

# Iluminismo e comunicação – de Locke a Kant

Paulo Serra

Universidade da Beira Interior

## Índice

1 Introdução	1
2 Locke e o real como produto semiótico	4
2.1 Contributos para a teoria da comunicação . . . . .	4
2.2 A perda do referente . . . . .	6
2.3 Informação e probabilidade . . . . .	9
2.4 A “lei da opinião” e o consentimento . . . . .	11
3 Kant e o humano como comunicabilidade	15
3.1 A natureza pública do pensar . . . . .	15
3.2 Filosofia crítica e comunicabilidade . . . . .	16
3.3 Comunicação e sentido comum . . . . .	19
4 Iluminismo e meios de comunicação	21
5 Conclusão	24

## 1 Introdução

Segundo refere Raymond Williams, a palavra comunicação surge em língua inglesa no século XV enquanto “nome de acção”, derivada do latim *communicare*, que significa “tornar comum a muitos, partilhar”; pelos fins do mesmo século passa a designar também o objecto que é tornado comum, “uma comunicação”. A partir dos finais do século XVII, a palavra estende o seu campo

semântico aos *meios e vias de comunicação* como estradas, canais e caminhos-de-ferro, etc., assim se confundindo a comunicação - de informações e ideias - com o transporte - de coisas e pessoas. Já no século XX, sobretudo a partir dos anos 20 e em primeiro lugar nos EUA, a palavra comunicação passa a designar predominantemente os *media* como a imprensa ou a rádio, distinguindo-se, assim, de forma clara entre a indústria da comunicação propriamente dita e a indústria de transportes. Como sublinha ainda Williams, mesmo enquanto nome de acção a palavra comunicação envolve um sentido duplo: ela pode ser (e é) interpretada seja como transmissão, “um processo de sentido único”, seja como partilha, “um processo comum ou mútuo”.<sup>1</sup>

No que se refere ao campo específico da filosofia, a palavra comunicação não consta, como entrada, nem no *Dicionário Histórico e Crítico*, de Pierre Bayle (1697), nem no *Dicionário Filosófico*, de Voltaire (1764), nem sequer na primeira edição da *Encyclopédie*, de Diderot e D’Alembert (1751-1765). Aparece, nos *Suplementos* a esta última (1776-1777), com um sentido que, e como se de-

<sup>1</sup> Cf. Raymond Williams, *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*, London, Fontana Press, 1988<sup>3</sup>, pp. 72-73.

preende da respectiva entrada, não tem directamente a ver com o actual:

Comunicação, (*Gram.*) este termo tem um grande número de acepções, que se encontrarão a seguir. Ele designa, por vezes, a ideia de *partilha* ou de *cessação* (*cession*), como na *comunicação do movimento*; a de *contiguidade*, de *comunidade* e de *continuidade*, como na *comunicação de dois canais, portas de comunicação*; a de *exibição por uma pessoa a uma outra*, como na *comunicação de peças* (*pieces*), etc.”

O anterior não impede, no entanto, que logo na sua edição inicial a *Encyclopédie* se refira a uma “Arte de comunicar”. No “Discurso preliminar”, essa arte aparece identificada, de forma metonímica, com a própria Lógica – definida quer como a arte que se refere à “maneira de adquirir conhecimentos, e a de se comunicar reciprocamente os seus próprios pensamentos”, quer como a arte que “ensina a ordenar as ideias na ordem mais natural, a formar a sua cadeia mais imediata, a decompor as que encerram um grande nome de simples, a examiná-las sob todos os aspectos, enfim a apresentá-las aos outros sob uma forma que as torne fáceis de apreender”.<sup>2</sup> A Lógica assim considerada subdivide-se, por sua vez, em Gramática, que trata dos “preceitos” que se referem ao “uso das palavras” que visa comunicar “ideias”, e em Retórica, que se refere à arte da “eloquência” que visa comunicar

<sup>2</sup> D’Alembert, “Discours Préliminaire des Éditeurs”, in *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, Vol. 13 (Tomo 1 do original), Milão, Paris, Franco Maria Ricci, 1977, p. ix.

“paixões”.<sup>3</sup> Já na “Explicação detalhada do sistema dos conhecimentos humanos”, a Lógica é apresentada, de forma tripartida, como incluindo a “Arte de pensar”, a “Arte de reter os pensamentos” e a “Arte de os comunicar” (ou “Arte de transmitir”) – sendo esta última que inclui, agora, a Gramática, ou “ciência dos instrumentos do Discurso” e a Retórica, ou “ciência das qualidades do Discurso”. Note-se ainda que, na “Arte de reter”, se inclui a “ciência dos suplementos da memória”, que tem como seus elementos a escrita e a imprensa - que não são incluídas, portanto, e ao contrário do que se poderia esperar, na “arte de comunicar”.<sup>4</sup>

Apesar da distância a que nos encontramos destes usos iluministas do verbo “comunicar”, aquilo a que hoje se chama a “sociedade da comunicação” é, em grande medida, a concretização da utopia comunicacional que tem as suas raízes no iluminismo europeu do século XVIII – já que, como sublinham Armand e Michèle Mattelart, “[a] ideia de comunicação e transparência acompanhou a crença das Luzes no progresso social e na emancipação dos indivíduos.”<sup>5</sup>

Assim, no final daquela que é, provavelmente, uma das caracterizações ao mesmo tempo mais completas e mais sintéticas do iluminismo, Condorcet refere-se à forma como os “princípios” daquele movimento, “passando pouco a pouco das obras dos filósofos para todas as classes da sociedade

<sup>3</sup> D’Alembert, “Discours préliminaire”, *op. cit.*, p. x.

<sup>4</sup> Cf. “Explication détaillée du système des connaissances humaines”, *op. cit.*, p. xlviii (actualizamos a grafia do título).

