

INFORMAÇÃO, CONHECIMENTO E VERDADE: DISCUSSÕES CONTEMPORÂNEAS

Information, knowledge and truth: contemporary discussions

Leilah Santiago Bufrem (1)

(1) Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP), Av. Hygino Muzzi Filho, 737, CEP: 17525-900, Bairro: Campus Universitário, Marília, São Paulo, Brasil, santiagobufrem@gmail.com.

Resumo

Analisa relações evidenciadas a partir de leitura sobre o trinômio Informação, Conhecimento e Verdade, ilustrando, em visão diacrônica, como têm sido concebidos os respectivos conceitos na dimensão gnosiológica. Realiza pesquisa bibliográfica para descrever as posições tradicionais relativas à possibilidade, origem e essência do conhecimento e ao conceito de verdade. Com esta primeira aproximação, o estudo engloba os três conceitos, de modo a revelar uma unidade, proporcionada precisamente pelo relacionamento decorrente da sua disposição diacrônica, na posição e sucessão temporal respectiva de cada um com respeito aos demais. Destaca, então, numa visão sincrônica, os aspectos distintivos da teoria dialética do conhecimento, assim como as articulações entre os três conceitos analisados. Ilustra com exemplos a possibilidade de representação do conhecimento e a explicitação dessas articulações que, ao mesmo tempo em que concentram a individualidade de cada um, a transformam em outra realidade. Argumenta, sob o ponto de vista da concepção dialética, que o conhecimento, enquanto processo de progressiva determinação das relações existentes na realidade, não é de coisas, entidades, seres, mas se origina das relações a descobrir, apreender e representar mentalmente. Infere que são as representações assim construídas os elementos constitutivos do conjunto ou corpo do conhecimento e da ciência.

Palavras-chave: Informação; Conhecimento; Verdade; Concepção dialética.

1 Introdução

A relação aludida no trinômio informação, conhecimento e verdade revela uma problemática complexa dos estudos contemporâneos, envolvendo questões sobre os modos de processar informações, chegar ao conhecimento e, em decorrência, atingir a verdade. Os temas adquirem pertinência para as reflexões em qualquer área do saber, especialmente na ciência da informação, devido ao ritmo das transformações conjunturais, determinantes para os modos de apreensão da realidade e motivadoras do repensar das formas de organização da informação e do conhecimento produzido, na busca da aproximação com a verdade.

Abstract

This study investigates relationships evidenced after an analysis about the trinomial Information, Knowledge and Truth, illustrating in a diachronic view how they have been conceived in the gnosiological dimension. It performs a bibliographical research in order to describe the traditional positions regarding the possibility, origin and essence of knowledge and the concept of truth. Through this first approximation, the study encompasses the three concepts and reveals a unity given precisely by the relationship resulting from their diachronic disposition, in the respective position and temporal succession of each one regarding the others. The study highlights then, in a synchronic view, the distinctive aspects of the dialectic theory of knowledge, as well as the connections between the three analyzed concepts. Through examples, the research illustrates the possibility to represent knowledge and to evidence these connections which focus on the individuality, at the same time as transforming it in a different reality. According to the dialectics point of view, the study argues that knowledge, understood as a process of progressive determination of the existing relationships in reality, is not based on things, entities and beings, rather than originated from the relationships to be discovered, apprehended and mentally represented. The representations constructed in this manner are the constitutive elements of the group or body of knowledge and science.

Keywords: Information; Knowledge; Truth; Dialectic conception.

A complexidade na concepção do conhecimento “certo”, diante das informações excessivas, descontextualizadas, anacrônicas, manipuladas ou desencontradas, revela-se no dia a dia de nossa experiência vital. Como consequência, no contexto denominado de pós-modernidade, têm sido colocadas à prova noções clássicas de verdade, razão, identidade, objetividade e emancipação universal, questionando-se inclusive aquilo que se costuma afirmar como “cientificamente comprovado”. De modo particular na sociedade movida pelo capital, profissionais que trabalham com a informação constatarem as contradições presentes no seu cotidiano acadêmico e profissional, pois a informação que se tem nem sempre é aquela que se quer, a informação que se quer não é a informação da qual se precisa; a informação da qual se precisa não

é a informação que se pode obter e a informação que se pode obter custa mais do que se quer ou pode pagar. (Giannetti, 2014).

Dai a dificuldade do profissional da informação para, não somente reconhecer, como representar o conhecimento. As linguagens documentárias por ele construídas ou utilizadas, por exemplo, podem pecar pela redução dos significados, revelando-se o dilema entre, por um lado, a esperada abrangência universal, respeitando o contexto global e, por outro, a particularização relativa aos contextos e peculiaridades locais. A dificuldade na concepção de linguagens documentárias universais decorre da necessidade de atualizações constantes e da apresentação de termos, formato e interoperabilidade da estrutura ou sistema de organização do conhecimento, de sua manutenção e atualização, bem como da necessária influência mútua entre a organização e a recuperação da informação, como processos complementares. Acrescente-se a essas restrições o poder e o uso político das informações, cujo alcance estende-se além do contexto restrito de uma área ou campo de conhecimento, para atingir aquelas contidas em contextos internacionais. Sua utilização por indivíduos ou instituições com pouco poder aquisitivo, por grupos ou países periféricos pode reforçar a dependência a paradigmas conflitantes do ponto de vista econômico, cultural ou político. Essa dependência gera um desequilíbrio capaz de impedir ou obscurecer a construção do conhecimento, já que ele não procede somente da informação, mas de condições favoráveis para que ela ocorra.

A posição crítica aos componentes ideológicos do conceito de sociedade do conhecimento e da expectativa de crescimento e expansão ininterruptos da classe trabalhadora no ramo do conhecimento é bem representada por Kumar, para quem a sociedade de informação é a ideologia mais nova do estado capitalista, “uma sociedade projetada, como as antigas, por e para uns poucos: as ricas e poderosas classes, nações e regiões do mundo” (Kumar, 2006, p.71).

Com esta primeira aproximação, procura-se integrar os conceitos analisados, de modo a revelar uma unidade, proporcionada precisamente pela disposição sincrônica e diacrônica dos três conceitos, informação, conhecimento e verdade. Eles adquirem, na posição e sucessão temporal respectiva de cada um com respeito aos demais e à totalidade, o destaque na constituição deste estudo. Questiona-se inicialmente: como se apresentam em textos da filosofia as relações entre informação, conhecimento e verdade, sob uma visão diacrônica; quais as concepções seminais construídas sobre a possibilidade, origem e natureza do conhecimento e que aspectos constituiriam uma teoria dialética sobre o conhecimento.

Essa problemática, concebida a partir das reflexões iniciais, resulta na questão orientadora deste estudo, ou

seja, de como se articulam os conceitos informação, conhecimento e verdade para a compreensão e enfrentamento das questões que se apresentam na contemporaneidade.

A questão é motivada, por um lado, pelo reconhecimento de que esses conceitos representam realidades diferentes e que não podem ser apenas compreendidos como fases do mesmo e único processo. Por outro lado, ao reconhecer que as concepções cognitivas contemporâneas consideram as naturezas individual e social do sujeito simultaneamente, a todo instante, de forma absolutamente indissociável, Borges *et al* (2003, p. 89) ponderam que elas modificam sobremaneira os conceitos prevaletentes a respeito da informação e do conhecimento na ciência da informação. Com isso, a veracidade do conhecimento científico, no atual contexto, vem sendo desafiada pelo acúmulo de informações contraditórias, excessivas ou distantes dos critérios de verdade e o ciclo de sua produção teve transformado radicalmente seu ritmo, devido à redução do período entre a geração de uma da pesquisa, sua produção e comunicação. As informações nessa conjuntura colaboram para a aceleração desse fluxo, independentemente dos contextos específicos, o que não garante necessariamente que resultem em conhecimento.

Com essas motivações, pretende-se rever, sob uma visão diacrônica concepções tradicionais relativas à possibilidade e origem do conhecimento, relacionando-o ao conceito de verdade; analisar como se articulam esses conceitos enquanto elementos de conjuntos mais amplos na atual configuração social, para então identificar aspectos distintivos da teoria dialética do conhecimento.

Com essa proposta de reflexão, recorre-se à teoria do conhecimento, aos modos de analisá-lo e interpretá-lo, procurando, assim, contribuir para a compreensão de seu processo de organização e representação. Partindo-se de uma análise do referencial teórico para descrever as posições tradicionais, dispõem-se as concepções conforme os questionamentos da problemática. Concede-se destaque para os aspectos distintivos da teoria dialética do conhecimento, assim como para as articulações entre os aspectos analisados e a identificação de elementos ilustrativos das relações, pelas quais se articulam esses conceitos, de modo especial para o conhecimento científico.

