto” (DESCARTES, LEIBNIZ...), e se também não é apenas a *tradução narrativa* e de um *teor opinativo* sobre o que acontece, outrossim um fazer até que se descubram as *razões* e se traduzam em *técnicas operativas*, fazendo com que aconteça, o conhecimento define-se assim essencialmente como *epistême* ou *scientia*.⁷ Nem Metafísica visionária, pura *teorese* contemplativa *do que é* a tal pretensão nível *essencial*, nem saber *empírico descritivo*, ou até fenomenológico *strictu senso*, já que envolve em si a descoberta de regularidades não apenas ‘mostráveis’, mas *demonstráveis*, quer no apuramento de uma inteligibilidade dos fenômenos (que não dos meros factos ou eventos), quer na própria estruturação lógica da coerência entre os vários elementos do discurso racional.⁸

Quer isto dizer que a ciência não é apenas um *conjunto de conhecimentos*, mas um *sistema integrado*, ainda quando se possa apresentar como um ‘método’, seja de justificação, seja de construção dos seus próprios conteúdos gnosiológicos.⁹ E, tanto num paradigma mais *apriorista* (KANT), até ‘axiomático’ (R. BLANCHÉ), da tentativa de definição do conhecimento científico por via lógica e formal¹⁰, quanto por um modelo

pp. 121 e segs.; *vide* outros estudos em Imre LAKATOS, (ed.), *The Problems of Inductive Logic*, Amsterdam, North-Holland Publ. Co., 1968.

⁷ Remeta-se para H. POINCARÉ, *La Science et l’Hypothèse*, Paris, Flammarion, 1918 e reed.; e também para o *surrationalisme* de G. BACHELARD, *L’engagement rationaliste*, Paris, PUF, 1972, pp. 7 e segs.; ainda Id., *Le matérialisme rationnel*, Paris, PUF, 1963, pp. 112 *et passim*.

⁸ Donde, contra certo pós-modernismo que prolonga um fenomenismo superficial, o retorno ao *lógos* e seu valor *demonstrativo*, como se salienta, por exemplo, em René THOM, *Apologie du logos*, Paris, Hachette, 1990, pp. 395 *et passim*; e Karl R. POPPER, *The Logic of Scientific Discovery*, London, Hutchinson, 1975 e reed., pp. 27 e segs.; para síntese *vide* Peter ACHINSTEIN, *Concepts of Science – A Philosophical Analysis*, 1968 e Várs. Auts., *Pensar a Ciência*, Colóquio Fac. C. e Tecnologia da Univ. Nova de Lisboa, 1984, Lisboa, Gradiva, 1988.

⁹ Perspectiva construtivista que, como é sabido, teve particular relevância desde a orientação lógica *intuicionista*, conhecida por Escola holandesa: de Brouwer e Heyting... Cf. A. HEYTING, *Intuitionism – An Introduction*, Amsterdam/ London, North-Holland Publ. Co., 1971.

¹⁰ *Vide* a clara síntese de R. BLANCHÉ, *L’axiomatique*, Paris, PUF, reed. 1999, sobretudo pp. 92 e segs. Sobre o formalismo lógico, cf. Haskell B. CURRY, *Outlines of a Formalist Philosophy of Mathematics*, Amsterdam/ London, North-Holland Publ. Co., 1970, pp. 8 e segs.; Várs. Arts. em *La formalisation*, in: «*Les Cahiers pour l’Analyse*», 10, Hiver (1969).

predominantemente dialéctico e hoje de teor *cognitivo*, o saber científico se auto-justifica como uma *epistemologia*.¹¹ Trata-se da reflexão não propriamente supra-científica, nem apenas de mera interdisciplinaridade (ou até transdisciplinaridade (B. NICOLESCU...), mas de carácter *analítico e crítico* que tem como questionário justamente *o valor e os limites de tal conhecimento*.¹²

E, se actualmente está bem presente que a valência epistemológica *se contextualiza*, não só pelo âmbito da *função social da ciência* (BERNAL)¹³, da sua *capacidade de aplicação*¹⁴, até pelo pragmatismo do seu *uso tecnológico*¹⁵, mas também pela sua integração nos ideais da *cultura*, também da sua *política* e até dos *objectivos sociais* em causa (HABERMAS...)¹⁶, não deixa a epistemologia de ter em vista a matriz que nela configura o conhecimento mesmo técnico como capacidade e poder do sujeito

¹¹ Cf. vários estudos em Paul K. MOSER, (ed.), *The Oxford Handbook of Epistemology*, Oxford, Univ. Pr., 2002, sobretudo: Richard FOLEY, "Conceptual Diversity in Epistemology" (pp. 177-203) e Alvin I. GOLDMAN, "The Sciences and Epistemology" (pp. 144-176).

¹² Cf. todos os teoremas de limitação do *formalismo*; em especial de Gödel: Ernest NAGEL e James R. NEWMAN, *Gödel's Proof*, London, Routledge, 1971; M. S. LOURENÇO, *O Teorema de Gödel e a Hipótese do Contínuo*, Lisboa, Gulbenkian, 1979; ainda Jean LADRIÈRE, *Les limitations internes des formalismes*, Louvain/ Paris, Nauwelaerts/ Gauthier-Villars, 1957... Vide também Basarab NICOLESCU, «Préface» a Stéphane LUPASCO, *L'expérience microphysique et la pensée humaine*, Monaco, ed. du Rocher, 1989, pp. 7-28.

¹³ Cf. John Desmond BERNAL, *The Social Function of Science*, London, Routledge, 1939; vide ainda a posição marxista também defendida por Maurice CORNFORTH, *Dialectical Materialism*, vol. III: *The Theory of Knowledge*, London, Lawrence & Wishart, 1974.

¹⁴ Actualmente é conhecida a dependência da "ciência pura" em relação aos *interesses* da "ciência aplicada", sobretudo como *soit disant* «tecnociência». Mais do que um alargamento da noção de ciência entende-se como seu declínio para formas mercantis e tecnocráticas de "conhecimento", como "valor de informação"... Cf. Yves WINKIN, *Anthropologie de la communication, De la théorie au terrain*, Paris, De Boeck/ Du Seuil, 2001, pp. 276 e segs.; também Gilles LIPOVETSKY, *Les temps hypermodernes*, Paris, Grasset, 2004.

¹⁵ Cf. entre outros: Gilbert SIMONDON, *Dum ode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 1989, pp. 113 e segs.; Jacques ELLUL, *La technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, Économica, 1990, sobretudo pp. 72 e segs.; e vide reflexão de Bernard STIEGLER, *La technique et le temps*, t. 2: *La désorientation*, Paris, Gallilée, 1996, pp. 119 e segs.; e vide *infra* n. 24.

¹⁶ Cf. a leitura ideológica da ciência: J. Habermas, Isabelle Stengers... Cf. também Rom HARRÉ, *The Philosophies of Science*, Oxford, Oxf. Univ. Pr., 1972; ainda Max HORKHEIMER e Theodor W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt-a.-M., Fischer V., 1969 reed. e vide também Georges FRIEDMANN, *La Puissance et la Sagesse*, Paris, Gallimard, 1970.

humano e da pretensa autonomia duma *razão antropológica*.¹⁷ Quer isto dizer que foi a partir da ‘época de concepções do mundo’ e de um pretenso humanismo na auto-posição da razão como reflexão humanista (HEIDEGGER), que a própria objectividade do real se define, longe já de uma verdade reveladora ou mesmo da especulação ontológica.¹⁸ A *objectividade* do saber científico, como ‘validade geral’ ou universal, estrutura-se não no eco da questão do ser (ou da essência), mas tão só dos fenómenos e do seu *como*, isto é, da métrica que defina em termos universais tal objecto.¹⁹

Donde que os diversos *critérios possíveis de avaliação e justificação* do conjunto de fenómenos estudáveis definam, depois, *diversos modelos de ciência* e até dependentes da história e valores humanos e culturais em causa.²⁰ Passando da *objectividade descritiva* e suposta verdadeira, para uma *representação instrumental* e apenas indagável em termos de graus de certeza, ou fazendo mesmo derivar o *carácter conjectural*, e tão só útil do saber científico, precisamente da sua *capacidade técnica* ou mesmo da sua tradução em termos económicos (K. POPPER)²¹. Porém, seja o conhe-

¹⁷ A expressão tem até uma auréola na tradição do imaginário... Cf. Gilbert DURAND, *Science de l’homme et tradition, Le nouvel esprit anthropologique*, Paris, Berg International, 1979, pp. 217 e segs. Vide também Richard RORTY, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton Univ. Pr., 1979.

¹⁸ Cf. Martin HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt-a.-M., V. Klostermann, 1967⁵; vide também: Id., *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Max Niemeyer V., 1966. Vide Thomas A. FAY, *Heidegger: The Critique of Logic*, Hague, Martinus Nijhoff, 1977, pp. 49 e segs.

¹⁹ Em geral, vide Nicholas RESCHER, *Objectivity, The Obligations of Impersonal Reason*, Notre Dame/ London, Univ. of Notre Dame Pr., 1997, pp. 45 e segs.

²⁰ Vide Thomas S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, Univ. of Chicago Pr., 1970; também referências em Georges GUSDORF, *Introduction aux sciences humaines, essai critique sur leurs origine et leur développement*, Paris, Ophrys, 1974, pp. 471 e segs.: «Pour une conversion épistémologique».

²¹ Só a ingenuidade, ou a ignorância epistémica, poderia subscrever a valorização de certa divulgação da ciência em termos da sua definição em ordem à verdade, quando é sabido que o conhecimento científico apenas tenta explicar como as coisas se passam, não o que elas são. Mas ainda que se definisse este ser pelo modo, nem por isso a investigação seria a da *verdade* do mesmo, já que surgem com frequência várias explicações para idêntico conjunto de fenómenos, manifestando que as *teorias científicas* não se legitimam enquanto verdadeiras, mas tão só como *conjecturas* possíveis, e cujo grau de probabilidade de acerto se possa avaliar. Cf. ainda Karl POPPER, *Conjectures and Refutations, The Growth of Scientific Knowledge*, London, Routledge, 1965, pp. 33 e segs.; Rudolf CARNAP, “Two Concepts of

cimento científico a pretender uma auto-definição segundo o teor da reflexão epistemológica mais tradicional, ou seja esta tecno-ciência a fazer derivar para valores epistémicos mais integrados nas culturas e nos valores, na sociedade e até num pragmatismo económico-político²², certo é que a ciência no seu labor parece facilitar-se quando venha acompanhada da *reflexão de avaliação crítica* de tipo epistemológica (BACHELARD)²³.

É, entretanto, aqui que surge o moderno debate adentro justamente desta reflexão, podendo incliná-la, ora ao cuidado com as *infra-estruturas* que estão na génese do conhecimento, genéticas, históricas e institucionais, sociológicas e até linguísticas ou metodológicas (num *externalismo*) (S. TOULMIN...)²⁴, ora à atenção aos limites dos diversos ramos do saber, seja em termos de especialização, seja na aporética das fronteiras metodológicas e formais de cada ciência (num *internalismo*).²⁵ Além disso, sendo ainda de considerar a *métrica de escala* não apenas por via dos limites tecnológicos do saber, mas das capacidades económicas, das prioridades sócio-políticas e até morais na configuração dos projectos científicos.²⁶

Probability”, in: Herbert FEIGL e May BRODBECK, (eds.), *Readings in the Philosophy of Science*, N.Y., Appleton-Century-Crofts, 1953, pp. 438-454.

²² A crítica a esta perspectiva está feita sobretudo em termos ontológicos por M. HEIDEGGER, “Die Zeit des Weltbildes”, in: Id., *Holzwege*, Frankfurt-a.-M., V. Klostermann, 1963⁴, pp. 69-104 e também quando assinala a degradação da *tekhne* ou “arte” em mera *tecnologia*: cf. Id., “Die Frage nach der Technik”, in: Id., *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, G. Neske, 1967³, t. I, pp. 5-36. Vide também Id., “Wissenschaft und Besinnung”, in: *Ibid.*, t. I, pp. 37-62.

²³ Cf. Gaston BACHELARD, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 1938 e *vide supra* n. 7.

²⁴ Cf. Stephen TOULMIN, *Human Understanding*, vol. I, Oxford, Clarendon Pr., 1972; *vide* William P. ALSTON, “Internalism and Externalism in Epistemology”, in: Hilary KORNBLITH, (ed.), *Epistemology, Internalism and Externalism*, Oxford, Blackwell, 2001, pp. 68-110; *vide* ainda Robert AUDI, “The Sources of Knowledge”, in: Paul K. MOSER, (ed.), *The Oxford Handbook of Epistemology*, Oxford, Oxf. Univ. Pr., 2002, pp. 71-94; e Laurence BONJOUR, “Internalism and Externalism”, in: *Ibid.*, pp. 234-263.

²⁵ Cf. Alvin GOLDMAN, “The Internalist Conception of Justification”, in: H. KORNBLITH, (ed.), *Epistemology, Internalism and Externalism*, ed. cit., pp. 36-66; *vide* n. seguinte.

²⁶ Grande parte do debate sobre a ciência tem hoje a ver com esta perspectiva *externalista* de definição do labor científico a partir de contextos até exógenos ao “científico”, ou do retorno à definição *internalista* da própria autonomia e direito de independência do conhecimento científico, tendo em conta até a sua precedência para a legítima afirmação de outros horizontes extra-científicos. Debate que, em larga medida, retoma a crítica perspectiva sobre o porte e o lugar da razão não só no contexto humanista, mas até do pós-modernismo e de uma certa tendência para a diluição literária, social e moral da ciência reduzindo-a a contextos externos lúdicos e conjecturais, de eficácia e de técnica, periféricos em relação à

A ciência, que assim *não é filosofia* na acepção radicalizante do saber por esta última pretendido, mas que também *não é cultura* no sentido de valor estético, ético ou até religioso integrativo de uma certa visão do mundo (E. CASSIRER), não deixa de estar ligada a uma dimensão básica da *vida em sociedade* que é a sua *capacidade tecnológica*, sobretudo no que esta é inventiva e até transformadora da *base civilizacional* da existência humana.²⁷ E, desde o momento em que melhor se percebeu a repercussão social desta capacidade tecnológica, logo a política, a economia, o comércio, etc. podem vir a colocar em termos dilemáticos o poder técnico da ciência e a questão dos valores ou dos ideais da cultura humanista (J. HABERMAS)²⁸.

Mas, mais do que o combate entre a *via da natureza* e a *da cultura*, de um *soit disant* materialismo científico, sobretudo positivista, e uma linguagem ainda ideal acerca dos fins últimos até da própria educação da *scientia* como *sapientia*, ou até mais do que o trágico conflito entre a “máquina” e o “homem” num já antigo imaginário do mundo da necessi-

essência da racionalidade. A auto-definição da razão científica mesmo que em paradigmas alternativos aos da lógica clássica permitiria garantir uma integração do pensamento científico como expressão *internalista* da sua mesma autonomia face a outros poderes políticos, intencionais e até morais, em questão. Vide ainda Barry STROUD, “Understanding Human Knowledge in General”, in: H. KORNBLITH, (ed.), *Epistemology, Internalism and Externalism*, ed. cit., pp. 126-146.

²⁷ Cf. nossas reflexões sobre o primado *civilizacional* e inventivo em conexão com a ciência, menos com a “leitura” axiológica ou cultural: Carlos H. do C. SILVA, “Dimensões essenciais da Cultura – Um seu estudo diferencial e categorial – (Elementos para uma Filosofia da Cultura)”, in: *Didaskalia*, XXIX, (1999), pp. 189-226; Id., “Civilização Cristã ou Cultura e Espírito? – Notas para reflexão e debate em torno do tema «Fé e Cultura»”, (Comun. aos “*Encontros de Fé, Ciência e Cultura*”, orgº. Reitoria UTAD/ Vigararia Episcopal da Diocese de Vila Real, por ocasião de Mesa-Redonda/ Debate: «Fé e Cultura», Modº. Prof. Doutor Adriano Moreira), in: *Didaskalia*, XXXIV, (2004), pp. 89-106; e vejam-se ainda: Id., “Nota breve sobre o equacionamento da relação entre ética e cultura perante a mensagem cristã”, (Com. ao Colóquio «Responsabilidade ética e Fé cristã numa Europa em mutação: I. Ética e Cultura», org. Mov. Internac. Intellect. Cat., U.C.P., Lisboa, 17/4/82), in: *Reflexão Cristã*, Bol. do C.R.C., Ano IV, nº 32, Junho-Out., 1982, pp.50-71; Id., “A hodierna sacralização da cultura e o sentido indómito da experiência espiritual”, in: Várs. Aut., *O Sagrado e as culturas*, (Colóquio ACARTE, 18-22 de Abril 1989), Lisboa, F. C. Gulbenkian, 1992, pp.155-191.

²⁸ Vide Jürgen HABERMAS, *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, Frankfurt-a.-M., Suhrkamp V., 1968; Id., *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt-a.-M., Suhrkamp V., 1968.

dade contra o reino da liberdade do espírito...²⁹, o que se encontra é o debate menos 'utópico' da ciência como panaceia universal, ou sequer de uma 'ficção' dramática que sirva de limite aos "aprendizes do diabo" da mesma, outrossim a *consciência crítica* que acompanhe o próprio desenvolvimento da investigação científica e da sua abertura para novos conhecimentos.³⁰ É, aliás, exigida pela própria ciência no seu grau de complexidade crescente esta reflexão epistemológica, tanto no debate da noção de *sistema* e de *organização geral dos saberes* (BERTALANFFY)³¹, quanto no processo de aprofundamento sobre esses mesmos processos reflexivos, ou seja – numa palavra – 'não há ciência sem consciência' (E. MORIN).³²

É neste contexto, por um lado de desenvolvimento e *pluralidade de saberes*, quer em termos de *objecto* de estudo, quer de *metodologias* de tratamento dos mesmos, por outro lado, de conjugação limite das métricas máxima ou mínima de estudo com os próprios limites da inteligibilidade, ou dos meios de observação e de controle humanos, que se suscita o debate epistemológico no sentido da *relatividade geral* ou do valor pro-

²⁹ E, no entanto, a vertente da "encarnação", como, noutro sentido, realçada por P. TEILHARD DE CHARDIN, *La Vision du passé*, Paris, Seuil, 1957, pp. 333 e segs. (cf. Jean PIVETEAU, "Teilhard de Chardin et l'évolutionisme", in: Várs. Auts., *Science et synthèse*, Paris, Gallimard, 1967, pp. 337-377), melhor representa o germe da autêntica *liberdade*, que não num "espiritualismo" de *fuga mundi*, ou de "idealização" sistemática do humanismo ilustrado... Cf. Ernst CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) V., 1932 e reed., pp. 72 e segs.; e *vide também infra* n. 96.