<sup>5</sup> Armand e Michèle Mattelart, *História das Teorias da Comunicação*, Porto, Campo das Letras, 1997, p. 152.

em que a instrução se estendia para além do catecismo e da escrita, tornaram-se a profissão de fé comum, o símbolo de todos os que não eram nem maquiavélicos nem imbecis”.<sup>6</sup> Uma tal “passagem” é, obviamente, indissociável de toda uma estratégia de divulgação, nomeadamente impressa, das ideias dos filósofos e da sua discussão e apropriação pelo público em geral e o letrado em particular. Também Kant, ao caracterizar o iluminismo como “a saída do homem do seu estado de menoridade”<sup>7</sup>, faz depender um tal processo de emancipação do “uso público” da razão, daquilo a que Habermas chamará o “princípio da publicidade”.<sup>8</sup> O “público” e a sua “ilustração” são, deste modo, temas e preocupações centrais da generalidade dos iluministas – com a excepção talvez, e mesmo assim relativa, de Rousseau.<sup>9</sup> Compreende-se, portanto, que os problemas relativos à “comunicação” sejam não só trazidos para primeiro plano mas também, pelo menos em parte, verdadeiramente inventados pelos iluministas.

Os cerca de cem anos que vão da publicação do *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, de John Locke, em 1690, até à redac-

<sup>6</sup> Condorcet, *Esquisse d'un Tableau Historique des Progrès de L'esprit Humain*, "Neuvième Époque. Depuis Descartes jusqu'à la formation de la république française", Paris, Vrin, 1970, p. 164.

<sup>7</sup> Cf. Emmanuel Kant, “Réponse à la question: qu'est-ce que les lumières?”, VIII, 35, in Emmanuel Kant, *Oeuvres Philosophiques*, II (*Des Prolégomènes aux écrits de 1791*), Paris, Gallimard, 1985, p. 209.

<sup>8</sup> Jürgen Habermas, *L'Espace Public*, Paris, Payot, 1993, p. 114.

<sup>9</sup> Sobre a posição a Rousseau no contexto do iluminismo cf. Paulo Serra, “Informação e democracia: o sentido da crítica rousseauiana da informação”, in João Carlos Correia (Org.), *Comunicação e Poder*, Covilhã, UBI, 2002, pp. 173-220.

ção e publicação, na década de 90 do século XVIII, das últimas obras essenciais de Kant, nomeadamente das que mais directamente se referem à sua filosofia da política, da história e da cultura vêem surgir todo um conjunto de obras e de autores que são essenciais para podermos fazer uma arqueologia mínima daquilo a que hoje se chama a “sociedade da comunicação”.

Na impossibilidade de estudarmos de forma minimamente exaustiva todas essas obras e autores, optámos por centrar-nos em dois autores fundamentais: John Locke, cuja filosofia em geral e da comunicação em particular influencia, de forma determinante, todo o século XVIII e, nomeadamente, a maior parte dos autores da *Encyclopédie*, que aparece como o verdadeiro marco simbólico da “era da ilustração”;<sup>10</sup> Immanuel Kant, de que uma das maiores descobertas, frequentemente ignorada, consistiu em instalar a intersubjectividade e a comunicação no próprio íntimo do pensar. A escolha de dois pensadores separados por um tal intervalo de tempo justifica-se pelo facto de Locke ser o grande iniciador de um movimento que só ganha o seu sentido pleno com a “revolução copernicana” de Kant.

Atendendo à importância que os iluministas em geral e Kant em particular atribuem à publicação das suas teses, não poderíamos terminar o presente texto sem uma referên-

<sup>10</sup> Acerca do modo como os iluministas avaliam o contributo filosófico de Locke, cf. por exemplo: Voltaire, "Treizième Lettre. Sur M. Locke", in *Lettres Philosophiques*, Association de Bibliophiles Universels, 1999 (1734), <http://www.abu.org/>; D'Alembert, "Discours Préliminaire des Éditeurs", in *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, p. xxvii; Condorcet, *Esquisse d'un Tableau Historique des Progrès de L'esprit Humain*, pp. 155-6.

cia, ainda que breve, à questão dos meios de comunicação, no seio dos quais a imprensa - livros, mas também revistas e jornais - assume, claramente, um papel decisivo.

## 2 Locke e o real como produto semiótico

### 2.1 Contributos para a teoria da comunicação

Ao assinalar a importância de Locke em matéria de comunicação, Robert T. Craig situa aquele filósofo na origem das duas grandes tradições modernas da teoria comunicacional: o “modelo da transmissão” e a semiótica.<sup>11</sup>

No que se refere ao “modelo da transmissão”, ele é resumido por Luhmann da seguinte forma: “Vulgarmente recorre-se, para a explicar [à comunicação], à metáfora da ‘transmissão’. Diz-se que a comunicação transmite notícias ou informação do emissor ao receptor.”<sup>12</sup> O que Luhmann chama “metáfora da transmissão” corresponde, em termos gerais, àquilo a que Michael Reddy chama a “metáfora da conduta” (*conduit metaphor*), e que pode ser descrita da seguinte maneira: somos emissores que colocam ideias (objectos) em palavras (contentores), que enviam (por uma conduta) para um destinatário, que retira essas ideias dos contentores. Eventualmente, as próprias palavras podem ter de ser medidas em outra espécie de “contentores” – os chamados “meios

de comunicação” -, para serem transportadas de um local para um outro espacial e temporalmente distante do primeiro.<sup>13</sup> Ainda de acordo com este autor, o “modelo da transmissão” caracterizará não só a teoria matemática da comunicação, de Sahnnon e Weaver – cuja obra *A Teoria Matemática da Comunicação*, publicada em 1949, “é largamente aceite como uma das principais fontes de onde nasceram os Estudos da Comunicação” -<sup>14</sup>, mas também as teorias que imediatamente se lhe seguiram e, em grande medida, nela se inspiraram, nomeadamente teorias como a “teoria da agulha hipodérmica”, de Harold Lasswell, no domínio da comunicação de massas, ou a de Roman Jakobson, no domínio da comunicação linguística e interpessoal.

Tal não significa, no entanto, que a “metáfora da conduta” tenha tido o seu aparecimento apenas em meados do século XX, com os chamados “estudos de comunicação”. Assim, Ronald Day sublinha o facto de já Ferdinand de Saussure ter falado, no seu *Curso de Linguística Geral*, leccionado entre 1906 e 1911, do “‘circuito-falante’ (*le circuit de la parole*) formado entre duas pessoas na

<sup>13</sup> Cf. Michael J. Reddy, “The Conduit Metaphor - A Case of Frame Conflict in Our Language about Language”, in Andrew Ortony (Ed.), *Metaphor and Thought*, Cambridge University Press, 1979, pp. 284-324. Cf., sobre o mesmo tópico, Klaus Krippendorff, “Major Metaphors of Communication and some Constructivist Reflections on their Use”, *Cybernetics & Human Knowing*, 1993, 2, 1, pp. 3-25, <http://www.asc.upenn.edu/usr/krippendorff/METAPHOR.htm>.

