

MESTRADO
DESIGN INDUSTRIAL E DE PRODUTO

Design Consciente: Uma Reflexão

João Germano

M
2017



Design Consciente: Uma Reflexão
João Germano



MESTRADO

DESIGN INDUSTRIAL E DE PRODUTO

Design Consciente: Uma Reflexão

João Germano

M

2017



O JÚRI

PRESIDENTE

Doutor Jorge Lino

PROFESSOR ASSOCIADO DA FACULDADE DE ENGENHARIA DA UNIVERSIDADE DO PORTO

ORIENTADOR

Doutor Rui Mendonça

PROFESSOR AUXILIAR DA FACULDADE DE BELAS ARTES DA UNIVERSIDADE DO PORTO

ARGUENTE

Doutora Teresa Franqueira

PROFESSORA AUXILIAR DA UNIVERSIDADE DE AVEIRO

12

03.11.2017

MESTRE João Germano

MDIP/48

RESUMO

Com esta tese, pretende-se uma análise do design e o seu papel na sociedade, à luz de novos modelos existenciais, para uma compreensão detalhada da atualidade, a concluir numa abordagem sustentada, que dê resposta a estas novas dinâmicas contemporâneas.

Devido a uma crescente relevância ganha por uma área tão jovem, e pela natural inconsistência de valores e princípios na procura da sua descoberta, seja de carácter axiomático ou como área interdisciplinar, esta tese surge da necessidade ou carência de resposta a questões que devem ser repensadas para então serem adaptadas a uma sociedade fluida.

Nesse intuito, novos conceitos, que até agora teriam pouca ou nenhuma relevância no estudo do design, vão ser introduzidos, para que assim possam servir de base para cimentar essa nova proposta. O design vai ser considerado uma ferramenta, que com o seu carácter vanguardista pode e deve construir uma ponte, que transcenda o mundo material e tenha impacto um impacto mais abrangente, - social, cultural, etc., sendo adequado à linguagem do seu mundo.

Para tal, é preciso munir o designer de uma “consciência”, isto é, de uma orientação sistémica que compreenda o “entendimento”, permitindo assim “filtrar” estas novas dinâmicas, com o objetivo de obter o melhor resultado final possível, e neste sistema, quanto mais profunda for a compreensão, melhores os resultados.

Isto traduz-se numa proposta ao design, que assume e engloba as diferentes variáveis de cada desafio, para que se viabilize uma solução, não perfeita, mas equilibrada.

Um design consciente.

Palavras-chave: Design, Deontologia, Teoria e Prática, Filosofia

ABSTRACT

With this thesis, we intend to analyze the design and its role in society, in the light of new existential models, for a detailed understanding of the present, to conclude in a sustained approach, which responds to these new contemporary dynamics.

Due to a growing relevance gained by such a young area, and the natural inconsistency of values and principles in the search for its discovery, whether of an axiomatic nature or as an interdisciplinary area, this thesis arises from the need or lack of response to questions that must be rethought to be adapted to a fluid society.

To this end, new concepts, which until now would have little or no relevance in the study of design, will be introduced, so that they can serve as a basis for cementing this new proposal. Design will be considered a tool, which with its avant - garde character can and should bridge the material world and have a wider impact - social, cultural, etc., being suitable to the language of its world.

For this, the designer must be provided with a “consciousness”, that is, a systemic orientation that understands “understanding”, thus allowing the “filtering” of these new dynamics, in order to obtain the best possible final result, and in this system, the deeper the understanding, the better the results.

This translates into a proposal for design, which assumes and encompasses the different variables of each challenge, so that a solution is possible, not perfect, but balanced.

A conscious design.

Keywords: Design, Deontology, Theory and Practice, Philosophy

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer aos meus familiares por todo o apoio, dedicação e ajuda que me deram ao longo da vida. Um agradecimento especial à minha avó e tia pelo suporte incondicional e por acreditarem sempre em mim.

Aos meus amigos Filipe Brandão e Beatriz Araújo, mas a uma pessoa em especial que me tem acompanhado nesta etapa: Joana Araújo. Grato pela motivação, pelo conforto nas dificuldades e pelos bons momentos que passamos juntos.

Por fim, agradeço ao meu orientador Professor Doutor Rui Mendonça, pela confiança, pela disponibilidade, pelos conhecimentos, e pelas críticas construtivas que ajudaram na concretização deste trabalho.

ÍNDICE

v	Resumo
vii	Abstract
ix	Agradecimentos
xv	Abreviaturas
xvii	Lista de Imagens

CAPÍTULO 1

20	Introdução
20	1.1 Âmbito da Dissertação
20	1.2 Motivação e Objetivos da Dissertação
22	1.3 Estrutura da Dissertação

CAPÍTULO 2

24	2.1 Princípio da Incerteza
26	2.2 Crise da representação versus Conceptualismo
30	2.3 Teoria dos Sistemas
33	2.4 O Fim da História
38	2.5 Existencialismo
41	2.6 Desconstrução versus Logocentrismo
44	2.7 Teoria da Modernidade

CAPÍTULO 3

48	3.1 Fenomenologia
50	3.2 Cognitivismo
55	3.3 Hermenêutica
59	3.4 Semiótica
62	3.5 Discurso

CAPÍTULO 4

70	4.1 Processo
71	4.1.1 Subjetividade e o Indivíduo
73	4.1.2 Sistemas e Interatividade
74	4.1.3 Design Consciente
75	4.2 Análise
78	4.2.1 Sistema

CAPÍTULO 5

84 5.1 Sumário e Conclusão Final

85 Referências Bibliográficas

ABREVIATURAS

Lista de Abreviaturas

Ibid	<i>Ibidem</i>
PDI	Princípio da Incerteza
TDS	Teoria dos Sistemas
TAC	Teoria da Ação Comunicativa
TDM	Teoria da Modernidade
IOA	Interação Objeto-Ator

LISTA DE IMAGENS

- 77 (1) *Processo fenomenológico*
78 (2) *Processo fenomenológico - subsistema consciente*
79 (3) *Processo fenomenológico - subsistema consciente*

CAPÍTULO 1

Introdução

O título desta tese é Design Consciente: Uma proposta de design contemporâneo. No primeiro capítulo será introduzido o tema da dissertação. Na Secção 1.1 será apresentado o âmbito da dissertação e na Secção 1.2 o motivo e objetivos da dissertação. Conclui-se o capítulo com a Secção 1.3, a estrutura da dissertação.

1.1 Âmbito da Dissertação

Tomando a Revolução industrial como ponto de partida, o design, apresenta pouco mais de uma centena de anos como disciplina de estudo, tendo ganho real relevância no início do séc. XX. Nestes termos, por comparação a outras disciplinas, e.g., filosofia, matemática, pode-se considerar uma disciplina muito jovem.

Em paralelo com uma enorme revolução tecnológica, o design tornou-se altamente importante juntamente com os fenómenos sociais e históricos destas épocas, realçando cada vez mais a exigência e complexidade dos projetos assumidos, incentivando o aparecimento de diversas “especializações”.

Esta diversidade foi também recorrente na procura de um posicionamento próprio, e como divergente da arte, assumiu uma componente social e cultural muito forte, fazendo com que as escolas e linhas de pensamento posteriores fossem também adaptações do período no qual foram inseridas.

No entanto, e cada vez mais, a procura de um lugar na mesa dos adultos, tem sido uma preocupação dos teóricos modernos. Pois mesmo ainda que o design tenha ganho esta relevância e o reconhecimento do seu valor se estenda em campos para lá do material, i.e., valor epistemológico, económico, metodológico, etc., ainda detém uma aura “quase-mística”, em grande parte devido a estas divergências ou ramificações de pensamento e ação.

1.2 Motivação e Objetivos da Dissertação

A falta, até onde podemos considerar, de um ou vários axiomas, no discurso do design, como pode ser verificado, e.g., na Economia, o campo onde as organizações empresariais prosperam, está assente no axioma de que “indivíduos sempre agem de acordo com o que eles têm e como eles valorizam o que eles não têm”. A Medicina ocidental orienta-se na possibilidade de “cura de doenças”, e por si, elaborou e institucionalizou um vocabulário próprio de

como estas anormalidades se identificam e são tratadas, normalmente por meios químicos e mecânicos. O mesmo é válido para a Religião, que se baseia na crença de uma natureza transcendental, ou na Ciência - “a ontologia de um universo único e natural, à espera de ser descoberto e descrito.”¹

Isto fez com que as conceções do design sempre fossem influenciadas pelos discursos de outras áreas nos seus próprios termos, predominantemente da Arte (estética, expressões, estilos, períodos, escolas, artistas como criadores individuais), inicialmente o Artesanato (técnicas e materialidade) e mais tarde a Engenharia (estrutura, função, tecnologia de produção de massas), a Ergonomia (eficiência e performance), o Marketing (publico alvo, motivação, poder de consumo, mercados)², entre muitas outras, como sociologia, psicologia, computação, etc., sem mencionar as particularidades da área a que determinados projetos se aplicam.

Como tal, não é de admirar que o design não possua livros de texto, dicionários ou trabalhos de referência amplamente aceites, que possam fornecer uma sensação de coerência, ou qualquer tipo de conexão que permita um acesso eficiente à sua matéria textual. Ainda mais quando se trata da perspectiva prática, onde dificilmente são aceites, na generalidade dos casos, processos ou metodologias universais, que permitam uma (re)examinação ou aprendizagem da parte dos estudantes/profissionais. Mesmo depois de um centenário, o design ainda carece de um “posicionamento”³ próprio, que se afasta cada vez mais desse propósito sempre que assume estas intertextualidades, que providenciam pouco apoio intelectual para construção da área do design.

É necessária então essa agregação de conhecimento, esse “posicionamento” e definição discursiva do design. Para mim essa linha orientadora, é equiparável a uma consciência, i.e. o valor axiomático, sobre o qual o discurso do design se baseia, insere no seu nicho epistemológico e ganha forma prática. Sem esta consciência, o design vai sempre perder o seu carácter atrativo, face a informação volumosa (ainda que irrelevante), cálculos, previsões ou argumentos administrativos.

Esta proposta pretende oferecer uma visão contextualizada do design, oferecendo uma nova abordagem axiomática, inclusiva e agregadora, concluindo num possibilidade processual que viabilize esta abordagem.

¹ (Krippendorf, 1995)

² ibid

³ Krippendorf refere-se a esta carência como falta de “scholarship of its own”. Traduzido à letra seria “saber” ou “conhecimento” próprio. Para gerar este “saber”, julgo que o design necessitaria de ter um objeto de estudo. Mas devido ao seu carácter prático e ao contexto, julgo que “posicionamento” seja uma adaptação mais apropriada.

1.3 Estrutura da Dissertação

A dissertação encontra-se estruturada em cinco capítulos. O primeiro Capítulo introduz o tema abordado, apresenta o âmbito, a motivação e os principais objetivos da dissertação. Neste Capítulo é ainda descrita a estrutura da dissertação.

O Capítulo 2 apresenta uma série de temas que são considerados o “*state of the art*” do pensamento contemporâneo onde se insere e atua a disciplina do design. Esta contextualização vai ser também fundamental para introduzir e descrever algumas das problemáticas às quais esta abordagem pretende responder, assim como conceitos que posteriormente vão alicerçar algumas das visões e posicionamentos tomados.

O Capítulo 3 segue a linha orientadora que serve de base para esta proposta. O axioma introduzido e assumido por este Capítulo, vai ser desenvolvido nos subpontos, estes por sua vez, são considerados o ponto de partida para o estudo, desenvolvimento e prática do design, que oferecendo estas ferramentas discursivas, a área pode fomentar este “saber” próprio, i.e. objeto de estudo próprio.

O Capítulo 4 aborda aquilo que será a vertente teórico-prática desta proposta. Aqui, é explicado sob que forma este processo vai assumir os diversos elementos para poder ser aplicada na realidade contextualizada anteriormente.

O Capítulo 5 encerra a dissertação com as principais conclusões do trabalho desenvolvido. São também apresentadas diferenças entendidas na conceção da proposta, assim como o motivo pelas quais são consideradas. Estão incluídas as contribuições desta dissertação, bem como sugestões de possíveis trabalhos futuros.

CAPÍTULO 2

2.1 Princípio da Incerteza (PDI)

Datava o ano de 1927, e consta que quando deparado com o resultado da sua experiência, o próprio Werner Heisenberg (1901 - 1976) não saberia o que tinha feito. Na falta de melhor definição, e em face da dificuldade em descrever o fenómeno, em diversas ocasiões ele utiliza uma palavra que pode ser rudemente traduzida do Alemão para “Imprecisão”, ou então até com uma intenção diferente, “Indeterminabilidade”. Mas sob a influência do seu mentor Niels Bohr (1885 - 1962), a palavra adotada, ainda que algo contrariado, foi “Incerteza”.

“A questão da incerteza de Heisenberg diz respeito ao processo intrínseco da medida e expressa o facto de que sempre existe uma interação não determinável entre o observador e o que é observado. Para Heisenberg, não podemos fazer nada para evitar essa interação ou corrigir os seus efeitos. (Guimarães, 1996) No melhor dos casos sempre haverá uma imprecisão ou mais exatamente, incertezas devidas não à imperfeição das medidas efetuadas, mas há natureza intrínseca da matéria.” (Fiolhais, 2007)

Na realidade, Heisenberg não terá introduzido o conceito de “Incerteza” na ciência, mas por outro lado, aquilo que terá sido profundamente afetado seria a sua natureza e sobretudo o seu significado. Na ciência clássica, sempre foi assumido que a aplicação do pensamento lógico, seria de algum modo “suficiente” para verificar factos e dados. As “teorias” seriam analíticas e precisas, e assim tudo seria sistematizado, estruturado e definível, tendo em conta os conceitos de Razão e Causalidade. No modelo científico clássico nada acontece sem que algo o faça acontecer. Factos são factos, leis são leis. Não existem exceções.

Também, de uma forma progressiva, este modelo considera que os seus praticantes, ou neste caso os cientistas de uma geração dando continuidade ao trabalho anterior, ainda que não o conseguissem concluir, poderiam expectar igualmente que os cientistas posteriores dariam seguimento ao seu trabalho, fazendo com que o ideal utópico de desvendar todos os segredos da Natureza fosse possível e quando muito uma questão de tempo. Este modelo tem implícito a inevitabilidade do progresso.

Tendo em conta este desenvolvimento exponencial do conhecimento científico, este campo tornou-se cada vez mais relevante e abrangente, mas ao mesmo tempo mais detalhado e preciso. A omnisciência humana estava ao seu próprio alcance, então um dia teria de ser “Realidade”.

Aqui a teoria encontra o seu maior impacto. Vai abolir alguns dos mais importantes dogmas dos modelos existenciais até então. No modelo clássico, especialmente a partir do séc. XIX, a Física torna-se o modelo dominante de todos os tipos de ciência. Todos os campos aspiravam a este ideal. O truque estava em conseguir definir as observações e fenómenos para que estes pudessem tomar a forma de descrições precisas - ou seja, redutíveis a

números e fórmulas - e assim, encontrar uma lei matemática que os agrega-se entre si num sistema fechado.

Por isso a descoberta de Heisenberg se tornou tão desconcertante, pois afeta aquilo que seria uma “fraqueza”, grosso modo, num dos mais importantes dogmas da estrutura do conhecimento científico, aquilo que se tinha como fundamental, e seria evidentemente seguro.

Ao invés, foi a própria natureza dos “factos” que encontrou estranhas dificuldades. O PDI levantou questões relacionadas com uma das bases mais elementares do modelo científico: de que forma nós adquirimos conhecimento sobre o mundo, o tipo de conhecimento que está subjacente ao escrutínio científico?

Vejamos:

“At any time, a moving object has some speed and position. There are ways of measuring or observe these things. The better your observation, the more accurate the result. What else is there to say?” (Lindley, 2008)

É possível medir a velocidade de uma partícula, e é possível também medir a sua posição, no entanto, não é possível medir as duas. Melhor, quanto mais precisamente se determinar a sua posição, menos se saberá sobre a sua velocidade, e vice versa. Deixando um pouco a Física, e colocando em termos mais simples: o facto de se observar, altera a coisa observada.

“The bottom line, at any rate, seems to be that facts are not simple, hard things they were supposed to be.” (Lindley, 2008)

Na esperança de ter uma compreensão do universo, teria de ser assumido que se poderia descobrir, aos poucos, todos os componentes do universo, e a sua ação. Aquilo que Heisenberg, basicamente, estaria a dizer era que não é possível determinar sempre aquilo que se quer, e que a nossa habilidade para descrever o mundo natural estaria circunscrita.

Einstein por outro lado, não seria da mesma opinião. Ao invés, ele considerava este um sinal humano da sua própria incapacidade de compreensão do mundo natural, e não um indicador estranho de algo inacessível sobre o mundo. Ele teria um profundo desagrado pelo tipo de Física que Bohr e Heisenberg estavam a desenvolver, pelo que despoletou aquilo que viria a ser o conflito pelo arquétipo do modelo científico.

O PDI acabou por se tornar a referência para qualquer tipo de dificuldade encontrada, não só no modelo científico, mas em geral, para estabelecer novo conhecimento.

Com esta nova visão da dinâmica interativa “observador - observável”, e processo intrínseco da medida, existe uma distorção nos conceitos anteriores daquilo que seria um condicionamento objetivo e subjetivo nos modelos de análise até então, e essencialmente posteriores.

“When a journalist admits that their own views can influence the stories they are reporting, or when anthropologists lament how their presence disrupts the behavior of the cultures they are examining. (...) Heisenberg’s principle is not far away: the observer changes the thing observed. (...) Heisenberg lurks in the background: The act of observation determines what is and isn’t observed.” (Lindley, 2008)

Quando o PDI é tão entusiasticamente apropriado por outras disciplinas, segundo Lindley, será porque este faz com que o conhecimento científico se torne de alguma forma menos ameaçador para os “não-cientistas”, e se aproxime mais do tipo de conhecimento comum, a que estamos habituados quotidianamente.

Em várias ocasiões, a associação e utilização do PDI, tem vindo a ser transtornado e rudemente adaptado, para poder ser utilizada, de forma aparentemente legítima, e trasladando a sua significação para ciências sociais e afins.

Na realidade, todas as atividades do ser humano estão sujeitas a esta lei, no entanto a filosofia já tinha chegado à mesma conclusão de Heisenberg (Xenófanes, 570 a.c. - 475 a.c.), mediante o conceito de limitação do conhecimento imposta pela relação sujeito-objeto a que está submetido o ser humano. (Conceito aperfeiçoado e desenvolvido por Karl Jaspers, 1883 - 1969)

No modelo científico, em todas as disciplinas, ou valorizamos a generalização precisa (a abstração que corresponde às leis gerais, por exemplo, na Física), ou valorizamos o particularismo dos fenómenos (a atividade nominalista e particularista, por exemplo, a paleontologia. Se assumirmos que o PDI é verdadeiro, então não existem, intrinsecamente áreas do conhecimento que sejam superiores, em valor, a outras (não complementares). Não podemos dizer, por exemplo, que a biologia é superior à filosofia, porque ambas estão sujeitas às mesmas limitações impostas pela realidade macroscópica da relação sujeito-objeto, e à dualidade modal da construção da realidade.

2.2 Crise de Representação versus Conceptualismo

No sentido representativo e no seguimento da mentalidade evolucionista linear, a intitulação de uma fase característica como modernista, apresenta-se enclausurada dentro do início da Revolução Industrial até meados do séc. XX. Neste espaço de tempo foi possível identificar várias narrativas que se interligam dentro da continuidade dos ideais progressistas das novas descobertas e revoluções científicas. Esse caminho de profundas e drásticas mudanças, instaura um novo panorama, um modelo existencial. Seria possível separar todas as vertentes que constituem a visão identitária em que se classifica este modelo, no entanto numa perspectiva geral de entendimento, qualquer segmento da experiência humana foi revalidado numa nova meta-narrativa.

Esta crença totalitária encontra-se presente na base social, como fator agregador das “Grandes Sociedades”. Já numa linha orientadora de valorização do pensamento científico, o modelo presente, descaracteriza o sentido comunitário humanístico até então, para se encontrar a direção capitalista inclusiva dentro de um sistema lógico de gestão pessoal, até às crenças em utopias sociais, institucionalizando uma desvalorização do substancialismo – o conteúdo já não se sobrepõe à forma.

Esta orientação, segundo Habermas, promove o ideal do progresso assente nos princípios da racionalidade. A adoção do científico em relativa posição, diametralmente oposta à institucionalizada pela religiosidade da Igreja como explicação dos fenómenos, e pela mesma a caracterização do modelo representacional, vem constituir uma sistemática evolução exponencial que ao mesmo tempo, causou uma discrepância entre a incapacidade de absorção e usabilidade, pelo que a instabilidade resulta de uma falta de capacidade evolutiva e acompanhamento progressivo contínuo, sendo que não um, mas dois grandes conflitos mundiais originaram dessa luta. (Habermas, 2000)

Esta “Modernidade” degrada-se inversamente quando falha diametralmente a responder à problemática base a que se propõe. Justamente por não saber lidar com a ilogicidade e ausência de sentido existencial metafísico, (outrora colmatado pela orientação religiosa) e o desafio à autoridade (não reconhecimento da legitimidade versus o culto do individualismo) faz surgir do meio da incapacidade utópica de controlo social, as manifestações dos opositores à norma.

A contribuir para este caos, está a incapacidade de resposta às problemáticas apontadas aos modernos, por parte daqueles que contestavam o seu valor e orientação representativa. A miscelânea de valores, não estava centrada na resolução das problemáticas e apresentação de novas propostas, mas expressa na aversão ao modelo institucionalizado. Não existe disputa de modelos. Mas a solução é encontrada novamente na segmentação e no espírito de comunidade, versus a massificação, sendo ajudada pela contradição de limites. O sentido moderno, apoiado na objetiva definição de conceitos, especialmente as dicotomias como certo e errado, a verdade e o falso, o bem e o mal – vai dar lugar a uma crise identitária.