³⁰ Sobre a lógica e a persistência "científica" e civilizacional da *utopia*, cf. referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, "Do tempo utópico à instância real", in: *Reflexão Cristã* (Bol. do C.R.C.), IV, nº19: «Utopia e Quotidiano», Set.-Out.(1979), pp.39-67; e Id., "Da Utopia mental à diferenciação do Imaginário urbano, ou a Cidade do Futuro numa leitura filosófica", in: *Rev. «Povos e Culturas»*, (C.E.P.C.E.P.-U.C.P), 2 (1987), pp. 607-672. Cf. *infra* n. 70.

³¹ Cf. Ludwig von BERTALANFFY, *General System Theory – Foundations, Development, Applications*, N.Y., George Braziller, 1969, pp. 139 e segs.: «The Model of Open System». *Vide* ainda Pierre DELATTRE, *Teoria dos Sistemas e Epistemologia*, trad. do franc., Lisboa, Regra do Jogo, 1981; e Daniel DURAND, *La systématique*, Paris, PUF, 1979 e reed.

³² Retomado em vários estudos, colóquios, etc. Cf. E. MORIN, *Science avec Conscience*, Paris, Fayard, 1982, pp. 255 e segs.: «Pour une raison ouverte»; Id., *La méthode: t. 3 La connaissance de la connaissance*, 1: *Anthropologie de la connaissance*, Paris, Seuil, 1986... *Vide* ainda Várs. Auts., *Science et conscience, Les deux lectures de l'Univers*, Paris, France-Culture/ Colloque de Cordoue/ ed. Stock, 1980 e Jean E. CHARON, (éd.), *L'esprit et la science* (Colloque de Fès), Paris, Albin Michel, 1983.

babilístico e aproximativo do conhecimento (HEISENBERG)³³, ou mesmo de um carácter recursivo e auto-referenciador de um “princípio antrópico” (BARROW e TIPLER)³⁴, como a consciência científica, não só humilde e dos limites do conhecimento, mas também da interconexão e global interferência de todas estas linguagens do saber.³⁵

É justamente a este nível não menor da *simbolização* dos *sistemas formais*, seja de pensamento, seja de operação e funcionalidade técnica dos sistemas científicos, que mais se discute o valor da tradução cultural do mesmo.³⁶ Debate-se a *divulgação* nas ‘línguas naturais’, do que no algoritmo normalmente matemático ou estatístico de formulação, posto que de forma mais hermética, se mede e relaciona.³⁷ E põe-se também em causa o carácter mais descritivo ainda que matricial e complexo de tal formalismo, ou se a ciência não tem na sua linguagem, sobretudo ao nível das aplicações técnicas, uma outra capacidade de legibilidade

³³ Cf. Werner HEISENBERG, *Physics and Philosophy, The Revolution in Modern Science*, N.Y., Harper & Row, 1958; também, entre outros: Roger PENROSE, *The Emperor’s New Mind, Concerning Computers, Minds and the Laws of Physics*, N.Y., Vintage, 1990, pp. 321 e segs.: «The Uncertainty Principle»

³⁴ Cf. John BARROW e Frank J. TIPLER, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford/ N.Y., Oxford, Univ. Pr., 1986 e reed. Vide também Ken WILBER, *Quantum Questions*, Boulder/ London, Shambhala Pr., 1984.

³⁵ Hoje o tema tem a especificidade dos “encadeamentos” do heterogéneo (cf. Eugène SAVOV, *Theorie of Interaction, The Simplest Explanation of Everything*, Sofia, Geones B., 2002, pp. 83 e segs.: «Looking for new modes of thinking») e do *entanglement* típico das concepções descontínuas do paradigma quântico. Vide, por exemplo: Amir D. ACZEL, *Entanglement, The Greatest Mystery in Physics*, Baffins Lane (Chichester), John Wiley & Sons, 2003; e ainda David HODGSON, *The Mind Matters, Consciousness and Choice in a Quantum World*, Oxford, Clarendon Pr., 1991, pp. 38 e segs.: «Mental Events».

³⁶ Vide, entre outros: Claudine TIERCELIN, *La pensée-signe, Études sur C.S. Peirce*, Nîmes, Jacqueline Chambon, 1993. Cf. ainda nossos estudos: Carlos H. do C. SILVA, “Dos signos primitivos: Preliminares etiológicos para uma reflexão sobre a essência da linguagem”, in: *Análise*, 1-2 (1984), pp.21-78; [Id., (Continuação)], in: *Análise*, II -1, (1985)], pp.189-275; Id., “Do Dizer aos Signos – de uma pedagogia do essencial (Linguagem: fundamento do ser humano?)” (Comun. ao IIº Colóquio «Igreja e Missão: Ciências Humanas e Fé Cristã», Semin. da Boa Nova, Valadares, 9/10, Abr., 1988), in: *Igreja e Missão*, Jan./Set. (1989), pp. 23-57.

³⁷ Cf. Daniel JACOBI, *La communication scientifique, Discours, figures, modèles*, Grenoble, Presses Univ. de Grenoble, 1999, pp. 129 e segs.: «Communication scientifique et acculturation».

pública e, aliás, de tradução em benefícios de poder, de utilidade, inclusive de inovação como tal.³⁸

No entanto importa reconhecer que a base aparentemente empírica para tal “realismo” científico (J.J.C. SMART), não só nunca foi suficiente, antes tendo inspirado formas de opinião pré-científicas, similares às da positividade das morais ou das políticas, como também não constitui um limite cultural ou axiológico, interno ao âmbito epistémico.³⁹ A ciência, por *conjectural* que se estime, nunca é de nível *opinativo*, não se rege pela ‘força da maioria’ ou nunca se isenta de provas e de um processo argumentativo que vise a universalidade, pelo que as fronteiras políticas, económicas ou axiológicas postas ao seu desenvolvimento advêm do âmbito humanista mas não de tal argumentação científica.⁴⁰

A pretendida Ciência política, bem assim no seu todo as Ciências sociais, enquanto tais, também não determinam tais limites morais ou praxiológi-

³⁸ A perspectiva técnica de legitimação da ciência, antes dita pura ou desinteressada, pode manifestar o carácter fecundo da aplicação do saber na resolução de problemas existentes, embora possa ser limitativo na imaginação de novas descobertas, inclusive para lá do contexto concreto histórico e cultural de tal labor científico. Por outro lado, a mais valia técnica e tecnológica na própria definição do saber assim orientado padece do que já foi justamente diagnosticado como *ideologia*, tanto na orientação política e económica da ciência no seu todo, quanto nas formas de padronização do ‘pensar útil’ e de uma mentalidade tecnocrática generalizada. Cf. Boaventura de Sousa SANTOS, *Introdução a uma Ciência Pós-moderna*, Porto, ed. Afrontamento, 1989, pp. 137 e segs.: «Sociologia da ciência e dupla ruptura epistemológica», Richard RORTY, *Construction and Constraint: The Shaping of Scientific Rationality*, ed. E. McMullin, Univ. of Notre Dame Pr, 1988; reed. e trad. port.: in: Manuel Maria CARRILHO, (org.), *Epistemologia: Posições e críticas*, Lisboa, Fund. Calouste Gulbenkian, 1991, pp. 361-400.

³⁹ Cf., entre outros, J. J. C. SMART, *Philosophy and Scientific Realism*, London/ N.Y., Routledge/ Humanities Pr., 1971; e vários contributos em G. BACHELARD, *Épistémologie*, Paris, PUF, 1980, pp. 106 e segs.

⁴⁰ Longamente conhecido o debate entre *ciência e cultura*, ainda entre *universalidade e particularidade*, ou entre “juízos de facto” e “juízos de valor”. . . no que também foi pedagogicamente reflectido por Charles SNOW, *The Two Cultures: and A Second Look*, Cambridge, Cambr. Univ. Pr., 1959 e reed. *Vide* outras referências em nossos estudos: Carlos H. do C. SILVA, “Dimensões essenciais da Cultura – Um seu estudo diferencial e categorial – (Elementos para uma Filosofia da Cultura)”, in: *Didaskalia*, XXIX, (1999), pp. 189-226; ainda Id., “Liturgia e Cultura”, (Conferência na Semana de Pastoral Litúrgica em memória de Mons. Pereira dos Reis, Lisboa, 29/11/1979), in: *Ora et Labora*, XXVIII, 2-3, Abril-Set. (1982), pp. 126-156; e *vide supra* n. 27.

cos à investigação.⁴¹ São até mais os *condicionamentos técnicos*, seja dos materiais, seja das ‘ferramentas’ em causa, seja ainda dos instrumentos de cálculo, que mais constituem a delimitação extrínseca do que ao desejo de desenvolvimento da ciência implicaria maior capacidade de prova e de evidência experimental.⁴² E, note-se, que se fala desta relação estruturante da ciência justamente como se dizia tal uma *mathesis universalis* (DESCARTES), isto é, exigindo a síntese maior entre a heterogeneidade do que se manifesta e deixa até apreciar de modo sensível, ou constitua o que se toma por natureza (os *data*)⁴³, e, por outro lado, as equações mentais, essa *scientia mirabilis* que mostra que o cientista pensa o que corresponde ao que fenomenicamente se manifesta.⁴⁴

Esta reserva de realismo “experimental”⁴⁵, longe do empírico ingénuo e sensorial (J. LOCKE, D. HUME...) e em que a experiência é sobretudo

⁴¹ Sobre a temática geral das *ciências sociais*, cf. Jean PIAGET, *Épistémologie des sciences de l’homme*, Paris, Gallimard, 1970, síntese de Id., (org.), *Tendances principales de la recherche dans les sciences sociales et humaines*, I: *Sciences sociales*, Paris, Mouton/Unesco, 1970; Richard W. MILLER, “Fact and Method in the Social Sciences”, in: Richard BOYD, Philip GASPER e J.D. TROUT, (eds.), *The Philosophy of Science*, Cambridge (Mass.)/ London, MIT Pr./ Bradford B., 1991, pp. 743-762.

⁴² É a questão do *instrumento técnico* como se um “teorema reificado”, tal o refere G. Bachelard. As “mediações” técnicas que determinam nessa *lógica realista* o teor do conhecimento (ainda o seu perfil epistemológico). Vide G. BACHELARD, *La philosophie du non*, ed. cit., pp. 41 e segs.

⁴³ Sobre os *data* na base *perceptiva* do conhecimento: cf. H. A. PRICHARD, *Knowledge and Perception, Essays and Lectures*, Oxford, Clarendon Pr., 1950, pp. 1 e segs. discutindo a posição de B. RUSSELL, *Our Knowledge of the External World*, London, Allen & Unwin, 1926² e reed., etc.; O. K. BOUWSMA, “Moore’s Theory of Sense-Data”, in: G. J. WARNOCK, *The Philosophy of Perception*, Oxford, Oxf. Univ. Pr., 1968, pp. 8-23; e relacione-se também com a questão dos *qualia* na problemática neuro-psicológica e da filosofia da consciência; entre outros vide vários artigos in: Thomas METZINGER, (ed.), *Conscious Experience*, Schöningh, Imprint Academic, 1995, pp. 273-328: «Qualia».

⁴⁴ Cf. *supra* n. 7. Donde o primado da *operação racional* em relação à forma de *descrição fenomenológica* da respectiva intencionalidade... – debate contra a fenomenologia, como ainda se observa no “novo espírito científico” de G. Bachelard. Sobre o tema, cf. Bernard BARSOTTI, *Bachelard critique de Husserl, – Aux racines de la fracture épistémologie/ phénoménologie*, Paris/ Budapest/ Torino, L’Harmattan, 2002, pp. 23 e segs.

⁴⁵ Trata-se sobretudo da *síntese* da experiência e até desta como *ordo idearum* e a título de “experiência mental”, tal como invocada no moderno racionalismo, já longe da ingénua *empeiria*, entendida como contacto imediato e *sensível*. Já no termo grego *empeiria* e na acepção que ARISTÓTELES lhe dá – *Metaph. A*, 1, 980 b: ‘*hai gàr pollai mnèmai tou autoû prágmatos miàs empeirías dýnamin apotelôusin*’ – o que está presente não é a acepção da

a “experiência mental”, evita a diluição da ciência como mera *conjectura* mais ou menos arbitrária, caindo no ‘irracionalismo’ de uma *tecno-ciência* cega⁴⁶, mas também não permite hipertrofiar o valor da ciência em termos absolutizados como se houvesse nela a tentação ‘onto-cosmológica’, ou de definição do humano e da sua *racionalidade*, de uma vez por todas.⁴⁷ Importa salientar até a grande diferença entre *pensar*, de acordo com modelos lógicos ou da dialéctica da racionalidade, como actividade mental e de ponderação, cuja linguagem noética e formal apenas relaciona (capacidade equacional e “arquitectónica”) sem conhecer⁴⁸, e o sentido processual, essencialmente discursivo da *síntese cognoscitiva* (ainda quando de uma síntese *a priori*) (KANT).⁴⁹ Não só por se poderem *pensar* ‘coisas’ (ideias de) que não sejam cognoscíveis, mas ainda porque a *lógica do conhecimento* supõe essa *síntese* do heterogéneo, da *novidade* e a busca da *universalidade*, evitando quer ‘o indivíduo do qual não há ciência’, quer ‘formas tautológicas e vãs’.⁵⁰

aísthesis ou “contacto sensível” imediato, mas o que resulta das “várias memórias repetidas de um mesmo gesto...”, ou seja de um hábito e competência de saber adquirida.

⁴⁶ Cf. vários estudos em: I. SPIEGEL-ROHING, D.J. DE S. PRICE, (eds.), *Science, Technology and Society: A Cross-Disciplinary Perspective*, Beverly Hills, Sage, 1979.

⁴⁷ O essencialismo berkeleyano ou o platonismo em ciência... Cf. Karl POPPER, “Three views concerning human knowledge”, in: *Conjectures and Refutations*, ed. cit., pp. 97 e segs.; Michael REDHEAD, *From Physics to Metaphysics*, («The Turner Lectures», 1993), Cambridge, Cambr. Univ. Pr., 1995 e *vide n. seg.*

⁴⁸ *Vide* Nicholas MAXWELL, *From Knowledge to Wisdom, A Revolution in the Aims and Methods of Science*, Oxford, Blackwell, 1984, pp. 10 e segs. e pp. 65 e segs. Cf. primeira parte do nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Razão e vidência: Sobre *Träume eines Geistesehers erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766) de I. Kant”, in: Congresso Internacional Immanuel Kant nos 200 anos da sua morte, orgº Manuel Cândido Pimentel, Carlos Morujão e Miguel Santos Silva, Lisboa, Univ. Católica Editora, 2006, pp. 95-159.

⁴⁹ Conhecer como *síntese* do heterogéneo e, ao mesmo tempo, do que se legitima no *mesmo plano* transcendental *a priori*. Cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 51; B 75: “*Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.*” (in: Ak., t. III e IV)... e *vide* outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “A anterioridade textual em Kant”, *Comun. ao Colóquio 250º Aniv. do nasc. de I. Kant*, org. pelo Instituto Alemão de Lisboa, em 1973 (a publicar); e *vide n. anterior.*

⁵⁰ Cf. ARISTÓT., *Metaph.*, Z, 1028 a 30 e segs. e *vide* comentário escolástico da trad. por J. TRICOT, *Métaphysique*, Paris, Vrin, 1964, t. I, p. 439: “*existentia est singulorum, scientia de universalibus*”. Sobretudo nota-se que o conhecimento só se estabiliza como tal na ordem de alguma autonomia mental, como *re-conhecimento*, isto é, enquanto se possa verificar e constituir como linguagem intencional determinada. De facto, não se confunde a origem do conhe-

E, o que mais importa não é reconhecer que paradoxalmente se ‘intuem os primeiros princípios’, que são axiomas, ou postulados, os pontos de partida ‘donde tudo o mais depois se deduza com rigor’⁵¹, pois é sabida a riqueza até *imaginária* da formulação das *hipóteses*⁵², todavia interessando a *metodologia de prova*, o processo de justificada *argumentação* que valide, em determinadas circunstâncias, certa hipótese.⁵³

Tudo isto que é bem característico da Filosofia da ciência, em termos da *logica major*, já proveniente da escolástica e sobretudo do criticismo iluminista⁵⁴, desloca-se do campo da *teoria do juízo* para o da *linguagem* mercê da *lógica matemática* e também dos *métodos quantitativos* e do modelo do cálculo algébrico da função ($f(x)$) (LEIBNIZ)⁵⁵, dando lugar ao debate interior às *linguagens da ciência*, e sobretudo à interrelação entre os vários saberes, de novos paradigmas de definição epistemológica.⁵⁶

cimento, mais assim intencional e normalmente ligada com a sensibilidade sensorial, com a natureza da *idealidade* do pensamento, já que como se dizia na tradição hilemórfica, não é possível pensar “matérias”, nem sentir “formas”, antes conhecer as primeiras e inteligir as segundas.

⁵¹ Cf. PASCAL, *Pensées*, 110 ed. Lafuma; 282 ed. Brunschvicg: “*Car l(es) connaissances des premiers principes: espace, temps, mouvement, nombres, sont aussi fermes qu’aucune de celles que nos raisonnements nous donnent et c’est sur ces connaissances du coeur et de l’instinct qu’il faut que la raison s’appuie et qu’elle y fonde tout son discours. (...) Les principes se sentient, les propositions se concluent (...)*” Sobre a *axiomática* já em termos formais e sistêmicos, cf. *supra* n. 10.

⁵² Sobre a imaginação científica, cf. Edward KASNER e James NEWMAN, *Mathematics and the Imagination*, N.Y., Simon and Schuster, 1970; e *vide* ainda Henri POINCARÉ, *Science et hypothèse*, ed. cit. *supra*.

⁵³ É toda a *teoria da argumentação* e a questão das *provas*, tratada por clássicas reflexões, como a de Stephen E. TOULMIN, *The Uses of Argument*, Cambridge, Cambr. Univ. Pr., 1958, retomada por exemplo em Fernando GIL, *Provas*, Lisboa, IN-CM, 1986; e *Id.*, *La Conviction*, Paris, Flammarion, 2000, pp. 72 e segs.

⁵⁴ Cf. Ernst CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Berlin, B. Cassirer, 1906 e reed., t. I.; e para a perspectiva *lógica* cf. William e Martha KNEALE, *The Development of Logic*, Oxford, Clarendon Pr., 1962.

⁵⁵ Trata-se do nome paradigma *relacional* e *funcional* do “saber”: não o *porquê*, nem sequer o *que* (como já Aristóteles distingue), mas *como*; ou seja, como ciência desses modos e sua métrica. *Vide infra* n. 104.

⁵⁶ Sobre esta *lógica* e *linguagens da ciência*, cf. vários estudos em Jean PIAGET, (dir.), *Logique et connaissance scientifique*, Paris, Gallimard «Pléiade», 1969; Ernest NAGEL, Patrick SUPPES, Alfred TARSKI, (eds.), *Logic, Methodology and Philosophy of Science*, Stanford, Stanford Univ. Pr., 1962; Richard BOYD, Philip GASPER, e J. D. TROUT, (eds.), *The Philosophy of Science*, Cambridge (Mass.)/ London, Bradford B./ The MIT Pr., 1991.