2 Uma reflexão diacrônica

A leitura diacrônica de posições históricas sobre o trinômio aqui analisado permite que se ressaltem sumariamente as principais posições representadas pelos pensadores em resposta às questões propostas. Como resultado, levanta-se a síntese das posições que permeiam a literatura das ciências sociais, como seus

fundamentos epistemológicos. Para descrever essas posições tradicionais, adotaram-se questões enunciadas por Hessen (2012) sobre a possibilidade e origem do conhecimento e sua relação com a verdade. Aos questionamentos sobre esses aspectos do conhecimento, apresentam-se posições históricas que, no entanto, permeiam quadros teóricos sincrônicos presentes na literatura, fundamentando as produções científicas nas diversas áreas do conhecimento.

Diante da questão sobre a possibilidade do conhecimento e, portanto, de atingir a verdade, o dogmatismo é aparentemente uma posição ingênua, fundamentando-se na auto evidência da apreensão do objeto pelo sujeito, sem colocar em dúvida essa possibilidade. Entre seus pressupostos, destaca-se o de que toda a informação, apreendida e incorporada ao pensamento, realiza-se como conhecimento, podendo constituir-se em verdade. Orientada pela tradição metafísica, direção visível desde que considerados os conceitos como os de essência e verdade, implícitos na concepção do conhecimento, essa forma de interpretar o ato de conhecer originou-se na filosofia clássica. Hoje ainda discutida ou recusada, está presente em correntes realistas e materialistas, desde as teses aristotélicas de que todo o ser humano anseia por conhecimento. O prazer causado pelas sensações seria evidência do desejo de conhecer, pois, além de sua utilidade, as sensações nos agradam por si mesmas. Conhecer algo favorece o situar-se no mundo e na vida. Ocorre que, tanto a informação quanto o conhecimento, embora não signifiquem o mesmo processo, fazem parte dele e também são situados e originados a partir de uma relação com realidades, desafios e opções. O remoto pela busca à verdade tem situado o homem em constante observação da natureza e das suas próprias realizações. A figura carismática de Leonardo representa o impulso que o impele a transitar, com sentidos aguçados, da análise da realidade a sua descrição, e à concepção de instrumentos e métodos que o levam a criar e a transformar o seu mundo e o nosso mundo. Essa busca teria provocado, há milênios, a crítica de Sócrates ao que seria a desordem intelectual de seus predecessores, levando-o a adotar um método cujas virtudes incluíssem a libertação de preconceitos ou falsas opiniões de seus contemporâneos, antes de os conduzir ao que deveria ser o verdadeiro conhecimento. A ironia, ou purificação do espírito de sua falsa ciência, forçando o interlocutor a se contradizer, leva-o à reflexão e à maiêutica, arte de partejar o espírito e segunda parte do diálogo, originando, segundo Sócrates, a solução para a questão proposta. O problema, configurado em diálogo por Platão, recebe sua expressão quando o jovem Teeteto instado a responder em que consistia o conhecimento, limitou-se a enumerar um conjunto de artes. A discordância de Sócrates é provocada pelo desejo de saber, em vez da enumeração dos “conhecimentos particulares”, a própria essência do gênero, que valida e

compreende as espécies enumeradas por Teeteto, ou “o que seja o conhecimento em si mesmo” (Platão, Teeteto, 1988, p. 8). A maiêutica é ilustrada no diálogo, quando Teeteto confessa: “não consigo afastar da ideia essa questão” e Sócrates responde: “São dores de parto, meu caro Teeteto. Não estás vazio; algo em tua alma deseja vir à luz” (Platão; Teeteto, 1988, p. 11). Com esse estilo bem pessoal, distinto e fiel ao método utilizado por Sócrates para partejar os espíritos, Platão revela a posição do mestre, motivando a construção de teorias que o sucederam para analisar e representar a realidade. Embora reproduzindo fielmente o pensamento socrático nos seus diálogos de juventude, ao situar o problema de uma maneira mais universal, Platão passa a concebê-lo sob um duplo aspecto, o lógico e o ontológico. Dessa forma, se por um lado procura superar o mobilismo de Heráclito, por outro, pretende encontrar para os objetos da ciência a fixidez e estabilidade do ser de Parmênides. Como o homem – ser concreto, que existe no tempo e no espaço – pode conhecer as essências incorpóreas e intemporais? Essa possibilidade depende da hipótese: ele possui algo também incorpóreo e indestrutível, algo de natureza semelhante à natureza das “ideias”. É necessário supor que ele abriga em seu corpo uma alma – também pura forma imortal [que] por ter contemplado as essências, antes de se prender a esse corpo ao qual está provisoriamente vinculada, como a uma prisão, faz com que ela esqueça aquele conhecimento anterior. Ao expressar, em Crátilo, que nem seria mesmo razoável afirmar “a possibilidade do conhecimento, se todas as coisas se transformam e nada permanece fixo” (Platão, Crátilo, 1988, p. 176), Platão lança o impasse. Em resposta, formula sua teoria das ideias, atribuindo-lhes realidade ontológica e subsistente. Distintas e superiores, fora do mundo do movimento e, portanto, “cognoscíveis”, entende-as não como conceitos abstratos, mas como razões objetivas e modelos de todas as coisas. Na alegoria da caverna ilustra a natureza dos homens e de sua dificuldade de conhecer a verdade (Platão, A República, 1988, p. 281). O conhecimento verdadeiro, portanto, somente se daria por meio da dialética - o conjunto de esforços de especulação e dos resultados obtidos na investigação da verdade. Graças a aproximações sucessivas mediante as quais o homem se eleva pouco a pouco, em movimento ascendente, chega-se ao conhecimento e à verdade. Distinguem-se nesse movimento três graus hierárquicos de conhecimento: o sensível, cujos objetos são os seres materiais e sensíveis, o racional discursivo, que trata dos conceitos de número e quantidade e o racional intuitivo, cujo objeto é todo o ser imaterial e não quantificável (Fraile, 1965, p. 305). A posição epistemológica de Platão tem sido considerada a mais antiga das formas do racionalismo na história da filosofia ocidental, pois os sentidos apreendem objetos que são cópias imperfeitas daquelas essências que a alma contemplara – e isso permite que ela vá se

lembrando das “ideias”. Assim, o conhecimento seria, de fato, reconhecimento, reminiscência, retorno, embora “todo o verdadeiro saber” se distinga pelas notas da “necessidade lógica e da validade universal”, jamais fornecidas pelos sentidos. O que devemos aos sentidos não seria uma *episteme*, mas uma *doxa*, “não é um saber, mas sim uma simples opinião” (Hessen, 2012, p. 63).

Em Plotino e em Santo Agostinho encontram-se formulações próximas do racionalismo platônico. A ideia de Plotino de que “a parte racional de nossa alma é alimentada e iluminada continuamente de cima” é modificada por Santo Agostinho, para quem essa iluminação seria provocada por interferência divina. As verdades e os conceitos supremos seriam irradiados por Deus para o nosso espírito. Embora em suas últimas obras reconheça a experiência como outra fonte de conhecimento, Santo Agostinho entende que esse seria um conhecimento inferior, pois no sentido rigoroso, o verdadeiro saber só poderia derivar da razão humana pela iluminação divina (Hessen, 2012, p. 65). Essa forma de racionalismo, de caráter teológico, inspirou Malebranche que, em *La recherche de la vérité*, identifica nossas ideias com as de Deus, uma espécie de extensão inteligível e infinita: “Nós vemos todas as coisas em Deus” (2006, p. 438). Outra fonte de inspiração de Malebranche foi o racionalismo cartesiano, cuja influência marcou a filosofia moderna e persiste no pensamento contemporâneo.

Ao fazer da razão o principal instrumento da investigação filosófica, Descartes tem como proposição básica o cogito (penso, logo existo). Com essa maneira de pensar, sem se deter nas opiniões de terceiros sobre as coisas, chega-se ao critério da evidência, pela inversão dos sinais do saber tradicional (mediato, não intuitivo, impessoal), para o saber racional (imediativo, intuitivo, pessoal). Em *Princípios da filosofia*, refere-se às ideias inatas (*ideae innatae*), conceitos fundamentais do conhecimento, não originados da experiência, mas da razão: “noções tão evidentes por si mesmas que se obscurecem ao se desejar defini-las de modo escolar e que não se alcançam pelo estudo, porém nascem conosco” (1968a, p. 55). Ao defender a dúvida universal como primeiro movimento para se chegar ao conhecimento, Descartes, entretanto, apresenta a “primeira e mais verdadeira (proposição) que se apresenta àquele que conduz o pensamento por ordem”, o cogito: “Penso, logo existo” (1968a, p. 55). Com o método – “para bem dirigir a própria razão e procurar a verdade nas ciências”, objeto de sua obra principal, *Discurso do método*, expõe os fundamentos metodológicos que podem ser resumidos em dúvida sistemática, dedução e rejeição das noções tradicionais (1968b, p. 7). Evita o grande número de preceitos componentes da lógica, mas recomenda a “firme e constante resolução de não deixar de observá-los uma única vez”. (1968b, p. 27). O *cogito* cartesiano, ao por

em relevância o ego, torna-se, segundo Kant, o fundamento de toda a filosofia racionalista ou empirista, desde as “mônadas de Leibniz, a sensação dos empiristas, o eu de Fichte e, inclusive, os atributos radicalmente separados uns dos outros de Spinoza” (1978, p. 13).