Por consequência, vai se verificar uma crise nas crenças que suportavam o “Logos” da sociedade moderna, que se traduz no aparecimento de problemas relativos a estes valores que deixam assim de identificar as sociedades que pretendem “Representar”.

Este questionamento da possibilidade ou utilidade do modelo existencial com base numa “Verdade”, assente na “Razão, vai ser decomposto/desconstruído em diversas “ideias anti ideológicas”, por reação ao institucionalizado, sem realmente um fio condutor de ação. Daí, segundo Charles Peirce, os modelos existenciais são baseados em representações, nas quais a comunidade se identifica, são formados por signos de várias linguagens, utilizados para comunicar valores, que por sua vez, têm de ser socialmente aceites. (Atkin, 2013)

Quando a generalização de determinados valores desvanece em prol da oposição de novas caracterizações, outros quaisquer valores estarão em ordem de serem instaurados, pela via de nova sentença criativa. Como resposta podem surgir vias de rutura ou reaproveitamento, que assim são comunicados através de novos textos, compostos por novos agrupamentos de signos.

A redução conceptual à definição “tudo como um texto”, ou como a prioridade do significado como a matéria base dos textos, das sociedades e de quase tudo o que existe, ou por outro lado, que os significados têm existência na medida em que servem o propósito de serem decodificados, e a realidade objetiva é suspeita, parecem todos fazer parte da “nuvem” por onde divaga o pensamento contemporâneo.

“Tudo é significado e o significado é tudo, sendo a hermenêutica o seu profeta. Tudo o que existe, existe em função do significado que lhe é conferido. Foi o significado conferido a tudo o que existe que o arrancou, isolando-o, ao reflexo primitivo da existência não categorizada, transformando-o desse modo no objeto identificável.” (Gellner, 1992)

Este modelo existencial parece estar claramente favorável ao Relativismo, do qual se apropria ou adquire uma elasticidade conceitual muito diferente da que estava presente nos seus predecessores, sendo que acaba por ganhar uma aversão à ideia de uma verdade única, exclusiva, objetiva, externa e transcendente. Pode-se observar que alguns (senão todos) dos mais importantes conflitos intelectuais na história da humanidade, existem em termos binários, dicotómicos e assim por oposição. No entanto, o modelo existencial contemporâneo parece ter abandonado completamente esta tendência binária, sendo que ao invés de assumir uma realidade com apenas duas posições distintas e irreduzíveis, dá lugar a uma multiplicidade de entendimentos fundamentais, não opostos e muitas vezes contraditórios. Os factos objetivos apresentados de forma inteligível e (putativamente) independentes, foram a forma de expressão dominante até então, pelo que inversamente o subjetivismo, representa uma igualdade e respeito intercultural. A realidade, conforme experienciada, revela subjetividades vacilantes, onde os factos objetivos e generalização são ferramentas de domínio.

“Deparamo-nos assim, sim uma ênfase dupla na subjetividade: a criação do mundo pela pessoa estudada e a criação do texto pelo investigador. O “significado” não é tanto o instrumento de análise, mas sim um agente tóxico conceptual, um instrumento de auto-estimulação (...) a verdadeira objetividade requeria, acima de tudo, uma posição social e política firme. A passagem à visão de que esta posição firme era suficiente em si mesma e, finalmente, à perspectiva de quem não existiam quaisquer posições objetivas “firmes” foi relativamente fácil. A verdadeira ilusão consiste em acreditar na possibilidade de uma verdade objetiva, única. O pensamento vive dos significados e estes estão enraizados na cultura. Ergo, a vida é subjetividade.” (Gellner, 1992)

Por outro lado, uma versão muito diferente desta condição egocêntrica tem vindo a ser explorada e assumida, onde na qual o sujeito não está estritamente vinculado às suas sensações imediatas, mas sim envolvido na amálgama dos seus significados, pois mesmo as percepções cognitivas estão repletas de sentidos, estando estes significados conectados por sua vez, a fatores variáveis e externos, de origens socioculturais, passíveis de ser “desconstruídos”.

Toda esta subjetividade, que visa a supremacia do “eu”, independente de qualquer preocupação com uma fundamentação racional, é percebida em:

“- As meta-reflexões sobre a crise de representações... indicam um desvio... das atenções... para... as meta-contradições das meta-representações. É um meta-arrazoado interminável. É possível, no entanto, discernir em tudo isto uma ideia implícita, mais ou menos coerente: partindo de algo que contribui para inspirar a epistemologia, nomeadamente, que o conhecimento dispõe de instrumentos e que estes merecem e exigem estudo (rejeitando em simultâneo, a aspiração epistemológica à descoberta de quem está certo e de quem está errado)” (Appignanesi & Garrat, 1995)

Mas, como o próprio tema, este modelo existencial, introduz e detém em si, conflituosamente, parâmetros desafiadores de definição e dificulta a criação de qualquer tipo de avaliação e validação, em qualquer das fontes.

“Não basta referir que este relativismo produz uma investigação descuidada, uma prosa medonha, uma enorme ambiguidade pretenciosa, acabando por ser um fenómeno bastante efémero, condenado ao esquecimento com o advento de uma nova moda. Muito mais importante é explicar porque é que muito simplesmente nenhum relativismo resulta.” (Gellner, 1992)

Esta posição (ou mesmo na verdade, muitas vezes, a falta dela) de relativismo moral/cultural, tem vindo a ser assumido e disseminado sob várias formas, seja o utilitarismo, evolucionismo e existencialismo, ao emotivismo e situacionismo. Podemos ver que na era dos “-ismos”, nada “é”, definível, mas uma reação subsequente de algo pré-definido anteriormente, por um senso comum etéreo e místico que não se percebe muito bem, mas também não questionável na sua ilogicidade, visto que os seus fundamentos têm existência numa realidade que é apenas aplicada de forma particular, e a validade de qualquer padrão é assumido de forma defensiva, que pode tomar duas posições diametralmente opostas.

Por um lado o “eu”, institui em si próprio o poder decisivo sobre qualquer assunto, que acaba por ser um produto das referências e ambiente do indivíduo, não existindo um padrão definitivo entre o “certo e o errado”. Ou “sociedade” comunitária, a força advém formação em números, sendo o poder deste modo refletido na vontade da unidade constituída de poder desta comunidade, deixando de se tratar de uma disputa de valores mas sim uma disputa

de “poder”, onde este se batalha num território económico (a unidade detentora de poder económico regula e discrimina todas as outras áreas de influência, sejam elas ideológicas, políticas, culturais ou sociais) e sendo que a razão universal para as seguir seja a ameaça de repercussões, de modo a evitar consequências. Este modelo apresenta uma noção social para a absolvição pessoal de qualquer forma possível, desvalorizando as diretrizes morais (visto que os valores são formados por “opiniões”, estando ao mesmo nível de importância entre si, podendo estas ser educadas ou não), de forma que a própria comunidade pode entrar em modo canibalístico (ostracizar e pressionar algum elemento que tome uma posição fora da identidade do grupo) revelando a fragilidade deste conceito, aumentando ainda mais os níveis de medo, agregando mais elementos que se refugiam destas repercussões, num ciclo vicioso.

Este “relativismo” pode ser considerado auto-destrutivo. Caindo na interpretação exacerbada de um idealismo de raízes igualitárias, de um modo defensivo, pode ser argumentado que não existe capacidade estabelecer um resultado, entre qualquer comparação. Este argumento pressupõe uma igualdade radical entre duas ou mais posições.

O que acontece é que, mesmo segundo Karl Popper, o igualitarismo não reconhece o mesmo valor à opinião de todos os seres humanos, diferenciando igualdade de justiça, apenas que estes devem ser tratados imparcialmente, segundo os valores estabelecidos. Estes valores, por outro lado, estipulam combate à desigualdade presente na condição humana. (Thornton, 2017)

Agora no sentido em que a base de uma decisão perante dois ou mais argumentos, não tem de ser necessariamente entre o “certo e o errado”, mas valores que nos indiquem o “mais correto”.

2.3 Teoria dos Sistemas

A abordagem sistémica, surge a partir de uma mudança de paradigma no conhecimento científico, em oposição à abordagem analítica, herdeira do positivismo, que por sua vez se revela numa lógica causalista e linear. Consiste numa abordagem global dos indivíduos e dos problemas a partir do jogo de interações que se estabelecem nos sistemas a que pertencem. (Morin, 1994; Santos, 1993; Rosnay, 1995; Yatchinovsky, 2000; apud Beja, 2009)

Segundo a tradição cartesiana, a grande tendência, especialmente no que toca às ciências naturais, encontrava-se no conhecimento das partes como forma de acesso ao conhecimento do todo. No entanto, nesta mudança de paradigma, não se pretende negligenciar esta via do percurso, mas por outro lado realçar que o conhecimento implica um duplo percurso, das partes ao todo e do todo às partes. A abordagem sistémica está então inserida na forma de pensamento que “conduz a um conhecimento pertinente que percebe e concebe o contexto, o global, o multidimensional e o complexo” (Morin, 1999, 2002 apud Beja 2009)

De entre os maiores pioneiros do desenvolvimento do conceito de sistema, destaca-se Ludwig von Bertalanffy (1901-1972) em particular aquilo que se compreende como noção de sistema aberto (Durand,1994; Rosnay, 1995 apud Beja, 2009). Os seus estudos, que começaram já na segunda década do séc. XX até colmatar nas obras de 1958 “Robots, Men, and Minds” e em 1968 “General System Theory”, que enlaçam uma Teoria Geral dos Sistemas “capaz de fornecer os princípios e os modelos aplicáveis a todos os sistemas abertos, seja qual for a natureza dos seus componentes e o seu nível de organização” (Laszlo, 1993 apud Beja, 2009). Em “General System Theory” o autor define sistema como um complexo de elementos em interação, consistindo em “formular os princípios válidos para todos os sistemas e deles retirar as consequências”, tendo em conta que existem modelos, princípios e leis comuns a todos os sistemas independentemente do domínio científico em que se situa o seu campo de estudo ou conhecimento.

Ainda de acordo com o autor, a teoria contém três aspetos ou domínios principais, que embora não sejam separáveis quanto ao conteúdo, são distintos quanto à intenção. Em primeiro está a “ciência dos sistemas”, isto é, tanto o estudo científico e a teoria dos sistemas nas diferentes ciências, como uma teoria geral dos sistemas, enquanto conjunto de princípios aplicáveis a todos os sistemas. Em segundo, a “tecnologia dos sistemas” que aborda os problemas que surgem na tecnologia e na sociedade modernas. Por último, a “filosofia dos sistemas” está associado à reorientação do pensamento e da visão do mundo, que resulta da introdução do conceito de sistema no novo paradigma científico.

Sistema pode então definir-se como “um complexo de elementos em interação, interação essa de natureza ordenada (não fortuita)” (Bertalanffy, 1976). Em “Dictionnaire Clinique des Thérapies Familiales Systémiques”, um sistema é definido como “um conjunto constituído por elementos (e os atributos que lhe são inerentes) que estão em interação, e também pelas próprias interações” (Benoit et al., 1988 apud Beja 2009). Na definição de Hall e Fagen, retomada por Watzlawick et al. (1972), o sistema é “um conjunto de objetos e de relações entre esses objetos e entre os seus atributos. (...) Os objetos são os componentes ou elementos do sistema, os atributos são as propriedades dos objetos, e as relações, aquilo que mantém o sistema”.

Como se pode observar, a grande preocupação destas definições centra-se na interação entre os elementos que constituem um sistema. Contudo, levanta-se questões de finalidade como fazem Rosnay (1995) e Yatchinovsky (2000) ao proporem o sistema como um conjunto de elementos em interação dinâmica, organizados em função de um objetivo comum ou de uma finalidade. Recentemente, Ausloos (2007) acrescentou nesse sentido a proposta de sistema como “um conjunto de elementos em interação, organizado em função das suas finalidades e do meio, que evolui no tempo”, em que se pretende englobar esta definição num espectro mais amplo, que considera, não só a interação e o contexto, mas assim como também a dimensão temporal, para além do aqui e agora, expressando preocupação com o passado e futuro.

“Se estas definições são gerais e se podem aplicar a qualquer sistema, então, no que diz respeito aos sistemas humanos, os elementos serão os indivíduos, enquanto os atributos, propriedades desses objetos, serão as suas ações e comportamentos e as relações serão as interações entre os indivíduos, ou seja, “pessoas-em-comunicação-com-outras-pessoas” (Watzlawick et al. 1972 apud Beja, 2009).

É importante distinguir aquilo que é considerado um sistema fechado, do que se considera um sistema aberto, para uma melhor compreensão da noção de sistema. Um sistema fechado é aquele em que não se verificam trocas com o contexto ou meio circundante, por outro lado, os sistemas abertos estão em permanente interação com o meio em que se inserem trocando energia, matéria ou informação com esse mesmo meio, e por isso mesmo podem evoluir para estados de maior complexidade, como é o caso dos sistemas vivos ou naturais e dos sistemas construídos (Beja, 2009) Ainda, segundo Yatchinovshy (2000), as cinco características dos sistemas hipercomplexos: são abertos, são relacionais e hierarquizados, tem uma finalidade, alteram-se e são auto organizados. Um sistema pode ainda ser descrito com base em relação a uma dimensão estrutural, ou uma dimensão funcional. A primeira diz respeito à organização espacial dos componentes do sistema, enquanto que a segunda engloba os processos que ocorrem no tempo.

Os sistemas caracterizam-se pela sua totalidade, visto que não constituem um simples agregado de elementos independentes, mas sim um todo. Consequentemente, uma modificação num dos elementos do sistema conduz à modificação de todos os elementos, assim como de todo o sistema, sendo que uma das consequências deste princípio é o da não aditividade - um sistema não é igual à soma das suas partes.

“Um sistema não é simplesmente um todo constituído de partes (é mais do que a soma das partes), pois possui qualidades e propriedades que não existem ao nível de cada uma das partes quando consideradas isoladamente, mas que emergem somente quando o sistema se constitui” (Morin, 1988 e Watzlawick et al. 1972 apud Beja 2009).

Outra das consequências é a impossibilidade de abordar unilateralmente e linearmente a interação, não seguindo um modelo causal linear, mas sim circular - não somente A afeta B como B afeta A, que por seu lado afeta B, etc., sendo A e B simultaneamente causa e efeito um do outro.

Uma característica particular dos sistemas abertos é a retroação ou feedback. Este conceito surge pela primeira no quadro da cibernética de Wiener (1948), e define-se como “processo pelo qual, numa cadeia causal, um elemento age sobre uma etapa anterior do processo e lhe modifica o curso ou a estrutura”. Assim, “uma parte daquilo que sai (“output”) do sistema é reintroduzida no sistema sob a forma duma informação sobre aquilo que saiu” (Watzlawick et al., 1972 apud Beja, 2009). Conclusivamente, afastando-se o modelo de causalidade linear,

a interação explicar-se-ia através de um processo de retroação que permite que os sistemas sejam auto-regulados. Em último lugar, temos uma outra característica dos sistemas abertos que é a equifinalidade. De acordo com este, as características atuais de um sistema não são apenas determinadas pelas suas condições iniciais, mas, também, pelas características estruturais do próprio sistema.

Apesar da noção de sistema e da teoria geral dos sistemas terem surgido de uma crise do modelo mecanicista, a perspectiva sistêmica foi ela própria sujeita posteriormente a uma evolução conceptual. Para esta revisão contribuíram investigações nos mais diversos domínios científicos como sejam as ciências do comportamento, a biologia, a física, a química, entre outros. Esta integração interdisciplinar possibilitou reconhecer e conhecer realidades complexas.

Dois aspetos importantes nesta revisão epistemológica, foram salientados por Onnis (1991): em primeiro lugar, a passagem de um modelo homeostático a um modelo evolutivo - o reconhecimento e a valorização das potencialidades evolutivas dos sistemas; em segundo lugar, a passagem de um modelo de sistemas observados a um modelo de sistemas observantes - a impossibilidade de manter uma distinção rígida entre o terapeuta e o sistema a tratar, tendo em conta que “a partir do momento em que interagem, observador e observado só podem ser ‘observadores recíprocos’ e construir por consequência um sistema terapêutico “auto-observante”.

2.4 O Fim Da História

O Fim Da História (doravante FDH), foi um trabalho iniciado no séc. XIX, por Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1835), retomado posteriormente no séc. XX, que sustenta, como o nome indica, a ideia que a História teria um fim. Este tema, tem suscitado discussões controversas até aos dias de hoje sobre uma possível despedida da modernidade. No início na década de 90, Francis Fukuyama (1952) refaz a leitura dessa questão no pensamento de Hegel.

Hegel estabelece com o objetivo da sua filosofia da história aquilo que coordena os acontecimentos históricos: o propósito do Espírito que é conhecer-se a si mesmo. A este propósito, Hegel chama de Razão. Quando Hegel afirma “que a Razão reina e reinou no mundo e na história universal”,⁴ indica que o propósito do Espírito coordena todos os eventos históricos que ocorreram nesse espaço de tempo, o que ele considera “história universal”.

⁴ (Hegel, Filosofia da história, 2008)

Como o Espírito tem como propósito conhecer a sua essência - para Hegel isto corresponde a *liberdade* - quanto mais o Espírito conhece a sua natureza, mais efetiva ela se torna, mais real se torna a liberdade. Para ele, a validação desta liberdade dá-se na história, afirmando que “a história universal é o progresso na *consciência da liberdade* [...]”.⁵ Hegel distingue ainda quatro estágios de desenvolvimento da liberdade, na história universal. Ele assume esses estágios como paradigmas para a divisão da história: o mundo oriental, o mundo grego, o mundo romano e o mundo germânico. (Hegel, 2008)

Quando Hegel apresenta o desenvolvimento da Razão na história, observa principalmente os factos que ocorreram na Ásia e na Europa, sendo que para ele “a história universal vai do leste para oeste, pois a Europa é o fim da história universal, e a Ásia é o começo”.⁶ Aqui, é o estágio onde o desenvolvimento da Razão se encontra mais primitivo, e o “mundo oriental” considerado por Hegel, inicia na China por volta de 300 a.C., passa pela Mongólia e Índia e encontra o seu apogeu no Império Persa.

“Para o filósofo alemão, a característica do mundo oriental é a “visão substancial” do mundo. Substância é um termo filosófico que indica “a essência de algo”. Tal termo vem do latim *substantia*, que por sua vez deriva de *substare* (estar sob). Hegel entende que pensar a essência das coisas como substância induz à noção de que as coisas do mundo são meros acidentes, meras aparências.

A visão substancial do mundo, predominante no oriente, impede que se desenvolva a subjetividade. O indivíduo, a liberdade subjetiva, é um mero acidente. O essencial são os costumes, as leis a moral. A existência de leis jurídicas ou morais não são entendidas como um produto oriundo dos indivíduos, isto é, do Espírito, mas como um domínio exterior que recai sobre eles tal como uma lei da natureza diante a qual eu nada posso. Esse domínio exterior é o essencial, a substância.” (Scaldaferro, 2009)

Então no primeiro estágio, isto é, o mundo oriental, o Império Persa representa uma mudança no percurso da história, de como esta se desenvolvia até então, e isso pode ser observado pelo tipo de domínio político que a Pérsia estabeleceu. “A Pérsia permitiu que os povos dominados conservassem os seus costumes e religião”. Embora os persas compartilhassem uma “visão substancial” do mundo, os outros povos do Império estariam “livres” para adotarem ou não o modelo existencial persa, como principio natural. Este conflito manifestou-se politicamente na incapacidade dos persas fazerem reconhecer a sua legitimidade de domínio. Um novo estágio da liberdade dá-se através desta negação da naturalidade do domínio persa, que acabou por sucumbir por não suportar essa contradição em si mesmo. (Scaldaferro, 2009, Hegel, 2008)

⁵ *ibid*

⁶ (Hegel, Introdução à história da filosofia, 1991)

Por outro lado, os gregos, foram o povo capaz de realizar esse novo estágio da liberdade. (Hegel, 2008) As leis e a moral encontram-se ligados ao finito, ao indivíduo, daí a unidade grega ser uma determinação do espírito, um exercício da liberdade. O que é produzido em exercício da liberdade (os hábitos, a moral, as leis) é assumido como natural, uma natureza onde o grego se encontra em plena harmonia e se realiza ao seu máximo nela. (Scaldaferro, 2009, Hegel, 2008) Isto leva Hegel a concluir que, “só uma constituição democrática poderia ser apropriada para esse espírito e para esse Estado”.⁷ Ainda que esta unidade ética encontra-se o seu esplendor no mundo grego, paradoxalmente, fez subir à tona o seu elemento corruptor: a *liberdade subjetiva*. Como as produções espirituais dos gregos (morais, leis) eram vistas como algo natural, e aí residia a sua força - só se manteve intacta na ausência de “interesses particulares”. Estes só puderam surgir na noção de liberdade subjetiva, e com o avanço da consciência da liberdade subjetiva, surgiu a ruína do mundo grego. (Scaldaferro, 2009)

Se por um lado o despertar da subjetividade foi o motivo da decadência do mundo grego, por outro lado, foi o princípio estruturante do mundo romano. Aqui a liberdade subjetiva toma a forma de direitos formais que concebiam os indivíduos como pessoas privadas. (O que garantiu essa individualidade, foi um poder exterior ao indivíduo) (Scaldaferro, 2009) A liberdade subjetiva tornou-se possível graças ao que Hegel chama de *universalidade abstrata* - esse poder exterior, que faz dos indivíduos sujeitos é o *direito positivo*. (Scaldaferro, 2009; Hegel, 2008) Com o surgimento do direito positivo, houve também uma separação entre a moral, subjetiva, e o jurídico, objetivo. A liberdade subjetiva sob a forma de direitos formais, desdobrou-se em individualismo exacerbado. “Os cidadãos tornaram-se estranhos ao Estado, pois não encontravam satisfação objetiva nele (...)”.⁸ Assim, os desejos particulares descontrolados colocaram Roma num iminente processo de degenerescência. (Scaldaferro, 2009)