Trata-se, principalmente, de ter em conta os dados concretos da *gênese do saber*, do desenvolvimento e constituição de tais linguagens⁵⁷, e até dos processos psico-lógicos e de comunicação que determinam certas configurações epistémicas (PIAGET)⁵⁸.

Tem neste sentido particular relevância o que resulta actualmente dos *modelos cognitivistas*, bem assim da própria concepção da ciência *em rede* numa perspectiva alargada⁵⁹, quase se diria cósmica ou melhor *holística*, tal que a “sociedade de comunicação” acaba por se definir por um conhecimento que já não é mais ‘posse’ do indivíduo, nem da equipa investigadora, nem sequer da comunidade científica, mas de uma *estruturação social e lógica do mundo* em que tal “máquina inteligente colectiva” funciona.⁶⁰ Retomando a antiga concepção de que tudo é inteligível, mas agora em termos de tal inteligência em acto, quase se poderia dizer que já não é o homem o *autor* da ciência, mas tal *sociedade do conhecimento* em que o sujeito humano aprende a ser pensante e conhecedor.⁶¹

É este o traço mais saliente da recente epistemologia no passo da *psicologia do conhecimento individual*, e mesmo de uma mera *sociologia do*

⁵⁷ Exemplo de Stephen TOULMIN, *Human Understanding*, Oxford, Clarendon Pr., 1972, pp. 131 e segs.; vide também Jakko HINTIKKA, *Logic, Language-Games and Information, Kantian Themes in the Philosophy of Logic*, Oxford, Clarendon Pr., 1973.

⁵⁸ Sociologia do conhecimento: vide S. PRICE, *Little Science, Big Science... and Beyond*, N.Y., Columbia Univ. Pr., 1986; e Psicologia genética: cf. Jean PIAGET, *Introduction à l'épistémologie génétique*, 1- *La pensée mathématique*, Paris, PUF, 1973. ...

⁵⁹ Modelos cognitivistas, sobretudo de índole neuro-filosófico: Patricia Smith CHURCHLAND, *Neurophilosophy*, Cambridge (Mass.), The MIT Pr., 1989 e vide Humberto R. MATURANA e Francisco J. VARELA, *The Tree of Knowledge, The Biological Roots of Human Understanding*, Boston/ London, Shambhala Pr., 1992; cf. ainda Peter GODFREY-SMITH, *Complexity and the Function of Mind in Nature*, Cambridge, Cambr. Univ. Pr., 1998, pp. 255 e segs.

⁶⁰ Cf. os estudos de Pierre LEVY, *L'intelligence collective, Pour une anthropologie du cyberspace*, Paris, La Découverte, 1995, sobretudo pp. 129 e segs.: «L'Espace du savoir» e de Joel de ROS-NAY, *L'homme symbiotique, Regards sur le troisième millénaire*, Paris, Seuil, 1995.

⁶¹ Isto para já não falar de horizontes alargados de consciência, ditos até de ESP (“extra-sensorial perception”: cf. J.R. SMYTHIES, (ed.), *Science and ESP*, London, Routledge, 1967) e que podem constituir domínios ‘supra-fenómicos’, posto que ainda de inteligível descrição ou até de constituição como ciência. Caso da dita para-psicologia, dos estudos de fenómenos para-normais ou também de “estados alterados de consciência”. Cf. Dean RADIN, *The Conscious Universe*, San Francisco, Harper, 1997; vide também na busca de um novo paradigma: David CHALMERS, *The Conscious Mind, In Search of a Fundamental Theory*, N.Y./ Oxford, Oxf. Univ. Pr., 1996.

conhecimento, para a teoria global da cientificidade ambiente, sobretudo no mundo tecnológico que concede a própria linguagem para a elaboração do conhecimento científico.⁶² Ser cientista implica habitar-se essa sociedade do conhecimento e perceber, não tanto precárias “teorias do todo” (BARROW...)⁶³, mas a “arte” regional do ajuste perfeito de certas descobertas e regiões do saber para a resolução de problemas sociais, ou mesmo para determinar novos ressaltos na transformação das formas de vida.⁶⁴

É aqui nesta economia também global do saber científico, como uma espécie de tecido ‘neuronal’ planetário⁶⁵ que, não só se pode relativizar o humano em termos individuais e até pessoais, como pôr em causa a legitimidade para a subordinação dessa vasta síntese, aliás vária, de possibilidades de saber e de fazer, ou seja, de tal *savoir faire* à ordem moral de um *dever ser*, ou dos fins últimos da acção, por conseguinte de uma

⁶² Interessante, nesta perspectiva de ‘infra-determinação’ das faculdades psíquicas, não apenas uma mediação cultural ou sequer social e sócio-biológica do conhecimento, mas a partir da base orgânica e biológica mais ampla: cf. Mark JOHNSON, *The Body in the Mind, The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*, Chicago/ London, Univ. of Chicago Pr., 1987, pp. 18 et passim; vide ainda George LAKOFF e Mark JOHNSON, *Philosophy in the Flesh, The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*, N.Y., Basic Books, 1999, sobretudo pp. 133 e segs.

⁶³ Sobre as ‘teorias do Todo’, cf. John BARROW, *Theories of Everything, The Quest for Ultimate Explanation*, Oxford, Clarendon Pr., 1991... vide infra ns. 65, 101...

⁶⁴ Vide várias reflexões de E. MORIN, *La méthode*, vários vols., cf. supra n. 32. Cf. outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “A questão do sentido e o mistério do Homem – Da querela dos humanismos a uma antropologia sapiencial”, (Com. ao Encontro Fé e Cultura, II, Coimbra, 15/17 Jan. 1982), in: Várs. Auts., *Encontros Fé e Cultura – I-II*, Coimbra, Centro Univ. Manuel da Nóbrega, 1983, pp.96-146; Id., “Razão e Inteligência – Perspectivas em torno da crise do humanismo filosófico-escolar” (Comun. ao Congr. «A Filosofia face à cultura tecnológica», org. Assoc. de Prof. de Filosofia, Lisboa, Reitoria da Univ. Clássica, 1988), in: Várs. Auts., *A Filosofia face à Cultura tecnológica*, Coimbra/ Lisboa, Assoc. Prof. Filosofia, 1988, pp. 90-115.

⁶⁵ Cf. Gregory BATESON, *Mind and Nature. A Necessary Unity*, (1979), trad. franc., Paris, Seuil, 1984, pp. 97 e segs. sobre os novos critérios mentais; ter também em consideração: David BOHM, *Wholeness and the Implicate Order*, London/ Boston/ Henley, Ark Pr., 1983, pp. 48 e segs.: «Reality and knowledge considered as process». Trata-se de toda uma linha de pesquisa que aponta para uma “ecologia do espírito” ou uma “inteligência global” e não centrada no antropológico pós-renascente. Vide ainda neste sentido: Edward O. WILSON, *Consilience*, N.Y., Alfred A. Knopf, 1998.

práxis, não de uma *tekhné*.⁶⁶ A ciência, mesmo nessa indefinida *rede*, aspira a *possibilidades de transformação* que não moraliza enquanto tais; a cultura moral, pelo contrário, levanta obstáculos tão absolutos como *valores de crença, de conduta ou de representação do mundo e da vida*, limitando a legitimidade da investigação em certos domínios.⁶⁷

O que está em causa neste 'diálogo' entre a epistemologia e as *valências praxiológicas e axiológicas* do saber científico (PIAGET) é no fundo uma questão ainda do debate entre *dois níveis do humano*, o do *conhecimento* e o da *acção*, ou o da 'técnica' e do *fazer*, e o da 'moral' e o do *agir*⁶⁸, significativos, aliás, do perene drama da *civilização humana*: entre o signo de um 'poder prometeico' (quase divino) de *saber e de arte de realização*; e, por outro lado, o lado da *consciência moral*, da preocupação pelo bem e por uma profunda convicção de que há uma finalidade orientadora (PLATÃO...)⁶⁹. A lição da história tem, entretanto, mostrado que muito do que se interpretava *como finalístico*, ou teleológico, podia ser apenas um *datado desejo cultural* ou até expressão de atávicos medos perante outra economia explicativa.⁷⁰ Além disso, o que creditou até muito o conhecimento

⁶⁶ Cf. Paul FEYERABEND, *Farewell to Reason*, London, Routledge, 1988, pp. 170 e segs.; Gilles LIPOVETSKI, *Le Crépuscule du Devoir*, Paris, Gallimard, 1992; e vide David Michael LEVIN, *The Opening of Vision, Nihilism and the Postmodern Situation*, N.Y./ London, Routledge, 1988, pp. 419 e segs.

⁶⁷ Cf. também A. DINIS e J.M. CURADO, (orgs.), *Consciência e Cognição*, Braga, Fac. Filos./ U.C.P., 2004 e vide *supra* ns. 38 e 58. Vide também Nicholas RESCHER, *Objectivity*, ed. cit., pp. 124 e segs.: «Moral objectivity: against moral relativism».

⁶⁸ Já ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, I, 1094 a... , distingue entre *poieîn* como o sentido transitivo do "fazer" (lat. *facere*) ou da *realização técnica*, e o *prasseîn*, ou a *práxis*, no carácter intransitivo ou completo do "agir" (lat. *agere*) que se repercute sobre o sujeito. Diz o povo (e a filosofia moral também) que as *acções ficam com quem as pratica*. Mas porque não se *faz* uma acção, ela não é do foro do *objectivável* técnico ou fenoménico e só indirectamente referível ("pelos frutos se vê a árvore..."). O âmbito das aplicações técnicas da ciência, enquanto tal, é neutro moralmente falando e, como em relação a qualquer *técnica* ou *mediação instrumental*, o seu "valor" depende do uso ou finalidade em vista e assim *decidido*. Cf. Anthony KENNY, *Aristotle's Theory of the Will*, New Haven, Yale Univ. Pr., 1979, sobretudo pp. 69 e segs.

⁶⁹ Tal está simbolizado na exegese do mito de Prometeu retomado por Platão Cf. PLAT., *Protag.*, 320 c e segs. Cf. F. M. CORNFORD, *Plato's Theory of Knowledge*, London, Routledge 1970 e reed., sobre idêntica problemática do *conhecimento* e da *opinião* no *Teeteto* e *Sofista*...

⁷⁰ A própria "moral" das *utopias* seja da Cidade Ideal, seja de um "Admirável Mundo Novo" (numa *distopia*)... é reveladora da ambiguidade de pretender dar à "cidade terrena" uma métrica da "Cidade de Deus", ou de transformar a *ciência* numa forma de *mentalidade* e *ide-*

científico foi justamente vir *por meio das suas aplicações e desenvolvimentos técnicos* permitir muitas vezes explicar em termos económicos e eficazes o que era suposto de ordem moral ou até de desígnio divino.⁷¹

A ciência não é por isso uma *hermenêutica*, nem mera ‘exegese’ de um discurso real ou imaginário já dito e assim orientativo⁷², mas rege-se por critérios normalmente de ‘singeleza’ e até de ‘elegância’ da *teoria*, que se consigna no *princípio da parcimónia* (OCCAM), permitindo explicar pelo mínimo ou da forma mais simples ainda que o mais complexo.⁷³ Por este critério geral não há razão para que a ciência, enquanto tal, adopte pontos de vista que lhe são alheios e confundam uma capacidade de julgar, de medir, de explicar... , com meras interpretações, hermenêuticas ou traduções, que, por compreensivas que pretendam ser, ficam dependentes da “narratividade” e complexidade da situação (P. RICOEUR...).

A epistemologia não se confronta apenas com esta dificuldade causada pela introdução da noção de *finalidade*, que já provinha da transição do modelo *matemático* e *mecanicista* da ciência moderna para o âmbito do *dinamismo vitalista* e sobretudo do advento das ditas ‘ciências humanas’.⁷⁴ Levanta-se a perplexidade acerca da cientificidade não só da Psicologia,

ologia, ainda que de tal utópica felicidade... Cf. referências em nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, “A Utopia da Felicidade” (Comun. à Semana de Estudos «Moral Cristã – Caminho de Felicidade», Fac. Teol., U.C.P., 1987), in: Várs. Auts., *Questão Ética e Fé Cristã, II*, Lisboa, ed. Verbo, 1989, pp. 31-60; cf. *supra* n. 30.

⁷¹ Vide Jürgen HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt-a.-M., Suhrkamp V., 1985, pp. 200 e segs. Vejam-se algumas reflexões de Pierre BOURDIEU, *Raisons pratiques, Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994 reed., pp. 149 e segs. Vide *infra* n. 74...

⁷² Ciência não é hermenêutica... Vide apesar disso Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1960 e reed. 1990, cf. Karl-Otto APEL, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt-a.-M., Suhrkamp V., 1973, pp. 92 e segs.

⁷³ Cf. Sobre o estatuto da *teoria* e seus critérios de “economia”, cf. Princípio de Occam: P. VIGNAUX, *Nominalisme au XIV s.*, Paris, Vrin, 1948; vide K. POPPER, “On the status of science and of metaphysics”, in: Id., *Conjectures and Refutations*, pp. 184 e segs.

⁷⁴ Cf. Adolf GRÜNBAUM, «Causality and the Science of Human Behavior», in: in: Herbert FEIGL e May BRODBECK, (eds.), *Readings in the Philosophy of Science*, N.Y., Appleton-Century-Crofts, 1953, pp. 766-778; Jean-Michel BERTHELOT, *Épistémologie des sciences sociales*, Paris, PUF, 2001. Vide ainda perspectiva histórica em: G. GUSDORF, *Introduction aux sciences humaines, Essai critique sur leurs origines et leur développement*, Paris, Ophrys, 1974, pp. 7 e segs. Cf. nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, “As Ciências Humanas na Universidade de Amanhã” (Comun. a Mesa-Redonda, Fac. de Letras de Lisboa, 19 Nov. 1987), in: *Rev. Fac. Letras (Lisboa)*, 8, 5ªs (1987), pp. 99-104; e *discussão*, pp. 109-110.

mas mesmo da Sociologia e dos demais saberes em que a *liberdade*, ou tal *finalidade* do saber, pudesse pôr em questão a *determinabilidade* das hoje ditas ‘ciências duras’.⁷⁵ No entanto, a *crise* não estaria apenas nesta clivagem da *causa final*, porém da própria noção de *causa* pela leitura de algum modo “metafísica”, ou transfenoménica, da mesma em pretensas ciências como seja a História (M. BLOCH)⁷⁶. Por isso, muitos cientistas têm a noção de que *teorias sequenciais* e até justificativas da ‘narratividade’, como sejam os saberes de *modelo histórico*, mas também as pretensas ciências literárias, afinal teorias estéticas seja da arte, da literatura, da cultura, etc., não se inscrevem no que corresponde à metodologia da explicação em ciência.⁷⁷ Chega-se, portanto, a preferir banir a *noção de “causa”*, quer na análise factorial de circunstâncias coadjuvantes, quer sobretudo a favor do nexa (sincrónico) de *antecedente- consequente* (BRIDGMAN)⁷⁸.

⁷⁵ Cf. Mark KAPLAN, “Decision Theory and Epistemology”, in: Paul K. MOSER, (ed.), *The Oxford Handbook of Epistemology*, Oxford, Oxf. Univ. Pr., 2002, pp. 434-461; Noah LEMOS, “Epistemology and Ethics”, in: *Ibid.*, pp. 479-511. Recorde-se a destrinça entre *juízos de facto* e *de valor*, ou a dialéctica entre o dado e o valor: cf. também Ferdinand GONSETH, *Déterminisme et libre arbitre*, Neuchatel, ed. du Griffon, 1944;

⁷⁶ Sobre a ‘causa’ em historiografia cf. as clássicas reflexões de M. BLOCH, *Apologie pour l’histoire ou Métier d’historien*, Paris, A. Colin, 1942; Paul RICOEUR, *Histoire et Vérité*, Paris, Seuil, 1955, pp. 23 e segs.: «Objectivité et subjectivité en histoire»...; e vide J. W. N. WATKINS, “Ideal Types and Historical Explanation”, in: Herbert FEIGL e May BRODBECK, (eds.), *Readings in the Philosophy of Science*, N.Y., Appleton-Century-Crofts, 1953, pp. 723-742.

⁷⁷ Narrativa, modelo iterativo, não dedutivo ou inferencial... Cf. Paul RICOEUR, *Temps et récit*, 3 ts., Paris, Seuil, 1983...

⁷⁸ Discussão da noção de *causa*: primordialmente como “ponto da responsabilidade” (*aitíon*), depois especulada como *modo de produção de ser* (causa metafísica), torna-se da ciência moderna o “antecedente” capaz de determinar certa consequência, ainda que ao nível dos fenómenos. Mas, mesmo assim, a consideração de uma prioridade da causa em relação ao efeito em termos não exclusivamente lógicos, arrasta consigo a questão de um determinismo temporal constante na natureza e coloca a validade da relação expressa na constante da lei ou da equação com um dos seus termos “no passado”, o que não faz sentido. Donde a redução da causa a uma formulação lógico-matemática mais exigente na relação síncrona: *antecedente – consequente*. Acresce, por outro lado, a complexidade de vários antecedentes ou de múltiplos factores, pelo que já não se falará de “causas”, mas de complexos etiológicos, matrizes, modelos, etc. Cf. P. W. BRIDGMAN, *The Logic of Modern Physics*, N.Y., MacMillan, 1948, pp. 80 e segs.: «The Causality Concept». Cf. também com Émile BOUTROUX, *De la contingence des Lois de la nature*, (1905), Paris, PUF, 1991, pp. 7 e segs.: «De la nécessité»... Vide ainda Nancy CARTWRIGHT, “The Reality of Causes in a World of Instrumental Laws”, in: Richard BOYD, Philip GASPER e J.D. TROUT, (eds.), *The Philosophy of Science*, Cambridge (Mass.)/ London, MIT Pr./ Bradford B., 1991, pp. 379-386.

É a rigorosa métrica de tal relação dita por “*se* → *então*”, que permite não apenas afirmar, mas *confirmar* certo conhecimento, para tal até tendo de ter em conta a *avaliação dos erros* possíveis (BACHELARD)⁷⁹. Isto é, a ciência é sobretudo um conhecimento (crítico) ou das *margens de erro* e por via de tentativa e erro.⁸⁰ De facto, o conhecimento nunca é do “novo”⁸¹, do nunca comparável ou do inteiramente desconhecido, mas sempre *opera por comparação, por relacionamento* com esse horizonte de *corroboração e confirmabilidade* possível.⁸² Donde afirmar-se que a “*história da ciência* seja sempre mais a dos seus erros do que da margem de acerto e de êxito da mesma (KUHN)⁸³.

⁷⁹ Trata-se sobretudo do modelo epistémico *hipotético-dedutivo*: Vide G. BACHELARD, *L'engagement rationaliste*, Paris, PUF, 1972, pp. 45 e segs.; Id., *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, Paris, PUF, 1965, pp. 130...; para a tradição racionalista, cf. O. HAMELIN, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, Paris, F. Alcan, 1925 e *vide* outras referências: W. F. SELLARS, *Science, Perception and Reality*, London/ N.Y., Routledge/ Humanities Pr., 1971, pp. 106 e segs.