<sup>14</sup> John Fiske, *Introdução ao Estudo da Comunicação*, Porto, Asa, 2002<sup>7</sup>, p.19. Cf. também Denis McQuail, Sven Windahl, *Modelos de Comunicação para o Estudo de da Comunicação de Massas*, Lisboa, Editorial Notícias, 2003, pp. 14-15.

<sup>11</sup> Cf. Robert T. Craig, “Communication”, in T. O. Sloane (Ed.), *Encyclopedia of Rhetoric*, New York, Oxford University Press, 2001, pp. 125-137.

<sup>12</sup> Niklas Luhmann, *Sistemas Sociais. Lineamentos para uma teoria general*, Barcelona, Anthropos, 1998, p. 141.

transmissão das suas ideias através do meio da linguagem falada”.<sup>15</sup> Ora, muito antes de Saussure, a “metáfora da conduta” tem uma das suas manifestações fundamentais no *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, de John Locke, publicado em 1690. Das várias passagens que poderiam ser utilizadas para ilustrar uma tal concepção de Locke, quiçá a mais significativa seja a seguinte:

Sendo a língua o grande canal por onde os homens comunicam as suas descobertas, os seus raciocínios e conhecimentos, aquele que mal a utiliza, embora não corrompa as fontes de conhecimento que estão nas próprias coisas, contudo, pode romper ou entupir as canalizações pelos quais ele é distribuído para uso público e para bem da humanidade.<sup>16</sup>

Esta passagem vai, no entanto, mais longe do que a mera metáfora da transmissão ou da conduta – ao indicar, como finalidades últimas da comunicação, o “uso público” do conhecimento e o “bem geral da humanidade”; finalidades que são, como se sabe, os grandes lemas do iluminismo enquanto movimento filosófico e político. E, como explicita Locke numa passagem anterior à citada, este “canal” permite não só a comunicação “sincrónica”, entre os membros vivos

de uma determinada sociedade, como também a comunicação “diacrónica”, entre os membros vivos e as outras gerações, passadas e futuras: “a fala é o grande elo que une a sociedade, e o canal comum por meio do qual os progressos do conhecimento são levados de um homem para outro e de uma geração para outra”.<sup>17</sup>

Relativamente à semiótica ou “doutrina dos sinais”, ela tem por “assunto”, segundo Locke, “considerar a natureza dos sinais de que o espírito faz uso para a compreensão das coisas, ou para comunicar os seus conhecimentos aos outros”,<sup>18</sup> constituindo uma das três partes da Filosofia, a par da Física (Filosofia Natural) e da Ética (Filosofia Prática) – uma divisão que recupera uma velha tradição que remonta aos estóicos.

Acerca do lugar de Locke na história da semiótica, observa Umberto Eco que “Locke poderia ser definido como o pai da semiótica moderna, quanto mais não fosse por ter estatuído a existência desta disciplina e sua identidade prática com a própria lógica na conclusão do seu *Ensaio sobre o entendimento humano*”.<sup>19</sup> Esta identificação da semiótica com a lógica justifica-se, segundo Locke, pelo facto de as palavras constituírem a “parte mais útil” da “doutrina dos sinais” levando, assim, a que esta se interesse especialmente por elas.<sup>20</sup>

O paralelo entre Locke e os dois principais fundadores da Semiótica contemporânea é,

<sup>15</sup> Ronald E. Day, “The ‘Conduit Metaphor’ and The Nature and Politics of Information Studies”, *Journal of the American Society for Information Science (JASIS)*, 51(9), July 2000.

<sup>16</sup> John Locke, *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, Livro III, Capítulo XI, §5, Volume II, Lisboa, Gulbenkian, 1999, pp. 696-7 (Para certos termos e expressões originais consultámos a versão inglesa em *The Works of John Locke*, (1824), The Online Library of Liberty, Edition used *The Works of John Locke in Nine Volumes*, London, Rivington, 1824).

<sup>17</sup> Locke, *Ensaio*, Livro III, Capítulo XI, §1, Volume II, p. 695.

<sup>18</sup> Locke, *Ensaio*, Livro IV, Capítulo XXI, §4, Volume II, p. 1000.

<sup>19</sup> Umberto Eco, *O Signo*, Lisboa, Presença, 1981, p. 115.

<sup>20</sup> Locke, *Ensaio*, Livro IV, Capítulo XXI, §4, Volume II, p. 1000.

aqui, evidente: a identificação entre semiótica e lógica será também feita por Charles Sanders Peirce; a consideração dos signos linguísticos como a principal classe de “sinais” está presente, pelo menos de forma implícita, em Ferdinand de Saussure. A proximidade de Saussure com Locke revela-se, ainda, na concepção que este tem do “sinal” linguístico ou, para sermos mais precisos, na forma como concebe a relação entre os “sons” ou “palavras” e as “ideias” - como uma relação “arbitrária” ou “convencional” -, bem assim como a distinção dos “sinais” relativamente às “coisas”.<sup>21</sup> Com sublinha Júlia Kristeva, “a definição saussuriana do signo está aqui esboçada”.<sup>22</sup>

O suposto antagonismo, hoje enfatizado por certos autores, entre os modelos “transmissivo” e semiótico da comunicação resolve-se em Locke com a afirmação de uma mesma ideia básica - a de que a “comunicação”, e nomeadamente, a comunicação que se efectua mediante a linguagem, é “o grande instrumento e o elo de união da sociedade”:

Deus, ao criar o homem para ser uma criatura sociável, não somente lhe inspirou o desejo e lhe incutiu a necessidade de viver com os da sua espécie, como, além disso, lhe deu a faculdade de falar, para que a linguagem fosse o grande instrumento e o elo de união da sociedade.<sup>23</sup>

Ao adoptar tal concepção, Locke antecipa

<sup>21</sup> Cf. Ferdinand de Saussure, *Cours de Linguistique Générale*, Paris, Payot, 1978, Introduction, Chapitre III, pp. 23-35.