Na concepção de Leibniz, entretanto, os conceitos inatos e fundamentais ao conhecimento só existiriam potencialmente no homem. A ciência em geral, uma espécie de matemática universal, primária pelo processo racional e dedutivo. A mônada leibniziana seria o “elemento unificador simplesmente originário que previamente individualiza e separa”, argumenta Heidegger (1979, p. 217), correspondendo ao cerne que deve ser investigado, tendo em vista que o desenvolvimento do pensamento tem nela seu substrato.

Esta posição, cuja principal fonte de conhecimento é a razão, teve suas origens muito antes de Kant, o filósofo que adotou definitivamente o termo racionalismo para designar sua filosofia transcendental. Partindo da distinção entre três modos de conhecer: a sensibilidade (*Sinnlichkeit*), o entendimento discursivo (*Verstand*) e a razão (*Vernunft*), a esta razão, Kant acrescenta o adjetivo pura, para designar aquela que se move sobre os princípios a priori, independentemente da experiência. Kant reconhece que “se é verdade que alguns conhecimentos derivam da experiência, alguns há, no entanto, que não têm essa origem exclusiva, pois poderemos admitir que o nosso conhecimento empírico seja um composto daquilo que recebemos das impressões e daquilo que a nossa faculdade cognoscitiva lhe adiciona [...]” (1965, p. 5). Aos conhecimentos não originados da experiência, atribui uma origem a *priori*, noção fundamental da doutrina denominada apriorismo, que pode ser concebida como síntese entre o racionalismo e o empirismo. O mérito histórico de Kant, na concepção de Fougeyrollas, foi ter superado o ceticismo empirista e o dogmatismo racionalista, observando que o processo de conhecimento científico, longe de se reduzir às sensações, conforme o empirismo, ou aos conceitos, na concepção dos racionalistas, engloba uma colaboração permanente das sensações, que preenchem os conteúdos, e dos conceitos, que determinam as formas deste conhecimento (1992, p. 195).

A ocorrência do conhecimento é colocada em suspeição pelo ceticismo, que nega a possibilidade de apreensão do objeto pelo sujeito, dada a incapacidade de formulação do juízo e, portanto, de se chegar à verdade. Atribui-se a Pirro de Élis, a defesa da suspensão radical do juízo. Seu pensamento foi propagado pelas obras de Diógenes Laércio, Cícero e Sexto Empírico e, na Idade Média, pelos escritos de Santo Agostinho, para refutá-lo, assim como a referências dispersas presentes numa grande variedade de fontes, até hoje (Hessen, 2012).

A forma radical de contradizer a possibilidade do conhecimento é o "movimento antipositivo", representado pelo niilismo, cuja origem é a reação à crença nas categorias da razão, isso é, no que seria, segundo Nietzsche, um mundo fictício. O niilismo revela a ausência de cada fundamento, verdade, critério absoluto e universal e, portanto, lança o sujeito diante da própria liberdade e responsabilidade, na luta pelo que ele chama "conhecer", ou seja, "esquematisar – impor tanta regularidade e forma ao caos quanto é necessário para a satisfação de nosso conhecimento prático" (Nietzsche, apud Heidegger, 2007, p. 431), dando à verdade uma dimensão apenas de efeito a partir dessa luta.

Ao seguir diacronicamente uma orientação filosófica cuja prioridade recaiu sobre a razão e que tem sua expressão mais remota na filosofia ocidental em Platão, influenciando outras doutrinas até o século XIX, procurou-se recuperar uma das linhas de pensamento a que se oporia outra, como sua antítese: o empirismo.

Entretanto, se a oposição entre as duas correntes em certos aspectos parece clara, no caso do penso, logo existo cartesiano, em que o eu (ego) é colocado em relevo, permanece uma aparente contradição, comentada por Goldmann (1978). Nessa perspectiva, o Ego, por ser o primeiro dado fundamental, o ponto de partida, o problema das relações entre os homens, quando se apresenta, se converte naturalmente no problema alheio. Os outros homens são assimilados pela realidade física e sensível. Não são mais do que seres que eu vejo e ouço, como vejo uma pedra que cai e como ouço sua queda (1978, p. 13). Essa seria a razão pela qual o autor refere-se ao ego cartesiano como fundamento não somente da filosofia racionalista, mas também da sensação dos empiristas.

Originado das reflexões de Sexto Empírico, dirigidas contra a defesa dogmática da pretensão de conhecer a verdade absoluta, o empirismo pauta-se na convicção de que a experiência é a única fonte de conhecimento humano, levando seus seguidores à negação de um patrimônio a priori da razão. O intelecto seria uma tábua rasa, espécie de folha em branco, no qual a experiência escreve. Como consequência epistemológica, essa linha de pensamento reconhece que toda a verdade, sem caráter absoluto deverá ser posta à prova e, portanto, corrigida ou modificada. O sujeito empírico, ou metódico, nada afirmaria sobre fatos obscuros, mas seguiria os fenômenos, ao modo dos céticos (Abbagnano, 1970, p. 309).

Numa perspectiva histórica, pode-se afirmar que os defensores desta doutrina procedem das ciências naturais, para as quais a experiência tem representado papel decisivo na realização de estudos e pesquisas. Os fatos são comprovados mediante observação ou manipulação. Seria muito natural a quem trabalha principalmente com esse método das ciências naturais,

uma "tendência para de antemão colocar o fator empírico sobre o racional", assim como para considerar a experiência, fonte e base do conhecimento" (Hessen, 2012, p. 69).

Na Antiguidade encontram-se adeptos do empirismo entre os sofistas, mais tarde entre estoicos e epicuristas. Com efeito, a primeira analogia entre a alma e uma tábua por escrever, imagem até hoje repetida, teria sido de responsabilidade dos estoicos (Hessen, 2012, p. 70).

Mas o empirismo moderno inicia com Locke, para quem a influência de Descartes, justamente o pai do racionalismo moderno, teria sido decisiva, especialmente no que concerne ao método de se chegar ao conhecimento. Ele retoma o problema crítico de Descartes para considerar que ao invés da disputa por "ideias vãs", os homens deveriam sim, examinar cuidadosamente sua capacidade de conhecer e assim descobrir até onde podem ir seus conhecimentos. À pergunta sobre como a mente consegue a prodigiosa quantidade de ideias que utiliza na sua ilimitada atividade, ele responde: "com uma palavra só: da experiência, o fundamento de todo o nosso saber e donde, em última análise, todo ele procede" (Locke, 1956, L. I, C. II, § 1).

O empirismo de Locke teve em David Hume seu continuador, que, rejeitando ao dever ser, leva em consideração somente o fato. Assim, argumenta Hirschberger, "o positivismo e o empirismo do século XIX, a filosofia de vida de então até hoje, o irracionalismo de Rousseau e a Filosofia da força de Nietzsche, tanto o individualismo como o coletivismo, o ceticismo e o relativismo e, além disso, a Filosofia da existência, na medida em que insere tudo no fluxo do tempo, tudo isso data de Hume" (1967, p. 250). Essa influência concede ao empirismo um significado expressivo que vem a resultar numa reação à excessiva valorização da razão.

Além disso, a investigação da natureza e dos seus fenômenos contribuiu historicamente para os alicerces do pensamento científico, assim, como o advento das teorias astronômicas no século XVI contribuiu para a utilização do método hipotético-dedutivo. Ao sustentar, com Kepler, que a Terra não seria o centro do universo, Galileu influenciou as transformações, não só da ciência, enquanto acervo de conhecimentos, mas do processo da construção científica. Galileu também foi o primeiro teórico do método experimental. Discordou de Aristóteles e seus seguidores que visavam conhecer a essência íntima das substâncias por acreditar que se deveria descobrir a lei que presidia os fenômenos.

Valorizando a pesquisa empírica, Bacon opôs-se à atitude de *aceitação à autoridade*, decorrente especialmente da crença na filosofia escolástica, iniciada por São Tomás de Aquino, pela qual todo o saber estaria na obra de Aristóteles e de seus continuadores (*magister dixit*). Opondo-se a essa