Este individualismo preparou a chegada do *Cristianismo*. Para Hegel, o cristianismo é um novo estágio da liberdade - não é *um* homem livre, ou *alguns* homens livres, como nos estágios anteriores, mas a humanidade é livre por natureza. Daí que, segundo o filósofo alemão, a mensagem cristã considera:

“O homem é considerado como homem por sua natureza universal em Deus; cada indivíduo é objeto da graça de Deus e do objetivo final divino: Deus quer que todos os homens sejam bem-aventurados. A rigor, o homem, já como homem e sem qualquer particularidade, tem valor infinito, e exatamente esse valor supera toda a particularidade do nascimento e da pátria.” (Hegel, Filosofia da história, 2008)

⁷ ibid

⁸ (Hegel, Filosofia da história, 2008)

Hegel afirma que o povo-histórico mundial, posterior aos romanos, realizou o novo estágio da liberdade que despontou no interior do mundo romano através do cristianismo. Ele referia-se aos *povos germânicos*.⁹ (Hegel, 2008) O mundo germânico é onde se dá a reconciliação entre o indivíduo e a realidade (seja no aspeto político, religioso, científico, moral e filosófico). Então, a liberdade subjetiva não é uma possibilidade de se distanciar da realidade, mas aquilo que fundamenta a sua reconciliação com o indivíduo. A liberdade subjetiva atinge a sua plenitude no período germânico que Hegel chama de *tempo moderno*, ou *novos tempos*. O que ele pretende visar nestes novos tempos é o que comumente chamamos de *modernidade*. Habermas afirma que Hegel foi o primeiro filósofo a tomar a necessidade da autocertificação da modernidade como um problema filosófico. (Habermas, 2000) O princípio dos novos tempos é a liberdade, ou por outro lado, a liberdade realiza-se enquanto subjetividade. (Scaldaferro, 2009; Hegel, 2008)

Em Hegel a liberdade subjetiva surgiu de forma embrionário no interior do mundo grego, desenvolveu-se num formalismo vazio no mundo romano e no cristianismo configurou-se como interioridade que permitiu uma elevação até ao divino. Mas só na modernidade a subjetividade realiza de fato tudo o que ela tem como potencial, não ficando somente na interioridade da religião, mas expandindo-se. (Scaldaferro, 2009)

O filósofo alemão realça três eventos chave históricos dos novos tempos: a *Reforma Protestante*, a *Revolução Francesa* e o *Iluminismo*. Eles serviram como impulso para a efetivação do princípio da subjetividade. (Hegel, 2008) A Reforma Protestante afirmou-se contra a autoridade da tradição - o sujeito passa a ter acesso ao divino sem mediações. A Revolução Francesa fez-se valer contra a sujeição às leis divinas - a vontade do sujeito que almeja a liberdade. A “Declaração dos Direitos do Homem e o Código Napoleônico realçaram o princípio da liberdade da vontade como fundamento substancial do Estado, em detrimento do direito histórico”.¹⁰ O Iluminismo, por sua vez, dividiu a cultura em três setores diferentes e autônomos (ciência, moral e arte), afirmando assim também o princípio da subjetividade. (Hegel, 2008) Estes eventos tiveram repercussões por toda a Europa Ocidental, e Hegel vê neles o impulso final para a realização plena da liberdade. (Scaldaferro, 2009)

⁹ Quando Hegel se refere aos “povos germânicos”, estes não representam especificamente a história da Alemanha ou da Prússia. Este termo, em Hegel, representa toda a Europa Ocidental (faziam parte dos povos germânicos várias tribos: os visigodos, ostrogodos, vândalos, bretões, saxões, francos, entre outros) que conquistou o Império Romano ocidental, dando início há formação dos Estados Europeus. (Scaldaferro, 2009; Hegel, 2008)

¹⁰ (Habermas, 2000)

De um ponto de vista político, Hegel considera que essa realização de liberdade se caracteriza pelas monarquias constitucionais, suas contemporâneas, sendo que estas garantiam o direito dos indivíduos, partindo da noção que todos são livres. Garantiam também a capacidade de satisfação dos mesmos indivíduos, em fazer parte do Estado, e ainda conseguiam controlar os interesses particulares que surgiam no interior da burguesia, e ameaçavam a estabilidade. (Scaldaferro, 2009) Hegel entende que a liberdade só é plenamente realizável nesse formato de governo, afirmando “deve-se considerar uma grande felicidade quando um povo tem um nobre monarca no poder”.¹¹

O tema do fim da história, no seguimento do pensamento de Hegel, volta a surgir primeiramente no ensaio de Francis Fukuyama (1952), “*O fim da história*” (1989), que mais tarde se viria a tornar um *best-seller* por todo o mundo - *O fim da história e o último homem*. Fukuyama defende no seu livro que a “história” só chega verdadeiramente ao seu término com a vitória das democracias liberais sobre o comunismo, o fascismo e as ditaduras militares, especialmente nos EUA. (Fukuyama, 1992) Para este, não existe nenhuma possibilidade para desenvolver um forma superior de “liberdade”, do que a concepção de democracia liberal. Este ultimo estágio de evolução, para o escritor, engloba uma sociedade que pudesse suprimir todas as necessidades humanas, sendo que esta visão foi feita também por Hegel e Marx em:

“Tanto para Hegel quanto para Marx a evolução das sociedades humanas não era ilimitada. Mas terminaria quando a humanidade alcançasse uma forma de sociedade que pudesse satisfazer suas aspirações mais profundas e fundamentais. Desse modo, os dois autores previam o ‘fim da História’. Para Hegel seria o estado liberal, enquanto para Marx seria a sociedade comunista.” (Fukuyama, 1992)

Fukuyama (1992) entende que o que difere o Homem dos outros animais, é a necessidade de reconhecimento, e que esta vontade o iria fazer evoluir social e tecnologicamente. Como afirma Hegel, o homem luta por prestígio para se poder destacar dos demais. (Fukuyama, 1992) Fukuyama afirma ainda que “para Hegel, a encarnação da liberdade humana era o moderno Estado constitucional, ou o que chamamos de democracia liberal”.¹² Aqui, o evento que confirma a tese de Hegel, para Fukuyama, é a queda dos regimes socialistas na Europa, na década de 80, sendo que o comunismo estaria em desvantagem por não abrir espaço para satisfazer o desejo individual das pessoas de obter reconhecimento, e democracia liberal passou a ser “a única aspiração política coerente que constitui o ponto de união entre regiões e culturas diversas do mundo todo”.¹³

¹¹ (Hegel, Filosofia da história, 2008)

¹² (Fukuyama, 1992)

¹³ *ibid*

Scaldfarro (2009) resume o raciocínio de Fukuyama assim:

“1) Hegel afirma que o fim da história é a liberdade; 2) só nas democracias liberais há liberdade; 3) o comunismo perdeu a guerra fria para as democracias liberais e isto prova que não existe nada superior a elas (democracias liberais); 4) temos democracias liberais por todo o mundo, logo temos liberdade, logo temos o “fim da história” previsto por Hegel.”

Na leitura de Fukuyama, quando Hegel afirma que o fim da história é a liberdade, o que ele afirma é que a conclusão da história é a liberdade. Isto pode ser uma leitura equivocada, pois de acordo com Scaldfarro, para Hegel, a história é onde a liberdade se realiza, só há história por haver liberdade. Mesmo a liberdade se manifeste em diversos graus, ela está presente em toda a história e não somente na sua conclusão.

2.5 Existencialismo

O termo *existencialismo*, é parte da história intelectual da humanidade, pertencendo ao mesmo espectro de movimentos intelectuais, como o *racionalismo* e o *empirismo*. Foi adotado abertamente por Jean-Paul Sartre (1905-1980), e disseminou-se através da ampla saída literária e filosófica do pós-guerra de Sartre e seus associados - nomeadamente Simone de Beauvoir, Maurice Merleau-Ponty e Albert Camus.

Entre os maiores filósofos que se pode identificar como existencialistas, encontram-se Karl Jaspers, Martin Heidegger, e Martin Buber na Alemanha; Jean Wahl e Gabriel Marcel na França; e Nikolai Berdyaev e Lev Shestov na Rússia. OS filósofos do séc. XIX, Søren Kierkegaard e Friedrich Nietzsche, passaram a ser vistos como os percursores do movimento. Como este movimento foi tão filosófico como literário, destacam-se ainda Dostoevsky, Ibsen e Kafka; em Paris Jean Genet, André Gide e André Malraux; artistas como Jackson Pollock, Arshile Gorky e Willem de Kooning; e ainda cineastas como Jean-Luc Godard e Ingmar Bergman foram compreendidos em termos existencialistas. A meio dos anos 70, a imagem cultural do existencialismo tornou-se *cliché*, ridicularizada em vários livros e filmes de Woody Allen. (Crowell, 2016)

Embora uma definição filosófica do existencialismo não integre inteiramente o destino cultural do termo, e ainda que o pensamento de Sartre tenha grande relevância em qualquer relato do existencialismo, o conceito escolhe um conjunto distinto de problemas filosóficos e identifica de forma útil uma corrente distinta de questionamento filosófico do séc. XX e agora do séc. XXI. O que torna este questionamento tão distinto não é sua preocupação com a “existência” em geral, mas sim a afirmação de que pensar sobre a existência humana exige novas categorias não encontradas no repertório conceitual do pensamento antigo ou moderno; os seres humanos não podem ser entendidos como substâncias com propriedades

fixas, nem como sujeitos que interagem com um mundo de objetos. Na visão existencial, para entender o que é um ser humano, não é suficiente conhecer todas as verdades que a ciência natural nos pode facultar. (Crowell, 2016)

O existencialismo não nega a validade das categorias básicas da Física, Biologia, Psicologia e outras ciências (categorias como matéria, causalidade, força, função, organismo, desenvolvimento, motivação, etc.). Afirma apenas que os seres humanos não podem ser totalmente compreendidos nos seus termos. Para os existencialistas, categorias das teorias moralistas, como a intenção, a culpa, a responsabilidade, o caráter, o dever, a virtude e outras coisas semelhantes, captam os aspetos importantes da condição humana.

“«Existentialism», therefore, may be defined as the philosophical theory which holds that a further set of categories, governed by the norm of authenticity, is necessary to grasp human existence. To approach existentialism in this categorial way may seem to conceal what is often taken to be its «heart» (Kaufmann 1968: 12), namely, its character as a gesture of protest against academic philosophy, its anti-system sensibility, its flight from the «iron cage» of reason.” (Crowell, 2016)

A ideia de que a filosofia não pode ser praticada da maneira desinteressada a partir de uma ciência objetiva é, de fato, central para o existencialismo. É igualmente verdade, que todos os temas comumente associados ao existencialismo - medo, tédio, alienação, absurdo, liberdade, compromisso, nada, etc. - encontram seu significado filosófico no contexto da busca de um novo quadro categórico.

O trabalho de Martin Heidegger (1889-1976) foi a maior inspiração para o existencialismo de Sartre. Pois nele, (especialmente *Being and Time*, 1927, em que este introduz o processo de inquérito sobre “ser o que nós somos”, a que ele chamou de “Dasein”, uma palavra alemã para a existência) Heidegger apresenta a maioria dos motivos que caracterizariam o pensamento existencialista posterior: a tensão entre o indivíduo e o “público”; a ênfase no caráter mundano do pensamento e da razão humana; o fascínio pelas experiências liminares de ansiedade, morte, “nada” e niilismo; a rejeição da ciência como um quadro adequado para a compreensão do ser humano; e a introdução da “autenticidade” como a norma da auto-identidade, vinculada ao projeto de autodefinição através da liberdade, escolha e compromisso. (Heidegger, 1962)

Embora nem todos os filósofos existenciais tenham sido influenciados pela fenomenologia (por exemplo, Jaspers e Marcel), o legado filosófico do existencialismo está amplamente ligado à forma que tomou como uma versão existencial da fenomenologia. Os esforços de Edmund Husserl (1859-1938) foram direcionados para o estabelecimento de uma ciência descritiva da consciência, pela qual ele não entendeu o objeto da ciência natural da psicologia, mas o campo “transcendental” da intencionalidade, isto é, pelo qual a nossa experiência tem significado, a experiência de algo como algo. (Husserl, 1963)

Como a fenomenologia consciência em Husserl, explora a “constituição” do significado, Heidegger argumenta que este não havia ainda levantado a questão mais fundamental, a do “significado de ser” como tal.

Ao transformar a fenomenologia na questão do que significa ser, Heidegger insiste em que a questão seja levantada de forma concreta: não é inicialmente um exercício acadêmico, mas uma preocupação ardente decorrente da própria vida, a questão do que significa para mim ser. De acordo com Heidegger, as categorias deixadas pela tradição filosófica para a compreensão de um ser que se pode questionar a si próprio ou a sua existência são insuficientes: os conceitos tradicionais de uma substância enfeitada com a razão, ou de um sujeito abençoado com autoconsciência, interpretam mal nosso caráter fundamental como “ser-no-mundo”. (Crowell, 2016)

Na sua busca fenomenológica das categorias que governam o “ser-no-mundo”, Heidegger tornou-se o pai “relutante” do existencialismo, porque ele se inspirou em dois, relativamente desconhecidos para a altura, escritores do séc. XIX, Søren Kierkegaard e Friedrich Nietzsche. Pode-se encontrar antecipações do pensamento existencial em diferentes lugares (por exemplo, na ironia Socrática, Pascal ou mais tarde em Schelling), mas as raízes do problema da existência, no seu significado contemporâneo estão no trabalho de Kierkegaard e Nietzsche. (Crowell, 2016)

Por outro lado, Sartre enfatizava o slogan “a existência precede a essência”, que nos ajuda a perceber o que é mais distintivo do existencialismo, ou seja, a ideia de que não pode ser dada nenhuma consideração geral, do que significa ser humano, já que esse significado é decidido através da própria existência.

“Existence is «self-making-in-a-situation» (Fackenheim 1961: 37). In contrast to other entities, whose essential properties are fixed by the kind of entities they are, what is essential to a human being—what makes her who she is—is not fixed by her type but by what she makes of herself, who she becomes. The fundamental contribution of existential thought lies in the idea that one’s identity is constituted neither by nature nor by culture, since to “exist” is precisely to constitute such an identity.”(Crowell, 2016)

Como um movimento cultural, o existencialismo pertence ao passado. Como um inquérito filosófico que introduziu uma nova norma, autenticidade, para entender o que significa ser humano - uma norma vinculada a um conceito distintivo e pós-cartesiano do “eu” como o existencialismo prático, encarnado, do “ser-no-mundo” -o existencialismo continuou a desempenhar um papel importante no pensamento contemporâneo nas tradições continentais e analíticas. A Sociedade de Fenomenologia e Filosofia Existencial, bem como as sociedades dedicadas a Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Jaspers, Beauvoir e outros filósofos existenciais, fornecem um ponto de referência para o trabalho em desenvolvimento - tanto de natureza histórica como acadêmica - que deriva do existencialismo clássico, muitas vezes trazendo-o para confrontar movimentos mais recentes, como o *estruturalismo*, a *desconstrução*, a *hermenêutica* e o *feminismo*.

2.6 Desconstrução versus Logocentrismo

“*Desconstrução*” foi um termo popularizado por Jacques Derrida (1930-2004), na segunda metade do séc. XX, inequivocamente associado ao pensamento pós-estruturalista, cujas ideias servem de orientação para a compreensão desta corrente. O pensamento pós-estruturalista utiliza a teoria estruturalista para questionar e tornar problemáticas as premissas do próprio estruturalismo, e por isso, tem sido frequentemente colocado como instância crítica, frente a pretensões de objetividade nas pesquisas em ciências sociais. Ainda assim, é útil para demonstrar o efeito produzido pela “desconstrução”, e o impacto no modelo existencial contemporâneo, como um todo.

Tudo começou em 1966, quando num colóquio organizado pela John Hopkins University, Derrida, ainda um pensador desconhecido na época, apresentou um ensaio - “Estrutura, Signo e o Jogo nas Ciências Humanas” (posteriormente publicado numa coletânea intitulada “A Escritura e a Diferença”)¹⁴ - que viria a “corroer” os fundamentos do estruturalismo. (Vasconcelos, 2003)

A *desconstrução* (termo “deconstruction” parece ter sido apropriado a partir do uso de “destruction”, na obra de Heidegger, “Being and Time”¹⁵ deve ser entendida, segundo Derrida, como uma tentativa de reorganizar, de certa forma, o pensamento ocidental, perante uma variedade heterogênea de contradições e desigualdades (não lógicas) discursivas de todos os tipos. É uma releitura do mundo, enquanto realidade. Implica uma transformação do conceito de realidade, ocupando-se de uma realidade, mais real do que a própria realidade, sendo um movimento em *híper* (para cima de...). (Menezes, 2013)

Derrida elaborou várias definições de desconstrução ao longo da sua carreira, mas três definições são clássicas. A certo ponto, Derrida fala de “metafísica” - considerando a tradição filosófica ocidental como sendo monolítica e homogênea - por vezes, também por ele chamado de “*logocentrismo*”, ou “*Platonismo*” (assim como Nietzsche), que muito simplesmente é uma crítica, e um ponto de rutura, com este pensamento tradicional, que se define pela crença que a existência está estruturada em termos de oposições, e que estas se encontram inseridas em relações hierárquicas, estabelecendo primazia do primeiro sobre o segundo termo da oposição. (Lawlor, 2016; Vasconcelos, 2003)

Esta hierarquização das relações, remete para uma categoria fundamental, a *presença*¹⁶, a partir da qual podemos explicar a realidade em geral. Então, a primeira fase da desconstrução visa atacar esta crença, por meio de inversão da hierarquia Platonista, e.g., o inteligível e o sensível, a essência e a aparência, a fala e a escrita, e finalmente o bem e o mal. (Lawlor, 2016) Para melhor compreender esta dinâmica, tomemos como exemplo a relação de “causa e efeito” - tradicionalmente, é entendida como o segundo ser derivado do primeiro, mas de

¹⁴ (Derrida, A Escritura e a Diferença, 1971)

¹⁵ (Heidegger, 1962; Lawlor, 2016)

¹⁶ (Derrida, 1971; Vasconcelos, 2003)

cordo com a nossa experiência, em primeiro lugar constatamos a manifestação do efeito, para então remontarmos às suas causas. Segundo esta concepção, o efeito deveria ser tomado como “original”, pois é por causa dele que um fenômeno pode ser concebido como causa. Numa perspectiva desconstrucionista, o efeito é entendido como causa da sua própria causa.¹⁷ (Culler, 1982)

“Outro exemplo: a condição masculina só é concebível em sua relação àquilo que ela não é. A ideia de *homem* só pode ser pensada enquanto tal na medida em que estiver em oposição às ideias de *mulher* ou *gay*. O Outro, portanto, é essencial à compreensão de Si Mesmo, e, em função disso, não pode ser considerado como algo meramente acidental e secundário.” (Vasconcelos, 2003)

Para clarificar as “duas fases” da desconstrução, vamos limitar-nos a uma oposição específica, *aparência* e *essência*. (Nietzsche também criticou esta oposição, sendo que mais centrado no pensamento fenomenológico) Então, no Platonismo, essência detém mais valor do que a aparência. No pensamento desconstrucionista, invertem-se os papéis, fazendo com que a aparência tenha mais valor do que a essência. Como? Podíamos recorrer a argumentos empiristas (como Hume) que mostram como todo o conhecimento, a que consideramos essência, depende da experiência da aparência. Mas nesta argumentação, estaria implícito que aparência e essência não estão relacionadas, sendo posições opostas e separadas. Por outro lado, a essência pode ser reduzida a uma variação de aparências. Isto é o que podemos chamar de “imanência”, ou segundo Derrida, de “*jogo*”¹⁸ (uma alternância incessante da primazia de um termo sobre o outro, produzindo uma situação de constante indecisão). (Lawlor, 2016; Vasconcelos, 2003)

“(...)é sempre um jogo de ausência e presença, mas se o quisermos pensar radicalmente, é preciso pensá-lo antes da alternativa da presença e da ausência; é preciso pensar o ser como presença ou ausência a partir da possibilidade do jogo, e não inversamente(...)” (Derrida, A Escritura e a Diferença, 1971)

Na base desta inversão de hierarquias e na base desta redução há imanência, podemos observar que uma decisão deve ter sido tomada no início da metafísica tradicional, uma decisão que instituiu a hierarquia essência-aparência e que separou essência de aparência. É esta a decisão que define o Platonismo, ou “metafísica”. (Lawlor, 2016)

¹⁷ Este exemplo não foi proposto por Derrida, mas sim por Nietzsche, e é apresentado por Jonathan Culler, como um exemplo de desconstrução, característica da abordagem pós-estruturalista. (Culler, 1982; Vasconcelos, 2003)

¹⁸ (Derrida, A Escritura e a Diferença, 1971)

Depois desta retrospectiva, podemos avançar com a “segunda fase” da desconstrução. O objetivo da desconstrução será, como tentativa de articular o problema do sentido, caracterizado pela recusa da esquematização da “metafísica” e por repensar a teoria do sinal. A desconstrução do logocentrismo, representa uma crítica externa à “conceção”, como “representação”, isto é, a conceção do “signo” enquanto entidade reveladora do “existir”. (Meneses, 2013)

Enquanto abordagem da possibilidade, Derrida prefere o termo “*estratégia*”¹⁹, em Gramatologia²⁰, teoriza a possibilidade da linguagem, na medida em que esta descreve condições de possibilidade de toda e qualquer experiência e não apenas da linguagem em geral, sendo necessária uma perspetivação da relação entre o significante e o significado. Segundo Derrida, o signo será uma manifestação de uma ausência, uma forma vazia, que se preenche de acordo com fatores de ordem contextual. A “*différance*” é aquilo que difere no tempo e no espaço, sendo esta a característica do signo. (Meneses, 2013; Vasconcelos, 2003)