<sup>22</sup> Cf. Julia Kristeva, *História da Linguagem*, Lisboa, Edições 70, s/d, pp. 246-7.

<sup>23</sup> Cf. Locke, *Ensaio*, Livro III, Capítulo I, §1, Volume II, p. 541.

o movimento histórico que conduziu à emergência de uma (forma de) sociedade na qual a “informação” e os “sinais” terão uma importância cada vez maior - a tal ponto que se denomina hoje, de forma generalizada, “sociedade da comunicação”. Uma sociedade que, e para utilizamos a linguagem de Luhmann, se caracteriza pelo “primado da diferenciação funcional” e que, por conseguinte, “não dispõe de nenhum órgão central. É uma sociedade sem vértice nem centro.”<sup>24</sup>

Como procuramos mostrar em seguida, esta “descentração” e esta “horizontalização” da sociedade, operada pela “comunicação”, é correlativa daquilo a que chamamos a *perda do referente* e que, sendo já um (o) tema fundamental em Locke, só ganhará toda a sua importância a partir de Saussure e da “viragem linguística” de que ele é um dos principais protagonistas - uma viragem que acaba por ser uma viragem comunicacional já que, e como observa Foucault, a linguística saussuriana assenta numa concepção de língua já não como “tradução do pensamento” e “representação” mas como “forma de comunicação”.<sup>25</sup>

## 2.2 A perda do referente

Mesmo reconhecendo que a utilização das palavras implica, por parte dos seus utilizadores, dois pressupostos pragmáticos a que é difícil escapar - o de que essas mesmas palavras não só “são marcas das ideias que se encontram também no espírito dos outros

<sup>24</sup> Cf. Niklas Luhmann, *Teoría Política en el Estado de Bienestar*, Madrid, Alianza Universidad, 1997, pp. 42-3.

<sup>25</sup> Michel Foucault, “Linguistique et sciences sociales” (1969), in *Dits et Écrits*, Volume I (1954-1969), Paris, Gallimard, 1998, pp. 826-7.

homens com quem comunicam” mas “significam também a realidade das coisas” -<sup>26</sup>, Locke insiste na sua tese central<sup>27</sup> de que

[...] as palavras não significam, pois, na sua primeira e imediata significação, senão as ideias que estão no espírito de quem delas se serve, por mais negligente ou imperfeitamente que essas ideias sejam deduzidas das coisas que se supõe que elas representam. Quando um homem fala a um outro, é para ser compreendido; e o fim da linguagem é que estes sons ou marcas possam dar a conhecer as ideias do que fala ao que o escuta.<sup>28</sup>

As palavras não representam, portanto, “senão as ideias particulares dos homens”, e não, como se supõe habitualmente, as coisas elas mesmas. A relação entre palavras e coisas implica, sempre, a mediação das ideias; por isso mesmo, a relação entre palavras e coisas só pode ser “arbitrária”, e mesmo duplamente arbitrária. Procuremos explicitar a dupla relação – entre palavras e ideias, por um lado, e ideias e coisas, por outro – que aqui está em causa.

Comecemos pela última relação. De acordo com a perspectiva empirista própria de Locke, aquilo que conhecemos das coisas – queremos dizer, as exteriores, deixando de lado as interiores – são apenas as ideias simples ou sensações que elas provocam em

nós, e a partir das quais o nosso espírito compõe as ideias complexas de substâncias, modos e relações que são, no essencial, ideias gerais e abstractas. Deste modo, longe de serem “reflexos” ou “imagens” mais ou menos naturais ou necessárias das coisas – uma concepção que remonta ao *Peri Hermeneias*, de Aristóteles-<sup>29</sup>, as ideias são antes “construções selectivas” e “arbitrárias”, necessariamente subjectivas, que nos fornecem não as “essências reais” mas as “essências nominais” dessas mesmas coisas; são, como resume Eco, um, “produto semiótico” – pelo que poderiam, com toda a propriedade, serem classificadas como “signos”, quiçá em primeiro grau, das coisas.<sup>30</sup> Marcando também esta distância de Locke em relação a visões como a de Aristóteles, Cassirer afirmar que, para o filósofo inglês, as “diversas classes de conceitos e de significações linguísticas” não podem deixar de ser senão “um reflexo deste mesmo procedimento subjectivo de ligação e de divisão, e não do modo de existência objectivo do ser e da sua estrutura em espécies e géneros reais, em *genera* e *species* lógico-metafísicas”.<sup>31</sup> Por conseguinte, as interpretações mais ou menos correntes que atribuem a Locke a tese de que as palavras significam de forma imediata as ideias e de forma mediata – através das ideias – as próprias coisas, não têm qualquer sentido; para nós estas são sempre, como dirá Kant, “em si”.<sup>32</sup>

<sup>26</sup> Cf. Locke, *Ensaio*, Livro III, Capítulo II, §§4-5, Volume II, p. 548.

<sup>27</sup> Cf. Norman Kretzmann, “The Main Thesis of Locke’s Semantic Theory”, in I. C. Tipton, *Locke on Human Understanding: Selected Essays*, Oxford, Oxford University Press, 1977, pp. 123-140.

<sup>28</sup> Cf. Locke, *Ensaio*, Livro III, Capítulo II, §2, Volume II, p. 546.

<sup>29</sup> Cf. Aristóteles, “De l’interprétation”, 16 a 10, in *Organon*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1994, pp. 77-8.

<sup>30</sup> Eco, *O Signo*, pp. 115-6.

<sup>31</sup> Ernst Cassirer, *La Philosophie des Formes Symboliques*, Volume 1 (Le langage), Paris, Les Éditions de Minuit, 1991, p. 80.