atitude passiva, Bacon defendeu o método empírico para a solução de problemas, argumentando a necessidade de verificar e observar os fatos isolados. Propugnava, assim, pelo método indutivo, procurando extrair da experiência os conceitos e as leis e, dessa forma, rejeitar as noções tradicionais. Sob essa perspectiva, as teorias científicas seriam as derivadas, de um modo rigoroso, dos fatos da experiência, adquiridos por meio da experimentação ou da observação. Procurava enxergar com os próprios olhos e por isso acusou Aristóteles de ter rompido com a filosofia natural ao estabelecer antes as conclusões, sem consultar a experiência, que teria sido transformada em escrava, segundo ele. Em sua principal obra, *Novum organum*, na qual descreve o seu novo método de pesquisa, pretendia igualar ou superar o *Organum* aristotélico. Apresenta seu método, constituído de dois momentos: o negativo (*pars destruens*) e o positivo (*pars construens*). No primeiro momento, o investigador deveria estar alerta contra os quatro tipos de tabus que perturbam e impedem a pesquisa científica: os tabus da raça (*idola tribus*), da caverna (*idola specus*), do fórum (*idola fori*) e do teatro (*idola theatri*) (Sciaccia, 1968a, p. 66). Para atingir o conhecimento científico, devem-se seguir os passos da experimentação, formulação de hipóteses, repetição do experimento por outros cientistas em outros lugares com a finalidade de acumulação de dados e formulação de hipóteses, repetição do experimento para a testagem das hipóteses, com dados e evidências que as confirmem e formulação das generalizações. Seguidos esses passos, o cientista passa a generalizar as explicações para os fenômenos da mesma espécie. Bacon acreditava que a mente poderia chegar à verdade se seguisse este método indutivo de investigação da causa do fenômeno. Assim, contribuiu para o desenvolvimento da ciência, embora Sciaccia destaque na posição de Galileu a percepção de que está no intelecto e não no sentido a justificação da indução, o que o levou complementar o processo com a dedução (1968, II, p. 68). Galileu, assim como Newton, contribuiu para que o conceito de conhecimento científico traduzisse aquele conhecimento comprovado e alertou para a insuficiência da formulação de teorias, sem a necessária experimentação. Valeu-se da matemática para iniciar-se no mundo da física e da astronomia, desmistificando lendas, negando teorias, estabelecendo novos princípios e causando um impulso de renovação dos mais importantes que houve na história da ciência. Assim como Bacon, Galileu rejeitou os dogmas vigentes (aristotélicos), lançando-se na busca de provas e, embora fosse um teórico brilhante, empenhava-se em confirmar suas teorias com experiências práticas. Antes dele, o método experimental era quase desconhecido e também se deve a ele a ciência dos corpos em movimento - a dinâmica.

O empirismo, principal corrente para sistematizar o método indutivo, contou com outros adeptos como

Locke, Berkeley, Hume e Stuart Mill. O significado do empirismo para a história do problema do conhecimento está em ter “assinalado com energia a importância da experiência perante o desdém do racionalismo”, embora se considere que ele tenha apenas substituído “um extremo pelo outro” (Hessen, 2012, p. 73).

A organização da linha de pensamento aqui adotada é arbitrária e, portanto deve ser entendida como uma exposição das vertentes antagônicas que, na sua evolução, procuraram explicar a origem do conhecimento e que motivaram a denúncia de Bachelard sobre o duplo mito de uma racionalidade vazia e de um empirismo descosido (1949, p. 4).

Entre as correntes representadas pelo racionalismo e o empirismo, uma mediação possível, segundo Hessen, seria o intelectualismo (2012, p. 74), direção epistemológica que também remonta à Grécia e, mais especificamente, a Aristóteles (384-323 a. C.), criador da lógica formal, ou a arte e o método de pensar corretamente, expressa no *Organum*, um conjunto de textos sobre o tema. Com ele iniciaram-se as reflexões sobre a ciência, a sistematização dos conhecimentos da época em tratados, com os princípios de classificação e a terminologia da ciência e da filosofia. Sua defesa da observação universal e contínua sobre a realidade, aliada à crença de que os dados coletados constituíam a base do progresso científico foi fortemente influenciada pelo seu mestre Platão e o racionalismo. Mas enquanto naturalista, considerado o criador da Biologia, trabalhava com o mundo empírico, cuja influência também se faria notar nos seus esforços para dar solução ao problema do ser e do conhecimento. Aristóteles situa-se entre as duas posições antagônicas, de Heráclito e de Parmênides (Fraile 1965, p. 460), contribuindo consideravelmente para as reflexões posteriores sobre a ciência e o conhecimento. À primeira, refere-se como “o conhecimento certo e evidente das coisas pela sua causa”, resultante de um esforço além das simples experiências, coleções de fatos contingentes, sem atingir sua razão de ser ou a verdade necessária. A ordem lógica para chegar à verdade realiza-se pela razão em trabalho de abstração puramente intelectual, mas para o qual a experiência alcança importância fundamental e converte-se na base de todo conhecimento. Por meio dos sentidos é que será possível obter imagens perceptivas dos objetos concretos. “Nestas imagens sensíveis encontra-se incluída a essência geral, a ideia da coisa.” Extrair esta ideia seria a tarefa do entendimento real e ativo que, segundo Aristóteles, “trabalha como a luz” (Hessen, 2012, p. 76) para iluminar no fundo das coisas a essência a ser recebida pelo intelecto passivo, que realiza plenamente o conhecimento.

A noção de causa, que aparece pela primeira vez nos *Análisis Posterioris*, repete-se na Física e na Metafísica, como o princípio da explicação científica,

contribuindo para a compreensão das relações evidenciadas a partir da observação da realidade. Juntamente com a organização de algo como uma enciclopédia de todos os ramos do saber, já perfeitamente distintos entre si, o filósofo contribuiu tanto para representar o panorama científico no Liceu, em fins do século IV, quanto para o desenvolvimento do *corpus* da epistemologia (Fraile, 1965, p. 446).

A teoria aristotélica foi interpretada e desenvolvida na Idade Média por São Tomás de Aquino e Duns Scotus, mantendo até hoje nítida influência nas questões religiosas nos problemas da razão.

Atualmente, o intelectualismo tem seu contraponto nas filosofias de vida e da ação, doutrinas que privilegiam a intuição, a vida, a vontade e o instinto, em detrimento do intelecto como via de acesso à verdade ou como guia de conduta moral. Seria o caso do intuicionismo de Bergson, do empirismo, das filosofias da ação e do pragmatismo. Aliás, o traço mais saliente, pelo qual a doutrina bergsoniana se distingue das doutrinas clássicas, é o seu anti-intelectualismo, cujo argumento que a verdadeira realidade, o tempo real, a duração, distinta do movimento como propriedade da matéria, só podem ser captados por meio da intuição. Espírito e matéria como os extremos de uma mesma realidade, a duração, apresentam níveis diferentes de tensão. Só a intuição, segundo o autor, é capaz de apreender essa realidade movente, na qual o inextensivo, como que num processo de endosse (difusão osmótica de fora para dentro de uma célula ou vaso), torna-se extensivo e vice-versa. Intuição, pois, é a vivência dessa realidade como duração em que espírito e matéria se conjugam. Portanto, a realidade é inexprimível pela linguagem e pode apenas ser vivenciada (Habitzreuter, 2011).

A configuração das duas posições, racionalismo e empirismo, cujos pontos de partida para alcançar o conhecimento seriam a razão ou os sentidos, a observação ou as teorias e hipóteses, teria sido motivo para outras tentativas de sínteses. Entre elas, a de David Hume, que levaria a “suas últimas consequências a direção empirista que se inicia em Bacon” (Julián Marías 1970, p. 249). Ao discriminar, no campo do conhecimento, as “impressões e as ideias”, designou como trabalho da mente a associação das imagens, realizada por meio de três normas ou preceitos: da semelhança, da contiguidade e da causalidade. Propôs o problema da causalidade em *A treatise of human nature*, de 1739, explicitando oito regras sobre as relações entre causa e efeito (Hume, 1946, p. 173). A importante contribuição de Hume foi o fato de duvidar do próprio método indutivista. A fonte histórica do problema encontra-se na terceira parte do seu tratado. Observou que nenhum número de enunciados de observações singulares, por mais amplo que fosse, poderia acarretar logicamente um enunciado geral e irrestrito. O que se pode conseguir com a

enumeração constante de uma relação causa-efeito, além da expectativa psicológica de que a relação torne a ocorrer, é uma probabilidade maior ou menor. Contribuindo para o desenvolvimento da indagação científica, principalmente pelas proposições da sua obra *Discourse*, relativas à observação, experimento e classificação, Herschell considerava a indução como o fator que governa a enunciação direta dos preceitos metodológicos, distinguindo nela dois estágios. Enquanto no primeiro as leis seriam obtidas examinando-se fatos individuais, o resultado do segundo estágio da indução consistiria em leis de alto poder de generalização, chamadas teorias, que poderiam ser verificadas por outros (Black, 1979).

Outro marco na linha iniciada por Bacon foi o pensamento de John Stuart Mill, representante do empirismo inglês, cujo principal objetivo consistiu em renovar a lógica, tida como acabada e perfeita desde a construção aristotélica. Como representante do empirismo, de certa forma ultrapassou Locke e Hume, ao também reduzir à experiência o conhecimento matemático. Segundo ele, não haveria proposições *a priori*, válidas independentemente da experiência. Até as leis lógicas seriam, segundo o filósofo, generalizações da experiência passada. Em sua obra *A system of logic*, a noção de indução torna-se mais clara e é considerada como a operação da descoberta, que de proposições particulares chegaria a proposições gerais. Mill destaca três operações a serem seguidas na investigação científica, a indução, a racionalização e a verificação (Heydt, 2014).

Herbert Spencer influenciou o pensamento que se seguiu, especialmente com as noções de evolução e progresso. A evolução para Spencer não seria o resultado de leis e ideias como para Hegel, mas constituiria “a essência da natureza universal” (Hirschberger, 1968, p. 107). As questões relativas ao conhecimento científico também foram discutidas por Northrop, em sua obra *The logic of the sciences and the humanities*, sugerindo a dúvida e a incerteza original de um trabalho de pesquisa.