Aqui temos de retornar à ideia de que toda a experiência é temporal. Na experiência do presente, há sempre uma pequena diferença entre o momento do “agora” e o passado/futuro. Esta diferença infinitesimal é também aquilo que Derrida considera “indecidível”, que segundo ele, é praticamente imperceptível no nosso quotidiano, mas que quando de facto nos apercebemos dela, não é possível definir se experienciamos o presente ou o futuro. É esta diferença indecível que destabiliza a decisão original que instituiu a hierarquia. Depois de redefinir aquilo que era o termo inferior anteriormente, Derrida por norma altera a ortografia do termo, por exemplo, escreve “*différence*” com um “a”, resultando em “*différance*”, indicando a mudança de estatuto. *Différance* refere-se então ao recurso indecível, o mesmo que a “metafísica” “corta” para tomar a sua decisão. Em “Posições”, Derrida chama a nomes como “*différence*” ou “aparências”, de “velhos”, porque têm sido utilizados pela História ocidental para representar posições inferiores na hierarquia. Atualmente, eles são utilizados para referir o recurso, que é de facto mais “velho”, que a própria decisão “metafísica”. (Lawlor, 2016)

O que Derrida procura realizar, é um questionamento, uma crítica, aos limites da filosofia da representação, para que se possa vislumbrar possibilidades de formas de pensamento que estejam além, ou aquém, desses limites. (Vasconcelos, 2003)

¹⁹ (Derrida, Posições: Semiologia e Materialismo, 1975)

²⁰ (Derrida, Gramatologia, 1999)

2.7 Teoria da Modernidade

A Teoria da Modernidade é parte integrante da “Teoria da Ação Comunicativa” de Habermas. Assim, a teoria da modernidade habermasiana procura explicar a origem da sociedade moderna ocidental, diagnosticar as suas patologias e procura soluções para a supressão das mesmas. Faz parte de uma teoria evolutiva mais ampla, que se preocupa em reconstruir os processos de formação, os princípios de organização e as crises pelas quais passam as formações societárias ao longo do tempo. (Habermas, 1987)

Habermas desenvolve o conceito de ação comunicativa a partir de uma moderna compreensão *descentrada* do mundo, e uma racionalização do mundo da vida, seguindo como fio condutor o entendimento linguístico. (Habermas, 1984) A ação comunicativa pressupõe a linguagem, diferente de outros meios de ação, como meio de entendimento, de negociações e definições de situações comuns. Todo o processo de entendimento dá-se sobre o pano de fundo de uma pré-compreensão comum, aquilo que Habermas designa como “*mundo da vida*”. A ação comunicativa pressupõe uma linguagem do ponto de vista pragmático dos falantes, quer designar um tipo de interação que é coordenada pela linguagem. (Habermas, 1984; Lubenow, 2013)

A teoria da modernidade procura evitar orientar-se por uma regra unilateral e simplificadora, e compreende o processo de transformação das organizações societárias, como um processo coletivo de aprendizagem. À semelhança da *descentração* que caracteriza, segundo Piaget (1997), o processo de aprendizagem das crianças, as sociedades teriam a mesma capacidade de aprendizagem, que superam princípios de organização mais simples e menos eficazes, em prol de princípios mais universais, mediante sucessivas *descentrações*. Assim como a superação do centramento no princípio do parentesco permite assumir a perspectiva de Estado centralizado; a descentração desse princípio torna possível assumir a perspectiva de mercado internacional, orientado em torno das relações de trabalho e capital. A divisão local e internacional do trabalho implicam novas descentrações, que resultam no planeamento dos processos societários. A complexidade gerada, acompanhada de uma crescente intransparência, implica por sua vez, a introdução de processos argumentativos (“*discursos*”), mediante os quais podem ser encontrados os novos princípios de estruturação universais das futuras sociedades. A consequência das permanentes descentrações é a aprendizagem coletiva, que se traduz numa maior diferenciação e autonomização de certas “esferas” (ou subsistemas). (Habermas, 1987; Freitag, 1995)

Esta “modernidade”, refere-se às organizações societárias do “nosso tempo”, ou “tempos modernos”. O seu início estará marcado, assim como em Hegel (1991), por três eventos históricos: Reforma Protestante, o Iluminismo, e a Revolução Francesa. Ela situa-se no tempo e engloba as transformações societárias dos séculos XVIII, XIX e XX. Nesse sentido, também se situa no espaço, e o seu berço é indubitavelmente a Europa, com os seus efeitos a propagarem-se posteriormente pelo hemisfério norte, especialmente os países do Atlântico Norte.

Habermas pensa a sociedade moderna como uma relação de dois mundos diferenciados estruturalmente pela racionalização em “sistema” e “mundo da vida”. Esta dicotomia, reflete o duplo conceito de racionalização que vai desaguar em dois tipos de ação: a instrumental e a comunicativa. A sua teoria é que a modernidade teria criado uma disjunção entre sistema e mundo da vida: a história do desengate progressivo entre razão sistémica e comunicativa. Esta é a ideia que proporciona o quadro de referência para a sua compreensão da sua teoria da sociedade: a história do desenvolvimento da subjetividade e da espécie humana nos quadros de uma história sistemática da racionalidade. Para Habermas, a problemática da racionalização sempre foi pensada como reificação da consciência e que, sob tais meios conceptuais, não pode ser elaborada de forma satisfatória. (Freitag, 1995; Lubenow, 2013; Aylesworth, 2015)

Para compreender melhor a importância desses processos é preciso retomar a distinção entre sistema e mundo vivido. Como visto anteriormente, estes conceitos correspondem a uma diferenciação em duas “esferas”, ou “mundos”: a reprodução material, do *trabalho*, e a reprodução simbólica, da *interação*.

O primeiro conceito, o “mundo vivido”, refere-se à forma como a realidade social é percebida e vivenciada. Compõe-se da experiência comum a todos, línguas, tradições, culturas partilhadas. Contudo, apresenta duas facetas: a da continuidade, e das “certezas” intuitivas e a da mudança e do questionamento dessas mesmas certezas, graças às características intrínsecas da ação comunicativa. No contexto quotidiano, reforça e reafirma a validade das normas existentes. Porém, quando se passa para o plano do “*discurso*”, a mesma ação comunicativa permite suspender, temporariamente, as pretensões de validade. O discurso teórico permite questionar a verdade afirmada sobre os fatos, procurando elaborar, com base em argumentos mais convincentes e coerentes, uma nova teoria. O discurso prático permite questionar a adequação das normas sociais, procurando legitimar, dentro de um processo argumentativo que respeite os melhores argumentos, a validade de um sistema de normas novo, aceite e respeitado por todos. (Habermas, 1984; Freitag, 1995)

O segundo conceito, de “sistema”, adota a perspectiva do observador, externo à sociedade. Não é um conceito que se opõe ao do mundo vivido, mas o complementa. Com auxílio deste conceito é possível descrever as duas organizações societárias que asseguram a reprodução material e institucional da sociedade: a economia e o “Estado”. Estes subsistemas desenvolveram determinados mecanismos auto-reguladores: o *dinheiro* e o *poder* que asseguram a integração sistémica. No sistema, a linguagem tem um papel secundário, predominando a ação instrumental, e sendo regido pela razão instrumental. (Habermas, 1987; Freitag, 1995)

Segundo esta visão, existe a necessidade de distinção entre modernização societária e modernidade cultural. O processo de modernização societária refere-se às transformações ocorridas no sistema, a modernidade cultural, às transformações ocorridas no “mundo vivido”. A modernização societária apresenta-se sob dois aspectos: o da diferenciação interna do “sistema” em dois sub-sistemas (*economia e poder*) e o da racionalização interna de cada um desses sub-sistemas. No primeiro caso vemos uma *economia de mercado*, baseada no princípio de lucro, relação capital-trabalho, cálculo de rentabilidade, etc. No segundo caso, a constituição de um *Estado racional legal*, apoiado num sistema jurídico, burocracia, exército, polícia, etc. A racionalização da economia e do Estado resultou na hegemonia da “racionalidade instrumental”. A modernização societária significou, ao mesmo tempo, a expulsão da “racionalidade comunicativa” do mundo do sistema e sua limitação ao “mundo vivido”. A economia e o Estado asseguram a reprodução material e institucional da sociedade moderna, sem, contudo, admitir o questionamento dos princípios que regem o seu funcionamento. (Habermas, 1987; Freitag, 1995)

A Teoria da Modernidade de Habermas refere-se então, a esta série de transformações ocorridas no passado mais recente das organizações societárias, dando destaque a quatro tipos de processos: *diferenciação, racionalização, autonomização e dissociação*. Enquanto a diferenciação e autonomização têm uma conotação positiva, os processos de racionalização e de dissociação detêm uma conotação negativa. A diferenciação traduz uma aprendizagem colectiva. Uma visão de conjunto, indiferenciada, da realidade social é sobreposta por uma visão “descentrada”, que aceita e inclui diferentes perspectivas e princípios. A autonomização representa uma liberdade relativa de um subsistema, ou “esfera”, da organização societário, permitindo o seu funcionamento à base de princípios autónomos. A racionalização refere-se a processos de transformação institucional segundo a racionalidade instrumental. Impõe-se o meio mais eficaz, para a obtenção de um determinado fim, por exemplo, um mínimo de gastos (de tempo, material, pessoas) e um máximo de benefícios desejados (lucro, poder, etc). Este recebe uma conotação negativa por parte de Habermas, pois expulsa dos espaços em que age a razão argumentativa, a racionalidade comunicativa que permitiria a negociação colectiva dos fins. Finalmente, a dissociação assume uma conotação negativa, porque desconecta a produção material de bens e a dominação dos verdadeiros processos sociais que ocorrem na vida quotidiana, através da interação e ação comunicativa. Isso faz com que a Economia e o poder passem a assumir feições de uma realidade naturalizada, regida por leis imutáveis, comparáveis às leis da natureza. (Freitag, 1995)

Estamos agora em condições de discutir, no interior da teoria da modernidade, as patologias da modernidade. Estas devem-se essencialmente aos dois processos de transformação de conotação negativa discriminados por Habermas: a dissociação e a racionalização. (Habermas, 1987)

A dissociação implicou o “*desengate*” do “mundo vivido” do “sistema”, a racionalização expandiu-se a certas instituições do “mundo vivido”. Isto leva Habermas a falar na “colonização” do “mundo vivido” pelo “sistema”. Esta primeira patologia faz com que o Homem moderno se submeta às leis do mercado e à burocracia estatal como se fossem forças estranhas contra as quais não há nada a fazer e as suas crises são percebidas e aceitas como as catástrofes da natureza. Essa apatia generalizada vai reforçar a tendência da dissociação, permitindo que a Economia e o Estado sejam controlados por uma minoria, de homens de negócios e políticos que determinam as regras do jogo das organizações societárias contemporâneas, sem consultar a maioria. (Freitag, 1995)

A segunda patologia decorre a partir da primeira, na medida em que o “sistema” se fortalece em detrimento do “mundo vivido”, passando-lhe a impor a sua própria lógica e regras. As instituições, e as suas “esferas de valor” passam a ser regidas pelos mecanismos de “integração sistémica”: dinheiro e poder. A razão comunicativa que encontrava no “mundo vivido” (especialmente nas “esferas de valor” autonomizadas) retira-se, para procurar refúgio nas “concepções de mundo” que ainda sobrevivem, ao lado ou paralelamente às instituições, nas “esferas de valor”. (Freitag, 1995)

“As galerias de arte, as feiras de livros, as universidades e academias, para mencionar somente alguns poucos exemplos, deixam nesse caso de funcionar segundo o princípio da verdade, normatividade e expressividade, passando a funcionar segundo o princípio do lucro e do exercício do poder, atuantes no sistema económico e político.” (Freitag, 1995)

Resta o recuo para alguns “nichos” dentro das instituições e para o desenvolvimento de “concepções de mundo”, preservadas como idéias não materializadas, conceptualizadas e institucionalizadas.

CAPÍTULO 3

3.1 Fenomenologia

A fenomenologia é o estudo das estruturas da consciência estando o ponto de vista da experiência, focada na “primeira pessoa”. A estrutura central da experiência baseia-se na intencionalidade, implica ser direcionada a algo, por ser uma experiência de ou sobre algum objeto.²¹ Isto faz com essa orientação face a um objeto se dê em virtude do seu conteúdo ou significado (que é representativo desse objeto) em conjunto com condições favoráveis.

É uma disciplina autónoma, mas que se encontra intimamente ligada a outras disciplinas da filosofia, como a epistemologia, ontologia, lógica, ética, etc. Tem vindo a ser praticada ao longo de centenas de anos, mas ganhou especial relevância no início do séc. XX, nas obras de Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, entre outros. Assuntos como intencionalidade, consciência, perspectiva da primeira pessoa, têm sido proeminentes na mais recente filosofia da mente. (Smith, 2016)

Ela pode ser interpretada de duas formas: como um campo de estudo na filosofia, ou como um movimento histórico na filosofia. A disciplina da fenomenologia, como vimos, é então o estudo das estruturas da experiência, ou consciência. De uma forma literal, é o estudo do “*fenómeno*” - a aparência das coisas, como elas se apresentam para a nossa experiência, ou como nós experienciamos as coisas, assim como os significados que elas têm na nossa experiência. Estuda a experiência consciente, experienciada subjetivamente i.e. na primeira pessoa.

Mais recentemente, a fenomenologia esteve restringida a caracterizar a qualidade sensorial da experiência, contudo ela tem muito mais riqueza no seu conteúdo do que apenas sensações, portanto no sem amplo alcance, visa também o significado que as coisas têm para nós, especialmente os objetos.

Basicamente, estuda as estruturas de variados tipos de experiência variando entre percepção, pensamento, memória, imaginação, emoção, desejo, e autoconsciência, ação racional, atividade social, que inclui a linguística. Estas formas de experiência por norma, de acordo com Edmund Husserl, envolvem *intencionalidade* - a direção que a experiência toma relativamente às coisas do mundo - a propriedade da consciência que é ter consciência de ou sobre alguma coisa. (Husserl, 1963)

A estrutura intencional básica da consciência envolve formas adicionais de experiência. Aqui a fenomenologia desenvolve uma complexa consideração de *consciência temporal*, *consciência espacial*, *atenção*, *consciência da experiência própria*, *autoconsciência*, *propósito ou intenção*, *consciência de outras pessoas*, *atividade linguística*, *interação social*, e todas as

²¹ Ou obra. Como vimos anteriormente, o modelo analítico científico ficou abalado com o ceticismo da sua imprecisão. Mais tarde, veremos a adoção da palavra obra, descartando o caráter tradicional do conceito de objeto.

atividades do cotidiano. Como nós experienciamos estes vários tipos de experiências, estas incluem não só modos passivos, como a visão ou audição, mas também como o modo ativo, como andar ou chutar uma bola. (Smith, 2016)

Nós refletimos sobre estes vários tipos de experiências, quando as experimentamos, isto quer dizer que seguimos a perspectiva em primeira pessoa. Contudo, nós não caracterizamos a experiência ao mesmo tempo que a realizamos, sendo que muitas vezes nem temos essa capacidade, dependendo da habilidade de foco. Nós também adquirimos *background* por termos vivido através de um certo tipo de experiência e procuramos familiaridade com esse tipo de experiência. A prática fenomenológica assume então essa familiaridade com os tipos de experiências a ser caracterizados.

Os fenomenologistas clássicos praticaram essencialmente três métodos distintos. No primeiro, nós descrevemos um tipo de experiência de acordo com aquilo que encontramos nas nossas experiências passadas., como Husserl e Merleau-Ponty falam da descrição pura das experiências vividas. No segundo, nós interpretamos um tipo de experiência por relacioná-lo com os diferentes aspetos do contexto, que por seu lado Heidegger e seus seguidores falam da hermenêutica, a arte da interpretação no contexto. Por último, nós analisamos a forma do tipo da experiência. Em suma, a visão clássica praticou a análise da experiência, apontando características notáveis para elaboração futura. (Husserl, 1963; Merleau-Ponty, 2012; Smith, 2012)

Recentemente, estes métodos ramificaram-se, permitindo uma maior disponibilidade para a fenomenologia. Em quarto lugar, o modelo lógico-semântico, em que se especifica as condições verdadeiras para um tipo de pensamento, ou a satisfação de condições para um tipo de intenção. Em quinto lugar, o paradigma experimental da cognição neurocientífica, onde se desenvolvem experimentos empíricos que pretende confirmar ou refutar aspetos da experiência. (Smith, 2016)

Então o que faz uma experiência consciente, é perceber, pelo menos até certo ponto, de que essa experiência está a decorrer, enquanto a realizamos. Este forma de autoconsciência tem vindo a ser grande tema de debate, mesmo depois de Locke ter lançado esta noção à umas centenas de anos, no seguimento do pensamento cartesiano (consciência, conhecimento). Esta percepção da experiência é caracterizadora da experiência consciente, que se define pela perspectiva em primeira pessoa. É também esse lado da vivência da experiência que permite o estudo dessa perspectiva, que é uma característica fundamental da metodologia da fenomenologia.

Mas este é só o início, pois a experiência desvanece em fenómenos menos conscientes. Husserl e outros, realçaram que só percebemos vagamente aquilo que se encontra na periferia da nossa atenção, e que por contraste, só conseguimos perceber implicitamente o mundo à nossa volta, de acordo com o nosso espectro de horizonte. E Heidegger ainda acrescenta que nas atividades práticas, não estamos explicitamente conscientes do nosso padrão habitual de ação. Além disso, psicanalistas enfatizam que a maior parte da nossa atividade mental intencional não é consciente de todo: mas que pode ser percebida através de terapia e interrogação, que é quando percebemos como sentimos ou pensamos em algo. (Husserl, 1963; Heidegger, 1982; Smith, 2016)

A maior importância estará refletida na maneira como os objetos percebidos se apresentam nas nossas experiências, especialmente como nós vemos, concebemos ou pensamos nesses objetos. Esta expressão direcionada ao objeto, articula o modo de apresentação do objeto na experiência: o conteúdo ou significado da experiência, o núcleo a que Husserl chama de “*noema*”. Então a forma geral que enuncia a forma básica de intencionalidade na experiência é: sujeito - ação - conteúdo - objeto. (Husserl, 1963)

Neste tipo de análise interpretativo-descritiva, é fácil de perceber que estamos a analisar configurações familiares da consciência. Tendo como estrutura mais relevante a intencionalidade, grande parte da fenomenologia continua a estudar diversos aspetos da mesma. Além do mais, à medida que refletimos como estes fenómenos funcionam, nós desviamos a análise para as condições que permitem que as nossas experiências ocorram dessa maneira, e que se representem como tal. Essas condições podem envolver qualidades matriciais, hábitos, práticas sociais, e muitas vezes linguagem ou comunicação, que tão especial é, nas questões humanas.

3.2 Cognitivismo

O cognitivismo, surge como um movimento mais amplo dentro da psicologia, que se apoia e parte da crença que o comportamento humano pode ser percebido através de como pensamos. Vem dar resposta a questões epistemológicas relacionadas com a natureza do conhecimento, componentes, origens, desenvolvimento e seu emprego.

Este movimento só se tornou possível, devido a disciplinas externas à Psicologia, tal como a Engenharia, a matemática, a Linguística, a Neurofisiologia e principalmente a Filosofia da Ciência. As contribuições mais específicas e individuais de cada uma podem ser vistas nas obras de Howard Gardner (1996), Jerome Bruner (1983), e Bernard Baars (1986). Não foi criado fora da Psicologia, no entanto só foi possível revolucionar o mainstream psicológico em virtude de avanços científicos ocorridos além das fronteiras da Psicologia. (Ver, entre outras, a Teoria da Informação, a Cibernética, as novas Teorias Neurológicas, a Teoria Linguística de Noam Chomsky)

É importante ter em conta que Cognitivismo é o termo atribuído a este movimento, no entanto, enquanto área de pesquisa específica, a denominação mais apropriada será Psicologia Cognitiva. Nunca esquecendo que a Psicologia Cognitiva como campo de estudo solidamente constituído foi um produto do Cognitivismo, mas que o sucesso da mesma foi o propulsor do movimento, sendo portanto, indissociáveis.

A Psicologia Cognitiva pode ser definida como “*o estudo de como os seres humanos percebem, processam, codificam, estocam, recuperam e utilizam informação*”²². É o estudo do processamento humano de informações. De acordo com Penna (1984), o Cognitivismo seria marcado por cinco características principais: a primeira é a centralidade do conceito de *regra* para explicar o processo cognitivo e o comportamento, a segunda uma visão *construtivista* dos processos cognitivos, a terceira pela concepção do comportamento humano como orientado a *metas*, a quarta a imagem de um sujeito *ativo*, e não reativo como o da tradição positivista e a quinta é a recuperação do conceito de *consciência* na Psicologia. Por fim, a definição de Ciência Cognitiva, “*como um esforço multidisciplinar com fundamentação empírica para responder a questões acerca da aquisição, armazenamento e utilização do conhecimento por parte do ser humano*”. (Castañon, 2006)

Este movimento teve precursores que permitiram preparar o terreno para que se pudesse revolucionar este campo, tal como o primeiro estudo experimental válido de processos superiores de pensamento, neste caso a memória, por Hermann Ebbinghaus (1885). Alguns brilhantes estudos da percepção e do pensamento foram desenvolvidos pela escola da *Gestalt*, como os estudos do movimento aparente, *phi phenomenon*, de Max Wertheimer (1912), ou o do pensamento criativo, de Wolfgang Köhler (1920). Por detrás do pensamento gestaltista está a influência Kantiana de que a mente humana é construída de forma a que as relações lógicas e matemáticas sejam impostas ao mundo organizando ativamente o material fornecido pelos sentidos.

A mais importante crítica ao gestaltismo foi a construtivista de Jean Piaget, considerado o autor da primeira obra científica genuinamente cognitivista, para quem o processo cognitivo é regido pela aplicação de regras, construídas durante o processo de desenvolvimento cognitivo, através da ação no mundo de um sujeito orientado para metas e dotado de consciência.