<sup>32</sup> Para uma discussão destas interpretações cf. Walter R. Ott, *Locke’s Philosophy of Language*, es-

Quanto à segunda relação, a que existe entre palavras e ideias - ou, como dirá Saussure, entre significantes e significados - , Locke sublinha repetidamente que “as palavras não significam senão as ideias particulares dos homens, e isto por uma imposição perfeitamente arbitrária”; prova dessa tese será, precisamente, o “facto de elas nem sempre despertarem no espírito de outros - mesmo quando falamos a mesma língua - as mesmas ideias de que supomos elas serem o sinais”.<sup>33</sup> Mas a arbitrariedade desta “imposição perfeitamente arbitrária” não pode ser total e de cada um - sem o que os homens não se poderiam entender, minimamente, uns aos outros. O denominador comum é construído, em todas as línguas, por um “consentimento tácito” derivado do “uso comum”: “Na verdade, em todas as línguas, o uso comum atribui, por um consentimento tácito, certos sons a certas ideias e limita, deste modo, a significação deste som, pelo que alguém que não o aplique justamente à mesma ideia fala sem propriedade”<sup>34</sup> e, por conseguinte, de forma ininteligível para aquele que o escuta. Deste modo, é sempre possível, será mesmo a regra, que as ideias que transmitimos a outrem, através das palavras, não evoquem nesse outrem as ideias que tencionamos comunicar, mas outras mais ou menos diferentes. As diversas “imperfeições das palavras” referidas por Locke derivam, precisamente, das dificuldades que elas apresentam para servirem, de

pecialmente Capítulo 1, Cambridge University Press, 2004, pp. 7-33.

<sup>33</sup> Cf. Locke, *Ensaio*, Livro III, Capítulo II, §8, Volume II, p. 550.

<sup>34</sup> Locke, *Ensaio*, Livro III, Capítulo II, §8, Volume II, p. 551.

forma perfeita, de “canal” de comunicação das ideias de uns homens a outros.

A relação entre palavras e coisas que acabámos de explicitar - e que faz das palavras signos das ideias que são, por sua vez, “signos” das coisas - tem, como consequência fundamental, a cisão entre aquilo a que podemos chamar o mundo humano, o mundo dos signos, da comunicação, e o mundo não humano, das coisas que supomos existirem como “referentes” dos signos mas acerca do “em si” das quais não podemos, em rigor, pensar ou dizer absolutamente nada, precisamente porque só o podemos fazer através dos signos, ideias e palavras; ou, dito de outra forma, a cisão entre o *logos* e o *ontos*. É a essa cisão que chamamos, precisamente, a “perda do referente”. Nesta situação caracterizada pela “perda do referente”, não é apenas a linguagem que é uma “convenção” - a própria “realidade” se torna uma convenção. O “real” passa a ser o que todos, ou pelo menos a maioria, dizem que é real. A realidade é assim, construída pela própria comunicação intersubjectiva; é aquilo a que, recorrendo a uma expressão que William Gibson utiliza no seu *Neuromancer* para caracterizar o ciberespaço, poderíamos chamar uma “alucinação consensual”.

Ora, se aceitarmos a tese de Luhmann de que “a história da racionalidade Europeia pode ser descrita como a história da dissolução de uma *continuum* de racionalidade que tinha ligado o observador no mundo com o mundo”, de uma “convergência de pensamento e ser” que ocorreria de forma mais ou menos natural,<sup>35</sup> e, ainda, que essa dissolu-

<sup>35</sup> Niklas Luhmann, “European rationality”, *Observations on Modernity*, Stanford University Press, 1998, p. 23.



ção “deve ter tido o seu princípio já no nominalismo da Idade Média tardia, pelo menos no século XVII”,<sup>36</sup> parece-nos inconteste que em Locke uma tal dissolução aparece plenamente consagrada. Tal faz do filósofo inglês o primeiro filósofo verdadeiramente moderno e explica, também, o papel fundador que lhe atribuem não só os iluministas seus contemporâneos como os nossos contemporâneos dos “estudos da comunicação”.

### 2.3 Informação e probabilidade

De acordo com Locke, é não só possível como necessário distinguir-se entre demonstração e probabilidade, conhecimento e fé. Existe demonstração quando conseguimos “mostrar o acordo ou desacordo de duas ideias, pela intervenção de uma ou mais provas, que têm uma constante, imutável e visível ligação de uma com a outra”; a probabilidade é, ao invés, “a aparência de tal acordo ou desacordo, pela intervenção de provas, cuja conexão não é constante nem imutável, ou, pelo menos, não se percebe que o seja, mas é, ou parece de um modo geral ser assim, e basta para induzir a mente a julgar a proposição verdadeira ou falsa, mais do que o contrário”.<sup>37</sup> Para ilustrar uma tal distinção, Locke dá o exemplo seguinte: existe demonstração se eu provo e percebo que, num triângulo, os três ângulos internos são iguais a dois rectos; mas, se eu me limitar a aceitar de um outro - “um matemático, um homem digno de crédito”, diz Locke - tal demonstração, estou já no domínio da probabilidade,

<sup>36</sup> Luhmann, *ibidem*, p. 24.

<sup>37</sup> Locke, *Ensaio*, Livro IV, Capítulo XIV, §1, Volume II, p. 909.

assente na prova que é a veracidade habitual desse outro.<sup>38</sup>

Ora, a impossibilidade – em termos de “tempo livre, paciência e meios” – de cada homem para fundar todas as suas opiniões em provas certas e irrefutáveis, ou, como diz Locke, em obter um “conhecimento certo e demonstrativo”, combinada com a urgência da acção em que a vida o coloca de forma permanente, leva-o a agir com base em opiniões que não ultrapassam a mera probabilidade.<sup>39</sup> Essas opiniões prováveis podem ser formadas a partir da nossa observação e experiência anteriores ou, o que será a maior parte dos casos, a partir de experiências que nos foram transmitidas por outrem, podendo ser mais ou mesmo prováveis de acordo com uma série de factores a tomar em consideração:

Os campos da probabilidade são, em resumo, os dois seguintes: Primeiro: a conformidade de qualquer coisa com o nosso próprio conhecimento, observação e experiência. Segundo: o testemunho dos outros, garantidos pela sua observação e experiência. No testemunho dos outros tem que se considerar: 1- O número. 2 - A integridade. 3- A proficiência das testemunhas. 4 – A intenção do autor, quando se trata de um testemunho deduzido de um livro citado. 5- A congruência das partes e circunstâncias do relato. 6 – Os testemunhos contrários.”<sup>40</sup>

Assim, e para recorremos a um outro

<sup>38</sup> Cf. Locke, *Ensaio*, Livro IV, Capítulo XIV, §1, Volume II, pp. 919-910.