Desse modo, as forças, denominadas por Chalmers de progressistas, estimuladas, a partir do séc. XVII, pelos êxitos dos grandes experimentadores “consideraram cada vez mais a experiência como fonte do conhecimento” (1991, p.11). A partir de então, aumentou consideravelmente o prestígio da ciência experimental, a ponto de se afirmar que a ciência seria uma estrutura assentada sobre fatos (Davies, 1968, p. 8). O raciocínio indutivo influenciou de modo especial a produção do conhecimento científico, passando a ser visto como método por excelência para as ciências naturais. Com o advento do positivismo, foi enfatizada a sua importância ao ponto de ser proposto como método das ciências humanas.

O positivismo apresentou-se historicamente em forma de uma teoria geral da ciência por Augusto Comte, significando, ao mesmo tempo, uma concepção global do devir do espírito humano, como objeto do *Curso de Filosofia Positiva*, publicado em Paris, em seis volumes, entre 1830 e 1842, após exposição a um público selecionado, entre cientistas, em busca de uma nova visão geral do conhecimento e da sociedade (Fougeyrollas, 1992, p. 24). A ordem seria a base do conhecimento científico, segundo Comte.

A corrente crítica ao positivismo teve Popper como um dos mais incisivos representantes. Ele lançou as bases do método hipotético dedutivo e do critério de falseabilidade, na sua obra *Conjectural knowledge: my solution to the problem*. Assume a posição de realista crítico ao acreditar que “um mundo material existe, independente da experiência” (Magee, 1979, p. 54). Por outro lado, pode-se identificar, pela postura metodológica que adota – “enunciar claramente o problema e examinar”, criticamente, “as várias soluções propostas” (Popper, 1975, p. 536) - que ele relaciona a atitude científica a uma postura racional e crítica diante dos problemas. Defende o emprego do método hipotético-dedutivo, que consiste na construção de conjecturas a submeter aos testes mais diversos, à crítica intersubjetiva, ao controle mútuo pela discussão, à publicidade crítica e ao confronto com os fatos para a verificação das hipóteses que se sustentam como mais aptas por resistirem às tentativas de refutação e falseamento. A importância do critério de falseabilidade tem sido reconhecida e interpretada especialmente por estar ligada à ideia de um saber que se cria e se constrói. Na perspectiva de Popper, esse critério responderia pelo aspecto dinâmico do conhecimento. A diversidade de ramos do saber reconhecidos hoje em dia como ciências e, por outro lado, a facilidade com que se observa a palavra ciência sendo usada no singular, é destacada por Granger, ao caracterizar o espírito e as disciplinas científicas como primeiro fato que impressiona o observador, ao se perguntar sobre a existência de uma unidade real da ciência. A questão foi desenvolvida pelos neopositivistas das décadas de 1920 e 1930, de modo contundente, chegando-se a compreender uma uniforme estruturação lógico-matemática do conhecimento científico e a possibilidade de expressão dos conteúdos empíricos, em linguagem única, independentemente da área. Ao dar um sentido mais fraco à unidade da ciência, o autor faz justiça à pluralidade de métodos e de objetos associada à unidade de uma comum visão do conhecimento (Granger, 1994, p. 42).

O racional seria o real para Hegel, o filósofo da razão absoluta, razão que concretamente se identificaria com a história (Sciacca, 1968b, p. 34). Para ele, a dialética seria o modo de conhecimento ontológico que, “no confronto do idêntico com o contrário, do imediato

com o mediato, realiza um ultrapassamento dessas antinomias”. Assim, o movimento do real identifica-se com o do pensamento (Bruyne; Herman e Schoutheete, 1977, p. 67).

A análise dialética definiu as relações do geral com o particular em sua concretização histórica. Como metodologia *stricto sensu*, a dialética foi um esforço epistemológico que procurou destacar os traços comuns ou, ao contrário, diferenciados de um caso para outro, de todas as abordagens científicas que visam prestar contas dos desenvolvimentos que se desenrolam no tempo (Bruyne et al., 1977, p. 68).

A influência de Hegel, considerada perigosa, tanto do ponto de vista científico, quanto político, teve como seu contraponto a crítica de Schelling, que representou, sem a intenção do autor, o final do primado da filosofia na cultura ocidental. Segundo Gadamer, impôs-se a partir de então o predomínio das ciências naturais (1994, p. 34). Mas, colocou-se outra questão, para substituir aquela já respondida por Kant, sobre como seria possível a ciência natural pura. A nova questão pergunta sobre a possibilidade da ciência da história. Como a teoria do conhecimento justificaria a história foi a pergunta indutora do redimensionamento das ciências, segundo o modelo das ciências naturais. Nesse contexto, Wilhelm Dilthey concebeu uma psicologia descritiva e analítica como fundamento das ciências do espírito. A vida seria para ele o fato nuclear, suporte do conhecimento humano. A dimensão objetiva da vida humana radicaria, segundo Dilthey, no trabalho objetivo da vida e não em um sujeito de uma teoria do conhecimento. A falta de horizonte histórico daria origem a ideias como a pretensão aos valores absolutos. Fundamentando sua filosofia na experiência interna da compreensão, uma vez que somente esta desvendava a realidade, Dilthey argumenta que todo o conhecimento histórico fundamenta-se nesse gênero de compreensão, que difere estruturalmente do método das ciências naturais (Gadamer, 1994, p. 37).

Esse argumento serve de contraponto à crença no poder das ciências da natureza do século XVII, cujas expectativas eram de que os conhecimentos gerados pelas ciências humanas e sociais permitissem ao homem um domínio análogo sobre o mundo humano e histórico. Porém, como afirma Gadamer, “espera-se ainda mais das ciências do espírito ao invés de reduzi-lo” (1994, p. 43). Percebe-se como um continuum, o que seria chamado projeto da modernidade que, segundo Coelho Netto, lançado no século XVIII firmou-se ao longo do XIX, marcado, neste, por processos como o da Revolução Industrial, de um novo pensamento sobre o social (como o de Karl Marx) e dos passos iniciais da psicanálise, para ficar nos mais evidentes. Mas a modernidade assumiu contornos mais nítidos no início do século XX, quando da primeira revolução russa, numa “proposta de alteração das relações sociais, após a qual a humanidade não voltou e

não voltará a ser a mesma”. Mas as transformações seriam mais radicais, pois foi também o ano da teoria transformadora do núcleo mesmo do conhecimento humano, o ano em que Einstein escreveu seus artigos revolucionários sobre a teoria da relatividade. “Conceitos fundamentais para o homem, como o de espaço e tempo, são revistos de cima para baixo. Deixam de existir noções até então consideradas postuladas, princípios não demonstrados” (Coelho Netto, 1995, p. 25).

Outra vertente da modernidade foi a escola funcionalista, originariamente influenciada por Malinowski, mestre da escola antropológica inglesa e fundador do que se denominou análise funcional (Fougeyrollas, 1992, p. 81). Defende a forte coerência da totalidade cultural, pela qual cada fenômeno cumpre com uma função e representa parte indispensável de uma totalidade orgânica. Essa posição, que enfatiza a forma global de existência social, influenciou posições características do estruturalismo e do sistemismo. Continua a exercer influência considerável na pesquisa social e na biblioteconomia e ciência da informação, sendo inúmeros os trabalhos sob esse enfoque. Entretanto, tem sofrido restrições, em virtude de sua identificação com as ideologias conservadoras.

Uma de suas vertentes críticas tem origem no marxismo, pois como argumenta Fougeyrollas (1992, p. 84), por mais escrupuloso que seja o observador, não se poderia deixar de reconhecer o funcionalismo como “uma sistematização ideológica cuja função reside na justificação da ordem existente”. Entretanto, para Florestan Fernandes, tais críticas seriam improcedentes, pois “uma valorização construtiva do uso científico desse método não impede a adesão dos sociólogos, seja a ideologias compósitas (como o terceiro caminho liberal socialista, de Mannheim), seja à ideologia socialista [...]” O autor considera que “os conhecimentos empíricos e teóricos, fornecidos por esse método, são igualmente úteis e potencialmente exploráveis sob quaisquer ideologias” (1978, p. 199).

Neste sentido, após analisar os três postulados, comumente admitidos em análise funcional - da unidade funcional da sociedade, do funcionalismo universal e da indispensabilidade - na sua obra sobre teoria e estruturas sociais, Merton chega a considerá-la uma ideologia conveniente tanto a fins conservadores, quanto a revolucionários (1964, p. 35-43).