Na sua relação com a ontologia, a Psicologia Cognitiva assume que os processos para os quais ela constrói estes modelos ideais ou as estruturas que ela procura descrever existem realmente na mente dos sujeitos, então ela assume o Realismo. No entanto compreende também que as representações, os processos e as estruturas psicológicas - aqui cognições - existem na mente de sujeitos que fazem parte de um mundo real e objetivo, embora estas teorias e estes modelos sejam construções nossas que se aproximam da realidade, não deixam de ser criadas devido a uma interação com o real. É na verdade um Realismo Crítico.

²² (Castañon, 2006)

“The basic reason for studying cognitive processes has become as clear as the reason for studying anything else: because they are there. Our knowledge of the world must be somehow developed from the stimulus input; the theory of eidola is false. Cognitive processes surely exist, so it can hardly be unscientific to study them.” (Neisser, 1967)

Neisser (1967) também define a Psicologia Cognitiva, parafraseando Freud e a doutrina estímulo-resposta do Behaviorismo, como o estudo das “informações do estímulo e suas vicissitudes”. Cognição segundo ele:

“As used here, the term “cognition” refers to all the processes by which the sensory input is transformed, reduced, elaborated, stored, recovered, and used. It is concerned with these processes even when they operate in the absence of relevant stimulation, as in images and hallucinations. Such terms as sensation, perception, imagery, retention, recall, problem- solving, and thinking, among many other, refer to hypothetical stages or aspects of cognition.”

Assim o objetivo é estabelecer as regras da transformação da informação que entra no sujeito (input) na informação que sai do sujeito (output).

Para tal devemos ter em consideração certas posições. A primeira é a das representações mentais. Como visto em cima, elas têm existência real, sendo necessário analisar este fenómeno humano. Apesar deste consenso no que toca à análise e da relevância da compreensão das regras e padrões de manipulação destas representações, não se pode dizer o mesmo sobre a definição das representações mentais. Posteriormente este tópico será abordado em maior profundidade com o estudo da semiótica. No início do movimento, era costume assumir uma única forma de representação mental. Com os estudos de Fodor (1983) e Chomsky (1981), sobre a modularidade da mente e de Gardner (1995) sobre as inteligências múltiplas, não existem uma nem duas formas de representação, mas sim, múltiplas.

E embora o objeto de estudo da psicologia continue a ser o comportamento, é na medida deste que se pode inferir os processos cognitivos por ele responsáveis. Pois o Cognitivismo aceita, de forma geral, tanto as causas como as *razões* como determinantes do comportamento. (Castañon, 2006) Muitas críticas humanistas foram feitas ao cognitivismo, que confundindo a sua posição, essencialmente, com dois sectores das ciências cognitivas, a Inteligência Artificial e as Neurociências, apenas o conceito de *causa* merece relevância quando se tenta explicar o comportamento e processo mental. Mas o trabalho de Miller, Galanter e Pribram (“Plans and the Structure of of Behavior”, 1960) voltou a restituir o conceito de meta no plano psicológico, que como Penna (1984) afirma, se numa perspectiva positivista apenas operarmos com regularidades causais, o conceito de consciência torna-se descartável, mas levamos em conta os *fins*, as *metas*, os *valores*, o conceito de consciência como fenómeno intencional e foco de atividade capaz de produzir comportamento orientado por razões torna-se despótico.

Em “Cognition and Reality”, Neisser (1975) argumenta que quanto mais conhecemos uma determinada situação, menos somos controlados por ela. Ou seja, quanto mais conhecimento detemos, mais livres somos, porque agimos e escolhemos mais livremente com base nas *razões*, e não reagirmos em virtude das *causas*. E conseqüentemente, quanto mais livres, menos previsíveis.

Em seguida será descrito o modelo antropológico, como reconhecido pelo Cognitivismo. Este considera que o Ser Humano: 1) é dotado de consciência, 2) é ativo, 3) é movido por causas e razões, 4) é orientado para metas, 5) é um processador de informação, 6) tem os processos cognitivos governados por regras, 7) possui um inconsciente cognitivo, 8) constrói as regras que coordenam a sua cognição, 9) possui tendências inatas para desenvolver certas estruturas, 10) reage a significados atribuídos, 11) tem emoções que atuam através da cognição.

No primeiro ponto, como visto anteriormente, o conceito de consciência é resgatado, sendo uma das imagens mais centrais e características do cognitivismo. Neisser (1967) e Sperry (1993) consideram que a consciência é uma propriedade proveniente da atividade cerebral, mas que possui propriedades que não se reduzem às propriedades desta atividade. Ela é também considerada um fenômeno biológico, pois Penna (1984) defende que segundo a teoria evolucionista darwiniana a vida tende a descartar todas as formações inúteis ou desnecessárias.

Quando se fala de um Homem ativo, no segundo ponto, fala-se de um sujeito ativo (dotado de um certo livre-arbítrio) e não sujeito reativo, de um ponto de vista mecanicista. Procura ativamente metas, constrói ativamente as suas estruturas cognitivas, e atribui ativamente significado. Em Piaget, esta atividade do sujeito no mundo é a responsável pelas suas estruturas cognitivas. (Castañon, 2006)

O Cognitivismo reconhece então duas tipologias de causalidade no comportamento humano, no ponto três, as causas eficientes e as causas finais. As primeiras advêm da natureza físico-química do ser humano, que se encontra movida por leis restritas de causalidade, estabelecidas pelo mundo natural. As segundas advêm das propriedades emergentes da atividade cerebral, a consciência e a atividade dela resultante. Segundo Penna (1984) estes compromissos afastam-se do pensamento tradicional, uma vez que explicações que assumem razões como base derivam de um conceito de *escolha*, indissociável do conceito de *liberdade*, que por seu lado é inconciliável com o determinismo laplaceano.

O ponto quatro é naturalmente indutivo, pois como visto anteriormente, sendo o ser humano um sujeito *proactivo*, capacitado de *livre-arbítrio* e escolhas, habilitado a ultrapassar a natureza de estímulo-resposta, é capaz também de compreender e utilizar as noções de causa-efeito, para a obtenção de objetivos expectáveis, i.e. *metas*. O comportamento humano é *prospectivo* e pretende atingir *metas* através de *planos e estratégias* de ação consciente.

O ser humano como um processador de informação, refere-se a uma metáfora computacional. É uma metáfora muito útil, pois oferece linguagem e conceitos novos que permitem uma abordagem eficiente dos fenômenos cognitivos. Esta visão toma o sujeito ativo que processa informação, sendo o primeiro estágio receber essa informação, que depois vai decodificar, transforma-a, armazena, capacitando a sua recuperação e finalmente utilizando-a. Importante enfatizar que o ser humano é mais do que um processador de informação, mesmo que não o deixe de ser, a toda a hora.

Este processamento de informação não é aleatório. É orientado por processos e estruturas, i.e. *regras* bem definidas. Certo que algumas destas regras são relativas, divergindo nas variáveis que lhes deram origem, mas outras são muito básicas, representando assim, de alguma forma, o “sistema operativo” da nossa mente, que ao que tudo indica, são inatas, ou pelo menos a tendência para as desenvolver.

O inconsciente cognitivo do ponto sete, quer dizer que este processamento de informação é inconsciente, assim como a maior parte das regras e estruturas que governam esse processo. Este conjunto estará inacessível ou muito difícil de aceder à nossa consciência.

O cognitivismo acredita que a formação da maior parte das regras, processos ou estruturas, que governam o processo de informação, são construídas pelo sujeito num processo contínuo de interação com o mundo. (Esta posição é conhecida como construtivismo, sendo extremamente influente na Psicologia contemporânea) A obra de Jean Piaget demonstrou que as formas de raciocínio humano, que seriam aparentemente mais naturais são na verdade construídas ao longo de desenvolvimento nas suas interações com o mundo.

A Natureza parece perpetuar amplamente o inatismo, sendo que a maioria dos animais, senão todos, ostentam desde o seu nascimento um grande repertório instintivo de comportamentos altamente complexos, adquiridos ao longo do processo de evolução da sua espécie. Não nos pode surpreender que o ser humano tenha essa preponderância para algumas estruturas e regras de processamento “pré-programadas”. Duas posições podem ser consideradas. Na primeira, existem estruturas e regras que têm potencial para se desenvolver inaptamente, mas cujo o seu desenvolvimento é construtivo. Podemos considerar também que algumas poucas regras e estruturas básicas são inatas, a partir das quais todas as outras, e mais complexas, regras e estruturas são construídas.

O ponto 10 defende a tese de que os seres humanos não reagem a estímulos físicos, mas sim aos significados que atribuímos a estes estímulos. É a famosa máxima de Epicteto, que diz que aquilo que move o homem não são as coisas mesmo, mas sim as suas opiniões sobre elas. Para compreender melhor este fenómeno, Beck (2000) declara nos dois primeiros axiomas da sua teoria cognitiva da personalidade:

“1. O principal caminho do funcionamento ou da adaptação psicológica consiste de estruturas de cognição com significado, denominadas esquemas. ‘Significado’ refere-se à interpretação da pessoa sobre um determinado contexto e da relação daquele contexto com o Self.

2. A função de atribuição de significado (tanto a nível automático como deliberativo) é controlar os vários sistemas psicológicos (p.ex., comportamental, emocional, atenção, e memória). Portanto, o significado ativa estratégias para adaptação.”

Finalmente, no ponto onze, o estudo sistemático da motivação e da emoção é ainda um capítulo em aberto do Cognitivismo, e provavelmente o grande ponto fraco da abordagem, visto não ter um sistema de referência estabelecido para abordar a questão. Isto resulta de uma conveniência metodológica, que considera o sistema cognitivo isoladamente das influências emotivas e motivacionais. Fodor (1975) transforma o conceito vago de desejo, numa representação deste, que interage com representações de outras crenças, eventualmente causando uma meta. Já Beck (2000) por outro lado, postula que as emoções são mais consequências, do que propriamente causas das cognições.

Castañon (2006) dá o exemplo do protesto de fome, com causas políticas, que apesar do estímulo fisiológico (fome), continua a sua greve, pois vê aí uma arma política. O monge toma o celibato, pois na sua interpretação, o desejo sexual é uma tentação que o afasta do desenvolvimento espiritual. O devasso come, bebe, dorme e faz sexo, não porque não consegue controlar os seus instintos, mas porque acredita que não consegue ou não quer. Ambas as formulações assumem que a emoção e o desejo estão subordinados à racionalidade.

3.3 Hermenêutica

Segundo “Webster’s Third New International Dictionary Of The English Language” (1961), a definição de hermenêutica resume-se a:

“(...) the study of the methodological principles of interpretation and explanation; specif; the study of the general principles of biblical interpretation.”

Contudo, esta definição não será abrangente o suficiente para se compreender este campo, sendo então necessária uma abordagem muito mais detalhada.

O movimento do pensamento Europeu submeteu uma crítica radical da conceção da percepção e interpretação na fenomenologia. O estudo da fenomenologia evidencia especialmente o aparente “parentesco essencial” entre o realismo e a perspectiva “científica”.

A tarefa da interpretação e o significado da compreensão são diferentes. É identificável uma diferença, seja em relação a uma “obra”, do que em relação a um “objeto”. Uma “obra” tem sempre uma conotação de toque humano, enquanto um “objeto”, por outro lado, pode ser uma obra ou pode ser um objeto natural. (Palmer, 1969)

Enquanto a Semiótica decifra a marca humana numa obra, o seu “significado”, é neste processo de “decifrar”, na “compreensão” do significado de uma obra, que reside o foco da Hermenêutica.

A Hermenêutica é o estudo da Compreensão, especialmente a compreensão de “signos”. As ciências naturais têm métodos para compreender os objetos naturais; as “obras” requerem a hermenêutica, o campo da compreensão apropriado para tal. Este campo cresceu como um esforço para descrever estas últimas, mas mais especificamente de um modo mais “histórico” ou “humanístico” de compreensão.

“Interpretation is, then, perhaps, the most basic of human thinking; indeed, existing itself may be said to be an constant process of interpretation.” (Palmer, 1969)

Segundo Joachim Wach (1898-1955), é possível conceber a existência humana sem a função da Linguagem, mas não sem o entendimento entre o Homem, isto é, não sem compreensão. Qualquer teoria da interpretação humana tem de lidar com o fenómeno da Comunicação. Dificilmente algo a ultrapassará em termos de flexibilidade e poder, ou relevância em geral. A própria visão da Realidade é moldada pela Comunicação. Quando profundamente analisada, torna-se, ainda que de forma aparente, o meio pelo qual vivemos, nos movemos e temos existência.

Então, a Interpretação é definitivamente um fenómeno complexo e difuso, sendo que, ao mesmo tempo, atribui à Compreensão um carácter epistemológico e ontológico. Não é, de todo, um tipo de conhecimento científico que foge para mundo inteligível, mas sim um que se baseia na experiência pessoal de existência no mundo, pelo que a Hermenêutica se tornou grande influente e influenciada da corrente do pensamento Alemão, principalmente nos campos da fenomenologia e filosofia existencial.

Importante notar que a Hermenêutica, como o estudo da compreensão da obra humana transcende as formas linguísticas da interpretação. Os seus princípios aplicam-se, não só a discurso escrito ou falado, mas a qualquer tipo de “obra”, sendo fundamental a todas as “humanidades”- ou todas as disciplinas que possam requerer interpretação humana.

As origens da Hermenêutica remontam às palavras gregas - o verbo “*Hermeneuein*”, que é geralmente traduzido para “interpretar”, e o substantivo “*Hermeneia*”, “interpretação” - que nos trazem as três direções básicas que o seu significado carregava no seu uso antigo, e servir como contextualização na compreensão da hermenêutica moderna. A primeira orientação do significado de *Hermeneuein* seria “expressar” ou “dizer”, isto está relacionado intimamente com a mitologia, e a função de “anunciação” de Hermes. A segunda direção do significado de *Hermeneuein* é “explicar”, enfatizando o aspeto discursivo da compreensão.

Os conceitos não “dizem” algo, somente, eles também o tentam explicar, racionalizar, ou torná-lo claro. A terceira dimensão desta “interpretação” significa “traduzir”. Pode-se verificar que enquanto que as duas primeiras direções tomam uma noção muito pessoal, a terceira revela a mediação entre “dois mundos diferentes”, e não apenas a frieza mecânica de emparelhar sinónimos homólogos. Demonstra uma sensibilidade da parte tradutora, relativa às particularidades sensíveis e individuais daquilo que está a ser transmitido. A tradução apenas nos torna mais conscientes da forma como a significação realmente molda nossa visão do mundo. A comunicação é claramente um repositório de experiência cultural. (Palmer, 1969)²³

O desenvolvimento histórico da hermenêutica como um campo de estudo independente, detém nele próprio os dois focos distintos: um onde a teoria da compreensão tem um sentido geral, outro que se envolve na existência linguística. Eles não são mutualmente anulatórios, nem completamente autónomos.

A hermenêutica é verdadeira para com o seu passado em Scheiermacher e Dilthey, quando assume a teoria geral da compreensão linguística. Ultrapassando a própria natureza da compreensão tem de se perguntar a si própria: O que é compreender? O que acontece quando alguém diz “eu percebo”? A teoria da compreensão torna-se realmente relevante quando toma a experiência vivida, o evento de compreender, como seu ponto de partida. Torna-se assim a fenomenologia do evento de compreender. O segundo foco, intitulado “problema hermenêutico” refere-se a um momento específico no evento da compreensão, que envolve sempre a linguagem, e o confronto com outro ser humano, neste caso, o ato de penetração histórica do significado. É o esforço para formular a teoria da linguística e da compreensão histórica na sua função de interpretação significativa. (Palmer, 1969)

A visão do problema hermenêutico, então, inclui sempre este momento de relação com o presente, mas que na versão apresentada por Hirsch (1928 - n.d.) deixa de lado este momento da compreensão, e vai focar na necessidade de analisar diferentes compreensões, deixando de ser a fenomenologia da compreensão mas sim a lógica da validação. A hermenêutica seria então apenas resumida à determinação daquilo que o “autor quer dizer”, excluindo a questão de como isso se tornaria significativo para nós. Ainda que a lógica da validação tenha de ser considerado uma parte legítima do problema hermenêutico, este engloba desafios muito mais fundamentais na compreensão da significação do texto.

No que toca à potencial contribuição da hermenêutica relativamente a outras áreas, se tomarmos em consideração a fenomenologia da compreensão e a fenomenologia do evento da interpretação, podemos ver que o espectro de aplicações desta área é bem vasto. O estudo freudiano que Jean Paul Ricoeur (1913-2005, que ficou conhecido por combinar a descrição fenomenológica com a hermenêutica) desenvolveu, sugere impacto que a exploração do siste-

²³ Nota: A hermenêutica tradicional está intimamente ligada ao estudo e interpretação de textos escritos, seja literatura, religião ou direito. Contemporaneamente, ela engloba os vários aspetos da comunicação. Assim alguns dos conceitos tradicionais tiveram de ser reformulados, para serem adaptados à realidade do design.

ma interpretativo pode revelar. Tendo já o design adotado a semiótica como uma ramificação essencial na formação e aplicação epistemológicas, só faz sentido que, tal como Ricoeur, se estabeleça essa relação de complementaridade. Pois tendo em conta as questões já pré estabelecidas e contextualizadas anteriormente, relativamente à metodologia dos experimentos observador-observado, que juntamente com os conhecimentos já adquiridos na evolução da área, estão repletas de novas possibilidades no pensamento e numa visão muito mais abrangente dessas problemáticas. Isto vai ser mais aprofundado posteriormente nesta proposta, pois é com base nestes conceitos que encontramos fundamentos de sustentar essa nova proposta de axioma no Design.

É importante denotar também que não se pode falar de um “significado objetivo”, quando se trata deste tipo de análise, considerando que uma “obra” possa existir fora do contexto que a sua experiência proporciona. No sentido tradicional, como já vimos, esta “objetividade” foca a sua atenção no lado racional, excluindo - em vez de assumir - o seu lado experiencial, esterilizando todas as variáveis que lhe deram fruto.

“There is no such thing as a nonpositional subject,(...) Understanding is always positional;(...)” (Palmer, 1969)

Por norma, existe sempre uma contextualização histórica, não sendo possível conceber qualquer tipo de acesso privilegiado a uma “obra”. Esta contextualização pode ir ainda mais longe, considerando o próprio horizonte e limitações históricas do observador. Quando esta atitude perante uma análise é assumida, não estaremos a captar informações irrelevantes ou “subjetivas”, pois a condição interpretativa é uma constante. A atribuição de um estatuto de “objeto”, será em última instância um estatuto, sendo que as suas origens são passíveis de serem remontadas à subjetividade e aos movimentos refletivos da mente. Uma das falhas do objetivo moderno é a criação desta distância entre o observador e a “obra”.

É em Martin Heidegger (1889-1976) que se abre o carácter ontológico da Compreensão, de maneira que ultrapassa radicalmente a conceção do sistema sujeito-objeto. Para ele, a compreensão é fundamental na maneira como existimos no mundo, entendendo significados através da Linguagem. Se tivermos em conta então a “subjetividade” a compreensão é uma faculdade humana, pela qual o mundo se apresenta. Não sendo uma ferramenta para um fim, a compreensão é meio e existência, o lugar onde toda a objetificação acontece, o *posicionamento* humano. (Heidegger, 1982)

Na sua analogia, ele considera a compreensão o terreno onde nos *posicionamos*, com uma topografia bem definida e todo o ato de interpretação está dentro do seu horizonte.

A linguagem é primordial na compreensão, a forma pela qual se comunica, discute, partilha. Como tal, é mutável, sendo formada historicamente e contendo sempre a sua contextualização. A análise de Heidegger, toma a compreensão como ponto de partida, não sendo um reflexo da consciência, mas sim a medida como a materialidade se apresenta, i.d., o mundo impõe-se à nossa compreensão, e ela adapta-se a ele.

Daí não ser possível apontar uma perspectiva que possa ser representativa, “aquilo que é verdadeiro ou real”.

3.4 Semiótica

A semiótica, também conhecida como a teoria dos signos, por Charles Sanders Peirce (1839-1914), é uma consideração sobre *significação, representação, referencia e significado*. Ela distingue-se das outras teorias dos signos pela sua inovação, amplitude e complexidade, e também por apreender a importância da *interpretação* para a significação. Peirce tratava a teoria dos signos como epicentro do seu trabalho na Lógica, como o mediador para a sua pesquisa e processo de descobrimento científico, e mesmo como um meio para “provar” o seu pragmatismo.

Numa das suas muitas definições de signo, Peirce (1883) escreve:

“I define a sign as anything which is so determined by something else, called its Object, and so determines an effect upon a person, which effect I call its interpretant, that the later is thereby mediately determined by the former.”

Aqui, pode ser visto que nesta teoria, os signos consistem em três partes que se relacionam entre si: o *signo*, o *objeto* e o *interpretante*. Para simplificar as coisas, podemos pensar no *signo* como o *significante*, por exemplo, fumo. O *objeto*, por outro lado, podemos pensar nele como o *quer que seja significado*, que para o fumo seria o fogo. O *interpretante*, aqui a característica mais distintiva da teoria peirciana, podemos considerar como aquilo que entendemos como *relação signo/objeto*, neste caso, a relação causal entre o fumo e o fogo.

A importância do interpretante, para Peirce, é que a significação não consiste numa simples relação diádica entre o signo e o objeto: o signo só significa algo, quando é *interpretado*. Isto faz com que o interpretante seja fulcral no conteúdo do signo, ou seja, o significado do signo só se manifesta na interpretação gerada pela pessoa que usa o signo.

Parece confuso inicialmente, quando dizemos que o signo é composto por três elementos, um dos quais o signo, pois isto não captura totalmente a ideia da teoria peirciana. O que nos realmente interessa aqui é mais propriamente o *elemento significante*, ou significativo, pois não é o signo todo que tem significado. Peirce atribui diversos nomes a este elemento, entre eles está “*signo*”, “*representamen*”, “*representação*”, e “*solo/chão/terreno*”. A ideia geral é que o signo não tem significado em todos os aspetos, mas num elemento significante em particular. Para Peirce só algum elemento do signo permite que este signifique o seu objeto, e quando falamos do *elemento significante*, é este signo qualificado que ele quer dizer.