⁸⁰ É certo que *conhecer* é sempre *re-conhecer*, numa intencionalidade recursiva e assim “*avaliativa*” como Husserl e a fenomenologia salientaram. No entanto a ciência supõe mesmo uma *teoria dos erros*, ainda que adentro da concepção “*aproximativa*” ou probabilística do seu saber. *Vide* ainda G. BACHELARD, *La philosophie du non*, ed. cit., pp. 105 e segs.; *vide* vários artigos em: Richard BOYD, Philip GASPER e J.D. TROUT, (eds.), *The Philosophy of Science*, Cambridge (Mass.)/ London, MIT Pr./ Bradford B., 1991. Cf. outras referências em nosso artigo: Carlos H. do C. SILVA, “*Erro*”, in: *Logos*, II, cols. 151-155.

⁸¹ Como se faria notar com J. KRISHNAMURTI, *Freedom from the Known*, London, V. Gollancz, 1972, p. 102: “*A new fact cannot be seen by thought. It can be understood later by thought, verbally, but the understanding of a new fact is not reality to thought. Thought can never solve any psychological problem. However clever, however cunning, however erudite, whatever the structure thought creates through science, through an electronic brain, through compulsion or necessity, thought is never new and therefore it can never answer any tremendous question. The old brain cannot solve the enormous problem of living.*”

⁸² A questão dos *critérios* de verificação do conhecimento científico... Cf. F. GIL, *Provas*, Lisboa, IN-CM, 1986; *vide* também Id., *Tratado da evidência*, Lisboa, IN-CM, 1996, pp. 183 e segs.: «O discurso da verdade»; e *vide supra* n. 53. Quanto à *corroboração* e, em particular, a *verosimilhança*, cf. J. WATKINS, *Science and Scepticism*, London, 1984, trad. port., Lisboa, Fund. Calouste Gulbenkian, 1990, pp. 251 e segs.; Karl POPPER, *Objective Knowledge – An Evolutionary Approach*, Oxford, Clarendon Pr., 1974, pp. 153 e segs. e *vide* Hilary PUTNAM, “*The ‘Corroboration’ of Theories*”, in: Richard BOYD, Philip GASPER e J.D. TROUT, (eds.), *The Philosophy of Science*, Cambridge (Mass.)/ London, MIT Pr./ Bradford B., 1991, pp. 121-137.

⁸³ A lição de Hans KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, ed. cit., pp. 82 e segs., também n. anterior.

Ora, nestes horizontes críticos, aqui referidos, até por alusão ao passo das ciências do inorgânico ao orgânico, no que o *vitalismo* e depois o próprio *historicismo* pretendia ver uma *orientação*⁸⁴, tem particular importância a clivagem dos *perfis epistemológicos*, exactamente resultantes de diverso ponto de vista sobre determinado conhecimento ou teoria científica (BACHELARD)⁸⁵, pois o que se problematiza não é uma mesma maneira de integrar todas as variantes, mas, outrossim, de perspectivar diferentemente ainda que esse mesmo conhecimento.⁸⁶ É uma tal *epistemologia*

⁸⁴ Suposta ordem e tentativa também *hierárquica* que desde Auguste COMTE, *Cours de philosophie positive...*, se estabelece na *classificação* e ordenamento dos saberes, do material e quantitativo (numerável) ao “espiritual” e qualitativo (vital, consciente...) se vem propondo e se encontra retomada seja em H. BERGSON, *L'Évolution créatrice* (1907), in: *Oeuvres*, ed. cit., pp. 487 e segs.; seja diversamente em Leonardo COIMBRA, *O Criacionismo (Esboço de um Sistema Filosófico)*, in: ed. cit., vol I, pp. 5 e segs.; seja ainda em P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le Phénomène Humain*, Paris, Seuil, 1955. Sobre o pensamento hierárquico, cf., entre outros, F. JACOB, *La Logique du vivant*, Paris, Gallimard, 1970; Patrick TORT, *La pensée hiérarchique et l'évolution*, Paris, Aubier/ Mouton, 1983, pp. 26 e segs. Note-se que no seu todo esta ainda é uma visão “romântica” do simples ao complexo, como se a natureza tivesse de acompanhar tal linha de “evolução”. Cf. Christian GODIN, *La totalité*, t. 5: *La totalité réalisée*, livre II – *Les sciences*, Seyssel, Champ Vallon, 2002, pp. 5 e segs.: «La science avec la totalité».

⁸⁵ Cf. Gaston BACHELARD, *La philosophie du non*, ed. cit., pp. 41 e segs.: «La notion de profil épistémologique».

⁸⁶ Vem aqui a propósito sublinhar que *excursus* as teses fundamentais para que, neste sentido, apontamos: 1) *Limites* do pensar científico como *conhecimento*, 2) carácter determinado e *funcional* do seu exercício e, sobretudo, 3) atenção à *escala*, exigindo-se, em nosso entender, operar sobretudo para o domínio das *soit disant* “ciências humanas” e para a reflexão em geral, a passagem da *lógica* “macroscópica” do *conceito* (em grande parte apoiada nos *termos* das línguas naturais) para o que estimamos chamar uma *micro-lógica*. Não o uso generalista do conceito como “tíjolo” grosseiro do edifício intelectual, mas ser 4) capaz do algoritmo, quer matemático, quer semiótico, de uma *sinalação* “atômica” das instâncias mínimas de sentido (quase ao modo do que fica sugerido na “cabala” etimológica do *Crátilo* de Platão), permitindo-se *não encarar da mesma maneira* (isto é pelo ‘vício’ conceptual) o *diverso*, mas inclusive ser capaz de detectar diferencialmente ainda que o mesmo. É este ainda 5) o desafio da *epistemologia quântica* e do âmbito da descontinuidade ou mesmo do dito pensamento fragmentado (cf. Ralph HEYNDELS, *La pensée fragmentée*, Bruxelles, P. Mardaga, 1985), mas que aqui deixamos assinalado pela *virtualidades de um conhecer diferente*. E, ainda lembrados da possibilidade sinóptica de deixar indicada a diversidade de níveis teóricos da gnosiologia em geral, no que seria ainda uma espécie de *Speculum mentis*, (como deu título à conhecida obra de R. G. COLLINGWOOD, *Speculum Mentis, or The Map of Knowledge*, Oxford, Clarendon Pr., 1972 reed.), deixamos anexo um *segundo esquema* [dessa diferenciação hierárquica de funcionalidades e âmbitos da cognição desde as formas *iluminativas* e de *teorese* até às *condutas estéticas* ou quase de uma *haptonímia* do mais perceptivo, – já

como que *dialéctica* e sobretudo como uma «*filosofia científica do não*», da destrinça⁸⁷, que parece melhor convir ao que na contemporaneidade vem sendo trazido seja pelo *paradigma continuísta* mas ‘relativista’ do saber, seja pelo *modelo quântico* de uma *descontinuidade pulsátil*⁸⁸, que pode até abrir a ciência, não só para o mundo dos possíveis (e das pro-

indicadas no 1º esquema – e agora conjugada em: Âmbitos de delimitação da Epistemologia a partir de várias perspectivas reflexivas].***

Âmbitos de delimitação da Epistemologia a partir de várias perspectivas reflexivas:

	Algumas problemáticas:	Interdisciplinaridade com outros saberes:	Teorias:	Alguns Autores e Escolas...
	Teorias do ‘Todo’	‘Ecologia’ mental/ espiritual	T. da consciência “holística”	David Bohm... Gregory Bateson... John Barrow/Frank Tipler
	Valor e finalidade e para quê se conhece?	Axiologias	Razão teleológica	Hans Küng... Joël de Rosnay...
	Internalismo	Teoria do conhecimento e da acção/ Psicologia cognitiva e C. sociais e políticas	Epistemologia crítica Consensus-theorie	Neo-kantismo... Escola de Frankfurt: J. Habermas...
	e como se conhece?			
	Unidade: Global/ local...	Lógica e classificação dos saberes	Axiomatização Teoria geral dos sistemas	R. Blanché... Bertalanffy... E.Morin
Conhecimento epistemológico	Saber aproximado Objectividade e Probabilismo	Verificação, confirmação, testabilidade, corroboração...	Novo espírito científico Instrumentalismo História d ciência	G. Bachelard K. Popper/ Kuhn... Isabelle Stengers
	Operacionalismo Funcionalismo	Matemática	Matematismo	Hilbert/ B. Russell René Thom... Wittgenstein (I)
	Eficácia do conhecimento			
	Externalismo	Linguística	Estruturalismo	Foucault...
	Utilidade do conhecimento	Sintaxe, semântica e pragmática Sociologia do conhecimento	Pragmática Teoria da Informação	R. Carnap... Esc. de Oxford P. Watzlawick... Esc. de Palo Alto
	Relativismo Historicidade e função social	Literatura, Arte e Cultura Pedagogia e política Sócio-biologia(Wilson)	Simbolismo Narratividade e retórica...	E. Cassirer P. Ricoeur... P. Bourdieu... Stephen Toulmin
	Pluralismo: Especialismo/ fragmentação	Técnicas Cibernética/Informática	Tecno-ciência Automação...	A. Toffler... J. Ellul...

⁸⁷ Cf. G. BACHELARD, *La philosophie du non, Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*, Paris, PUF, 1970, pp. 19 e segs.: «Les diverses explications métaphysiques d'un concept scientifique». Vide a importância do «perspectivismo» epistémico: Frederick SCHMITT, «Epistemic Perspectivism», in: H. KORNBLITH, (ed.), *Epistemology, Internalism and Externalism*, ed. cit., pp. 180-206.

⁸⁸ Cf., entre outros, Bas C. Van FRAASSEN, *Quantum Mechanics: Na Empiricist View*, Oxford, Clarendon Pr., 1991, pp. 1 e segs.: «What is Science?»; Michel BITBOL, *Mécanique quantique, Une introduction philosophique*, Paris, Flammarion, 1996...

babilidade, também do indeterminismo)⁸⁹, mas da dita *teoria do caos* e das formas de ‘geometria fractal’ da realidade. (GLEICK)⁹⁰

Mas seja esta espécie de “acção imediata” a distância⁹¹, que anula o próprio sentido do conhecimento como processo, mediação... , seja a ‘teoria das catástrofes’ da forma e ainda das mutações súbitas⁹², quer no plano da vida, quer dos estados de consciência⁹³, abre-se para um *novo paradigma do saber* que, nem sendo a “intuição intelectual” da filosofia metafísica, nem se confundindo com a visão “teológica” de um saber revelado (e falsamente pretendido como ‘ciências’ religiosas...)⁹⁴, se poderia aproximar das *formas técnicas* e dúcteis da dita “ciência espiritual”.⁹⁵ De facto,

⁸⁹ Cf. a discussão destes conceitos em Gilles GASTON-GRANGER, *Le probable, le possible et le virtuel, Essai sur le rôle du non-actuel dans la pensée objective*, Paris, Odile Jacob, 1995; ainda Rudolf CARNAP, *Logical Foundations of Probability*, London, Routledge, 1950...

⁹⁰ Sobre a teoria do caos, cf. James GLEICK, *Chaos: Making a New Science*, trad. port., Lisboa, Gradiva, 1989; Benoit MANDELBROT, *Les objets fractals – Forme, hasard et dimension*, (1975), Paris, Flammarion, 1995.

⁹¹ Problema essencial da epistemologia quântica: *vide supra* n. 88 e ainda D. BOHM e B. J. HILEY, *The Undivided Universe, An ontological interpretation of quantum theory*, London/ N.Y., Routledge, 1995, pp. 134 e segs.: «Nonlocality», *et passim*. Cf. também Arkady PLOTNISTSKY, *Complementarity, Anti-Epistemology after Bohr and Derrida*, Durham/ London, Duke Univ. Pr., 1994, pp. 149 e segs.: «Locality and Causality».

⁹² Cf. René THOM, *Modèles mathématiques de la morphogénèse, Recueil de textes sur la théorie des catastrophes et ses applications*, Paris, Union Générale d’Éditions, 1974.

⁹³ Cf. nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Do espírito da Vida à vida do Espírito – Das perspectivas da sociobiologia à mutação de consciência”, Com. às *V Jornadas de Biologia do Desenvolvimento: «O Jogo de Deus»*, a convite da Prof^a. Doutora Clara Pinto Correia, Univ. Lusófona, (30.06.2000) (entregue para public.); e artigo «Vida», in: *Logos*, vol. 5, cols. 486-512.

⁹⁴ A questão das “ciências religiosas”: cf. Gregory BATESON e Mary Catherine BATESON, *Angels Fear. Towards an Epistemology of the Sacred*, N.Y., MacMillan Publ. Co., 1987, pp. 154 e segs.; e *vide* John Hedley BROOKE, *Science and Religion, Some Historical Perspectives*, Cambridge/ N.Y./ Port Chester... , Camb. Univ. Pr., 1991; e cf. “Philip L. QUINN, “Epistemology in Philosophy of Religion”, in: Paul K. MOSER, (ed.), *The Oxford Handbook of Epistemology*, ed. cit., pp. 513-538.

⁹⁵ O projecto, embora modernamente de J. W. von GOETHE, *Naturwissenschaftliche Schriften*, (t. II, in: *Goethes-Werke*; reed. Weimar, Böhlau, 1947 e reed.; cf. H. FISCHER, *Goethes Naturwissenschaft*, Zürich, Artemis, 1950; *vide* também *A Metamorfose das Plantas*, trad. M^a. Filomena Molder, Lisboa, IN-CM, 1993; ou retomado explicitamente por Rudolf STEINER, *Goethes naturwissenschaftliche Schriften*, (1884 e segs.), in: *Gesamtausgabe*, t. 1, Dornach, R. Steiner V., 1973 reed.; e Id., *Wahrheit und Wissenschaft, Vorspiel einer «Philosophie der Freiheit»* (1892), in: *Gesamtausgabe*, t. 3, ed. cit., 1980 reed.), – tem raízes medievais, e até anteriores, na questão da congruência entre a “fé e a razão”, ou melhor dizendo, entre a Revelação e uma sua

entre a rigorosa ‘poética’ dos *matemáticos* e o ‘rigor’ das distinções do universo de experiência dos *místicos*, há mais do que uma analogia viável, sendo até de salientar que a ciência como tal inteligência de si mesma criativa, não um ‘saber sabido’, mas um *conhecimento criativo*, tem de seu esta capacidade indutora e até “demiúrgica” de novas dimensões de vida inteligente.(P. DUHEM)⁹⁶

É a própria *inteligência (intus-legere, como noese...)*⁹⁷ que aqui deixa de ser uma capacidade psicológica (ainda que discursiva e operatória)⁹⁸, ou uma definida instância já conhecida ou até de reflexão, e abre para esse âmbito da *complexidade* ou da *pluridimensionalidade da consciência*.⁹⁹

Inteligência na síntese *sapiencial* (que não meramente científica): v.g. S. BOAVENTURA, *De reductione artium ad theologiam...* A ideia de uma Ciência que se desenvolva como *Razão experimental*, mas tocada pela inteligência de uma dialéctica abertura, está muito presente na fecundidade do pensamento de Leonardo COIMBRA, *Criacionismo (Síntese Filosófica)*, in: *Obras de L.C.*, ed. Sant’Anna Dionísio, Porto, Lello, 1983, vol. I, pp. 271 e segs.; e *vide* Id., *A Razão Experimental*, in: *Ibid.*, vol. I, pp. 535 e segs., demolindo um atavismo positivista na perspetivação do saber científico. Quanto à questão “demiúrgica” de tal saber, cf. *supra* n. 69, ainda H. BERGSON, em *Les deux sources de la morale et de la religion*, (1932), in: Id., *Oeuvres*, éd. Centenaire, Paris, PUF, 1963, quando conclui pela expressiva síntese: “*La fonction essentielle de l’univers, qui est une machine à faire des dieux.*” (p. 1245)...

⁹⁶ Foi M. HEIDEGGER quem reiterou esta noção de que a poesia ou a mística são tão “rigorosas” quanto a ciência matemática: *vide* “Hölderlin und das Wesen der Dichtung”, in: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt-a.-M., V. Klostermann, 1971, pp. 33 e segs. Para a história da Ciência integrando esta valência imaginativa e sapiencial, cf. Pierre DUHEM, *Le système du monde, Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 10 ts., Paris, Hermann, 1950 e segs.; *vide* também: René TATON, *La science contemporaine*, 2ts., Paris, PUF, 1995 reed., t. II, pp. 1 e segs.: «Le nouveau visage de la science».

⁹⁷ Na acepção clássica desde PLATÃO – o *noûs*, como *syneidesis...*, a NICOLAU DE CUSA, no contraste entre o *intellectus* intuitivo e ilimitado e a *ratio* discursiva e subordinada ao “princípio de não-contradição”... Sobre a nomenclatura da *intuição* cf. nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Sob o signo da Intuição – Esclarecimentos etimológicos da noção”, in: Mário SIMÕES, Mário RESENDE e Sandra GONÇALVES, (orgs.), *Psicologia da Consciência – Pesquisa e Reflexão em Psicologia Transpessoal*, Lisboa/ Porto/ Coimbra, Lidel ed., 2003, pp. 206-216.

⁹⁸ Como ainda definida na Psicologia genética: Jean PIAGET, *Problèmes de psychologie génétique*, Paris, Denoël-Gonthier, 1972, etc.

⁹⁹ Não só a reflexibilidade dos níveis de tematização, mas o choque trazido aos procedimentos sequenciais pelos conjuntos ‘estocásticos’ e da complexidade; cf. Edgar MORIN, *La connaissance de la connaissance*, ed. cit. *supra*; Françoise Fogelman SOULIÉ, (dir.), *Les théories de la complexité*, Paris, Seuil, 1991, sobretudo: Benny SHANON, «Réflexions sur la complexité de la cognition humaine» (pp. 297-313). Cf. também David BOHM, *Thought as a System*, London/ N.Y., Routledge, 1994.

Passa-se da razão ‘plana’, ou de tipo tridimensional, para um pensar a *n*-*dimensões*, gerando não só novos modelos teóricos de compreensão da ‘realidade’, mas *criando novos mundos*.(R. RUCKER)¹⁰⁰

Aliás, talvez mesmo a epistemologia revele em última análise que o ‘mundo’, mais propriamente sob a forma de uma certa *ordem*, é mesmo o “objecto” próprio do saber científico.¹⁰¹ A *mitologia* pensou narrativamente¹⁰², segundo o esquema sequencial e por ‘deuses’¹⁰³; a *filosofia* pensou ‘eideticamente’ por “essências”, ou intuitivamente mesmo quando autônoma uma *ordo* racional¹⁰⁴; a *ciência* acaba por fazer do mundo não aquele expediente moral de uma *theologia*, mas tal apuramento de uma ‘coerência possível’¹⁰⁵, inter-comunicante de acordo até com o ‘rito’ bio-psíquico

¹⁰⁰ A ironia e as antinomias matemáticas, seja da *Flatland* (cf. Edwin A. ABBOTT, *Flatland, A Romance of Many Dimensions*, (1884), N.Y., Dover, 1952), seja de René DAUMAL, *Le Mont Analogue*, Paris, Gallimard, 1981, bem assim do que se dá a “ver” nas gravuras de geometria paradoxal de ESCHER, podem exemplificar o âmbito inovador dos “novos quadros mentais” da revolução científica hodierna. Cf. HOFSTADTER, *The Gödel, Escher, Bach: an Eternal Golden Braid*, Harmondsworth, Penguin B., 1983; cf. também Rudy RUCKER, *The Fourth Dimension*, Boston, Houghton Mifflin Co., 1984 e *vide* ainda Id., *Infinity and the Mind, The Science and the Philosophy of the Infinite*, Brighton, Harvester Pr., 1982.