Com fortes tendências provenientes das correntes empirista e funcionalista, o período da Segunda Guerra Mundial, decisivo para as ciências sociais, especialmente nos Estados Unidos e, de modo indireto, porém efetivo, para a Ciência da Informação, foi marcado pela busca de uma nova sistematização com nítida marcha para todo o Ocidente. Entre os problemas epistemológicos que, segundo Ianni (2011), precisariam ser mais bem explicitados, para esclarecer

a controvérsia sobre a crise de paradigmas na sociologia destaca-se o da relação sujeito-objeto do conhecimento. Na sociologia, essa é sempre uma relação complexa, com sérias implicações quanto ao objeto e método. As diversas perspectivas teóricas mostram que a relação sujeito-objeto nem sempre se resolve numa tranquila relação de exterioridade, como se o real e o pensado se mantivessem incólumes. Essa é uma hipótese do positivismo e está presente no funcionalismo, estruturalismo, estrutural-funcionalismo e teorias deles decorrentes. Mas a sociologia inspirada na fenomenologia sempre carrega a hipótese da cumplicidade. A redução fenomenológica e a hermenêutica tendem a tornar ambos cúmplices do conhecido, objeto e sujeito. Ao passo que a sociologia de inspiração dialética, se pensamos em Marx, Lukács, Gramsci e alguns outros, leva à hipótese da dependência mútua, da reciprocidade. O sujeito e o objeto constituem-se simultânea, reciprocamente. A reflexão científica pode corresponder a um momento fundamental da constituição do real. Enquanto não se constitui como categoria, concreto pensado, pleno de determinações, o real está no limbo.

Sucedem-se momentos lógicos da reflexão sociológica, opondo-se pares dicotômicos como aparência e essência, parte e todo, singular e universal, qualidade e quantidade, sincrônico e diacrônico, histórico, e lógico, passado e presente, sujeito e objeto, teoria e prática. Nem sempre coincidentes seus significados, há conceitos sociológicos divergentes de acordo com as teorias que os aplicam.

Nessa conjuntura, o estruturalismo, termo nascido dos estudos da psicologia da forma e da linguística, veio a significar todo o método ou processo que, em qualquer campo do conhecimento, faça uso do conceito de estrutura. Parte do princípio de que cada sistema seja um jogo de oposições, presenças e ausências, constituindo uma estrutura, onde todo e partes seriam interdependentes, de forma que modificações num dos elementos implicariam em modificação de cada um dos outros componentes e do próprio conjunto. O termo, em nossos dias, aplica-se para identificar as correntes com bases conceituais na linguística de Ferdinand Saussure e na antropologia de Lévi-Strauss. Para chegar ao conhecimento, parte-se de um fato concreto, elevando-se a seguir ao nível abstrato, por intermédio da constituição de um modelo que represente o objeto de estudo, retornando ao concreto de forma a relacioná-lo com a experiência do sujeito. Na sua exigência mais geral, o estruturalismo tende não só a interpretar em termos de sistema um campo específico de pesquisa, como também a mostrar como os diversos sistemas específicos se correspondem ou têm entre si, caracteres análogos (Abbagnano, 1970, p. 358). O sentido e o valor relativo de qualquer elemento dependem de sua posição em relação aos demais, assim a proposta de investigação estruturalista tem como regra principal de

observação que os fatos devem ser descritos sem que preconceitos teóricos alterem sua natureza e sua importância. No esforço para instaurar uma verdadeira ciência do homem, Lévi-Strauss distingue três níveis de investigação: o da etnologia, o da etnografia e o da antropologia. O da etnologia corresponderia ao primeiro passo para chegar, passando pelo nível da etnografia, à síntese representada pela antropologia, em que se pode adquirir um conhecimento global do homem, abrangendo seu tema em toda a extensão histórica e geográfica (Fougeyrollas, 1992, p. 90).

Hoje, o termo estende-se a todo o domínio das ciências humanas, concretizando-se em oposição ao empirismo já que nega significado ao fato isolado como tal. Por outro lado, o estruturalismo também se opõe a qualquer tipo de idealismo, pois, embora seu modelo conceitual se apresente como uma construção científica, ele não poderia ser reduzido a um ato ou função subjetiva. Dessa forma, confirma a objetividade de todo sistema de relações.

A fenomenologia de Husserl desempenhou importante papel para as ciências sociais, ampliando as opções metodológicas, diante do domínio positivista sobre as ciências sociais. Husserl apresentou o método fenomenológico como modo seguro e liberto de pressuposições para todas as ciências, cuja fonte de conhecimento seria a consciência. Assim, toma como ponto de partida de sua filosofia e da metodologia dela decorrente os fenômenos da consciência, por entender que somente eles poderão revelar o que as coisas realmente são. E seria a intencionalidade a característica da consciência. O conceito chave da fenomenologia é o da intencionalidade, que Husserl teria utilizado de modo bastante preciso para indicar que a consciência é sempre consciência de alguma coisa (Pedra, 1992, p. 19). Daí que seu método consiste numa visão intelectual do objeto, baseando-se numa intuição. A intuição dirige-se ao fenômeno (ao dado) e nenhuma categoria deve interpor-se entre os dois. Essa exigência requer uma tríplice eliminação ou redução: do subjetivo, ou posturas diante do dado (fenômeno); do teórico, presente em hipóteses, pressupostos ou saber adquirido e de toda tradição, ou seja, de tudo o que foi dito sobre o fenômeno. Seriam posições fundamentais para o conhecimento, portanto, a intuição eidética, ou intuição da essência, quando se projeta a intuição para as coisas mesmas e a orientação para o dado com exclusão de todo o subjetivo e de tudo o que já se tenha dito sobre ele. Alguns nomes como os de Merleau-Ponty, Paul Ricoeur, Karl Jaspers, L. Binswanger, Paul Tillich e Alfred Schutz receberam a influência da fenomenologia. Segundo Sutton (1993, p. 415), isso se deve em parte ao desenvolvimento de métodos por ela inspirados, diante das perceptíveis limitações nos estudos sociológicos e em parte pela similaridade dos fenômenos estudados.

A partir dessa visão diacrônica, constata-se que, em relação à fonte do conhecimento, confrontam-se posições fundamentadas em princípios diversos, cujas correntes não são passíveis de categorizações, dada a impossibilidade de aplicar o princípio da mútua exclusão. Desse modo, afirmar: que o realismo defende a existência de coisas reais, independentes da consciência; que o racionalismo posiciona-se em favor da razão como a principal fonte de conhecimento, da verdade e dos juízos verdadeiros decorrentes da necessidade lógica e com validade universal; que segundo o empirismo a fonte do conhecimento é a experiência e a mente é uma tabula rasa; que o intelectualismo considera o pensamento e a experiência como partícipes na formação do conhecimento (*Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*); que o apriorismo fundamenta-se na existência de formas a priori da consciência, receptoras de conteúdo da experiência; que para o idealismo é impossível pensar em coisas reais, independentes da consciência e que para o fenomenalismo o conhecimento não se refere às coisas como são, mas como se nos aparecem; é cair na simplificação diante das contribuições dos pensadores cujas obras renovam nossa capacidade de compreender o trinômio aqui analisado.

3 Verdade

A verdade tem sido concebida em íntima relação com o conhecimento, uma vez que o conhecimento que se legitima é aquele considerado verdadeiro. Reconhecida como uma propriedade do ente, a veritas (medieval) ou correspondência entre o intelecto e a coisa, seria a verdade discursiva, na concepção de Aristóteles a adequação entre a coisa e o intelecto (*adequatio rei et intellectum*), isso é a coincidência entre o juízo e o julgado. Entre as teorias sobre a verdade destaca-se aquela representada pela palavra hebraica Emunah, para significar amém, a verdade derivada do senso comum, por consenso, espelhada na maioria, que, segundo Nietzsche, seria a “mentira do rebanho” (Nietzsche, 1975).

Contraopondo-se ao esquecimento, a *alétheia* seria o movimento de descobrir, desvelar, ir além das aparências, tirar o véu, ou lembrar. No Mito da Caverna, Platão mostra a natureza dos homens e sua dificuldade em conhecer a verdade, à qual se chega por meio da dialética - o conjunto de esforços de especulação e dos resultados obtidos na investigação da verdade. A realidade é a que se vislumbra no suprassensível, sempre iluminada ao “sol” da *alétheia* que não mais pressupõe o encobrimento do Ser da *physis* (que tende a se esconder). O Ser está além da *physis*, “acima” da *physis*, é “metafísico”.

Por sua vez, a verdade por coerência, originária principalmente das concepções de Espinoza e Hegel, seria decorrente das implicações lógicas, derivada da

ordem, conexão e harmonia de um sistema de conhecimentos. Nesse sentido, Kant atribuía aos conhecimentos a priori a função de dar ordem e coerência às representações sensíveis. Implica não só a ausência de contradição, mas a presença de conexões positivas que estabeleçam harmonia entre os elementos do sistema (Abbagnano, 1970).

Considerando-se que para o racionalismo é possível chegar à verdade, pois ela se realiza no conhecimento a priori e se estabelece por meio de argumentos racionais e que, por outro lado, o empirismo argumenta que a verdade provem da experiência e da observação sensorial, o criticismo kantiano tem sido reconhecido como um movimento de superação das posições anteriores, pela tese de que devem ser investigadas as fontes e os fundamentos sobre os quais se assenta a verdade. Assim como não resultam exclusivamente das sensações, ou somente nos conceitos, o conhecimento e a verdade dependem da colaboração permanente das sensações, que preenchem os conteúdos, e dos conceitos, que determinam as formas deste conhecimento.