Tal como no signo, nem todas as características do objeto são relevantes para a significação: apenas alguns aspetos permitem que um *signo* tenha significado. Na relação entre o objeto e o signo e o signo que a representa, é uma de determinação, i.d. o *objeto* determina o *signo*. Esta noção de determinação, para Peirce, não é propriamente clara, e está aberta a interpretação. No entanto, para aquilo que nos interessa, a ideia é de que o objeto impõe certos parâmetros a que um signo se deve encaixar, para poder representar esse objeto. E aqui também, apenas certos aspetos do objeto serão relevantes para este processo de determinação.

Apesar do *interpretante* já ter sido caracterizado por aquilo que entendemos como a relação signo/objeto, este será melhor descrito como a *tradução* ou desenvolvimento do signo original. A ideia é que o interpretante proporciona uma tradução do signo, permitindo-nos uma compreensão mais complexa do objeto a que pertence o signo. (De facto, Liszka (1996) e Savan (1988) enfatizaram a necessidade de encarar os interpretantes como traduções, com Savan a sugerir que Peirce deveria tê-lo chamado de *tradutor*) Assim como a relação signo/objeto, a relação signo/interpretante também é de determinação: o *signo* determina o *interpretante*. E isto acontece porque certas características do modo como o signo significa o seu objeto, moldam a nossa compreensão. Assim o fumo determina um signo interpretante do seu objeto, fogo, por focar a nossa atenção na conexão física entre fumo e fogo.

Como vimos, qualquer significação contém o signo, o objeto e o interpretante. E de mais a mais, o objeto determina o signo por colocar restrições a que o signo tem de corresponder para significar o objeto. Consequentemente, o signo significa o seu objeto em virtude de algumas das suas características. Por sua vez, o signo determina o interpretante porque foca a nossa compreensão em certos aspetos da relação entre o signo e o objeto. Isto possibilita perceber o objeto do signo em pleno.

Como sabemos, a linguagem e a comunicação foram imprescindíveis para a história do Homem, para a sua evolução, material e cognitiva. Já para Peirce, a única coisa que ainda se encontra em expansão é a própria *mente* humana²⁴. Para ele, tudo coexiste no mundo, e a única razão pela qual muitas vezes os fenómenos não estão completamente explícitos, é apenas porque somente a nossa mente ainda não consegue explicá-los. Quer-se dizer aqui que para entender a semiótica peirciana é preciso expandir a nossa mente para além de tudo aquilo que já foi escrito sobre a linguagem.²⁵ Utilizar certas categorias filosóficas pode ajudar a compreender os objetos *sígnicos*, como a representação do conhecimento, linguagens, discurso, mas que não fornecem categorias à organização do conhecimento, até agora, ao contrário, como por exemplo, as operações mentais de Aristóteles (ideia, razão, juízo), pois a semiótica fornece as categorias para a análise da cognição já realizada.

Nessa linha de pensamento, Peirce depois de analisar várias experiências definiu três elementos como categorias de pensamento, i.d. modos como os fenómenos se apresentam à nossa mente. São categorias ou operações lógicas que se aplicam ao campo das manifestações psicológicas, “modos de operação do pensamento-signo que se processam na mente”. (Monteiro, 2006)

Este processo é constituído por três momentos: anteriormente designados 1) Semelhança, 2) Relação, 3) Representação, e posteriormente 1) Qualidade, 2) Reação, 3) Mediação. Segundo Monteiro (2006), elas foram fixadas como 1) Primeiridade, 2) Secundidade e 3) Terceiridade.

²⁴ (Peice apud Santaella, 1996)

²⁵ (Monteiro, 2006)

O primeiro momento lida diretamente com o sentimento, ou a primeira apreensão das coisas, “a nossa primeira forma rudimentar, vaga, imprecisa e indeterminada de predição das coisas.”²⁶ Como tal, não possui uma relação com nada totalmente determinado, sendo apenas possibilidade, o começo do processo de semiose, a que poderá ser dada continuidade ou não.

Se esta tiver continuidade, será explicada pela reação. Por isso o segundo momento tem uma estreita relação com a existência, visto que para o processo avance seja necessária essa reação:

“Certamente, onde quer que haja um fenômeno, há uma qualidade, isto é, sua primeiridade. Mas a qualidade é apenas uma parte do fenômeno, visto que, para existir, a qualidade tem de estar encarnada numa matéria. A facticidade do existir (secundidade) está nessa corporificação material.” (Santaella, 1983)

A terceiridade, em Peirce, é concluída na razão, um terceiro momento, a apreensão e compreensão de um fenômeno. Esta é a mais inteligível para nós, sendo já a síntese intelectual - ou pensamento em signos - uma mediação entre o ser humano e o seu mundo, i.d. o terreno do pensamento. E para não confundirmos esta razão com consciência, Santaella (1983) escreve:

“Como um lago sem fundo no qual as ideias (partículas materiais da consciência) estão localizadas em diferentes profundidades e em permanente mobilidade. A razão (pensamento deliberado) é apenas a camada mais superficial da consciência. Aquela que está próxima da superfície. Sobre essa camada, porque superficial, é a ela que nossa autoconsciência está atada. Daí tendermos a confundir consciência com razão. No entanto, se bem que a razão seja parte da consciência, ela não compõe, de longe, o todo da consciência.”

Assim, nestes três momentos cognitivos do homem, a primeiridade expressa-se pela qualidade de sentimento, a secundidade pela reação percebida pela sensação e a terceiridade pela mediação necessária da palavra para representar os conceitos ou ideias. (Monteiro, 2006)

²⁶ (Santaella, 1983)

3.5 Discurso

Apesar de na ambiguidade da palavra “discurso” se poder representar vários significados, aquele que pretendemos enfatizar, é a linguagem codificada, vocabulário, argumentos, ou raciocínio, utilizados num determinado campo de estudo intelectual e de prática social, e.g. discurso político, discurso legal, discurso médico, etc.

Neste aspeto, podemos reconhecer que a perceção das nossas práticas discursivas, nos identificam como os expertises que somos, criar os projetos da nossa preocupação, e fornecer as ferramentas que nos permitam comunicar e coordenar as nossas ações em relação aos outros. Posteriormente, veremos em filósofos como Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Ludwig Wittgenstein, entre outros, que a linguagem é o ponto de partida ou central, para as suas teorias ontológicas.

Atualmente, levantam-se questões relacionadas com a prática do design, onde existe uma tendência para dar cada vez mais importância à linguagem, onde discursos incomensuráveis se debatem pela hegemonia - sendo o discurso do design, só mais um entre muitos.

Exemplos não faltam, segundo Krippendorf (1995):

“I conclude from them that, first, designers often are preoccupied with products when what matters is how their ideas occur in talk, in clear presentations, in hard evidence, and in compelling arguments. (...) Second, design is foremost conceptual and creative of future conditions. Dwelling on existing facts often inhibits and is generally less important than the ability to bring a multiplicity of people to recognize the benefits of collaborating in the realization of new ideas. Designers are bound to fail when they do not act on the premise that their conceptualizations must make sense to those that matter. Third, the success of famous designers is based primarily on carefully nourished publicity, personal connections, or longtime working relationships with clients. The visual qualities and functionalities in terms of which designers justify their work are never obvious and mostly derivative of their social standing. Forth, facing increasingly sophisticated stakeholders in material culture, designers’ claim of possessing superior visual sensibilities has lost much of its appeal and is easily countered even by entirely irrelevant but voluminous data, impressive calculations, predictions, or business arguments. In sum, *current design discourse has lost much of its rhetorical strength.*”

Visto que tipicamente discurso, está intimamente relacionado com conotações literárias, para Krippendorf, o discurso é uma das ramificações da linguagem, sendo um fenómeno social com vida própria. Adicionalmente, as grandes contribuições do design são visuais e tácteis, e não linguísticas, pelo que requiere uma rearticulação da ação do seu discurso.

Na linguagem as pessoas falam e ouvem-se umas às outras, constroem a sua identidade, coordenam o seu comportamento em relação aos outros e produzem e reproduzem aquilo que lhes interessa, seja individualmente ou em conjunto. Nós somos confrontados por um mundo pós-moderno que consiste nessa parafernália de discursos incomensuráveis. Com essa noção de linguagem, já ultrapassamos o dualismo Cartesiano, temos em conta como pessoas reais (e não noções estatísticas e abstratas delas) realmente comunicam nas suas vidas, e reconhecemos fundamentalmente a natureza artificial ou construída do mundo. Como forma de linguagem, o discurso providencia um foco novo e mais capaz de análise social, bem diferente das classes sociais Marxistas, ou das construções antropológicas das comunidades linguísticas. Pois todas elas homogeneizam as pessoas, as suas interações e práticas relacionais.

Outro aspeto importante do discurso, é o vocabulário. O vocabulário do design (principalmente o design industrial) tem a sua origem em diversas fontes, predominantemente da Arte (estética, expressões, estilos, períodos, escolas, artistas como criadores individuais), inicialmente o Artesanato (técnicas e materialidade) e mais tarde a Engenharia (estrutura, função, tecnologia de produção de massas), a Ergonomia (eficiência e performance), o Marketing (publico alvo, motivação, poder de consumo, mercados), entre muitas outras, como sociologia, psicologia, computação, etc., sem mencionar as particularidades da área a que determinados projetos se aplicam.

Como tal, não é de admirar que o design não possua livros de texto, dicionários ou trabalhos de referência amplamente aceites, que possam fornecer uma sensação de coerência, ou qualquer tipo de conexão que permita um acesso eficiente à sua matéria textual. Ainda mais quando se trata da perspectiva prática, onde dificilmente são aceites, na generalidade dos casos, processos ou metodologias universais, que permitam uma (re)examinação ou aprendizagem da parte dos estudantes/profissionais. Mesmo depois de um centenário, o design ainda carece de um “**posicionamento**”²⁷ próprio, que se afasta cada vez mais desse propósito sempre que assume estas intertextualidades, que providenciam pouco apoio intelectual para construção da área do design.

Infelizmente também, por norma, o discurso do design não ajuda muito a sua comunidade. Uma das grandes razões para tal, é a visão do designer como um “gênio” solitário, artisticamente criativo e publicamente visível, que se encontra muito à frente do seu tempo. Estes designers, ainda que raros, geralmente obtêm a sua visibilidade e influencia estética por serem promovidos por produtores influentes, ou grandes corporações que precisam deles (bem como os artistas medievais que eram adotados pelos seus governantes para esconder o seu poder através de preocupações culturais)²⁸. Este ideal, perseguido por muitos, conseguido por poucos, dificilmente auxilia a viabilidade para uma comunidade dentro do design, pois

²⁷ Krippendorf refere-se a esta carência como falta de “scholarship of its own”. Traduzido à letra seria “saber” ou “conhecimento” próprio. Para gerar este “saber”, julga-se que o design necessitaria de ter um objeto de estudo. Mas devido ao seu carácter prático e ao contexto, penso que “posicionamento” seja uma adaptação mais apropriada.

²⁸ (Krippendorf, 1995)

esconde tanto o trabalho que está implícito na pesquisa e prática projectual, como os erros ou falhas que podiam entrar no *stock* profissional de conhecimento, que poderia ser instrutivo para outros designers. Este individualismo marginaliza qualquer colaboração ou diálogo entre grande parte das realizações do design, e atrasa o desenvolvimento de conhecimento e sucesso metodológico no design. Esta atitude egoísta do designer engenhoso, parece quase parasitária na própria comunidade discursiva, sem a qual, ele ou ela dificilmente podem ser.

Este traço da comunidade discursiva do design, remonta ao facto de que os designers são muito competitivos entre si. Em discussões, os designers têm o hábito de desvalorizar outros designers, colocando-os em posições desfavoráveis, à margem da própria comunidade. Uma das estratégias retóricas mais comuns é questionar as habilidades ou sensibilidades artísticas. Isto tem um efeito devastador, pois a maior parte dos designers assume essas habilidades como parte da sua identidade, e os padrões objetivos pelos quais estas controvérsias relativas a eles poderiam ser resolvidas, não podem existir por sua própria definição. A segunda estratégia, envolve ultrapassar ou assumir quem representa “o pensamento mais inovador”. Convencer os clientes que os outros designers estão “ultrapassados”, ou “não têm nada de novo” para oferecer, é uma vertente para se representar a si próprio como o central naquilo que estará para acontecer. Nesta corrida pela “novidade”, é apenas natural que outros designers que contribuíram para o seu pensamento, sejam silenciados deliberadamente, o que se reflete na falta de citações na literatura do design.²⁹ Finalmente, estas retóricas impedem o diálogo, desanimam tentativas de exploração benéficas para a prática projectual e contribuem para falta de solidariedade na comunidade discursiva do design.

A falta, até onde podemos considerar, de um ou vários axiomas, no discurso do design, como pode ser verificado, e.g., na Economia, o campo onde as organizações empresariais prosperam, está assente no axioma de que “indivíduos sempre agem de acordo com o que eles têm e como eles valorizam o que eles não têm”. A Medicina ocidental orienta-se na possibilidade de “cura de doenças”, e por si, elaborou e institucionalizou um vocabulário próprio de como estas anormalidades se identificam e são tratadas, normalmente por meios químicos e mecânicos. O mesmo é válido para a Religião, que se baseia na crença de uma natureza transcendental, ou na Ciência - “a ontologia de um universo único e natural, à espera de ser descoberto e descrito. Presentemente, nenhuma “verdade” equivalente foi desenvolvida pelo design.

É, então, uma das mais notáveis patologias do design a sua *abertura à colonização*, por parte de outros discursos. Krippendorff sublinha a preocupação em demasia dos designers com os fenómenos “não-verbais” do que com textos, a pouca paciência para a escrita académica e preferirem a ação em vez da pesquisa, que o discurso do design passa tão despercebido. Não é de admirar que seja tão subversível por forasteiros, como jornalistas, economistas, comentadores, curadores de museus e galerias ou críticos de arte que com os seus próprios

²⁹ *ibid*

interesses individuais, reivindicam esse discurso como parte do seu território. Um bom exemplo de como esta adoção de outros discursos perfazem paradigmas que podem incapacitar a longo tempo, e de como estas intertextualidades vão desgastando sistematicamente a identidade do design, é por exemplo a conceção corporativa de que o design “adiciona valor” a um produto. Esta perspectiva restringe a atenção do designer para pontos de venda, deixando outras considerações de lado (senão mesmo irrelevantes), de nível psicológico, cultural, e ecológicos, por exemplo.

Devido a esta colonização, outras das preocupações de Krippendorf é, a não ser que o discurso do design se torne alvo de reflexões e ação com propósito, este possa a vir a desaparecer, em virtude de discursos mais agressivos. Isto torna-se particularmente preocupante, quando o design é tomado como *subjetivo*. A linguagem onde esta subjetividade é expressa, é difícil de ser justificada a outros. Alegar que se possui sensibilidades estéticas, ideias culturais ou previsões que aqueles que não são designers não têm, apenas tem realidade onde ela pode ser demonstrada empiricamente e argumentada de forma convincente. Mas tantas variáveis “extra discursivas”, não mudam a percepção para que aqueles que não veem como os designers “veem”, que provavelmente vão assumir que estes não sabem do que estão a falar. Correntemente, na realidade dos mercados, e lucros e outros conceitos que tais, estes forasteiros conseguem vetar a prática projectual pois não são confrontados com uma base empírica discursiva. Os profissionais que conseguem depender de um discurso coerente, conseguem impor projetos mais convincentes, e trabalhar com maior carga de responsabilidades. Saber um pouco de tudo já não é suficiente, e tentar integrar múltiplas perspectivas requer um conhecimento gerencial que a maior parte dos designers não têm.

No que toca ao axioma do design, todas as escolas ou movimentos, todas as filosofias, por mais curta duração, ou defeituosa conceção que nos possa parecer agora, podem ser caracterizadas pela sua abordagem ao material cultural, por fazer com que este “*fizesse sentido*”. Ao contrário do axioma que vai ser proposto, grande parte das preocupações eram expressas em termos ideológicos (ou até mesmo idílicos) que manifestavam em si, uma proposta particular para conduzir o design, a estilos formais/estéticos ou formulações de visões sociais, algo vagas. Por isso, gerações anteriores falharam em alcançar o tipo de compreensão que está implícito nesta proposta.

“For example, William Morris wanted industrial products to become related to users through the valued understanding of crafts. The fact that we may see the products of this early period of industrial design differently does not deny his mission. The Bauhaus sought a new synthesis between the arts, the crafts, and the emerging forces of mass production. It was the social implications of its program that drove it out of Weimar to Dessau, to its closing, and to the ultimate dispersion of its proponents all over the world. We now reproduce (images of) its (surprisingly few actually manufactured) products and admire its bold play with heretofore unused geometric forms - but this is

a retrospective view that does not take into account the bauhäusler's justifications. We now see styling in the US as faking speed, false glamour, and conspicuous consumption, but the designers of its days saw themselves as satisfying hidden desires that were thought real. Notwithstanding the industrial interests this served, it was a social or perhaps a psychological mission that designers actively pursued. The Ulm School of Design recognized and opposed the product cosmetics of styling and sought to achieve a functionalism whose minimalism would be equally acceptable and useful everywhere and to everyone. Not recognized at that time was the correlation between the international success of this universalistic and culturally insensitive anti-styling style and the increasing globalization of markets for industrial goods. Memphis challenged the dominance of functionalism by its playful use of anti-archetypal forms. The fact that its products became expensive art objects may have served their creators but such meanings were again quite unintended. And so the story goes on.” (Krippendorf, 1995)

Todas as visões, todas as ideologias que motivaram o design, eventualmente se tornaram obsoletas. As correntes que o design toma atualmente, principalmente aquelas que se formam a partir dos contextos sociais de uso, não são exceção desta generalização. Estas grandes visões até podem variar, mas aquilo que as conecta entre si é que o interface entre o utilizador e o artefacto tem sempre de funcionar, tem de ser passível na comunicação humana e sobreviver na ecologia dos artefactos. Então apesar das “nuances” que se encontram nestas perspectivas, pode-se considerar empírico que: “*we never act on the physical qualities of things (...) but interface with our material world according to what they mean to us and talk brings forth what we are seeing.*”³⁰ Daí a proposta:

“Accept as *axiomatic* that humans act not on the physical qualities of things but on what they come to mean *to them.*” (Krippendorf, 1995)

Os axiomas não são hipotéticos, são adotados pela comunidade pelos resultados conceptuais que estes produzem. Então este ponto de partida pretende tornar o discurso do design coerente, capaz de gerar novas ideias e (re)articular antigas, pois na sua aparente irrefutabilidade existe uma base extremamente sólida, para discussão e prática. Com isto, pode-se afirmar também:

“No artifact can survive within a culture - be conceived, produced, distributed, used, maintained, etc.- without being meaningful to those who can move it through its defining process.” (Krippendorf, 1995)

³⁰ (Krippendorf, 1995)

Neste “artefacto”, pretende-se estender o nosso foco para fora do design industrial, englobar a disciplina do design de forma unificadora. Pois este “significado” aparece-nos como a compreensão que nós temos de identificar as relações de ordem fenomenológica entre todas as partes interessadas. E por “processo de definição” a rede de transformações que o “artefacto” sofre, até ganhar a coerência na definição das partes interessadas. Consequentemente, a realidade deixa de ser composta por objetos desprovidos, mas surgem da interação humana, com propósitos bem qualificados. Propõe-se então que toda a manifestação de design tenha de significar algo, nem que seja pelo menos para aqueles a que está direcionado. O significado orienta o uso.

Como é óbvio, existe o dilema que o significado possa cair em termos relativistas. Difere em diferentes “stakeholders”, no entanto, tudo o que existe tem de fazer sentido para alguém. Assim declara-se:

“Design concerns itself with the meanings artifacts can acquire by their users.”
(Krippendorf, 1995)

Este axioma concebe um domínio único e empiricamente rico dentro do qual, quaisquer ideais podem ser perseguidos sem preconceitos, desde que as interfaces humanas com artefactos sejam consideradas. O conhecimento de como os artefactos proporcionam os significados que utilizadores detêm ou podem construir, define nosso domínio empírico de forma bastante diferente da de outras profissões. Nenhuma outra profissão (a não ser o design) se preocupa com (os múltiplos) significados (das coisas), da forma como os humanos sendo os agentes da experiência, interagem com o mundo material, como a forma como o significado pode ser materialmente oferecido. Para além disso, significados podem ser explorados empiricamente, visto que as consequências do interface humano pode se testado. Isto proporciona uma nova realidade para o design, uma realidade onde o nosso discurso pode ser empiricamente fundamentado.

“The *competencies* that designers can then claim for themselves is then grounded in their ability to develop ways for artifacts to be easily recognizable for what they are, (...) for interface languages to turn breakdowns into breakthroughs, for complex devices to be intelligent, selfinstructing, reconfigurable or adapting to users’ world conceptions, and for systems to be viable and technological complexes to grow into the lives of diverse users. This expertise gives designers considerable strength in negotiating the kind of *responsibilities* they wish to assume.” (Krippendorf, 1995)

Aqui pode-se então, desenvolver a área de estudo designada especificamente para o design. Esta área de estudo vai tentar dar resposta às questões que levantam, sejam elas de natureza prática, epistemológica (entenda-se, questões de validação), discursiva, académica, pedagógicas, etc. Todas elas, em certa parte, vão ser exploradas nesta tese, contudo no seguimento do axioma proposto, uma das características mais importantes a analisar, e a que se enfatiza com esta proposta, é aquilo que Krippendorf denomina como “second-order understanding”. Isto torna esta proposta radicalmente diferente dos sistemas construídos até agora, pois encontra-se na compreensão humana, onde o significado é crucial. Onde seres humanos inteligentes estão envolvidos, explicações, funcionais ou não, estão no cerne do que significa algo para eles.

A principal consideração a ser tomada pelo design, será então como este sistema se desenvolve. O axioma convida os designers a para deixar de tentar de perceber o que um artefacto é “objetivamente”, mas como diferentes utilizadores possam entender e interagir com este, sendo o ponto de vista do designer só mais versão possível. Ao assumir o significado para os “outros” como um ponto de partida fundamental para o design, os designers devem partir da compreensão do entendimento dos utilizadores, o que é efetivamente compreender a compreensão.