¹⁰¹ O molde do *objiciendum*, não metafisicamente como *ens*, mas a título de *ordo*. Porém, há-de reparar-se que a *cosmologia* em sentido estrito não pode fazer parte da indagação fenomênica e sempre regional da ciência, pelo que as designadas “teorias do todo”, ou melhor, de tudo, são apenas hipóteses de um processo mais da *poética* da ciência, do que da física, da biologia, da geologia, etc. Cf. G. BACHELARD, *La poétique de l’espace*, Paris, PUF, 1967; sobretudo *vide* John D. BARROW, *Theories of Everything, The Quest for Ultimate Explanation*, Oxford, Clarendon Pr., 1991, pp. 12 e segs.

¹⁰² *Vide*, entre outros, Paul RICOEUR, *Temps et récit*, t. I, Paris, Seuil, 1983, sobretudo pp. 15 e segs.: «Le cercle entre récit et temporalité»; *vide* ainda Mircea ÉLIADE, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963, pp. 9 e segs.

¹⁰³ Cf. o nosso Eudoro de SOUZA, *Mitologia*, Lisboa, Guimarães, 1984, pp. 55 e segs.; também: Hans BLUMENBERG, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt-a.-M., Suhrkamp V., 1979; e *vide* n. anterior e *supra* n. 77. E cf. ainda Edgar MORIN, *La méthode*, t. 3: *La connaissance de la connaissance*, ed. cit., pp. 153 e segs.: «La double pensée: (Mythos – Logos)».

¹⁰⁴ Dito “conhecimento”, mas antes *teorese*, ‘das primeiras causas e primeiros princípios’... Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.*, A, 1, 981b 30: ‘*tèn onomazoménon sophian peri tà prôta aitia kai tàs arkhàs hypolambánousi pántes...*’; cf., vários estudos em: Jonathan BARNES, Malcolm SCHOFIELD e Richard SORABJI, (eds.), *Articles on Aristotle, 1. Science*, London, Duckworth, 1975.

¹⁰⁵ Na acepção *conjectural* ainda de Karl POPPER, “Three views concerning human knowledge”, in: *Conjectures and Refutations*, ed. cit., pp. 97 e segs., sobretudo pp. 107 e segs.: «Theories as instruments». *Vide supra* ns. 8 e 21.

do humano actual.¹⁰⁶ Por isso, por muito que se possa considerar a epistemologia como um instrumento ‘regional’ até, sob certo aspecto, mais uma demora reflexiva menos fecunda naquela descoberta de conhecimento útil¹⁰⁷, não se pode deixar de considerar que, no hiato de um outro acesso ontológico ou de uma experiência espiritual de tipo sapiencial mais completa, *a reflexão sobre os limites do conhecimento científico* traz consigo uma lição de humildade muito oportuna, mesmo perante certa inopinada arrogância moralista de uma malsã ‘antropolatria’ actual. (L. COIMBRA)¹⁰⁸

Haja então, nas epistemologias, o sensato *realismo* de uma atitude crítica suficientemente cônica da relatividade do seu efectivo saber¹⁰⁹, consentindo no que se chamou de ‘conceitos nômadas’ (I. STENGERS)¹¹⁰, porém na regra heurística de *diferenciar em cada caso* o procedimento útil e adequado da sua mesma consciência.¹¹¹ Deste modo se percebe que

¹⁰⁶ Particularmente notório o grau de adaptação “histórico” das *invenções científicas* dentro de certos padrões “psicológicos” de referência: Marcel OTTE, *Les origines de la pensée*, Sprimont (Belgique), Mardaga, 2001... *Vide* ainda a reflexão de Arthur Maurice HOCART, *Social Origins*, London, Watts & Co., 1954.

¹⁰⁷ Mais um policiamento do discurso científico neste pensar sobre a ciência e não na directa prática da mesma. Cf. Danah ZOHAR e Ian MARSHALL, *The Quantum Society, – Mind, Physics and a New Social Vision*, London, Harper Collins, 1994, pp. 64 *et passim*.

¹⁰⁸ O espírito científico assim experimentado está nos antípodas de uma pretensa auto-suficiência positivista, podendo dizer-se que contrariando o *dogmatismo* das posições de princípio, ou das morais de preconceito, e, estando, outrossim quase em permanente relação com o espírito ‘céptico’ e a humildade da *interrogação crítica*. Até o próprio cepticismo deveria aqui também ser questionado neste procedimento epistemológico em aberto. Cf. Jean-Paul DUMONT, *Le scepticisme et le phénomène – Essai sur les significations et les origines du pyrrhonisme*, Paris, Vrin, 1972, pp. 235 e segs.; *vide* também Harold TARRANT, *Scepticism or Platonism?*, Cambridge, Camb. Univ. Pr., 1985... A expressão da “antropolatria” encontra-se no contexto crítico político referida por Leonardo COIMBRA, *A Rússia de hoje e o Homem de sempre*, in: Id., *Obras de L.Coimbra*, ed. Sant’Anna Dionísio, Porto, Lello, 1983, vol. I., pp. 713 e segs.: c. V: «O Humanismo exaustivo»: “este humanismo é o último extremo do humanismo antropolátrico”; e *vide* n. seg.

¹⁰⁹ Cf., entre outras, a reflexão de J. W. N. WATKINS, *Science and Scepticism*, ed. cit., pp. 207 e segs.: «A base empírica» e *vide supra* n. J. J. C. SMART, *Philosophy and Scientific Realism*, London/ N.Y., Routledge/ Humanities Pr., 1963, sobretudo pp. 88 e segs.

¹¹⁰ *Vide* Isabelle STENGERS, “La propagation des concepts”, in: Id., (dir.), *D’une science à l’autre – Des concepts nomades*, Paris, Seuil, 1987, pp. 9-26.

¹¹¹ Trata-se de ter em conta a relatividade geral dos saberes mas ainda o diverso grau de uso do mesmo em cada caso preciso. Cf. sobretudo Nicholas RESCHER, *Pluralism, Against the Demand for Consensus*, Oxford, Clarendon, reed. 2005, pp. 98 e segs.: «Pluralism without

“calcular” nunca será “meditar”, que a *ciência* não tem de ser *sabedoria*, ou que a lição epistemológica supõe até antepor em *linguagem de eficácia* e de *informação* (é claro estruturada ou estruturável) o que só depois seja de *comunicação* e de *significação*.¹¹² Numa palavra, a *ciência como semiótica mínima da constituição global do discurso racional do humano*.¹¹³

Carlos H. do C. Silva

Faculdade de Ciências Humanas (Filosofia)

Indifferentism», contra o *consensualismo* proposto por Habermas e da Escola de Frankfurt em geral.

¹¹² Ciência como linguagem, epistemologia como teoria de códigos, numa tendência que, se não fora a aplicabilidade concreta ou os critérios de rigor e auto-justificação poderiam fazer desta actividade uma mera retórica. Cf., entre outros: Ralph C. S. WALKER, “Theories of Truth”, in: Bob HALE e Crispin WRIGHT, (eds.), *A Companion to the Philosophy of Language*, Oxford, Blackwell, 2001, pp. 309- 330; ainda John WATKINS, *Science and Scepticism*, ed. cit., pp. 67 e segs.

¹¹³ Note-se que ciência, ou ciências, que já não aspiram à *scientia* como *ars*, e sequer de uma filosofia da ciência como *regina scientiarum*, porém como um nível epistémico, sobretudo *dianoético*, e de *instrumentação* assim público ou comunicável, muito associado à linguagem que a formaliza e lhe confere tal *lógica racional*. Definição, pois, da epistemologia como *âmbito pragmático* de tais linguagens e do que nelas assinala uma legitimidade lógica aceitável. Cf. ainda a lição de John SEARLE, *Speech Acts, An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge, Cambr. Univ. Pr., 1969, reed. 1999; vide ainda Arthur C. DANTO, *Analytical Philosophy of Action*, Cambridge, Cambr. Univ. Pr., 1973, pp. 79 e segs.; mas também o contributo de Jürgen HABERMAS, *Theorie des Kommunikativen Handelns*, 2 ts., Frankfurt-a.-M., Suhrkamp V., 1981.



Conflitos de paradigmas nas Ciências Sociais

Foi-me difícil definir as questões a tratar, embrionariamente que seja, nesta breve comunicação. Duas pistas se me ofereceram: ou imaginar o que diria quem me precedeu e reivindicar uma originalidade para os paradigmas científicos que constituem o essencial do discurso das Ciências Sociais, ou estabelecer um diálogo entre algumas disciplinas destas ciências, designadamente as que melhor conheço: a demografia, a sociologia e a etnologia.

O primeiro tema pôr-me-ia no centro da temática proposta, a conflitualidade dos paradigmas entre disciplinas científicas. Mas o segundo permite-me desenvolver uma questão que não está necessariamente nela abrangida, a da complementaridade dos paradigmas, perspectiva que, por jeito intelectual e treino científico, mais me agrada.

De facto, se todas as disciplinas humanas tiveram a sua origem na filosofia, a separação que dela foi sendo feita a partir do século XIX resultou mais da necessidade de confrontar o conhecimento com a experiência que cada vez punha mais questões às sínteses a que a mãe de todas as ciências nos tinha habituado, do que de uma tentativa de diferenciação epistemológica em relação a ela. E se, por outro lado, sabemos que a divisão das ciências respondeu muitas vezes à necessidade de estabelecer diferenças de estatuto para os que as cultivavam, distinguindo-os pelo linguajar, pela roupa e pelos hábitos intelectuais, a ideia de que os modos de conhecimento são diferentes, ou de que os seus discursos são necessariamente antagónicos resultou, quer de uma ideologia do conflito que permeou muitas das práticas científicas dos dois últimos séculos, quer da especificidade dos métodos por elas utilizados, quer ainda das perspectivas teóricas com que as coisas humanas foram sendo tratadas.

Não há dúvida, porém, de que as diferenciações académicas das ciências e a criação de culturas científicas específicas torna difícil congruar os resultados destes tratamentos, sendo por vezes os discursos tão herméticos que, para os dominar, é necessário não só fazer uma licenciatura

mas também um mestrado e um doutoramento numa determinada área de saber. Desta sorte a minha sedução com a complementaridade dos saberes confronta-se com uma profunda desilusão: as ciências seguem percursos cada vez mais divergentes. E a unidade do saber não passa de um sonho filosófico de uma tarde de começo do Outono. Não obstante, não podemos deixar de abrir caminhos para essa unidade, sobretudo em matérias tão próximas como aquelas que elegi para esta reflexão.

Nestes breves considerações iniciais está em certa medida o fundamento do que vou dizer e a razão de ter tomado como problemática a complementaridade de três disciplinas da área das Ciências Sociais. Se, com efeito, todas elas provêm da filosofia, pouco mais dela guardam do que as questões epistemológicas e éticas e as imposições da lógica. A etnologia, tal como a entendo, é porventura a que mais directamente se aproxima do modelo de que partiu, pela simples razão de que, com a antropologia cultural, sua irmã gémea, se debruça sobre os paradigmas que estão na base dos comportamentos. Mas, mesmo nela, o seu estatuto científico distancia-a das suas origens filosóficas, nos métodos, nas propostas de leitura teórica e nas problemáticas fundamentais a que dá atenção e tenta integrar.

Para progredir nesta reflexão instaurei um debate comigo mesmo, em função de um texto, já um pouco antigo, de um dos cientistas sociais que admiro – Lévi-Strauss – em virtude do seu trabalho seminal sobre a formas de produção mítica, a que modestamente me tenho dedicado ultimamente pela via da análise do conto popular. O meu primeiro ponto é, pois, é sobre:

Da possibilidade das ciências sociais e humanas

Permitam-me que comece pela apresentação e crítica das posições que este eminente antropólogo defende num texto reeditado na *Anthropologie Structurale Deux*, sob o título de «Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines», escrito nos já longínquos idos de 1964 (Lévi-Strauss 1973) e por alguns complementos que se encontram no último volume das *Mythologiques* (Lévi-Strauss 1971). As teses defendidas pelo autor estão, com efeito, no centro do debate que nos ocupa. Por mais estranhas que pareçam, ainda hoje são repetidas. Por isso as explico.

Afirma o autor que entre as ciências exactas e naturais e as ciências sociais e humanas não há uma paridade verdadeira. As primeiras cumprem todos os requisitos para serem consideradas ciências enquanto que as segundas não, pois só «em virtude de uma ficção semântica e de uma esperança filosófica a que ainda faltam confirmações» (Lévi-Strauss 1973: 341) é que podem ser assim chamadas. E coloca entre os critérios que definem as ciências da natureza o haver nelas coincidência entre a definição e a extensão, o que não se verifica nas ciências sociais e humanas. O termo ciência, aplicado a estas, é, pois, «apenas uma designação fictícia que designa um conjunto de actividades perfeitamente heteróclitas, de que apenas um pequeno número oferece um carácter verdadeiramente científico.» (p.342)

Uma fonte das dúvidas de Lévi-Strauss está no carácter não desinteressado do cientista social (p. 342) e da coincidência do sujeito e do objecto da ciência. Nesta sentido afirma que «A consciência aparece como inimiga secreta das ciências do homem, no duplo aspecto de uma consciência espontânea, imanente ao objecto de observação e de uma consciência reflectida – consciência da consciência – no cientista» (p. 344). E mais adiante insiste na «antinomia inultrapassável entre a consciência e a experiência» (p. 345). O contrário acontece nas ciências exactas onde «toda a investigação científica postula um dualismo entre o observador e o seu objecto». Ora nas ciências humanas isso só poderia acontecer se o cientista instalasse um «dualismo» (o termo é de Lévi-Strauss) «no interior do próprio homem» (p. 344).

Para aumentar estas dificuldades, o autor refere que nas ciências humanas não se podem fazer experiências, ao contrário do que acontece com as ciências da natureza (p. 344). Concede, no entanto, que a distinção não se pode basear neste facto. Algumas ciências humanas, como refere, também procedem a experiências, designadamente a linguística e em menor medida a etnologia (p. 344). Poderíamos, da nossa conta, acrescentar sem risco de contradição, entre outras, a psicologia ou a dinâmica de grupos. Lévi-Strauss insiste na distinção entre a explicação e a previsão que, não estando automaticamente ligadas nas ciências da natureza, se verifica num «número considerável de casos» (pp. 345-6).

Podemos ler uma parcial revisão destas posições no *Homem Nu*, onde Lévi-Strauss (1971: 574) afirma: «As ciências humanas são sem dúvida

comparáveis às ciências físicas e naturais na medida em que nem umas nem outras atingem as coisas mas sim os símbolos através dos quais o espírito delas se percebe em função das constrações e dos limiares da organização sensorial. Todavia uma diferença fundamental aparece, que resulta do duplo facto de que as ciências físicas e naturais trabalham com os símbolos das coisas, enquanto as ciências humanas trabalham sobre símbolos de coisas que são elas mesmas símbolos.» E continua dizendo que «a ineficácia prática das ciências humanas, para além de busca de uma sabedoria duvidosa não nos permite, pelo menos para já, predizer a adequação possível dos símbolos representantes aos símbolos representados». E compara as ciências humanas a um «teatro de sombras», não sabendo «onde se encontram e de que são feitas as marionetas que se projectam no ecrã.»

Tudo isto surpreende em alguém que dedicou a sua vida ao cultivo das ciências humanas numa área pouco considerada até então, o estudo dos mitos. E a minha divergência com o autor está fundada em que a distância entre o sujeito e o objecto em que Lévi-Strauss insiste, ou o facto de os símbolos serem de primeiro ou segundo grau, são pouco relevantes para o processo de produção científica, que consiste, em todos os casos, em operações lógicas de compreensão da realidade, apliquem-se elas à física, à biologia, à economia, à sociologia ou à antropologia. O conhecimento não passa de formas mentais aplicadas ao real para dele se entreverem as relações.

Além disso a questão da confusão entre o observador e o objecto da observação só se encontra na chamada psicologia racional, um ramo da filosofia há muito ultrapassado, embora grande parte das intuições psicológicas continuem a ter na introspecção a mola desencadeadora, da mesma maneira que a sociologia e a antropologia exigem o trabalho da imaginação para entrever as relações que tentam demonstrar. E não deixa de ser verdade que a psicologia experimental bem como todas as outras disciplinas em que se faz observação fogem totalmente à pecha da introspecção.

Veja-se por exemplo o que acontece na análise das relações comunitárias: não pode o observador manter a distância suficiente que lhe permita não se envolver emotivamente no que lhe possa perturbar a visão? E não conseguirá o estudioso dos comportamentos eleitorais ser indiferente a

um resultado eleitoral, sobretudo quando, partidário, sabe que, ganhe quem ganhar, haverá sempre interesses partidários a dizer quem se sentará à mesa do orçamento, que os jogos de poder continuarão a determinar a política, e que a incompetência e o autoritarismo poderão aparecer em qualquer altura, sem vergonha nem pejo, a determinar as estratégias de manutenção do poder e dos benefícios que dele resultam?

Por outro lado, não se pode deixar de dizer que a questão da previsibilidade, central na argumentação do autor, é praticada com sucesso em algumas ciências sociais, como veremos mais adiante. E se ela não é possível em muitas outras, isso só diz da natureza mutável do seu objecto e não da natureza da ciência que a ele se aplica. De resto, também a própria física fala de graus de incerteza, sobretudo ao nível micro: de facto, o estado das partículas só é previsível em termos estatísticos, e não determinísticos, tal como acontece nas ciências humana e sociais, no que respeita ao estado anímico e atitudinal dos cidadãos e aos seus comportamentos. E só comportamentos determinísticos é que garantiriam previsões seguras e certas, como vulgarmente se pensa que as ciências da natureza fazem. E se é certo que as ciências humanas se têm satisfeito com «explicações imprecisas e aproximativas» (1973:346), como refere o autor, bem possível é que encontremos iguais hesitações em muitas teorias biológicas ou físicas.