<sup>39</sup> Locke, *Ensaio*, Livro IV, Capítulo XV, §3, Volume II, p. 917.

<sup>40</sup> Locke, *Ensaio*, Livro IV, Capítulo XIV, §4, Volume II, p. 911.

exemplo de Locke, o facto de um homem caminhar sobre o gelo é conhecimento se eu próprio vir o homem a caminhar sobre o gelo; se, ao invés, tal facto me for transmitido por outrem, tal entra já no domínio da probabilidade, sendo mais ou menos provável de acordo com os dois “campos da probabilidade” referidos e, dentro do segundo desses “campos”, os vários critérios enumerados.<sup>41</sup> O problema que aqui está em jogo – e a que, sem forçarmos demasiado o pensamento de Locke, poderíamos chamar o problema da “credibilidade da informação” – é de grande actualidade, sendo colocado por Lippmann em termos muito semelhantes aos do filósofo inglês quando afirma, ao referir-se aos *media*, que “[e]xcepto em relação a alguns poucos assuntos, acerca dos quais o nosso conhecimento é grande, somos incapazes de escolher entre relatos falsos e verdadeiros. Assim, escolhemos entre repórteres credíveis e não credíveis”.<sup>42</sup>

Fundar a nossa opinião no testemunho de outrem não deve confundir-se, no entanto, e como acontece frequentemente, com consideramos como fundamento da probabilidade das nossas opiniões a mera opinião dos outros – na medida em que não existe “uma coisa mais perigosa em que se possa confiar nem nada que se preste mais a induzir alguém em erro, visto que há muito mais falsidade e erro entre os homens do que verdade e conhecimento”.<sup>43</sup> Esta mesma ideia é reforçada e desenvolvida, adiante, quando Locke

considera “o nosso assentimento às opiniões comuns recebidas, ou dos nossos amigos ou do nosso partido, vizinhança ou país” como “a quarta e última falsa medida da probabilidade, (...) e que mantém na ignorância e no erro mais pessoas que todas as outras juntas”.<sup>44</sup>

Da diversidade e insegurança das opiniões - do facto de que “é indubitável, para a maior parte dos homens, se não para todos, ter várias *opiniões*, sem provas certas e indubitáveis da sua verdade”<sup>45</sup> – extrai Locke uma consequência fundamental: a tolerância em relação a todas as opiniões, erigindo como único “guia” dessas opiniões não a autoridade imposta por outrem mas a sua própria razão;<sup>46</sup> a nossa “ignorância mútua” deve ser removida através de “meios suaves e equitativos de informação” e nunca através da imposição de opiniões de uns aos outros.<sup>47</sup> Aliás, a “instrução” – a informação – acaba por ter um efeito (só) aparentemente paradoxal: quanto mais instruídos são os homens, mais conscientes são da sua ignorância e, portanto, menos dogmáticos e mais tolerantes são com os outros.<sup>48</sup>

<sup>44</sup> Locke, *Ensaio*, Livro IV, Capítulo XX, §17, Volume II, pp. 996.

<sup>45</sup> Locke, *Ensaio*, Livro IV, Capítulo XV, §4, Volume II, p. 917.

<sup>46</sup> Cf. Locke, *Ensaio*, Livro IV, Capítulo XV, §4, Volume II, pp. 917-8.

<sup>47</sup> Cf. Locke, *Ensaio*, Livro IV, Capítulo XV, §4, Volume II, pp. 918-9.

<sup>48</sup> Cf. Locke, *ibidem*, p. 919.

<sup>41</sup> Cf. Locke, *Ensaio*, Livro IV, Capítulo XIV, §5, Volume II, p. 912.

<sup>42</sup> Walter Lippmann, *Public Opinion*, New Brunswick, New Jersey, Transaction, 1998 (New York, Macmillan, 1922), p. 223.

<sup>43</sup> Locke, *Ensaio*, Livro IV, Capítulo XIV, §6, Volume II, p. 913.

## 2.4 A “lei da opinião” e o consentimento

Para uma coisa que “não existe”<sup>49</sup> mas que é, de qualquer forma, “dada como garantida” enquanto fundamento da democracia moderna,<sup>50</sup> o mínimo que se pode dizer é que a “opinião pública” tem uma já longa, complexa e sinuosa história.

Como sublinha Luhmann, foi na parte final do século XVIII que “surgiu o conceito moderno de opinião pública como o soberano “secreto” e a autoridade invisível da sociedade política. A opinião pública foi estilizada como um paradoxo, como o poder invisível do visível. E, nesta forma semântica, tornou-se a ideia culminante do sistema político.”<sup>51</sup> O conceito de opinião pública aparece, desde o princípio, associado ao “conceito idealizado” de indivíduo: ela é a opinião que os indivíduos expressam, de forma livre e igualitária, no “espaço público”.

Se é verdade que a constatação que Lippmann fazia, já em 1922 – “Dado que se supõe que a Opinião Pública é o motor primeiro das democracias, poder-se-ia razoavelmente esperar encontrar sobre ela uma vasta literatura sobre ela. Não se encontra.” –<sup>52</sup> já não terá hoje razão de ser, podemos dizer que, e por razões exactamente inversas às aduzidas pelo autor americano, continua a não ser fácil delimitar, de forma objectiva, o conceito de “opinião pública”. De qualquer modo, parece ser possível reconduzir as múltiplas

concepções da opinião pública a duas fundamentais, que Elisabeth Noëlle-Neuman resume da seguinte forma:

i) A concepção da opinião pública como “processo racional”, que “se fixa especialmente na participação democrática e no intercâmbio de pontos de vista diferentes sobre os assuntos públicos, assim como na exigência de que o governo tenha em conta estas ideias e a preocupação de que o processo de formação da opinião possa ser manipulado pelo poder do estado e do capital, pelos meios de comunicação e a técnica moderna” – uma concepção que se encontra patente em Habermas e se filia em autores como Hume e Kant;

ii) A concepção da opinião pública como “controlo social”, que “busca garantir um nível suficiente de consenso social sobre os valores e os objectivos comuns. Segundo este conceito, o poder da opinião pública é tão grande que não pode ignorá-lo nem o governo nem os membros individuais da sociedade. Este poder procede da ameaça de isolamento que a sociedade dirige contra os indivíduos e os governos desviados, e do medo do isolamento devido à natureza social do homem” – uma concepção que se encontra patente na própria Noëlle-Neuman e na sua tematização da “espiral do silêncio ou, ainda, em Walter Lippmann e na sua tese do “estereótipo como veículo de difusão da opinião pública”, e se filia em autores como Locke e Tocqueville.<sup>53</sup>