Isto não será mais do que termos **consciência**. Isto é, percebermos que um artefacto não tem apenas um uso correto, mas um extenso alcance de interfaces lógicas possíveis, existindo variados modelos existenciais e cognitivos que podem ser aplicados.

Ao aproximarmo-nos deste modelo humanístico do conhecimento, afastamo-nos, de igual forma, do modelo conceptual do conhecimento científico, ostracizando a “verdade” única e objetiva, que se encontra fora da capacidade de observação humana, em prol de uma multiplicidade de “verdades”, que se demonstram muito mais produtivas para o estudo do design.

“To develop our own second-order understanding and design methodologies is no small undertaking and outside help may be needed. But ideas from other discourses can also be “Trojan horses” through which parasitical paradigms enter and usurp our own possibilities.” (Krippendorf, 1995)

É neste seguimento que se desenvolve esta proposta, da necessidade de aprofundar o conhecimento e o estudo do design, com o intuito de clarificar e solidificar ainda mais a nossa capacidade discursiva. Os temas seguintes fomentam o sistema que está implícito nesta proposta, e que advém do axioma adotado.

CAPÍTULO 4

4.1 Processo

Os artefactos humanos são consequência e produzem um efeito trófico nos modelos relacionais. No seguimento da tradição fenomenológica no Design dá-se a crescente importância da análise dos fenómenos sociais, e consequentemente o seu subproduto comunicativo, em que se requer uma nova estruturação da metodologia e da conceção holística do Design.

Pretendo desenvolver uma proposta de Design que o englobe nos sistemas de relações sociais, no mecanismo identitário individual, e valores das sociedades contemporâneas. Também defendo o reconhecimento de uma nova dimensão cultural, política e ética no papel do designer, o qual se deverá dotar de matrizes de leitura dos fenómenos sociais e comportamentais, numa época de profundas transformações, que condicionam e são condicionadas pela conceção de novos modelos existenciais.

Como reitera Habermas, a emergência e prevalência de uma economia internacional, e uma crescente cibercultura, geram contínuas descentrações no processo societário, que se tornam estruturantes no pensamento e metodologia analítica em Design. A complexidade gerada pressupõe novos e fluidos sistemas existenciais e referenciais, novos tempos e lugares de relação que, em simultâneo moldam uma “indefinível” contemporaneidade complexificada por sistemas linguísticos diversos e interpenetrantes.

Se assumirmos o axioma proposto anteriormente por Krippendorf, “Design concerns itself with the meanings artifacts can acquire by their users”, então o Design pretende satisfazer as necessidades morfo-funcionais e simbólicas, que deverão ser produzidas de acordo com a emergência de novas ambições existenciais, modelos sociais, comportamentais, linguísticos, etc. Estas necessidades que surgem numa aparente “incoerência”, só são compreensíveis na fluidez dos sistemas de representação. A extensão dessa compreensão pode ser revista na formação de uma “consciência”, ou seja, no caso desta proposta, compreender a compreensão.

“A imagem de uma sociedade estratificada com papéis bem estabelecidos deu lugar a uma osmose dos sistemas de referências e valores, os quais se tornam plásticos, difíceis de interpretar, promovendo, pela sua menor rigidez, a oportunidade de relevar o papel do Design, desde que esta disciplina seja capaz de criar e aplicar novas matrizes analíticas com forte contributo da Sociologia, Psicologia e Antropologia cultural.” (Amorim, 2009)

A evolução dos artefactos reflete, e em certos casos promove, esta fragmentação social, gerando territórios existenciais em que o espaço, o tempo e os valores de grupos humanos, apoiados em mecanismos de afinidades eletivas e de identidades difusas, elevam a importância do Indivíduo, cada vez menos condicionado por organizações estruturadas e demasiado normativas.

4.1.1 Subjetividade e o Indivíduo

O primeiro grande passo em direção da hegemonia da Subjetividade contemporânea tem o seu epicentro na “Incerteza”.³¹

Pela primeira vez, existe uma rutura com o modelo existencial tradicional, segundo o seu próprio sistema de valores, a onisciência Humana deixa de estar ao seu alcance, e é posto em causa toda a estrutura do modelo científico clássico. O seu maior dogma, a Objetividade, a própria natureza dos “factos”, é questionada quando são levantadas preocupações com uma das bases mais elementares do modelo científico: **de que forma é que nós adquirimos informação sobre mundo?** A mesma questão que me levou a começar esta investigação, despoletou aquilo que viria a ser o conflito pelo arquétipo do modelo científico.

Devido à natureza intrínseca da relação observador-observado, existe sempre uma “interação não determinável”, que nada podemos fazer para evitar ou corrigir os seus efeitos. Muito simplesmente, o facto de observar, altera a coisa observada. Num ponto mais fulcral, a nossa habilidade para descrever o mundo natural estaria circunscrita. Mas por outro lado, Einstein acreditava que este seria um sinal humano da sua própria incapacidade de compreensão do mundo - poderá ser uma incapacidade de “auto-compreensão”? - e não um indicador de algo inacessível sobre o mundo.

Esta teoria acabou por ser a referência para qualquer tipo de dificuldade encontrada, não apenas no modelo científico, mas em geral para estabelecer qualquer tipo de novo conhecimento. Esta nova dinâmica interativa “observador-observado”, e consequentemente o processo intrínseco de análise, exigiu uma distorção dos conceitos anteriores, e repensar aquilo que seria um condicionamento objetivo e subjetivo nos modelos de análise.

A crise de representação dá-se quando a Modernidade falha em cumprir com aquilo a que se tinha proposto. A orientação do progresso assente em princípios de racionalidade, toma uma reviravolta quando a adoção do modelo representacional científico, caracterizado por uma sistemática evolução exponencial em várias áreas do conhecimento, resulta numa instabilidade através da incapacidade de acompanhamento progressivo contínuo, sendo que dois grandes conflitos mundiais originaram dessa luta.

Numa linha de pensamento hegeliana - “a liberdade realiza-se enquanto subjetividade” - um novo estágio da liberdade subjetiva é formado, quando este modelo moderno não consegue lidar com a ilogicidade, e mais tarde falta de sentido existencial, emergindo um desafio á autoridade, que faz surgir no meio da incapacidade utópica de controlo social, as manifestações de opositores à norma.

³¹ Poderia ser argumentado que uma análise mais ampla do fenómenos que levaram a esta rutura seria necessária, mas para o propósito da contextualização das sociedades contemporâneas, este momento é consideravelmente o ponto inicial mais influente, na rutura da visão dicotómica modernidade versus pós modernidade.

No entanto, nesta nova miscelânea de valores, a atenção não estava focada na resolução das problemáticas encontradas, mas caracteriza-se por uma aversão ao modelo institucionalizado. A solução encontrada é a segmentação, a contribuir para a fragmentação social, que mais tarde vieram a assumir fenómenos como a *autonomização*, e refúgio nos nichos dos subsistemas e nas suas “esferas de valor”, e conseqüentemente a *dissociação*, e a sua “coloniização”, sendo ajudada pela contradição de limites.

Por consequência, verifica-se uma tentativa de reorganizar o pensamento ocidental, perante esta variedade heterogênea de contradições e desigualdades (não lógicas) discursivas de todos os tipos. Traduz-se numa releitura do mundo enquanto realidade. Implica uma transformação do conceito de realidade, ocupando-se de uma realidade, mais real do que a própria realidade, atingindo um movimento de *híper...*

O questionamento do modelo existencial moderno, que se apoiava numa estrutura de termos de oposições, hierarquizadas, especialmente dicotômicas, como por exemplo, certo e errado, verdade e falso, bem e mal, vai dar lugar a uma crise identitária. Esta crise vai-se verificar mais presente na *desconstrução* das crenças que suportavam o “*Logos*” das organizações societárias modernas. A divergência das ideias “anti ideológicas”, em reação ao modelo institucionalizado, promove novos modelos existenciais baseados em representações nas quais a comunidade (“subsistema”) se identifica, formados por signos de várias linguagens, usados para comunicar valores, os quais têm de ser socialmente aceites. Esta nova dinâmica, pressupõe uma *ação comunicativa*, tendo como fio condutor o entendimento linguístico, que quer designar um tipo de interação coordenado pela linguagem.

“Tudo é significado e o significado é tudo, sendo a hermenêutica o seu profeta. Tudo o que existe, existe em função do significado que lhe é conferido. Foi o significado conferido a tudo o que existe que o arrancou, isolando-o, ao reflexo primitivo da existência não categorizada, transformando-o desse modo no objeto identificável.” (Gellner, 1992)

Estes novos sistemas existenciais e referenciais, adquirem uma elasticidade conceitual muito diferente da dos seus predecessores.

A aversão a conceitos como *verdade* (única e exclusiva), *objetividade* (externa e independente), fazem abandonar tendência tradicional em se fazer representar por termo binários e de oposição, para dar lugar a uma multiplicidade de entendimentos fundamentais, não opostos e muitas vezes contraditórios. A *liberdade subjetiva* contemporânea, representa uma maior igualdade e respeito intercultural.

Ao mesmo tempo, o Indivíduo institui em si próprio o poder decisivo sobre qualquer assunto, sendo um subproduto do sistema referencial, temporal e espacial, a que pertence, acabando por não existir um padrão definitivo. A “força” advém de números, sendo a vontade da Instituição refletida numa luta no campo da “*racionalização instrumental*” (dinheiro e poder), desvalorizando a ação comunicativa do “*discurso*”, e das “*esferas de valor*”. Este sistema pode ser considerado destrutivo, na medida em que uma interpretação exacerbada de um idealismo igualitário, de uma posição defensiva, ser argumentado que não pode ser estabelecido um resultado, entre qualquer comparação.

Agora, proponho nesta investigação, que a base de uma decisão perante dois ou mais argumentos, não tem de ser necessariamente entre o “certo e o errado”, mas matrizes que nos indiquem o “mais adequado” (ou mais correto).

4.1.2 Sistemas e Interatividade

O Indivíduo é, então, cada vez mais, **um sistema (ou interface) comunicacional** que se encontra em permanente redefinição, dentro das redes de interação social, que o definem como filtro e gestor de sistemas linguísticos, valores e modelos existenciais. É, progressivamente, um sistema mais aberto, protagonista da sua própria experiência existencial, e a existência de diferentes valores e culturas referenciais, não são contraditórias com a sua constatação de unidade, mas compreendidas na **fluides** (não aleatoriedade) das suas escolhas.

No seu Universo Artificial, que tem origem e se caracteriza por estas dinâmicas sociais, estes novos modelos referenciais de comportamentos e valores, exigem novas *matrizes de leitura*, através de processos interpretativos centrados no utilizador e nos desafios de uma sociedade complexa. Nesta perspectiva, a *sustentabilidade*, principalmente de cariz ambiental, é parte da condição da sobrevivência da natureza, e consequentemente o Homem e os seus sistemas sociais.

Todos os artefactos humanos são também parte deste sistema, funcionando como **sistemas-interfaces**, que agem e se medem através da interação entre atores, quer individual quer sociais, e as suas estruturas. Cada objeto, então, é um sistema comunicacional, em que cada componente é parte é um subsistema, o qual é mais do que a soma de todas as partes. Os artefactos fazem definitivamente parte de cada momento da interação humana.

Assim, na Teoria do Design, deverá ser adotada uma teoria de interpretação holística dos sistemas de entendimento e significação humano, os quais envolvem a compreensão, por extensão, dos fatores sociais.

Deste modo, o Design será uma disciplina que, para além de se dotar de valores morfo-funcionais e semânticos, vai interpretar esta rede intra/inter-relacional, redefinindo-se como estruturador de artefactos ou sistemas artificiais, com um papel importante na génese de novas estruturas sociais. Deverá também, rever e estruturar os mecanismos metodológicos e analíticos tendo em conta o ecletismo, diversidade e complexidade das estruturas sociais contemporâneas, bem como a peculiaridade do Indivíduo e das suas escolhas.

4.1.3 Design Consciente

“A categorização das interações em Simmel, implica que o ator se sinta conscientemente compelido e motivado, no ato de interação com outros atores ou sistemas sociais. Simmel valoriza a consciência individual e a forma como esta “filtra” e internaliza as normas e os valores da sociedade. É enfatizada a capacidade do ator se confrontar consigo próprio, com a sua identidade, o seu conhecimento, e por fim a sua **consciência**.” (Simmel, 1977 apud Amorim, 2009)

O Design arquetípico e normativo, racionalista, apesar do seu valor instrumentalista, não é mais adequado para cumprir com uma atitude pró-ativa e simbiótica com as sociedades cibernéticas e globais.

Na evolução dos artefactos humanos, especialmente após a agregação de interfaces comunicacionais ao próprio corpo do Indivíduo, tornou-se essencial o estudo do da interação objeto-ator (IOA), na compreensão do quotidiano. Passa a ser consensual que na análise desta interação, os conceitos de “usabilidade” e “eficiência”, já não são suficientes para sustentar uma matriz conceptual aplicável.

Com esta susceptibilidade, surgiram conceitos como “design emocional”, “design culturalista”, “design reflexivo”, a dinâmica estética do “design de autor”, etc. Esta fragmentação e divergência de perspectivas ainda hoje perduram, piedosamente apelidadas de “ecletismo individualista”. Com o estudo da IOA, o Design foi evoluindo para uma visão aligeirada de “modernismo funcionalista”, adotando uma visão de “responsabilidade social do design”, e mais recentemente “design inclusivo”, “eco design”, etc. (O eco design, e sustentabilidade, como metodologia, devem integrar o núcleo conceptual, de forma a que cada detalhe do artefacto seja valorizado, e que cumpra a sua função e seja adequado à contextualização de espaço, tempo, e ambiente cultural - o processo de Design deve acrescentar uma mais-valia funcional, semântica, assim como também responsabilidade ambiental e social)

“Eco design”, “design inclusivo”, “design sustentável”, “human-centered design” passaram a fazer parte de um léxico comum a esta disciplina, adquirindo por vezes uma forma dispersa ou fragmentada. Adotando a matriz conceptual da teoria dos sistemas podemos construir uma estrutura analítica, que apelido de “**Design Consciente**”, capaz de convocar uma preocupação sistémica (global), cada vez que uma decisão projetual é implementada.

Proponho uma visão mais generalista do design utilizando uma teoria crítica, que convoque diferentes territórios disciplinares como a fenomenologia, o cognitivismo, a hermenêutica, a semiótica, etc, que na linha de pensamento de Krippendorff, revele a capacidade (e suporte) de incrementação, desenvolvimento e transformação da **significação** no Design e nos artefactos humanos, assim como da necessidade resultante deste, aquilo que é designado como “*second order understanding*”.

Como verificamos, uma abordagem sistémica dá-nos a oportunidade de falar a mesma linguagem, construir interpretações inteligíveis, criar e transmitir conhecimento cumulativo. O Design do Universo Artificial pode ser analisado segundo um sistema regulador por análises “multi-nível”, que suporte ambos: um entendimento do sistema de compreensão do Indivíduo, como um entendimento da sua interatividade social/cultural. A conceção dos artefactos deve incorporar compreensão das interações morfofuncionais e semânticas do Objeto-Ator (IOA), adequando-os às regras, valores e identidade cultural das estruturas num particular espaço e tempo.

4.2 Análise

Como verificamos anteriormente, mais e mais, as nossas práticas discursivas são o que nos identificam e atribuem legitimidade, dentro do ramo disciplinar em que nos encontramos. Estas conferem as ferramentas que nos permitem comunicar e coordenar as nossas ações/projetos aos outros. É, então, consensual a relevância adquirida pela “ação comunicativa” nas estruturas societárias contemporâneas.

O discurso, como ramificação da linguagem, caracteriza-se como um fenómeno social com “vida própria”³². Estando o Design suportado em contribuições mais amplas cognitivamente, e não tão linguísticas, é requerida uma rearticulação da ação do seu discurso.

Aqui, o “vocabulário” do Design, historicamente, tem adquirido a sua génese predominantemente em áreas tão diversificadas, quanto o seu alcance de ação projectual. Este fenómeno, segundo Krippendorf, é uma patologia que dificulta a aceitação ou desenvolvimento de matéria textual/intelectual, universalmente aceite, capaz de suportar a aprendizagem e prática por parte dos estudantes/profissionais. Mesmo depois de mais de um centenário, o Design é uma área que ainda carece de “posicionamento”³³ próprio, e as suas intertextualidades, providenciam pouco apoio intelectual para a formação na área do design.

Daí que na sua evolução, o discurso de Design esteja caracterizado por uma competição pela hegemonia de “discursos” e “perspectivas”, que marginalizam qualquer colaboração, ou diálogo, entre grandes realizações, inviabilizando a formação de uma **comunidade** dentro do design, para o desenvolvimento de conhecimento e sucesso metodológico/projectual.

Como tal, Krippendorf enfatiza a fragilidade discursiva do design, que se encontra exposta a “colonizações” por parte de discursos concorrentes. Sublinha também, uma preocupação excessiva dos profissionais com fenómenos “não-verbais” do que com textos, e a pouca “paciência” para a escrita académica/teórica, preferindo a ação em vez da pesquisa - uma das razões que me levaram a aceitar o desafio desta investigação e proposta.

³² (Krippendorf, 1995)

³³ ibid

Regressando ao axioma do design, o autor sumariza que todas as escolas, movimentos, filosofias, podem ser caracterizadas pela sua abordagem ao material cultural - todas elas se esforçaram para que o Universo Artificial “*fizesse sentido*”.

Contudo, todas as visões, ideologias, se tornaram, eventualmente, obsoletas. Krippendorf afirma que mesmo as correntes que o design toma atualmente, principalmente aquelas que têm a sua génese no contexto social de uso, não serão exceção a esta generalização. Ainda assim, podemos encontrar um fator comum entre todas, um conector entre si - o interface objeto-ator (IOA) tem sempre de funcionar, tem de ser passível de integrar a ação comunicativa humana.

Logo, Krippendorf propõe que seja aceite como axiomático que: “o ser humano é orientado a agir, de acordo (ou em função) com aquilo que os artefactos significam para ele.”³⁴

Este pretende ser ponto de partida para a comunidade do Design. Assim é possível (re) articular o discurso do design, torna-lo coerente e providenciar uma base sólida de discussão e desenvolvimento.

De seguida, é possível afirmar também que: “nenhum artefacto pode sobreviver numa cultura, sem fazer sentido (ou ter significado) para aqueles que tomam parte no seu processo de definição”.³⁵

Numa nota mais pessoal, julgo que estas propostas axiomáticas devam ser assumidas em formas mais generalistas, sendo aplicáveis a uma Teoria do Design comum, visto o “significado” aparecer como a compreensão que nós temos de identificar as relações de ordem fenomenológica entre todas as partes interessadas, e por “processo de definição” a rede de transformações que o “artefacto” (ação projectual) sofre, até ganhar uma coerência nas mesmas partes interessadas.

O Universo Artificial que surge da compreensão, e é orientado para a matriz conceptual da interação, surge com propósitos bem qualificados. Propõe-se que toda a manifestação do Design tenha de significar algo.

O significado orienta o uso.

³⁴ “Accept as axiomatic that humans act not on the physical qualities of things but on what they come to mean to them.” (Krippendorf, 1995)

³⁵ “No artifact can survive within a culture - be conceived, produced, distributed, used, maintained, etc. - without being meaningful to those who can move it through its defining process.” (Krippendorf, 1995)

³⁶ “Design concerns itself with the meanings artifacts can acquire by their users.” (Krippendorf, 1995)

Krippendorf culmina as suas propostas axiomáticas com a conclusão de que: “o Design preocupa-se com os significados que os artefactos possam adquirir pelos seus utilizadores.”³⁶

Nesta conceção, é sublinhado que o conhecimento de como os artefactos podem proporcionar os significados que os utilizadores detêm, ou numa perspectiva projectual os significados que eles possam vir a construir, define o domínio empírico do Design, num posicionamento muito diferente de outras áreas.

Para além disso, os significados podem ser verificados empiricamente; o interface objecto-ator (IOA) pode ser testado, proporcionando uma nova realidade discursiva no Design.

Numa nota adicional, gostaria de fazer referência ao trabalho feito em paralelo tanto por Richard Saul Wurman em “Information Anxiety” (1989), onde já então explora o “tsunami” de informação que enfrentamos, a necessidade que temos de a “digerir”, e como “fazer sentido” dela, assim como Karl E. Weick em “SenseMaking in Organizations” (1995), que tem em foque as organizações, caracterizando-as como “sistemas interpretativos”, orientadas internamente e externamente, e “fazer sentido” da informação criada nestas interações. Entre outros, podem ser vistos como alguns dos pioneiros na crescente corrente SenseMaking, que, de alguma forma, se vai aproximando da visão proposta nesta tese, ainda dentro de uma amálgama de várias intertextualidades, já ultrapassou a interpretação, ou “fazer sentido” dos dados, e passou para um plano de tentativa de transformação, numa intenção base de inovação metodológica. (VanPatter, 2017)

Regressando a Krippendorf, voltamos para abordar uma característica muito particular, que se surge no seguimento desta proposta - “second-order understanding”. Este conceito aborda uma estrutura sistémica, radicalmente diferente dos sistemas construídos até agora, pois foca-se na compreensão humana, onde o significado é crucial. A principal consideração a fazer, e que vou tentar solucionar com esta proposta, será: como é que este sistema se desenvolve?

Estas propostas axiomáticas, estimulam a rearticulação do discurso do design, para que deixe de tentar entender o Universo Artificial “objetivamente”, e passe a focar-se em como diferentes atores possam entender e interagir com este, sendo a perspectiva, ou entendimento, do designer só mais uma, dentro de várias possibilidades. Assumir o significado para os “outros”, permite aos designers um ponto de partida, a partir da compreensão do entendimento dos utilizadores - compreender a compreensão.

4.2.1 Sistema

O sistema que pretendo propor, compreende então o Indivíduo como um sistema/interface comunicativo aberto, apresentando uma nova matriz de análise dos epifenómenos do processo interativo.