Devo, por último referir, no que respeita à experimentação, que os métodos estatísticos constituem uma espécie de experimentação, comumente dita de quase-experimentação, tão válida cientificamente como as experimentações verdadeiras. De resto se apenas a experimentação fosse critério de validade científica teríamos de considerar espúrias a física teórica e a astrofísica, onde as teorias estão longe de estar provadas, neste aspecto sendo, pois, comparáveis às ciências sociais e humanas. Por outro lado, ao considerar que a linguística é a única que se pode colocar no mesmo pé que as ciências exactas e naturais, porque tem um objecto universal, porque tem um método homogéneo e porque os especialistas aceitam a validade dos seus princípios fundamentais, Lévi-Strauss (1973: 351) transfere o seu melhor conhecimento dos pressupostos da disciplina para o seu estatuto científico. Mas não se compreende a recusa do mesmo estatuto para a economia, só porque o seu objecto não é uni-

versal, ou para a demografia, porque o seu método não é homogêneo (p. 352), como supõe.

Não serei insensato ao ponto de negar fundamento a algumas das objecções levantadas pelo autor ao carácter científico das ciências sociais e humanas. Mas não deixarei de referir que parte das suas dúvidas também se poderiam colocar acerca das ciências da natureza que nem são tão deterministas como parece resultar do que afirma, nem são tão previsíveis como supõe. De resto a unidade do método nem é necessária nem desejável; e a universalidade dos fenómenos não é suficiente. As suas posições estão obviamente datadas, pois não têm, nem poderiam ter, em conta avanços significativos nas ciências humanas, sobretudo no campo da sua matematização. E somos tentados a atribuir as reservas de Lévi-Strauss a uma visão mecanicista e determinista da ciência, que de alguma maneira transparece no fundo dos pressupostos do estruturalismo que só trata dos esquemas simbólicos permanentes embora contextualizados culturalmente.

Para mais cabalmente apresentar o que me parece correcto afirmar sobre alguns destes temas, faço em seguida algumas considerações sobre a prática científica em três áreas disciplinares a que tenho dedicado alguma atenção: a demografia, os estudos de opinião e a etnologia. A primeira dar-me-á azo a reivindicar o seu carácter científico em razão de sua utilização de modelos matemáticos. A segunda pôr-me-á perante a necessidade de teorizar o que é por sua natureza mutável. E a terceira permitir-me-á ver o que está subentendido no que é fixo e imutável, as matrizes do pensamento simbólico tradicional.

O paradigma da produção científica em demografia

Lévi-Strauss concede que a demografia está ao mesmo nível da linguística, a qual, para ele, representa a única área das ciências humanas em que foi feita ciência. Mas as razões para aceitar esta afirmação são para mim diferentes. Se a demografia é uma das disciplinas sociais que mais claramente podem reivindicar um estatuto de cientificidade, o fundamento do asserto está muito para além do que se pode deduzir das observações de Lévi-Strauss. Para mim, a razão de a demografia poder ser considerada ciência está em que, desde o século XVIII tem vindo a criar

modelos matemáticos de descrição e previsão dos fenómenos demográficos, designadamente os que respeitam ao menos comportamental de todos, a mortalidade. Nessa época foi construída a primeira tábua de mortalidade, com base nos óbitos de Breslau pelo astrofísico que descobriu o cometa que ficou com o seu nome – Halley. E, posteriormente, os trabalhos de Gompertz, Brass, Chiang e outros, têm aprofundado tudo aquilo que se relaciona com a modelização desses comportamentos. Dispensar-me-ão, e certamente me agradecerão, que não entre em detalhes. Mas não poderei deixar de mencionar os trabalhos de Lotka no princípio do segundo quartel do século XX, designadamente o seu livro «Teoria analítica das populações biológicas», onde a formalização matemática se pode comparar à proposta, na mesma época, pelas ciências da natureza. E não deixarei de referir os trabalhos de Ansley Cole e associados, bem como os de Feeney e Bongaarts sobre os modelos de fecundidade e seu espaçamento no tempo. E não deixarei de acrescentar que uma das áreas da demografia com maior desenvolvimento é das projecções demográficas, onde a utilização de modelos marca de forma indelével a produção científica, exigida por quem quer ter informações correctas sobre as condições básicas da definição das políticas, já que na população se encontra o primeiro factor de desenvolvimento social e económico.

Tanto quanto posso entrever, o que é específico da demografia em termos das suas diferenças relativamente às ciências físicas ou naturais, é que nela se trata de questões mais mutáveis do que os que caem sob a alçada destas, embora relativamente à microfísica esta diferença possa não ser tão grande como parece. Em meu entender, o que separa as ciências sociais de todas as outras está precisamente na natureza mutável dos fenómenos sociais, mesmo daqueles para os quais, como para os demográficos, é possível estabelecer modelos descritivos e interpretativos e modelos de transformação. Haja em vista, por exemplo, os modelos de fecundidade e de mortalidade que seguem leis que, embora mutáveis em função das condições sociais, podem ser reduzidos a fórmulas matemáticas bastante estáveis.

Por outro lado, sabemos que novas técnicas estão a ser desenvolvidas a partir de métodos estocásticos que eliminam a rigidez dos métodos deterministas. Se, pois, isto significa que os velhos métodos, e as teorias que os acompanham, necessitam de reformulação, também isso acon-

tece na astrofísica onde se repensam as ideias acerca do éter ou sobre a expansão do universo ou sobre a natureza dos buracos negros e da anti-matéria. Não é, pois, a incerteza das teorias e a necessidade de continuamente as refazer que institui a diferença entre as ciências humanas e as da natureza, mas a capacidade de interpretar os fenómenos que fazem parte do seu campo teórico.

A labilidade das opiniões e a Sociologia

O rigor da análise que se consegue em demografia está longe de ser reproduzido em sociologia, sobretudo no que se refere aos fenómenos em que a mudança está no cerne da sua definição. Hoje sobretudo, parece que nada se mantém. As opiniões mudam, os sentimentos alteram-se, os valores transformam-se, tudo parecendo ditado por acidentes de percurso, por actos falhados, por projecções de imagens. Numa sociedade dominada pela estética, a moda é o paradigma do que quero dizer: metamorfoseia-se tão rapidamente que ninguém tem capacidade de seguir os seus ditames. Assim, tudo passa a ser moda, mesmo as coisas mais estranhas e do gosto mais duvidoso como as alças de soutiens sob tops cai-cai.

Por isso, mais do que da regularidade dos papéis e dos comportamentos ditados pelas instituições, o que hoje constitui o principal desafio para a reflexão sociológica é teorização da mudança social. As estruturas que garantiam a regularidade das atitudes estão definitivamente postas em causa. O tecido das relações sociais parece apenas composto de imagens voláteis, estando as personalidades sociais sujeitas ao constante revoltar de factos dispersos, e de imposições contraditórias, provindas dos quatro cantos do globo e inserindo-se na nossa vida, à procura da consistência que não têm. As opiniões individuais dos criadores de opinião, as imposições dos grupos de poder ou das elites simbólicas estão constantemente a modificar os pressupostos da sociabilidade e a pôr continuamente em causa a estabilidade das relações sociais e das culturas que as sustentam.

Perante isto não é de surpreender que já nem possamos falar de culturas mosaico, como era proposto por Moles. As culturas das sociedades ocidentais estão, hoje, num processo de esfacelamento acelerado. Daí que

os comportamentos, sobretudo daqueles que nasceram na geração da imagem, sejam cada vez menos consistentes e regulares. As velhas metodologias que consideravam os factos sociais como coisas, bem como as teorias funcionalistas ou estruturalistas deixam de ter base de sustentação. O corpo social está em metamorfose, ou talvez melhor, não passa de um «mutante» em adaptação constante a novas situações e contextos.

Mais do que dos conflitos sociais e das questões do poder que dominaram a sociologia do século XIX e grande parte do século XX, temos hoje a mudança social e cultural como tema-chave. Aliás, o tema da cultura começou, mesmo na linguagem vulgar, a ser um conceito tão amplo e inespecífico que nela cabem não só as culturas nacionais e locais, mas também as familiares e de grupo, as juvenis e da terceira idade, as da empresa e do sucesso, as da pobreza e da riqueza, numa proliferação de especificações que só pode significar que os objectos de análise são cada vez mais específicos e diferenciados.

A crise da sociologia, que alguns reconhecem, e de que outros falam para afirmar a sua inutilidade, resulta de o seu objecto ser mutante, o que equivale a dizer que, em parte, é um não-objecto. Ao contrário do que dizia Durkheim, os factos sociais não são coisas mas imagens passageiras em contínua reconfiguração. Desta forma, a única pretensão que a sociologia pode ter é estabelecer uma nomenclatura de actos e tentar estabelecer as leis da sua configuração e reconfiguração, mesmo essas, circunscritas a um determinado tempo e lugar.

O exemplo dos estudos de opinião é paradigmático. Por mais aprofundada que seja a análise, por mais completos que sejam os modelos estatísticos utilizados, a explicação tem apenas uma validade circunstancial. Não se consegue teorizar mais do que sobre o breve momento e contexto em que é colhida a opinião. Poucos dias após, as opções mudam, as decisões alteram-se.

As teorias referentes às estruturas e funcionamento da sociedade são, assim, substituídas por explicações circunstanciais sem fôlego e sem alcance, não porque não haja instrumentos de análise e teorias suficientemente abrangentes, mas porque o corpo social muda de configuração a cada momento.

Contudo não se pode deixar de dizer que também a pequena teoria que diz da razão de ser das mudanças comportamentais ou a que, ainda

mais limitadamente, associa o comportamento a determinadas características pessoais, sociais ou culturais de grupos de indivíduos não tem valor científico. Ao explicar as circunstâncias em que as mudanças ocorrem, sobretudo quando se utilizam baterias de factores que vão das características pessoais às condições socioeconómicas e aos enquadramentos culturais, podemos ter acesso à compreensão do que é determinante.

Dáí o poder-se perguntar: tem o sociólogo culpa de o seu objecto mudar constantemente de lugar e de na sua recolocação no espaço teórico a matriz da explicação também ela se reconfigurar? E deixa de ser menos científico o seu conhecimento porque de manhã é válido o que à noite passou a ser obsoleto?

As matrizes simbólicas do pensamento popular

Contra a rigidez dos macro-fenómenos sociais ou contra a volatilidade dos sistemas de opinião, não posso deixar de referir a constância do pensamento tradicional, expresso nos documentos que ao longo do tempo foram sendo trabalhados de forma a guardar, por vezes de maneira absurda, o que de mais essencial as comunidades humanas foram descobrindo acerca da natureza do homem, das relações sociais ou das relações com o transcendente. O que é típico das ciências que tratam do simbólico, incarnado nos monumentos da cultura tradicional, é que os saberes estão codificados em símbolos cuja interpretação depende do contexto narrativo. Como afirmei noutra lugar, eles podem ser considerados como «aflorescimentos de uma grande narrativa constituída com base na intersignificação dos seres e na transmissibilidade simbólica de texto a texto [...] percorrendo todo o espaço do sentido de forma imprevisível, como fogos-fátuos que ora aparecem e logo se esvaem no sopro de uma brisa de luar, ou como vagas de fundo que a rigidez das formas aparentes não deixa perceber.» (Lages, 2006: 359 e 365)

De facto quando o hermeneuta se debruça sobre as constantes do pensamento popular e sobre as formas por ele utilizadas para transmitir o que intui acerca da realidade, o que mais nota são símbolos primários, relacionados com o corpo, em que os mitógrafos populares guardaram o que de mais significativo tinham atingido sobre a natureza do homem e das relações que tem com todos os seres. É através destes símbolos

que tudo se reduz ao sentido dos sentidos e às evocações neles feitas dos sentimentos e paixões da alma. E no processo vai apresentando elementos dispersos de uma grande narrativa em que aparecem formuladas simbolicamente questões filosóficas tão importantes como as da impossibilidade da geração entre seres de espécies diferentes, do trauma que todos os seres sentem perante a infecundidade, da possibilidade de emergência de homens sem aspecto humano pois são filhos do sol ou do diabo, são aves, cavalos ou burros, cobras ou sapos, e se transformam em seres com figura humana por obra e graça do amor dedicado de uma mulher que os resgata do encantamento a que o desejo estulto de sua mãe infecunda os condenara. E se é possível resumir as temáticas desses contos a conceitos filosóficos de tão grande importância como os de epigênese e antropogênese, que podem ser comparados à refração da luz num prisma ou à sua recomposição num disco de Newton rodando a alta velocidade, o certo é que nestas imagens o homem mostra saber que compendia em si todo o universo. E se a imagem já nos vem dos gregos, vê-mo-la expressa de forma a ser retida e a constituir matriz de pensamento, numa grande quantidade de contos que aparecem como expressão de uma grande «teoria» sobre o ser e o sentir dos homens de todos os tempos.

O mais interessante de tudo isto é que o discurso popular vale bem alguns tratados de filosofia, com a vantagem de que significa, ocultando o significado na equivocidade dos símbolos; os quais, sendo compreendidos por todos – apelam, com efeito, para estruturas guardadas no psiquismo humano mais profundo – têm a possibilidade de ser transmitidos de geração em geração até aos confins dos séculos, caso o homem continue, como até hoje, a ser seduzido pelos enigmas das coisas que não consegue racionalizar.

Que paradigmas?

Termino por onde provavelmente deveria ter começado se tivesse tido a intenção de elaborar um discurso lógico e completo sobre a questão dos conflitos de paradigmas nas ciências sociais e humanas, referindo o sentido que Thomas S. Khun dá ao conceito, tomando menos em conta o seu livro do que o postfácio escrito para a segunda edição de 1969.

Refere o autor que o termo paradigma é utilizado num duplo sentido: «a constelação de crenças, valores técnicas, etc., partilhadas pelos membros de uma dada comunidade»; e os elementos «nesta constelação, [ou seja], as soluções concretas de um enigma que, empregues como modelos ou exemplos, podem substituir regras básicas na solução dos restantes enigmas da ciência normal.» (Kuhn 1970: 175). O autor chama ao primeiro sentido sociológico e considera o segundo mais aprofundado.

Independentemente de ser ou não claro o pensamento do autor – um leitor seu encontrou 22 sentidos da palavra paradigma no texto original, como ele próprio admite – o que dele retiro, sem preocupação de grande fidelidade, é que o paradigma em termos sociológicos se aproxima da noção mais ampla, e para mim faz mais rica, das cultura de grupo. As culturas específicas das comunidades científicas ou profissionais – filosóficas ou sociológicas, psicológicas ou psicanalistas, técnicas ou manageriais – exprimem-se em linguagens próprias, por vezes herméticas, que criam formas particulares de olhar o mundo e de se distanciar daqueles que a não dominam porque não conhecem os códigos que dão acesso a esse saber. Por outro lado, se podemos considerar que o pensamento de Kuhn pode ser sintetizado em três dos subtítulos do seu postfácio – «Paradigmas como constelação de comprometimentos dos grupos», «Paradigmas como exemplos partilhados», «Paradigmas como formas de conhecimento e intuição tácitas» – temos de dizer que os paradigmas hoje existentes nas comunidades constituídas por saberes específicos contribuem cada vez mais para a formação de classes diferenciadas, não já com base na apropriação dos modos de produção, mas nos modos de conhecimento.

Mas se as culturas de grupo determinam muito do que conhecemos acerca da sociedade, a questão de fundo é a dos modos de produção das ciências, sejam humanas sejam naturais. A diferença está, porém, mais nos objectos de estudo e nas teorias que os explicam ou compreendem do que nos métodos de recolha de informação e de análise específica de cada uma das ciências. Embora haja diferenças na explicação ou na compreensão dos respectivos objectos, trata-se de diferenças de grau e não de atitude. O maior avanço de algumas ciências da natureza estaria assim dependente da estabilidade e imutabilidade do seu objecto de estudo.

O desafio que a modernidade tardia nos coloca é a da síntese do conhecimento e da compatibilização das teorias acerca do homem, seja qual for a origem dos conhecimentos que conduzem a essa síntese. Entendo, por outro lado, que para progredir em termos científicos, mais do que falar de conflitos de paradigmas, será necessário ver como as teorias de cada uma das ciências podem ser integradas em sínteses amplas onde as diferenças de método sejam menos referidas do que é comum fazer. E não será necessário ter má consciência pelo facto de as ciências humanas não terem o mesmo estatuto de isenção e distância das ciências da natureza, pois também o homem, na riqueza das suas manifestações individuais, sociais e culturais, precisa de ser compreendido com instrumentos analíticos e teóricos que ultrapassem a simples empiria acrítica.

Necessário é criar comunidades científicas que não fiquem acantoadas ao seu saber específico e deixem que as suas ciências fiquem polinizadas por ideias e processos cultivados por outras ciências, de forma a chegar a patamares de formalização cada vez mais avançados. Esta mútua polinização científica, quer em termos de metodológicos quer teóricos, não poderá deixar de ser vantajosa, como já acontece em muitas ciências sociais e humanas, como na economia, onde algumas das teorias mais avançadas incluem componentes psicológicas notórias.

Esta permeação de ideias tem tido, aliás, resultados interessantes: a história tem ido buscar às preocupações sociológicas temas e métodos de análise, a sociologia vai à biologia imagens para compreender alguns dos processos que nela são fundamentais, a etnologia vai buscar à linguística ou à psicologia alguns dos esquemas que lhe permitem compreender a maneira como o pensamento se estrutura simbolicamente.

Nada disto é feito sem riscos. Os pressupostos do contrato de empréstimo precisam de ser criticados, tal como não podem deixar de ser situadas e contextualizadas as imagens desencadeadoras de intuições, se quisermos tornar rentáveis os empréstimos feitos.

Sabendo nós que a crítica interna que cada ciência faz dos pressupostos das teorias elaboradas no seu seio raramente leva à sua renovação, e que ela só é conseguida mediante a inspiração colhida nas ideias e processos analíticos de outras ciências, forçoso é que passemos dos paradigmas

próprios de cada ciência para uma comunalidade de métodos e teorias, não retornando à filosofia, mas sob a sua inspiração.

Bibliografia

Kuhn, Thomas S., 1970, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, The University of Chicago Press, 2nd ed.

Lages, Mário F., 2006, *Vida/Morte e diafania do mundo na história de carochinha*, Lisboa, CEPCEP.

Lévi-Strauss, Cl., 1971, *Mythologiques, IV, L'homme nu*, Paris, Plon.

Lévi-Strauss, Cl., 1973, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon.

Mário F. Lages

Faculdade de Ciências Humanas (Sociologia)



A viragem da maré: conflitos epistemológicos e a história

Para começar gostaria de me socorrer da imagem delineada por Johan Huizinga quando no seu livro *Declínio da Idade Média* (Huizinga, s.d.) pretendeu esboçar a passagem da Idade Média para o Renascimento. Consciente da importância e do significado dos períodos de transição, este conceituado historiador holandês termina a sua análise e interpretação desta época, afirmando que se estaria tal como numa viragem da maré: uma cultura a decair, ao mesmo tempo que nascem novos aspectos e definições.