Já para o pragmatismo, é verdadeiro o que é útil, como defendem as escolas de William James e Charles Sanders Peirce. Embora o primeiro seja considerado o fundador do pragmatismo norte-americano, ambos desenvolveram o método, do qual Peirce foi o criador e James teria cunhado o termo em livros e conferências. Segundo o pragmatismo “a verdade não é um valor teórico, mas uma expressão para a utilidade, para a função do juízo [...] conservadora de vida e servidora da vontade de poder” (Nietzsche, 1975). À filosofia compete diferenciar, em contextos diversos, a forma verdadeira de agir ou pensar.

Resultantes da maior ou menor convicção sobre a possibilidade de se atingir o conhecimento e de se chegar à verdade, desdobram-se, correntes subjetivistas, empiristas, realistas, racionalistas, idealistas e pragmáticas, permeadas por posições céticas e niilistas desde a antiguidade, suspeitando ou negando a possibilidade de se chegar à verdade, relativizando essa possibilidade ou sua integridade enquanto verdade absoluta.

O pós-modernismo, ao se referir aos conceitos de conhecimento e verdade, tem alarmado bispos e encantado executivos, conforme argumenta Eagleton (1998), para quem esse movimento adotou certa compulsão para colocar termos como "realidade" e "verdade" entre aspas, embora esteja repleto de recomendações morais, tais como a de que hibridéz é preferível à pureza, a pluralidade à singularidade, a diferença à auto identidade. Argumentando contra a possibilidade de descrever a situação do mundo, pois decorre do antirrealismo epistemológico, o pós-modernismo,

[...] ao mesmo tempo libertário, é determinista em sua aspiração por um sujeito humano livre de limitações, deslizando feito um desvairado de uma posição a outra, e sustenta simultaneamente que o sujeito é o mero efeito do conjunto de forças que o constituem. (Eagleton, p. 25).

A crítica de Eagleton considera, entretanto, os insights originais do pós-modernismo sobre Kant, de modo especial sua crítica à lógica transcendental aplicada ou prática, objeto da segunda parte principal da *Crítica da Razão Pura*, cuja proposta pautou-se na determinação das condições formais de um sistema completo de razão pura.

A Pós-modernidade, desde que considerada como linha de pensamento crítica às noções clássicas de verdade, razão, identidade e objetividade, à ideia de progresso ou emancipação universal, aos sistemas únicos, às grandes narrativas ou os fundamentos definitivos de explicação tem produzido, segundo Eagleton, “alegações verdadeiras o tempo todo, ainda que não possamos distinguir com precisão verdadeiras para quem”. Assim, para o autor “alguns dos nossos atos da fala se relacionam com o mundo na medida em que seu efeito ou intenção é esconder, mistificar, racionalizar, naturalizar, universalizar ou se não legitimar partes dele”, o que se tem traduzido como ideologia, sem qualquer relação com “algum oposto imaginário à verdade absoluta, sem dúvida um alvo imaginário pós-moderno”. Desse modo, o autor denuncia certa semiótica pós-moderna somente ocupada com a maneira como o significado produz o significante, em detrimento das “complexas operações do significado sobre ele”. Essa semiótica simplesmente “combina uma variedade de atos da fala, com variadas relações entre signos e coisas”, constituindo-se em modelo de “linguagem em geral”, centrada no seu papel de parte integrante do mundo (Eagleton, 1998, pp. 33-45).

Ao considerar o mundo como “contingente, gratuito, diverso, instável, imprevisível”, representado por um conjunto de culturas ou interpretações desunificadas, geradoras de “ceticismo em relação à objetividade da verdade, da história e das normas, às idiossincrasias e a coerência de identidades” a visão pós-moderna, segundo Eagleton, depara-se com uma contradição ao perceber que o sacrifício da noção de verdade “significaria desabilitar certos princípios bastante úteis de coesão social, como religião e moralidade cívica”. Com essa percepção, linhas mais radicais voltam sua “desconfiança da verdade contra a eterna necessidade que seus governantes têm dela como forma de controle social”. Mas, “ao insistirem em que a verdade é uma função de poder e desejo, eles se aproximam demais do que seus defensores mantêm na prática, denuncia Eagleton”. (1998, p. 33).

Adotando diferentes pressupostos teóricos, outras concepções têm expressado o esmorecimento da confiança em uma razão que assegurasse a verdade e o progresso da humanidade. Elas decorrem da não

realização das propostas previstas de libertação do homem, diante das modalidades de tirania e obscurantismo. Essa análise é representada pela Escola de Frankfurt, de modo especial no ensaio de Horkheimer, Teoria Tradicional e Teoria Crítica, no qual, como argumenta Nobre, ele distingue os avanços da ciência e da técnica de modo a não se confundirem com os progressos da humanidade (2008, p. 35).

4 Uma compreensão dialética

O pensamento dialético inicia, como afirma Goldmann (1978), com uma frase talvez exagerada, quase um manifesto ou anúncio revolucionário que se opera no pensamento filosófico: ao Ego de Montaigne e Descartes, Pascal contrapõe: “O eu é odioso”. A partir de então, de Hegel a Marx, “os outros homens se farão cada vez mais, não seres que eu vejo e ouço, mas seres com os quais ajo em comum” (1978, p. 14). Dessa forma, o nós prevalecerá entre os dialéticos, convertendo-se em realidade fundamental da qual o eu será derivado.

Como raiz para a explicitação de um método capaz de orientar a elaboração e representação do conhecimento, a dialética marxista, não se constitui em construção teórica especulativa. Pode-se afirmar que ela é uma aplicação de um modo especial de analisar a realidade (Prado Junior, 1973), ou seja, um método que fornece os elementos e base necessários para a sistematização teórica de seus procedimentos, assim como para a busca da compreensão dos caminhos para o conhecimento e, portanto, de sua representação. Mas o conhecimento e as doutrinas são sempre tomados como parte integrante do fato social em si, somente separáveis dele por uma abstração provisória. Ao acentuar o caráter total da vida social, o pensamento dialético visa contribuir para a unidade do pensamento e da ação.

Para o pensador dialético, as doutrinas integram o fato social como elemento indispensável do estudo atual do problema, do mesmo modo que a realidade social e histórica constitui um dos elementos mais importantes quando se trata de compreender a vida de uma época (Goldmann, 1978, p. 47). Como modo de conhecer e superar os posicionamentos antagônicos, a práxis científica reside na relação fecunda entre sujeito e objeto, mediados pelo mundo, desde a permanente problematização da prática social, se considerado de uma perspectiva social e humana. Com essa concepção, Sánchez Vásquez (2011) destaca a consciência possível, para expressar possibilidades no plano do pensamento e da ação em determinada estrutura social, considerando que conhecer não é um modo de auto assimilação ou fusão com o real, mas “produção de conceitos”, graças à qual a apropriação de um campo teórico ou empírico é possível. Assim, compreende-se o conhecimento em Marx numa perspectiva relacional,

isto é, pela consideração dos fatos não em si, mas em função uns dos outros. Vai-se com isto destacando na realidade que Marx convida a analisar, e se torna percebida, uma disposição ordenada, de conjunto, daqueles fatos. Com o avanço da análise, chega-se à determinação de um conjunto integrado de relações, pelo qual discernir o conjunto da estrutura e funcionamento da realidade que se pretende conhecer e representar. Vai-se com isto destacando certa disposição de conjunto daqueles fatos.

Assim se compreende a elaboração do conhecimento e, portanto, de sua representação. O traço fundamental da teoria marxista do conhecimento, ou do que devia ser esta teoria, caso Marx tivesse desenvolvido e expresso a sua concepção acerca do conhecimento, conforme expressa Prado Junior (1973, p. 2), é, portanto, a natureza “constitutiva” do conhecimento. Essa construção é efetuada pelo pensamento e suas operações e consiste numa “representação” mental do “concreto”, elaborada a partir da percepção e intuição. Assim, o concreto:

[...] é concreto porque é a síntese de múltiplas determinações, portanto, a unidade da diversidade. Por essa razão, o concreto aparece no pensamento como processo de síntese, como resultado, não como ponto de partida, não obstante seja o ponto de partida efetivo, e, em consequência, também o ponto de partida da intuição e da representação (Marx, 2011, p. 54).

Ele distingue entre os três tipos de concreto: o real-concreto (das Real), ponto de partida de toda intuição e toda representação e, como tal, pressuposto efetivo do pensar científico; o concreto representado pela consciência imediata, por meio de categorias que a análise mais atenta revela serem ainda meras abstrações (*Abstrakta*); o concreto como “processo da síntese, como resultado, não como ponto de partida”, efetivo, conceituado - e “não mais individual, mas sim um todo, “uma rica totalidade, de muitas determinações e relações”, expressando não mais momentos isolados apreendidos pelos sentidos, mas sim o nexos concebido e conceituado (Marx, 2011, p. 54).