Daí que seja necessário apresentar um desenvolvimento mais acentuado na tradição fenomenológica. É consensual, geralmente e cada vez mais, a adoção de uma perspectiva fenomenológica no Design - esta adoção compreende, e baseia-se, como vimos anteriormente, na experiência do utilizador.

Esta experiência obedece a uma estrutura (que também pode ser considerado outro sistema), “**consciência**”, que engloba o “fenómeno” - como nós experienciamos as coisas, assim como os significados que elas detêm. Segundo Husserl, a experiência envolve “*intencionalidade*”, assumindo como característica da “consciência”, ter consciência de ou sobre algo.

É importante perceber que a experiência, como sistema aberto, abrange a “interação sistemática”, a permuta de informação “*back and forth*”, entre o utilizador e o seu meio (IOA).

A corrente fenomenológica viria a desenvolver e ramificar-se para conseguir explorar vários tipos de considerações sobre as experiências, mais especificamente, descreve-las, percebe-las e defini-las. Atualmente, modelos foram criados para analisar a especificação das condições de intencionalidade, e até mesmo experimentos que visam confirmar ou refutar aspetos da experiência.

No entanto, o aspeto de maior importância, está refletido na maneira como os objetos são percebidos, ou se apresentam, na nossa experiência. O sistema pelo qual a significação toma forma na nossa consciência.

Então, o nosso foque de estudo e desenvolvimento, enquanto designers, enquanto criadores de significação, seria a análise das condições que permitem que a nossa experiência ocorra dessa maneira, e que os artefactos se representem conforme tal. Contudo, e para isso, precisamos antes de, como Krippendorf, compreender o entendimento humano. Ter consciência da própria consciência.

Por outras palavras, a atenção da Fenomenologia incorpora tudo aquilo que podemos considerar, à falta de melhor termo, “Universo Experiencial”. Aqui a experiência, como subsistema deste universo, ocupa a posição de “espaço da ação interativa”. Nesse sentido, a experiência, tendo de obedecer, como vimos, há estrutura da “consciência”, e conseqüentemente dos “fenómenos” - a significação que elas detêm - para as coisas “fazerem sentido”, proponho um subsistema da consciência, que nos permita, através de uma matriz analítica sistémica, compreender como estes fenómenos se processam, a fim de inversamente, capacitar os designers do “second-order understanding”.³⁷

³⁷ (Krippendorf, 1995)

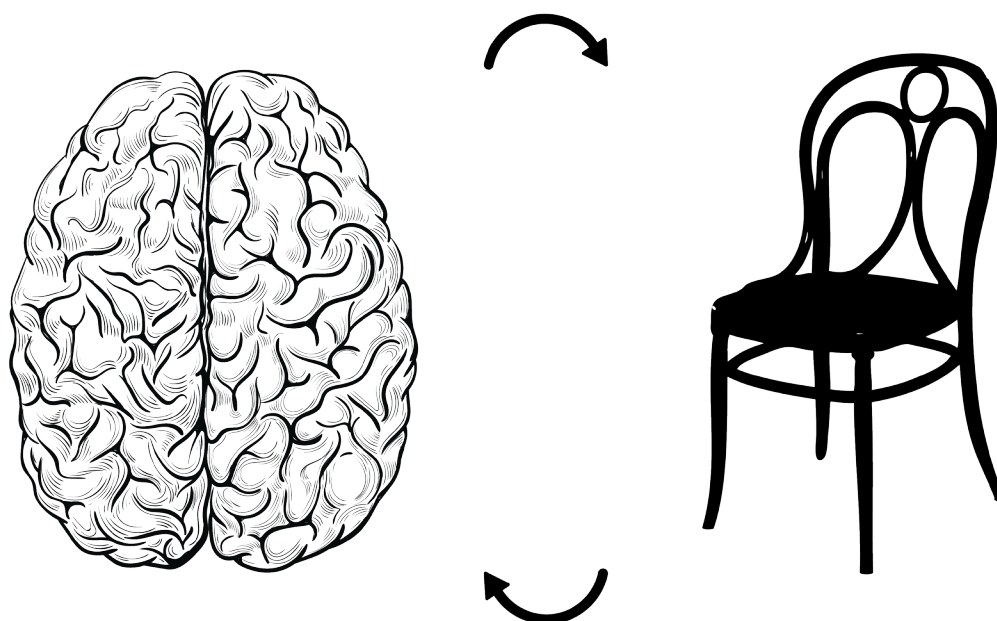


Figura 1. Processo Fenomenológico

Neste sistema, como na sua generalidade, são entendidas três fases distintas: a entrada da informação, o processamento da informação, e finalmente, o “feedback” da informação. Aproveitando a crescente cultura cibernética, e no intuito de simplificar, gostava de propor três termos caracterizadores da “ação interativa”: “input”, “decoding” e “output”.³⁸

³⁸ “É possível verificar-se a extensão a mais termos, ou fases, noutras propostas metodológicas, com base sistémica.

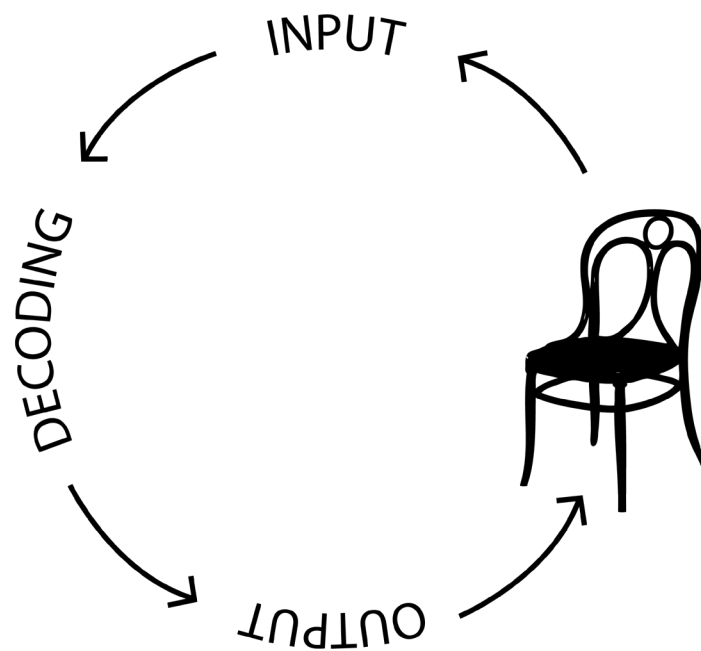


Figura 2. Processo Fenomenológico- substancial consciente

O primeiro termo, “input”, corresponde à fase de “entrada de informação”. O indivíduo, como interface comunicativo aberto, está no primeiro contacto, coordenado pelo meio cognitivo. O Cognitivismo, que é caracterizado pelo “*esforço multidisciplinar com fundamentação empírica para responder a questões acerca da aquisição, armazenamento e utilização do conhecimento por parte do ser humano*”³⁹ apresenta-se como uma ferramenta óbvia para o entendimento da estrutura e processos cognitivos.

Em seguida, o termo “decoding”, quer representar a fase do “processamento da informação”. Neste, está subentendido a subjetividade contextual humana, assim para “fazer sentido”, temos de compreender o processo interpretativo no ser humano. A área que melhor descreve esses processos, será a Hermenêutica. A tarefa da interpretação e da significação são diferentes. A interpretação encontra-se no processo de “decifrar” a informação. A Hermenêutica adquire assim um peso influente na matriz analítica.

³⁹ (Castañon, 2006)

A última fase será, entre todas, a mais fácil de perceber pelos designers, visto já estar bem aceite e disseminado na comunidade do Design, o fenómeno do “feedback”. Sendo o mais fácil de perceber, será, talvez, também o mais complexo de explicar. Este fenómeno abrange em si, ao mesmo tempo, a “representação”, desdobrando-se para a “intencionalidade” consciente, sendo uma consequência da anterior - a fase ativa do processo interativo. Este fenómeno é explicado em detalhe pela Semiótica.

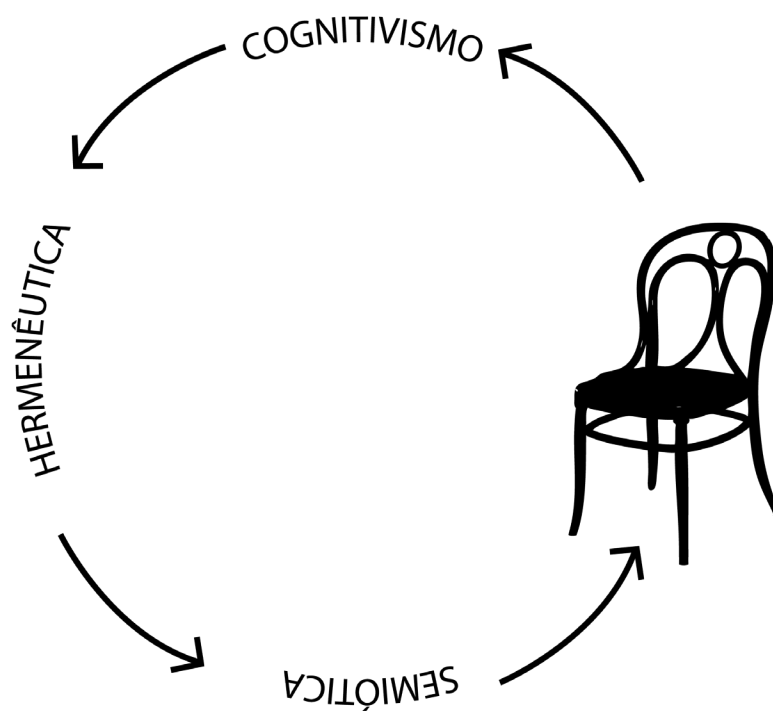


Figura 3. Processo Fenomenológico- subsistema consciente

Estas três fases da matriz analítica, concluem assim a estrutura da relação interativa, dentro do seu espaço, ou seja, a experiência. Ao assumir esta matriz, o designer obtêm informação essencial sobre o IOA, capaz de ser testada e provada empiricamente, fornecendo os argumentos discursivos que suportem um posicionamento sólido, no desenvolvimento e defesa da atividade projectual. Ela vai de encontro aos axiomas estabelecidos por Krippendorf, sendo compreensiva ao ponto de incluir uma multiplicidade disciplinar, numa textualidade inclusiva, capaz de criar e transmitir conhecimento cumulativo.

O Design do Universo Artificial para além de ser orientado para o significado, passa a compreender e a ter consciência do mesmo.

Um Design Consciente.

CAPÍTULO 5

5.1 Sumário e Conclusão Final

O presente trabalho constitui uma contextualização do pensamento contemporâneo, fornecendo temas que caracterizam modelos existenciais e referenciais da época pós-moderna, assim como as suas repercussões, ajudando a induzir uma proposta de análise, de base sistêmica, que vai de encontro aos axiomas propostos por Krippendorf, para definirem um posicionamento quanto matéria textual do Design, enquanto disciplina, fornecendo assim ferramentas empíricas que ajudem e suportem o desenvolvimento de um discurso próprio, de valor percebido e transferível para a prática projectual.

De um modo geral, consegue-se perceber através da revisão contextual, uma preponderância para a subjetividade, em prol do modelo anterior, a objetividade. Este fator revela uma fragilidade no modelo existencial, resultando numa fragmentação de perspectivas, construindo relações sociais complexas, e por contraste flexíveis. Devido a esta tendência, são introduzidos e desenvolvidos os temas que vão auxiliar a construção da proposta, com foque na interatividade inter e intra relacional, característica da subjetividade humana. São então, apresentados os axiomas propostos por Krippendorf, sobre os quais é erigido o processo proposto, assim como clarificado como as suas orientações se encaixam na Teoria do Design. Destes, é necessária a estruturação de um modelo analítico, que permita compreender o processo da ação interativa, recorrendo aos temas citados anteriormente.

Do estudo e investigação feitos, assim como a partir da orientação dos axiomas assumidos, atribui-se há tradição fenomenológica no design um papel mais abrangente, aprofundando a análise, no intuito de compreender a ação interativa. Desta resulta um sistema, dividido em três fases, que engloba considerações, tanto psicológicas, como sociais, auferindo ao designer a compreensão aprofundada da própria compreensão. A consciência humana.

Dada a relevância, poderia ser interessante a sua integração em diversos panoramas, com diferentes modelos referenciais, que visem o confronto de visões díspares, fomentando discussões que permitam uma aprendizagem e evolução mais inclusiva do Design, capaz de transformações com impacto cultural e social.

A utilização de uma matriz analítica, para a leitura dos fenómenos interativos, capacita o Design de instrumentos empíricos, legitimando assim o seu discurso, consolidando a sua posição como disciplina de conhecimento autónoma.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Amorim, A. (2009). *Global Awareness Design: Design e Identidades nas Sociedades Contemporâneas*. Departamento de Sociologia: ISCTE.

Anderson, P. (1992). *O fim da história: de Hegel a Fukuyama*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Appignanesi, R., & Garrat, C. (1995). *Postmodernism for Beginners*. Icon Books.

Atkin, A. (2013). *Peirce's Theory of Signs*. (E. N. Zalta, Editor) Obtido em 26 de 6 de 2017, de Stanford Encyclopedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/peirce-semiotics/>

Aylesworth, G. (2015). *Postmodernism*. (E. N. Zalta, Editor) Obtido em 12 de 8 de 2017, de The Stanford Encyclopedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/postmodernism/>

Bayne, T., & Montague, M. (2011). *Cognitive Phenomenology*. Oxford and New York: Oxford University Press.

Beatwright, P., & Vogel, C. (2005). *The Design Of Things To Come*. Walton School Publishing.

Beauvoir, S. (1949). *The Second Sex*. (H. M. Parshley, Trad.) New York: Vintage Books.

Beja, M. (2009). *Escola e Família: Da Inevitabilidade da Comunicação à Construção de Uma Realidade Relacional*. Universidade da Madeira: Departamento de Psicologia.

Block, N., Flanagan, O., & Güzeldere, G. (1997). *The Nature of Consciousness*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.

Bonsiepe, G. (1975). *Teoria e Prática del Disegno Industriale: Elimenti per una manualistica critica*. Giangiacomo Feltrinelli Editor.

Burge, M. (1999). *Dicionário da Filosofia*. Prometheus Books.

Castañon, G. A. (2006). *O Cognitivismo e o Desafio da Psicologia Científica*. Universidade Federal Do Rio de Janeiro: Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Instituto de Psicologia.

Collins, J. (1996). *Derrida for Beginners*. Trumpington, Cambridge: Icon Books.

Crowell, S. (2016). *Existentialism*. Obtido em 17 de 7 de 2017, de The Stanford Encyclopedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/existentialism/>

Culler, J. (1982). *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*. Ithaca: Cornell University Press.

Derrida, J. (1971). *A Escritura e a Diferença*. São Paulo: Perspectiva.

Derrida, J. (1975). *Posições: Semiologia e Materialismo*. Lisboa: Plátano.

Derrida, J. (1999). *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva.

Fiolhais, C. (2007). *O Princípio da Incerteza*. Obtido em 05 de 2 de 2017, de De Rerum Natura: <http://dererummundi.blogspot.co.uk/2007/06/o-principio-da-incerteza.html>

Freitag, B. (1995). Habermas e a Teoria da Modernidade. *Cad. CRH*, nº22, 138-163.

Fukuyama, F. (1992). *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco.

Gadamer, H.-G. (1960). *Truth and Method*. (J. Weinsheimer, & D. Marshall, Trans.) London: Bloomsbury Academic.

Gardner, H. (1985). *The Mind's New Science: A History of Cognitive Revolution*. Basic Books Inc.

Gellner, E. (1992). *Pós-Modernismo Razão e Religião*. Instituto Piaget.

Habermas, J. (1984). *The Theory of Communicative Action, Vol. 1: Reason and the Rationalization of Society*. (T. McCarthy, Trad.) Boston: Beacon.

Habermas, J. (1987). *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Habermas, J. (1987). *The Theory of Communicative Action. Vol. 2: Lifeworld and System*. Boston: Beacon.

Habermas, J. (2000). *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes.

Hegel, G. W. (1991). *Introdução à história da filosofia*. Lisboa: Edições.

Hegel, G. W. (2008). *Filosofia da história*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

- Heidegger, M. (1962). *Being and Time*. (J. Macquarrie, & E. Robinson, Trans.) New York: Harper & Row.
- Heidegger, M. (1982). *The Basic Problems of Phenomenology*. Bloomington: Indiana University Press.
- Hicks, S. (2004). *Explaining Post Modernism: Skepticism and Socialism From Rousseau To Foucault*. Wisconsin: Scholargy Publishing.
- Husserl, E. (1963). *Ideas: A General Introduction to Pure Phenomenology*. (W. R. Gibson, Trad.) New York: Collier Books.
- Husserl, E. (1989). *Ideas pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*. (R. Rojcewicz, & A. Schuwer, Trans.) Dordrecht and Boston: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (2001). *Logical Investigations*. (J. N. Findlay, & D. Moran, Trans.) London and New York: Routledge.
- Junior, O. F., Junior, O. P., & Bomberg, J. L. (2011). *Teoria Quântica: Estudos Históricos e Implicações Culturais*. edueppb.
- Krippendorf, K. (1989). On the Essential Contexts of Artifacts or on the Proposition that Design is Making Sense (of Things). *Design Issues* 5, 2: 9-39.
- Krippendorf, K. (1995). *Redesigning Design: An Invitation to a Responsible Future*. University of Pennsylvania Annberg School for Communication.
- Krippendorf, K. (1997). *A Trajectory of Artificiality and New Principles of Design for the Information Age*. University of Pennsylvania Annberg School for Communication.
- Krippendorf, K. (1998). *Design Discourse: A Way to Redesign Design*. University of Pennsylvania Annberg School for Communication.
- Krippendorf, K. (2000). *Propositions of Human-Centeredness; A Philosophy for Design*. University of Pennsylvania Annberg School for Communication.
- Krippendorf, K. (2007). *Semantics: Meanings And Contexts Of Artifacts*. University of Pennsylvania Annberg School for Communication.
- Lawlor, L. (2016). *Jacques Derrida*. (E. N. Zalta, Editor) Obtido em 28 de 06 de 2017, de The Stanford Encyclopedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/derrida/>

Leidmair, K. (2009). *After Cognitivism: A Reassessment of Cognitive Science and Philosophy*. Springer.

Lila, N. (2013). *Metaphors we design by: The use of metaphors in product design*. Middle East Technical University.

Lindley, D. (2008). *Uncertainty: Einstein, Heisenberg, Bohr, and The Struggle For The Soul Of Science*. New York: Anchor Books.

Locke, J. (1689). *An Essay Concerning Human Understanding*. London.

Lubenow, J. (2013). A Teoria Crítica da Modernidade de Jürgen Habermas. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, nº1.

Maldonado, T. (1976). *Disegno Industriale: Un Riesame*. Giangiacomo Feltrinelli Editor.

Mandler, G. (2002). Origins of the Cognitive (r)Evolution. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 38, 339-353. Obtido de Journal of the History of the Behavioral Sciences.

Margolin, V. (2014). *Design e Risco de Mudança*. Matosinhos: ESAD.

Meneses, R. d. (2013). A Desconstrução em Jacques Derrida: O que é e o que não é pela estratégia. *Universitas Philosophica* 60, pp. 177-204.

Merleau-Ponty, M. (2012). *Phenomenology of Perception*. (D. A. Landes, Trad.) London and New York: Routledge.

Monteiro, S. D. (2006). *Semiótica Peirciana e a Questão Da Informação e do Conhecimento*. Universidade Estadual de Londrina: Departamento de Ciências da Informação.

Moraes, D. d. (1999). *Limites do Design*. São Paulo: Studio Nobel.

Morrison, M. (1990). *Understanding Quantum Mechanics: A User's Manual*. Prentice-Hall.

Norman, D. (2000). *The Design Of Everyday Things*. MIT Press.

Palmer, R. (1969). *Hermenutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*. Illinois: Northwestern University Press.

Papanek, V. (1985). *Design For The Real World*. Thames & Hudson.

- Peirce, C. S. (1883). *Studies in Logic, by Members of The Johns Hopkins University*. (C. S. Peirce, Ed.) Boston: Little, Brown, and Company.
- Pereira, O. (2007). *Rumo Ao Cepticismo*. São Paulo: Unesp.
- Piaget, J. (1997). *The Moral Judgment of the Child*. (M. Gabain, Trad.) New York: Free Press.
- Santaella, L. (1983). *O Que é Semiótica*. São Paulo: Brasiliense.
- Sartre, J.-P. (1956). *Being and Nothingness*. (H. Barnes, Trad.) New York: Washington Square Press.
- Sartre, J.-P. (1964). *Nausea*. (L. Alexander, Trad.) New York: New Directions Publishing.
- Scaldeferro, M. (2009). Hegel e o Fim da História. *Polymatheia - Revista de Filosofia*, 211-230.
- Simmel, G. (1977). *Sociologia. Estudios sobre las formas de socialización*. Madrid: Alianza Editorial.
- Smith, D. W. (2016). *Phenomenology*. Obtido em 29 de 6 de 2017, de The Stanford Encyclopedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/entries/phenomenology/>
- Thornton, S. (2017). *Karl Popper*. (E. N. Zalta, Editor) Obtido em 28 de 7 de 2017, de The Stanford Encyclopedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/popper/>
- VanPatter, G. K. (2017). *The Karl Weick Question*. Obtido em 12 de 08 de 2017, de LinkedIn Publishing: https://www.linkedin.com/pulse/karl-weick-question-gk-vanpatter/?lipi=urn%3Ali%3Apage%3Ad_flagship3_profile_view_base_post_details%3BcUC%2FnU2gRe2V-QINguCRi0w%3D%3D
- Vasconcelos, J. (2003). O que é a Desconstrução? *Revista de Filosofia*, v.15 n. 17, pp. 73-78.
- Vezzoli, C., & Manzini, E. (2008). *Design For Environmental Sustainability*. Springer.