É neste sentido que nos parece que, também a sociedade actual, e particularmente a ciência historiográfica está a viver uma viragem da maré. Vejamos. Algumas décadas atrás previa-se o fim da história, como afirmava o norte-americano Francis Fukuyama (1992), avogava-se a crise, onde ainda ressoam as teses do choque de civilizações de Samuel Huntington (1996) e os receios e incertezas de um mundo globalizado.

Todos os dias ouvimos falar de globalização, globalismo ou de globalidade – conceitos que se tornaram verdadeiramente familiares do século XXI. Sem querer aprofundar esta temática, importa, contudo, reter alguns aspectos mais representativos da sua caracterização que nos interessam para o estado actual da ciência histórica, também intimamente relacionada com a mudança da sociedade contemporânea.

Assim, um dos aspectos mais marcantes, é o facto de estarmos perante um processo que se reflecte à escala mundial e que traz consigo, para além de um aceso debate, de uma forma breve e sucinta:

- alterações nas relações de poder entre estados e mercados, podendo permitir o eventual desaparecimento dos estados nacionais;
- a chamada globalização cultural motivada essencialmente, como sabemos, pelas tecnologias de comunicação;

- e, o que muito nos diz respeito, novos conceitos de espaço e tempo
- eis que os dois mais importantes pilares da ciência histórica adquirem novas perspectivas e sentidos.

Como causas para este fenómeno, que parece fomentar para uns uma homogeneidade, para outros um “hibridismo” das sociedades actuais, apontam-se, e mais uma vez de uma forma genérica, os mass media, as viagens-turismo pelo mundo e a circulação de produtos internacionais.

Na medida em que pessoas, produtos e informações cruzam distâncias fácil e repetidamente, vários autores chamaram a atenção para a resultante alteração nas categorias de espaço e tempo. Estamos pois perante um “space-time compression” como o geógrafo David Harvey (cit. Osterhammel/Petersson, 2003: 12) designa esta redução de espaço e tempo. São redes telefónicas cada vez mais económicas e correios electrónicos que dão origem a um presente mais próximo e em comum, a um conviver virtual. Estes tornaram-se a condição primária para contactos, redes e sistemas sociais instalados por todo o mundo, tornando a efectiva distância menor que a geográfica. A principal razão para isso está na rapidez da comunicação.

Como um dos mais conhecidos especialistas e iniciadores deste debate, dever-se-á mencionar o tão conceituado Manuel Castells que descreve precisamente a globalização como o nascimento da “sociedade em rede” – obra publicada em Portugal pela Gulbenkian. As novas tecnologias informáticas determinam a nova forma da sociedade, completamente indiferentes à realidade territorial. Já não é a grande administração hierárquica e burocrática, mas a sociedade em rede, espontânea e horizontal, que condiciona a economia e a política na era da informação. Assim, alteram-se os princípios do exercício de poder e da distribuição de recursos. Segundo Castells deixa de haver uma dependência social por valores de obediência ou por razões de ordem geográfica; a diferença estará no facto singelo se se pode clicar ou não.

Este debate espraia-se naturalmente à ciência histórica, não só porque as verdadeiras questões históricas são aquelas que têm que ver com o nosso presente, e que nos preocupam, como formula, entre outros, o historiador José Mattoso (Mattoso, 1997), mas porque este debate interfere na reflexão e no saber fazer historiográficos.

Como poderão depreender, um dos primeiros territórios de análise e estudo dos historiadores será sem dúvida a globalização. Os historiadores interrogam-se se se trata de um processo histórico recente, inovador, ou se não se terá já vindo a formular numa outra maré anterior. E como podem calcular, a resposta será que a análise e a caracterização solicitam um olhar para o passado e, que em muitos aspectos, mormente a sua dimensão mundial, é algo que nos levará a recuar pelo menos até à época moderna.

Além disso, e se na sua grande maioria o historiador é, em primeira linha, um estudioso da história da sua nação, o certo é que já, desde há muito, que a história tem vindo a abordar temáticas à escala mundial.

Permitam-me que saliente, apenas a título de exemplo, alguns temas:

- história da economia mundial – basta destacar um trabalho como o de Imanuel Wallerstein e o seu modelo da economia mundial para que todos saibamos a importância desta obra e deste ramo da historiografia;
- história das migrações – em muitos países uma área de grande fôlego e uma presença bem visível e actual. Em Portugal, podemos aludir a recentes publicações, principalmente na antropologia, ou ainda os trabalhos de investigação sobre a escravatura e tráfico de escravos, também marco deste ramo científico;
- história das relações internacionais – se inicialmente era maioritariamente uma história militar ou de batalhas, cada vez mais uma história das relações bi- e multilaterais entre países;
- história da Europa – um promissor percurso historiográfico para o futuro e que já vem vindo a dar frutos, não apenas como recente ramo de historiografia, mas como orientação de praxis educacional. Análises de currícula de escolas europeias demonstram que o enfoque do enquadramento histórico europeu relativiza o pendor de história nacional, como o revelam trabalhos como *The Nation, Europe, and the World. Textbooks and Curricula in Transition* (Schissler /Nuhoglu Soysal, 2005);
- história do imperialismo e colonialismo – um alicerce fundamental para a história da globalização, pois deu início a este mundo em

movimento, na designação de Russel-Wood (Russel-Wood, 1998). Não é assim de estranhar que muitos dos estudiosos da história do império e da história da expansão ou de países não-europeus sejam assumidos historiadores de uma história global. Esta não é entendida como história total, mas como história transnacional, que questiona transversalmente e sob diferentes aspectos – não apenas económicos e políticos – as relações entre povos, países e culturas. Apoiando-se nos contributos da antropologia, e tirando grandes proveitos de estudos de áreas como os “postcolonial studies” – que muito têm produzido sobre a formação de identidades bem como na crítica ao eurocentrismo – verifica-se um crescente número de análises e reflexões, em conferências em congressos, nas listas de publicações, ou nos programas de centros de investigação universitários, à chamada World ou Global History.

Em resposta à acelerada globalização, a World History surgiu nos anos sessenta nos Estados Unidos da América. Foi visando uma maior preparação na análise e compreensão do presente, que a World History apareceu nos curricula dos colégios e universidades americanos. Os seus princípios postulavam que a “World History succeeded because it responded pragmatically to a growing disorientation within academia in the face of accelerated globalization” (cit. Naumann, 2006).

Esta concepção e postura tem vindo igualmente a fazer-se sentir nos últimos anos na Europa, como o testemunha o encontro de historiadores, no ano de 2000, em Aachen, intitulado *One world, One history*, e no ano de 2005, na cidade alemã de Leipzig, o *First European Congress of World and Global History* onde se apresentaram mais de quatro dezenas de painéis numa perspectiva transnacional. (<http://geschichte-transnational.clio-online.net/termine/id=4254>)

As exigências e desafios da actual sociedade de informação vão, contudo, além de novos territórios e de novas concepções, como a Global History. Eles provocam indubitavelmente novas discussões sobre a metodologia e a teoria da história. Com efeito, depressa nos apercebemos que urge alargar o conceito de fonte histórica, e que o modo de ler e conhecer um texto histórico já não poderá permanecer o mesmo. A presença das novas tecnologias não significa apenas uma mudança no quotidiano

do historiador mas interfere no processo e labor históricos. A expansão e a diversificação de material documental – desde o álbum de família ao vídeo amador – inauguram novas dimensões de velhas questões como autenticidade, simulação e falsificação.

O facto de os media, mormente a televisão, ser agente construtor de acontecimentos históricos como a queda do muro, em Berlim – as denominadas “revoluções televisivas” – cria a necessidade de novas metodologias e linguagens.

Arquivar, catalogar, transcrever, passos indispensáveis do labor historiográfico, adquirem novas facetas. Não só porque o computador poderá auxiliar no tratamento, mas porque os próprios materiais a arquivar (fotografias digitais, etc.) equacionam novos critérios de análise e classificação.

Aliás, um arquivo não é um mero depósito de informações, mas um centro de reconstrução de factos, acontecimentos, informações e notícias, ou seja, um local onde se mantém viva a memória do passado. Eis um dos *lieux de memoire* de que fala Pierre Nora – um tema a que, nos últimos anos, se tem dado muita atenção e onde se têm realizado profícuos trabalhos.

Em suma, torna-se cada vez mais pertinente a distinção entre fazer e escrever história. Poderemos, por isso, perguntar quem elabora e realiza as imagens da história do presente. De forma alguma os historiadores, foi a resposta dos historiadores reunidos na Universidade de Constança na Alemanha, em 2006. (<http://www.uni-konstanz.de/historikertag/>) Cada vez mais a história não é meramente uma história de factos e acontecimentos, mas uma história da mediatização de factos e de argumentos. Escrever a história da Primeira Grande Guerra é escrever uma história da imprensa coeva, e escrever a história da Guerra do Golfo tem que reflectir não só o que realmente aconteceu (como se formulava nos tempos de um positivismo inocente), mas a documentação dos mass media. Ou seja, perante a importância dos media, a história dos acontecimentos passou para segundo plano.

As mudanças do século XX e do XXI significam para a historiografia um repensar dos conceitos e das categorias:

- sujeito: rei, capital, media, “redes”
- contexto: nacional, global
- género de fontes: mediáticas

– métodos: O desenvolvimento técnico permite um maior acesso às fontes. Os documentos mais importantes para a História da unificação alemã não se encontram num arquivo fechado em Berlim, mas sim num CD lançado pela CIA nos Estados Unidos, disponível e pesquisável de uma forma inimaginável há 15 anos atrás. O mesmo acontece para o Movimento do 25 de Abril, nomeadamente a sua dimensão internacional: muito significativamente os respectivos documentos (mais uma vez de origem na CIA) foram lançados, em Portugal, pelo Expresso na edição do fim-de-semana passado (16 de Outubro de 2006). Além disso, o significativo volume de informação produzida online ao ritmo dos acontecimentos coloca indubitavelmente grandes desafios à historiografia.

A ciência histórica, sempre na esteira de uma maior interdisciplinaridade, estabelece assim permanentes alianças com outras disciplinas, como a sociologia, a literatura – a nova poética, retórica da narrativa – ou a neurociência, onde recentes estudos trazem surpreendentes registos sobre o nosso cérebro e o acto de recordar, com igualmente surpreendentes consequências para o labor histórico.

Por fim, o perfil da comunidade de historiadores tornar-se-á também diferente. Com as maiores possibilidades de obter conhecimento e de debater, poderão emergir diferentes centros de iniciativas: fóruns, conteúdos temáticos e documentais na Internet, revistas on-line, entre muitos outros, numa infundável variedade de produção e debate do saber.

Para terminar apenas um exemplo de sobremaneira paradigmático da mudança na ciência histórica. Começou por ser um encontro científico de historiadores sob o tema *Historia a Debate* (<http://www.h-debate.com>). No I Congresso em 1993, os objectivos foram enunciados, pela organização, da seguinte forma:

“Queremos actualizar as nossas reflexões e debates sobre metodologia e epistemologia da História, continuar a inovar perspectivas de investigação, ajudar a colocar a historiografia como campo de estudo no auge, combater a fragmentação da nossa disciplina, promover a globalização da História que se escreve. Queremos sobretudo ir além da “crise da História” dinamizando alternativas,

descobrimo novos paradigmas ou consensos que orientem o ofício de historiador no novo século, o qual só será possível se, ao mesmo tempo, nos reencontrarmos com a sociedade, assumindo de alguma forma a responsabilidade da História perante os problemas de um mundo em transição, começando pelos nossos problemas como investigadores e professores de História.”

Deste espírito e da grande adesão sentida nasce o *Manifesto Historia a debate* que nos revela uma iniciativa programada em frontal oposição à crise. Defendendo uma posição conciliadora entre objectividade e subjectividade, uma nova erudição, apoiada na inovação, na interdisciplinaridade e contra a fragmentação, os historiadores de *A Historia a debate* revêm-se numa historiografia global, onde os formadores assumem compromissos e responsabilidades e a ciência histórica uma função formadora e de agente do futuro, como o expressam no chamado novo paradigma:

“A historiografia depende dos historiadores e da história imediata. A mudança de paradigmas historiográficos que propomos, desde 1993, caminha na senda das aceleradas transformações históricas iniciadas em 1989. Entre Dezembro de 1999 (Seattle) e Julho de 2001 (Genova) observamos o início de um movimento global, sem precedentes, contra os estragos da globalização que procura já outras alternativas: o pensamento único é agora menos único. São muitos os que qualificam hoje a globalização como uma mudança de civilização, a sociedade da informação, a nova revolução científico-tecnológica e os movimentos sociais globais: no entanto, não é fácil entrever o que nos prepara o futuro, mas há razões para esperança. Todos devemos colaborar. *História a Debate* é parte activa deste processo transformador: queremos mudar a história que se escreve e colaborar nas mudanças da história humana. De acordo com a evolução do debate historiográfico e da história mais imediata, as nossas propostas receberam mais ou menos consenso académico, porém, existem posições que, embora ainda sejam minoritárias no momento, parece-nos ser inevitável considerá-las criticamente para a formação do novo paradigma: o conjunto plu-

ral de valores e crenças que vão regular a nossa profissão de historiador no novo século. Por ele a história nos absolverá, esperamos.” (*Manifesto Historia a Debate*, 2001).

Esta resposta ao estado do mundo actual, bem como os anteriores exemplos apresentados, certificam, como esperamos, a viragem da maré de que falávamos ao início desta breve exposição.

Bibliografia

- Castells, Manuel (2002), *A Sociedade em Rede*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Fukuyama, Francis (1992), *The End of History and the Last Man*, New York: Free Press.
- Giddens, Anthony (2000), *O Mundo na Era da Globalização*, Lisboa: Presença.
- Huizinga, Johan (s.d), *O Declínio da Idade Média*, trad. Augusto Abelaira, Lisboa: Ulisseia.
- Huntington, Samuel P. (1996), *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order*, New York: Simon & Schuster.
- Manifesto Historia a debate* (2001), doc. electron. http://www.h-debate.com/Spanish/manifiesto/idiomas_manf/manifiesto_had_pt.htm, cons. 27-09-2006.
- Mattoso, José (1997), *A Escrita da História, Teoria e Métodos*, Lisboa: Estampa.
- Nauman, Katja (2006), Globalgeschichte in der universitären Lehre – Institutionelle Räume und geschichtsphilosophische Dimensionen, doc. electron. <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/forum/type=artikel&id=730&view=print>, cons. 27-09-2006.
- Nora, Pierre (dir.) (1986), *Les Lieux de Mémoire*, Paris: Gallimard.
- Osterhammel, Jürgen/ Niles P. Petersson (2003), *Geschichte der Globalisierung. Dimensionen, Prozesse, Epochen*, München: Beck.
- Russel-Wood, A.J.R. (1998), *Um Mundo em Movimento. Os Portugueses na África, Ásia e América (1415-1808)*, Lisboa: Difel.
- Schissler, Hanna / Nuhoglu Soysal, Yasemin (eds.) (2005), *The Nation, Europe, and the World. Textbooks and Curricula in Transition*, New York: Berghahn Books.
- Wallerstein, Imanuel (1990), *O Sistema Mundial Moderno*, Porto: Afrontamento.

Marília dos Santos Lopes

Faculdade de Ciências Humanas (História)



Conflitos epistemológicos: o caso das línguas e literaturas

Quando iniciei a minha carreira como docente universitário, já lá vão quase vinte anos, costumava apresentar aos alunos do primeiro semestre um artigo de jornal que abordava a crise da Germanística que então se vivia. Achava na altura que seria um exercício útil para os estudantes reflectir sobre os desafios e limites da nossa disciplina logo a partir dos primeiros dias na Universidade.

Lembro-me de duas questões que discutíamos sempre com muito entusiasmo e alguma ironia. A primeira era uma afirmação que, passados vinte anos, se confirma indubitavelmente: a crise é fundamental, a crise é constitutiva para a Germanística desde sempre. Não há Germanística sem crise. Seja a crise da sua fundamentação científica, seja a crise do seu envolvimento político (um capítulo particularmente sombrio no caso da Germanística do século XX), ou seja ainda a crise de excesso de estudantes (que se vivia na Alemanha de então) ou escassez dos mesmos (que se vive em Portugal e pelo mundo fora hoje em dia). Nunca a Germanística fez as pazes consigo própria, sobrevivendo, entretanto, a todas as mortes anunciadas, sobrevivendo, para formular um paradoxo, a si própria e com uma saúde renovadora que prepara na cura os condicionantes para a próxima crise.

A segunda questão que os alunos costumavam discutir empenhadamente parece ser de ordem mais prática, mas reflecte – no meu entender – um princípio científico fundamental: a questão para que é que serve o estudo da Germanística? Na altura os alunos vinham (em massa, como disse) à Universidade onde leccionava porque o Conselho Científico tinha acabado de criar um curso inovador que se chamava *Diplom-Germanistik*, fazendo com este título lembrar outros cursos de *Diplom*, nomeadamente da área de engenharia com o seu perfil muito prático, profissionalizante e «empregador». Ao contrário dos antigos *Magister* (que não dispunham de uma orientação profissional definida), os futuros *Diplom-*

Germanisten estudavam assuntos relacionados com perfis profissionais como o jornalismo, a edição ou a gestão cultural. Estes alunos sabiam, portanto, para que é que servia o seu estudo da Germanística: queriam ser jornalistas, redactores, editores ou gestores culturais – e devo dizer que uma maioria impressionante conseguiu concretizar este objectivo. Estavam, por isso, quase todos convictos que tinham encontrado uma razão de ser do curso e da disciplina, evocando a formação profissional como justificação principal, se não única.

De ponto de vista heurístico sempre tive alguma dúvida se, na realidade, estávamos a oferecer um programa coerente e «honesto» aos estudantes, nomeadamente quando os obrigava a uma dedicação *sine qua non* a assuntos com pouca aplicação prática. No fim de contas não me contentava com uma perspectiva meramente prática e aplicada dos nossos estudos e sentia-me, por isso, muitas vezes na necessidade de justificar e explicar um certo «além» dos assuntos germanísticos aos estudantes que exigiam uma crescente perspectiva profissionalizante na organização do estudo científico. Lembrava-me e citava muitas vezes o antigo lema *Wissen ist Macht* (Saber é Poder), tentando explicar com isso o peso e a importância do saber sem o olhar à sua aplicação. Era sempre uma experiência inquietadora desafiar, deste modo, quem estava habituado a uma concepção utilitarista da formação académica. Ainda hoje estou convicto que as Universidades devem responder a este duplo chamamento: o legítimo desejo dos estudantes em obter uma formação profissional válida e útil e a necessidade de cultivar, estimular e desenvolver o saber sem se limitar à sua aplicação imediata.

Sendo assim, mantive os meus alunos e os meus trabalhos sempre num balanço sensível entre uma aplicação desejada e um saber absoluto. Mas este balanço provocou um novo conflito, porventura um conflito ainda mais crítico e decisivo na questão: Qual, afinal, é o «Saber» que dá «Poder» à Germanística? Tentei responder a esta questão, recorrendo a um modelo simples (leia-se: simplicista) para as ciências em geral. Este modelo compõe-se por quatro elementos como demonstra o gráfico 1.