É certo que, como reconhece Noëlle-

<sup>49</sup> Cf. Pierre Bourdieu, “L’opinion publique n’existe pas”, in *Questions de Sociologie*, Paris, Minit, 1980, pp. 222-235.

<sup>50</sup> Cf. Lippmann, *Public Opinion*, p. 253.

<sup>51</sup> Niklas Luhmann, “Complexidade societal e opinião pública”, in *A Improbabilidade da Comunicação*, Lisboa, Vega, 1993, p. 66.

<sup>52</sup> Lippmann, *op. cit.*, p. 253.

<sup>53</sup> Cf Elisabeth Noëlle-Neuman, *La Espiral del Silencio. Opinión pública: nuestra piel social*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 289; sobre Lippmann, cf. pp. 189-198. Uma versão mais sintética da posição de Noëlle-Neuman encontra-se em “La espiral del silencio. Una teoría de la opinión pública”, in Jean-Marc

Neuman relativamente a Locke, a expressão “opinião pública” (*public opinion*) não aparece no *Ensaio*; no entanto, o conceito estará aí presente, de forma indirecta, em dois aspectos fundamentais: “na sua ideia de acordo, que só pode interpretar-se como unidade social e, portanto, pública”; “na sua insistência no ‘lugar’, com a sua conotação de espaço público por excelência”.<sup>54</sup> Vejamos, de forma mais detalhada, a forma como Locke tematiza a questão da opinião e, mais especificamente, a “lei da opinião ou reputação”.

Em matéria de opiniões, Locke parte da constatação – uma constatação que hoje, provavelmente, qualificaríamos de “relativista cultural” - de que em todas as sociedades, e divergindo de sociedade para sociedade, existe um conjunto de opiniões que, por mais irrazoáveis, absurdas e contraditórias que sejam, são “aceites e respeitadas como se fossem inamovíveis primeiros princípios”.<sup>55</sup> Ora, como se afirma logo a seguir, essas opiniões ou convicções “não tiveram por origem nada de mais importante do que a superstição de uma ama, ou a autoridade de uma anciã, mas passaram, ainda assim, com o tempo e a aceitação progressiva, a atingir a dignidade de princípios de religião ou de moral”.<sup>56</sup>

Dotada desta sacralidade da tradição, não admira que a opinião se torne numa “lei”

---

Ferry, Dominique Wolton y Otros, *El Nuevo Espacio Público*, Barcelona, Gedisa, 1998, pp. 200-9.

<sup>54</sup> Noëlle-Neuman, *ibidem*, p. 100; especificamente sobre Locke, ver “A lei da opinião pública: John Locke”, pp. 97-101.

<sup>55</sup> Cf. Locke, *Ensaio*, Livro I, Capítulo II, §21, Volume I, pp. 73-4.

<sup>56</sup> Locke, *ibidem*, §22, p. 74.

pelo menos tão coerciva<sup>57</sup> como a lei divina ou a lei civil:

As leis pelas quais os homens regulam geralmente as suas acções e julgam da rectidão ou prevaricação das mesmas, parecem-me ser estas três: - 1 A lei divina. 2. A lei civil. 3. A lei da opinião ou reputação, se assim a posso chamar. Pela relação que estabelecem com a primeira, os homens julgam se as suas acções são pecados ou deveres; pela segunda, se são crimes ou não; pela terceira, se são virtudes ou vícios.<sup>58</sup>

É a “lei da opinião ou da reputação” que, como se vê, determina o que em cada sociedade se considera como virtude - o que está de acordo com essa “lei” - e o que se considera como vício - o que vai contra ela -, o que merece recompensa e o que merece castigo, o que é respeitável e o que é condenável.<sup>59</sup> Apesar das diferenças que existem de país para país, de lugar para lugar, de sociedade para sociedade acerca do que se considera como virtude e como vício, “[a] virtude e o louvor estão de tal forma unidos que frequentemente são designados somente por um nome”.<sup>60</sup>

A “lei da opinião ou reputação”, que se estabelece nas diversas sociedades e grupos humanos por “um consenso secreto e tácito” acaba por ter um âmbito ainda mais alargado

---

<sup>57</sup> Recordemos que a coerção é, precisamente, uma das características fundamentais que Durkheim atribui aos “factos sociais”; ora, uma parte substancial destes corresponde, precisamente, àquilo a que Locke chama aqui a “lei da opinião”.

<sup>58</sup> Locke, *Ensaio*, Livro II, Capítulo XXVIII, §7, Volume I, p. 467.

<sup>59</sup> Locke, *ibidem*, §10, p. 468.

<sup>60</sup> Locke, *ibidem*, §11, p. 469.

do que a própria lei civil, na medida em que incide sobre todos os comportamentos - ou, pelo menos, todos os comportamentos *observáveis* -, e não sobre um conjunto mais ou menos restrito de acções, isto é, as que atentam contra a liberdade, a segurança ou a propriedade dos outros.<sup>61</sup> E àqueles que possam pôr em dúvida a justeza da designação de “lei” – da opinião ou reputação – aplicada àquilo que não será mais do que “o consenso de alguns homens”, Locke argumenta com o que nos mostra a história da humanidade, que “a maior parte se governa principalmente, se não somente, por esta *lei de costumes* (*law of fashion*) e, assim, faz aquilo que a mantenha de bem com os seus semelhantes e dá pouca atenção às leis de Deus ou aos magistrados”.<sup>62</sup> Mais: enquanto que muitos, mesmo a maioria, não reflectem seriamente sobre a desobediência às leis divinas, remetendo a sua obediência para um futuro mais ou menos longínquo, ou iludem-se com a impunidade em relação ao incumprimento das leis civis, “nenhum homem escapa ao castigo da censura e do descrédito quando vai contra os costumes e opiniões daqueles com que convive e aos quais se subjugá”, o que faz com que não exista “um homem em dez mil que seja suficientemente duro e insensível para suportar o descrédito e a condenação constantes do próprio