Nesse caso, sendo a realidade a parcela exterior ao pensamento conhecedor (Prado Junior, 1973), a representação é “elaborada a partir da percepção e intuição” dessa realidade, o que elimina a ideia de “reprodução”, decalque, ou qualquer outra forma de transposição do que está fora para o pensamento. Mas não elimina a possibilidade de que a quantidade de informação gere modificações nas suas qualidades, provenientes das relações possíveis a partir do procedimento analítico.

O conhecimento é realizado, portanto, sob um ponto de vista relacional, isso é, pela consideração dos fatos em sua relação uns com os outros; pelo questionamento de como eles “participam” uns dos outros; de como entre si se entrosam nas duas dimensões da sucessão -

transformação e simultaneidade - e de como cada qual tem um sentido e papel que deriva desse seu entrosamento com os demais.

5 Considerações finais

O patrimônio histórico em que se fundamentam os estudos sobre as relações entre informação, conhecimento e verdade expressa ampla diversidade de pontos de vista e pressupostos construídos pelos pensadores, explorados aqui, sob um ponto de vista diacrônico e exploratório. Das reflexões sumariadas nesta comunicação, pode-se apenas inferir que o conhecimento se verifica, a partir das informações e sensações, em espaço e tempo definidos, ou seja, sempre situado em contexto no qual permeiam relações de forças, lutas e interesses políticos.

Em decorrência dessa historicidade, a verdade científica não resulta da descrição da realidade em si, mas do resultado de um esforço para a compreensão dessas relações e condições, que inclui um esforço de objetividade relativa às informações e aos conhecimentos situados no espaço e no tempo. O mesmo esforço refere-se ao olhar de quem organiza e representa o conhecimento, pois esse tipo de construção está sempre dependente do referencial e do olhar, tanto daquele que organiza para representar, quanto daquele que seleciona para utilizar, assim como dos elementos externos a eles, como fontes, instrumentos e influências que recebem e com os quais trabalham.

Ao considerar esses elementos, é possível observar as circunstâncias sob as quais ocorre o trabalho para organizar e representar o conhecimento, além de reconhecer as relações presentes a partir de uma construção fundamentada nas interfaces entre campos do conhecimento e seus conceitos. Partindo-se de uma reflexão crítica sobre os conceitos gerais que guiam a representação e recuperação da informação e do conhecimento, a apropriação da informação se realiza a partir da compreensão dos contextos e de sua representação em acervos informacionais e digitais e em fontes de dados.

Assim, importa situar e reconhecer essas relações historicamente construídas, analisá-las e interpretá-las, enquanto resultantes de um conjunto de fatores sociais, políticos e econômicos que caracterizam e influenciam a produção, organização e representação do conhecimento.

Referências

- Abbagnano, Nicola (1970). Dicionário de Filosofia. São Paulo: Mestre Jou, 1970.
- Bachelard, Gaston (1949). *Le rationalisme appliqué*. Paris: Presses universitaires de France, 1949.
- Black, M. (1979). *Inducción y probabilidad*. Madrid: Cátedra, 1979.
- Borges, Mônica Erichsen Nassif et, al. (2003). A ciência cognitiva discutida à luz da perspectiva cognitiva: resultados de pesquisa e perspectivas. // Encontro Nacional de Pesquisa em Ciência da Informação, 5, 2003, Belo Horizonte. // Anais... Belo Horizonte: ENANCIB, 2003.
- Bruyne, P. de; Herman, J.; Schoutheete, M. de. (1977). *Dinâmica da pesquisa em ciências sociais: os pólos da pesquisa metodológica*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.
- Chalmers, Alan (1991). *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?: una valorización de la naturaleza y el estatuto de la ciencia y sus métodos*. 9. ed. Madrid: Siglo Veintiuno, 1991.
- Coelho Netto, José Teixeira (1995). *Moderno pós moderno : modos & versões*. 3. ed. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- Davies, J. J. (1968). *On the scientific method*. London: Longman, 1968.
- Descartes, René (1968). *Discurso sobre o método*. São Paulo, Hemus, 1968.
- Descartes, René (1968). *Princípios da Filosofia*. São Paulo, Hemus, 1968.
- Eagleton, Terry (1998). *As ilusões do pós-modernismo*. Rio de Janeiro, Zahar, 1998.
- Fernandes, Florestan (1978). *Elementos de sociologia teórica*. São Paulo: Nacional/EDUSP, 1978.
- Fougeyrollas, Pierre (1992). *Ciencias Sociales y Marxismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Fraille Guillermo (1965). *Historia de la Filosofía I: Grecia y Roma*. Madrid: Católica, S. A., 1965.
- Gadamer, Hans-Georg (1994). *Verdad y método II*. 2. ed. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1994.
- Giannetti, Eduardo (2014). *Auto-engano*. São Paulo, Companhia das Letras, 2014.
- Goldmann, Lucien (1978). *Ciências humanas e filosofia*. São Paulo, Difel, 1978.
- Goode, W. J.; Hatt, P. F. (1969). *Alguns problemas na análise quantitativa e na análise do caso* // Goode, W. J.; Hatt, P. F. *Métodos em pesquisa social*. 3. ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1969. p. 398-433.
- Granger, Gilles-Gaston (1994). *A ciência e as ciências*. São Paulo: Ed. da UNESP, 1994.
- Habitzreuter, Valdemar (2011). *Intuição bergsoniana: vivência da duração e abertura para a mística*. // Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina (Dissertação), 2011.
- Heydt, Colin (2014). *Internet Encyclopedia of Philosophy: "John Stuart Mill (1806-1873)"*, The Internet Encyclopedia of Philosophy, ISSN 2161-0002, <http://www.iep.utm.edu/>, 2014.
- Heidegger, Martin (1979). *A determinação do ser do ente segundo Leibniz*. Coleção "Os Pensadores". // São Paulo, Abril Cultural, 1979. p. 215-229.
- Heidegger, Martin (2007). *Nietzsche I*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2007.
- Hessen, Johannes (2012). *Teoria do Conhecimento*. 4. ed. São Paulo, Martins Fontes, 2012.
- Hirschberger, Johannes (1967). *História da filosofia moderna*. 2. ed. São Paulo, Herder, 1967.
- Hume, David. (1946) *A treatise of human nature*. Oxford: Clarendon Press, 1946.
- Ianni, Octavio (2011). *A Sociologia e o Mundo Moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- Julián Mariás. *Historia de la filosofía*. 22. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1970.
- Kant, Emmanuel.(1965) *Crítica da razão pura*. 4. ed. São Paulo: Edições Brasil, 1965.

- Kumar, K. (2006). Da sociedade pós-industrial à pós-moderna: novas teorias sobre o mundo contemporâneo. 2. ed. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2006
- Locke, John (1956). Ensaio sobre el entendimiento humano. México: Fondo de Cultura Económica, 1956.
- Magee, Bryan (1979). As idéias de Popper. 3. ed. São Paulo: Cultrix, 1979.
- Malebranche, N. (2006). De la recherche de la vérité. Livres I-III (1674-1714), Présentation, édition et notes par Jean-Christophe Bardout, Bibliothèque des Textes Philosophiques, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2006.
- Marx, Karl (2011). Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858, esboços da crítica da economia política. São Paulo, Boitempo, 2011.
- Merton, Robert K. (1964). Teoria y estructura sociales. México: Fondo de Cultura Económica, 1964.
- Nietzsche, Friedrich (1975). Oeuvres Philosophiques Complètes, I, 2, Écrits Posthumes, 1870-1873. // Paris: Gallimard, 1975.
- Nobre, Marcos (2008). Horkheimer; Marx: a teoria crítica entre o marxismo e o capitalismo tardio. In: Curso livre de teoria crítica. // Campinas, S. P.: Papyrus, 2008.
- Pedra, José Alberto (1992). Currículo, conhecimento e suas representações. Curitiba, 1992. 131 p. Tese (Professor titular) - Setor de Educação, Universidade Federal do Paraná.
- Platão (2000). Diálogos. A República. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 2000.
- Platão (1988). Diálogos. Teeteto - Crátilo. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 1988.
- Popper, Karl (1975). A lógica da pesquisa científica. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 1975.
- Prado Junior, Caio (1973). Teoria marxista do conhecimento e método dialético materialista. // Discurso, v. 4, n. 4, p. 41-78, 1973.
- Sánchez Vázquez, A (2011). Filosofia da práxis. São Paulo, Expressão Popular, 2011.
- Sciacca, Michele Federico (1967). História da Filosofia I: Antiguidade e Idade Média. São Paulo, Mestre Jou, 1967.
- Sciacca, Michele Federico (1968a). História da Filosofia II: do humanismo a Kant. São Paulo, Mestre Jou, 1968.
- Sciacca, Michele Federico (1968b). História da Filosofia III: do século XIX aos nossos dias. São Paulo, Mestre Jou, 1968.
- Sutton, Brett (1993). The rationale for qualitative research: a review of principles and theoretical foundations. // Library Quarterly, Chicago, v. 63, n. 4, p. 411-430, 1993.

Copyright: © 2016 Bufrem. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons CC Attribution-ShareAlike (CC BY-SA), which permits use, distribution, and reproduction in any medium, under the identical terms, and provided the original author and source are credited.

Received: 2016-05-25. Accepted: 2016-05-26