Uma qualquer ciência constitui-se por estes quatro elementos: 1. um objecto de estudo, 2. um método (com o qual se «trata» o objecto de estudo), 3. um interesse no objecto que nos leva a tratá-lo metodicamente e 4. os objectivos deste tratamento. No caso da medicina (gráfico

2), por exemplo, estes quatro elementos são fáceis de identificar: 1. o ser humano como objecto de estudo, 2. o diagnóstico como método, 3. a cura como interesse e 4. a saúde como objectivo. E também no direito (gráfico 3) as condicionantes da disciplina são claramente identificáveis: 1. a lei como objecto, 2. a análise como método, 3. a aplicação como interesse e 4. a justiça como objectivo.

No caso da Germanística, a identificação não é tão simples. Pelo contrário, as crises e os conflitos epistemológicos aos quais a disciplina foi exposta penetraram ou questionaram estes quatro elementos, às vezes só um deles, às vezes todos juntos. Qual é, afinal, o objecto de estudo em causa? Ou, antes ainda, como se chama a disciplina de que estou a falar?

Convidaram-me para esta conferência em representação da área das Línguas e Literaturas. Será essa a minha disciplina? Há uns anos atrás trabalhava num Instituto de *Literaturwissenschaft*, das «Ciências de Literatura»; será que é equivalente aos Estudos Literários? E o termo de Filologia que acarinhara como de um auto-retrato se tratasse: o amor pelo *logos*, pela palavra, a fala, o sentido. Onde estão no conceito dos Estudos Literários estes pequenos veículos declináveis e conjugáveis que são os meus amigos: as palavras? E porquê parar no limite vago de um conceito ainda mais vago como o é a Literatura? E finalmente, não tinha começado a reflectir aqui sobre a Germanística, portanto sobre uma disciplina, que gira à volta de qualquer coisa *germânica* ou *alemã*?

Olhando para a história da disciplina que estudei e que comecei a ensinar, verifico uma mistura de influências e coincidências capazes de nos ilustrar os conflitos epistemológicos em questão. Sem dúvida, tudo começou na mãe de toda a ciência ocidental, na Teologia, na exegese da Sagrada Escritura, à procura do quádruplo sentido das suas palavras. A estas origens juntou-se mais tarde o interesse filológico pelos textos da herança clássica. Só no século XIX começou uma certa nacionalização da filologia sob o signo da Germanística, tendo como objecto todos os grandes testemunhos e fontes da cultura nacional. É na recuperação, na salvaguarda, na edição e no comentário crítico do chamado património nacional que a Germanística ganha relevo e importância. Só nos finais do século XIX o termo *Germanística* começou a ser considerado uma disciplina cujo objecto não era em primeiro lugar nacional, mas poético ou

literário. Começou, então, a grande época das interpretações da *Dichtung* e das obras, ganhando a filologia de novo uma função de exegese, não da Sagrada Escritura, mas da obra literária entendida como portadora de verdades *sui generis*, à procura do múltiplo sentido das suas palavras. O século XX, por sua vez, alargou este conceito ainda para todos os tipos de textos (e não são os chamados textos poéticos) fazendo da Germanística a especialidade em tratamento científico de textos em alemão.

Parecendo este ser o estado da arte, neste momento, logo surge uma nova dúvida, a dúvida sobre o conceito *texto*. Num primeiro momento – chamamo-lo *linguistic turn* – o objecto da Germanística deixou de ser o texto poético, logo a seguir, deixou de ser o texto escrito e passou, antes, de englobar todos os tipos de textos escritos e falados. Este *linguistic turn*, por sua vez, provocou o *semiotic turn* em que se reconheceu o facto de não poder isolar o sistema de signos linguísticos de outros sistemas de signos, seja na arte ou na filosofia ou na jurisprudência. Passaram a ser considerados textos todos os sistemas de signos que, sendo assim, passaram a ser possíveis objectos de atenção da nossa disciplina. No meio deste processo deve-se ter perdido a especialidade *germânica* do assunto, passando para uma dimensão não circunscrita pela arbitrariedade nacional. Mas a transformação do objecto de estudo não parou aqui. Do *semiotic turn* é um pequeno passo para o *medial turn*, dando um especial destaque aos *communication media* do século XX e aos seus sistemas de signos: na literatura, no cinema, na arte, na comunicação social e na virtualidade digital. Este *medial turn* viveu e vive, finalmente, um último alargamento no chamado *cultural turn* que define como objecto de estudo todo os tipos de manifestações e representações culturais: a textualidade da cultura, a cultura como texto. Talvez seja possível, definir, neste sentido, o objecto da disciplina em questão como sendo o texto. E o texto, por sua vez, define-se como a construção e comunicação de significados através de signos.

Sendo esta definição um ponto de partida – ainda que vasto e abrangente – urge agora perguntar, qual, ao longo da história, o *Erkenntnisinteresse* no tratamento científico deste objecto. Como se subentende pelo exposto, este interesse foi mudando com o próprio objecto. Talvez possamos indicar cinco momentos distintos: um primeiro no entender do sentido múltiplo (mas determinado) da Sagrada Escritura, um segundo

no contribuir para o conhecimento, a construção e a representação da Nação, um terceiro na famosa definição de Emil Staiger: *Begreifen, was uns ergreift*; no sentido da revelação de saberes exclusivos através da poesia, e um quarto na ideia de que todo o tipo de saber contribui para o enriquecimento (da pessoa, da nação ou da cultura), no sentido de *Saber é Poder*. O quinto tipo de *Erkenntnisinteresse* parece-me colocar um desafio muito actual e pesado para a nossa disciplina, definido o interesse como sendo a explicação do funcionamento e da função de textos sob o lema de *How and Why?*

Seguindo o mesmo esquema, podemos definir quatro métodos principais que caracterizaram a nossa disciplina ao longo do tempo. Em primeiro lugar a Hermenêutica, que une o tipo de análise da Sagrada Escritura e da poesia portadora de saberes exclusivos. A edição crítica, um outro método, seria talvez a variante utilizada na reconstrução dos tesouros da Nação. O comentário e a crítica são provavelmente ainda hoje os métodos mais frequentes na chamada análise literária. Talvez seja por isso de esperar uma nova orientação metodológica na medida em que se vão desenvolver questões que possam explicar o *Como e Porquê?* dos objectos abordados.

No gráfico 4 tentei indicar algumas das direcções em que as questões *How and Why?* (Kaube, 2006: 15) podem ser colocadas. As setas com o duplo sentido querem indicar que os textos devem ser analisados num determinado contexto que explica o seu funcionamento (*How?*) ou a sua razão de ser (*Why?*). Na realidade, estes métodos foram e são aplicados pelas mais variadas escolas, como por exemplo na «Análise» pela Linguística, o chamado Empirismo, a Semiótica, o Estruturalismo, a Análise Semântica, o *Close Reading* ou a *Werkimmanente Interpretation*, para mencionar só alguns dos métodos mais conhecidos. O mesmo se pode dizer em relação à «História» que engloba a História da Língua, a História da Literatura, a História das Ideias, a História Social e Cultural, a Sociologia e a Análise do Discurso (no sentido de Foucault), mas também, para dar mais dois exemplos diferentes, a história de um certo motivo ou de um determinado género de textos. Em relação aos «Sistemas», pode-se falar da teoria de linguagem, da teoria das formas, das teorias dos textos, da comunicação, dos géneros, da literatura, da arte ou da intertextualidade. Em relação à «Produção» entram questões da tradição de manus-

critos e edições, da biografia, das condições sociais e de *gender* ou ainda a psicologia. Em termos da «Função» interessam assuntos da recepção, da sua história, da sua teoria, da Sociologia de instituições, do mercado, do público, de *gender*, de ideologia ou, ainda, do Deconstrutivismo. E em termos de comunicação interessam todas as tarefas de edição e tradução que garantam a comunicabilidade do objecto.

Perante esta lista não é possível identificar o método que a nossa disciplina deveria aplicar. Pelo contrário, é obvio que os assuntos e os métodos se foram multiplicando, obedecendo ao surgir de novos interesses e questões.

Já mencionei anteriormente as mudanças da disciplina causadas pelo *linguistic, semiotic, medial* e o *cultural turn*. Depois da experiência dos últimos 20 ou 30 anos, podemos ainda falar do *international turn* (basta pensar na globalização e, antes ainda, na europeização dos assuntos e objectos em questão), do *interdisciplinary turn* (que chegou ao estatuto de programa governamental de investigação), do *gender turn* (transversal a todos os aspectos), do *iconic turn* (na renovada importância das imagens na época multimedial), do *anthropological turn* (na procura de padrões culturais), do *performative turn* (no estudo das práticas culturais), do *postcolonial turn* (como uma justiça histórica), do *narrative turn* (com as suas implicações antropológicas e pragmáticas), do *cognitive turn* (na oscilação entre *brain* e *mind*) e do *biological turn* (ligando ciências naturais e sociais através do termo da evolução). Perante esta diversidade de métodos e interesses (hoje em dia fala-se de *approaches*) – que de certeza não se gostam nos exemplos dados – há quem fala do *turnological turn* (Kaube, 2006: 19), uma viragem constante ao ritmo ou de inovações ou de oportunidades ou de fundos de investigação.

Parece-me que ninguém que se formou nos Estudos Literários e Culturais pode ficar indiferente perante este cenário. Pelo contrário, deve-se reconhecer a enorme responsabilidade que esta disciplina assumiu para o desenvolvimento de uma Sociedade de Conhecimento de que se fala no âmbito da chamada Estratégia de Lisboa. A disciplina que aqui apresentei entende as representações do conhecimento como sendo um texto para o qual existem métodos específicos de análise do seu funcionamento e da sua razão de ser. Quer-me parecer que a disciplina – chamamo-la agora Estudos de Cultura ou Ciências Culturais – é uma das ciências chave do

século XXI. Na medida em que é a ciência do saber e das práticas culturais e da sua comunicação, é uma área simultaneamente específica (não há nenhuma outra ciência que saiba desenvolver e aplicar os métodos específicos de análise aqui apresentados) e generalista (na medida em que entende a cultura como sendo transversal a todas as manifestações sociais e humanas).

O gráfico 5 explica como o modelo apresentado é dinâmico: As Ciências Culturais com a sua competência específica na análise do funcionamento e da razão de ser de textos (entendo texto no mais lato sentido como a construção e comunicação de significados através de signos) não só responde a uma necessidade da Sociedade do Conhecimento como contribui num processo contínuo para a sua transformação. Não pode, nem deve haver um único método no tratamento científico de textos. A crise das Ciências Culturais de que se fala, desde há vinte anos para cá, passou a ser definitivamente um motor para mais e melhor conhecimento da sociedade em que vivemos.

Bibliografia

Não pretendendo apresentar uma bibliografia que teria de ser vasta e incomensurável, gostaria, no entanto, de indicar o número da revista *Neue Rundschau* sob o título *Geisteslandschaften* que mais me inspirou na preparação da minha comunicação, nomeadamente o artigo:

Kaube, Jürgen (2006), «Das Mengengerüst des Geistes. Zur quantitativen Bestimmtheit der schönen Wissenschaften», *Neue Rundschau*, 117, H. 2, Frankfurt/M.: Fischer, pp. 9-24.

A título de uma justiça histórica gostaria de indicar ainda o artigo de jornal mencionado e o livro a que este artigo faz referência:

Dyck, Joachim (1989), «Gute Reise», *Die Zeit*, 39, 22 de Setembro.

Wozu noch Germanistik? Wissenschaft, Beruf, Kulturelle Praxis; ed. Jürgen Förster, Eva Neuland, Gerhard Rupp, Stuttgart: Metzler 1989.

Peter Hanenberg

Faculdade de Ciências Humanas (Línguas e Literaturas)

Gráfico 1
O Modelo das Ciências

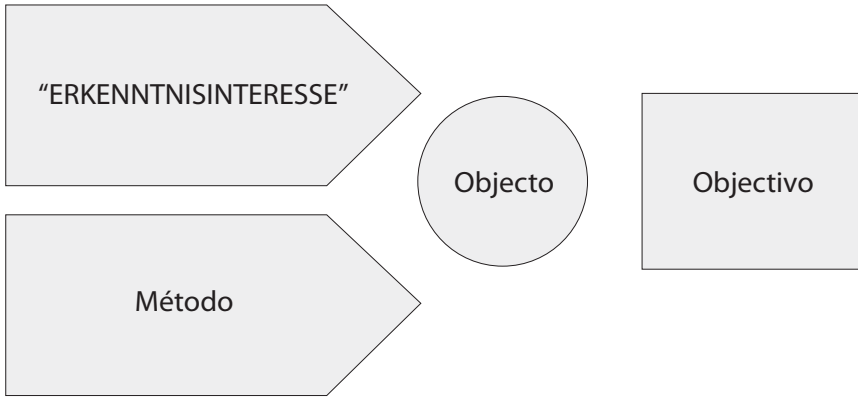


Gráfico 2
O Modelo da Medicina

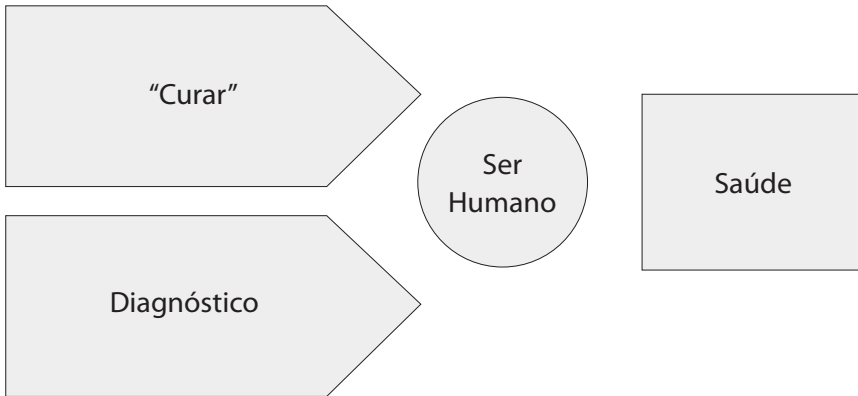


Gráfico 3
O Modelo do Direito

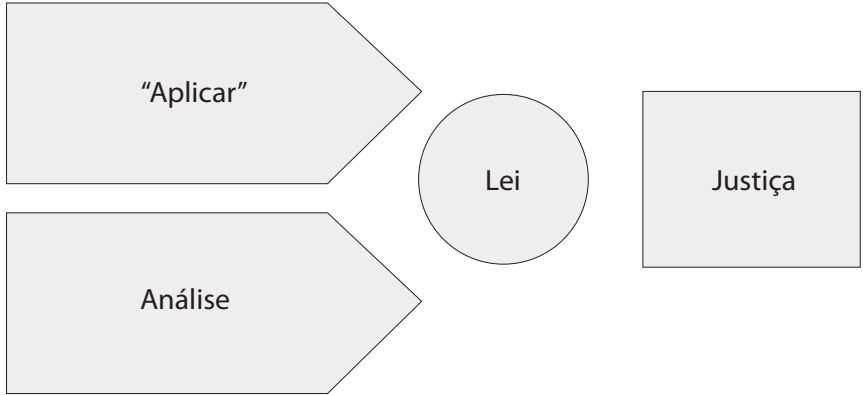


Gráfico 4
Os Métodos

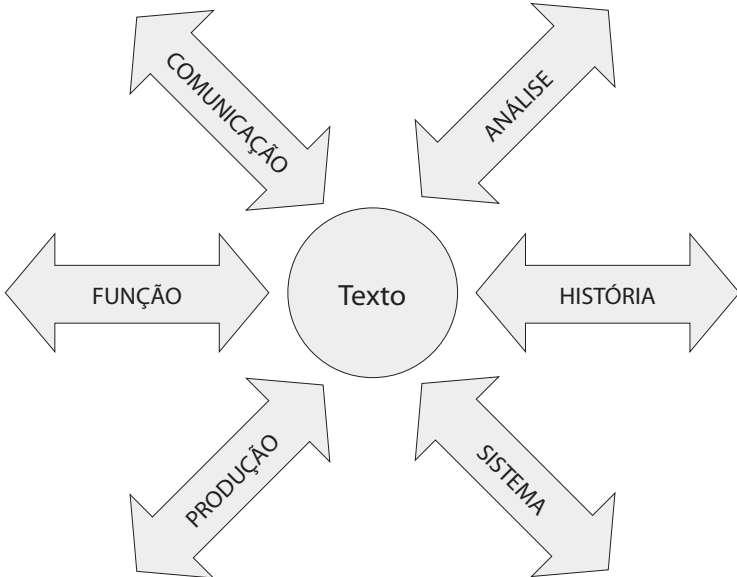
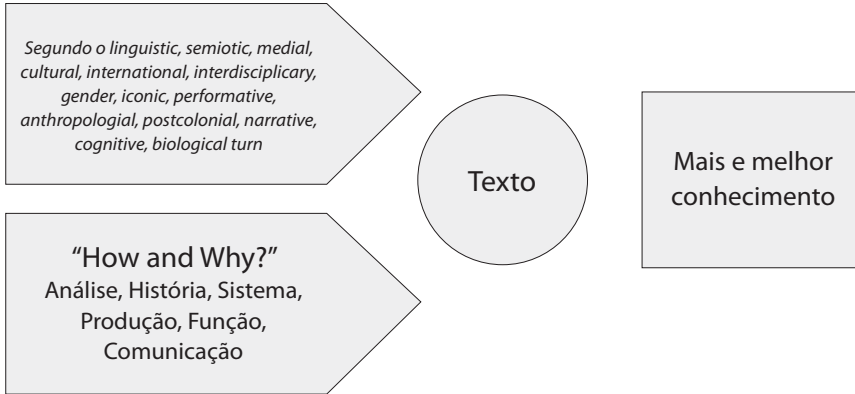


Gráfico 5

O Modelo das Ciências Culturais

Sociedade do Conhecimento





Títulos publicados

Volume 1

**Modernidade e Cruzamento de Saberes
Figuras da Modernidade**

Volume 2

**Tecnologia e Sociedade
Tecnologia, Humano e Pós-Humano**

Volume 3

**Culturas da Cidadania
Conflitos Epistemológicos**



Culturas da Cidadania Conflitos Epistemológicos

A luta das mulheres Oitocentistas
por uma política de igualdade

Ana M.ª Costa Lopes

“Culturas da cidadania”

– uma perspectiva fundamentalmente jurídica

Jorge Pereira da Silva

O direito de voto dos imigrantes

Rui Marques

Voluntariado: um percurso, um desafio

Catarina Batista

Preparar a Paz

Mónica Dias

Epistemologia(s)

– conhecimento científico e sua (in-)diferença

Carlos H. do C. Silva

Conflitos de paradigmas nas Ciências Sociais

Mário F. Lages

A viragem da maré:

conflitos epistemológicos e a história

Marília dos Santos Lopes

Conflitos epistemológicos:

o caso das línguas e literaturas

Peter Hanenberg