<sup>61</sup> Como diz Locke, “embora os homens se unam em sociedades políticas, delegam no público a força de todo o seu poder, de modo a que não a podem aplicar contra qualquer concidadão para além do que a lei do país permite; todavia, mantêm, ainda, o poder de julgar bem ou mal, de aprovar ou desaprovar as acções daqueles com quem vivem e com quem conversam, e a partir desta aprovação e desaprovação estabelecem entre eles o que irão designar como virtude e vício.” (Locke, *ibidem*).

<sup>62</sup> Locke, *ibidem*, §12, pp. 471.

grupo”.<sup>63</sup> Conclui-se, assim, que a “lei da opinião” tem não só um âmbito mais vasto do que a lei civil mas também um poder de imposição e coerção maior do que o dessa lei civil e até mesmo do que o da própria lei divina; o que permitira, também, compreender o sentido profundo do dito segundo o qual “a voz do povo é a voz de Deus”.

A “lei dos costumes, ou da censura privada” (*the law of fashion, or private censure*), como também chama Locke à “lei da opinião”<sup>64</sup>, tem duas implicações óbvias, intimamente relacionadas: a primeira, a conformidade de cada um dos homens à opinião maioritária da sociedade a que pertence, determinada pelo receio do isolamento e da rejeição; a segunda, a dificuldade de criação e difusão de novas opiniões em qualquer sociedade humana. Uma outra implicação, menos óbvia, e que é posta em destaque por Noëlle-Neuman, é a de que os líderes de opinião, os que conseguem fazer e influenciar a opinião pública têm de ser, precisamente, homens capazes de arrostar com “o descrédito e a condenação constantes do próprio grupo” de que fala Locke; ou sê-lo, pelo menos, em momentos muito precisos e decisivos.<sup>65</sup>

Uma questão que pode ser vista em conexão com a da “lei da opinião” – embora não se confunda com ela – é a do consentimento. A sociedade política ou civil forma-se, segundo Locke, mediante a renúncia, por parte de cada indivíduo, do “seu poder executivo das leis da natureza” e a transferência desse poder para o “público”.<sup>66</sup> Em tal sociedade,

<sup>63</sup> Locke, *ibidem*.

<sup>64</sup> Locke, *ibidem*, §13, p. 471.

<sup>65</sup> Cf. Noëlle-Neuman, “La espiral del silencio. Una teoría de la opinión pública”, *op. cit.*, p. 201.

<sup>66</sup> Cf. John Locke, *Traité du Gouvernement Civil* (1690), Traduction française de David Mazel

as leis devem ser feitas de acordo com as exigências do “bem público”, que exprimem e que determina, assim, o limite do poder da sociedade ou da autoridade legislativa sobre os indivíduos; um tal “bem público” traduz-se, em última análise, na garantia da liberdade, da propriedade e da segurança de todos e cada um dos indivíduos.<sup>67</sup> Ora, sendo os homens “todos naturalmente livres, iguais e independentes”, a sua submissão a um “poder político” exige o consentimento de cada um, ou, pelo menos, o do maior número – já que a exigência do consentimento da totalidade poderia, no limite, impossibilitar a acção do próprio “corpo político”; essa acção deve, assim, ser determinada “pela maior força, que é o consentimento do maior número”.<sup>68</sup>

Este consentimento pode ser ou expresso ou tácito. Se quanto ao primeiro a sua definição não levanta dificuldade – um indivíduo declara, explicitamente, a sua vontade de se incorporar num determinado estado -, o mesmo não acontece com o segundo, que é o que caracteriza a maior parte dos homens das diversas sociedades. Ele é definido, por Locke, como o consentimento que resulta do próprio facto de um homem possuir determinadas posses – terras, casas, bens, etc. - que estão sob a alçada de um determinado governo de uma determinada sociedade; pelo que a quebra desse consentimento tácito, pela parte de um determinado

en 1795 à partir de la 5e édition de Londres publiée en 1728, Les Classiques des Sciences Sociales, [http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html), Capítulo VII, §89.

<sup>67</sup> Cf Locke, *ibidem*, Capítulo IX, §131.

<sup>68</sup> Cf. Locke, *ibidem*, Capítulo VIII, §§95-6; Capítulo XIX, §211.

homem, só poderia verificar-se com a sua saída do corpo político a que pertence.<sup>69</sup>

Ambas as teses de Locke de que a sociedade política se institui mediante um “contrato original” e de que o poder assenta no “consentimento” explícito ou tácito são, como se sabe, rejeitadas liminarmente por David Hume<sup>70</sup> - que, ao discutir a questão do “consentimento”, afirma a dado passo que “[a] obediência ou sujeição torna-se coisa tão habitual que os homens, na sua maioria, jamais procuram investigar as suas origens ou causas, tal como em relação à lei da gravidade, à resistência ou às leis mais universais da natureza.”<sup>71</sup> Tal não obsta a que, noutro dos seus ensaios, o mesmo Hume afirme que, “como a *força* está sempre do lado dos governados, os governantes apoiam-se unicamente na opinião. O governo assenta portanto apenas na opinião; e esta máxima aplica-se tanto aos governos mais despóticos e militares como aos mais livres e populares.”<sup>72</sup> Deste modo, a discordância de Hume com Locke acerca da génese do governo não exclui a sua concordância com ele acerca do poder da opinião. Compreende-se, assim, que Noëlle-Neuman veja na posição de Hume sobre a opinião uma espécie de prolongamento da de Locke – no sentido em que Hume estende, ao governo, o poder da “lei da opinião” que Locke via exercer-se sobre o homem comum.<sup>73</sup>

<sup>69</sup> Locke, *ibidem*, Capítulo VIII, §119.

<sup>70</sup> Cf. Hume, “Do contrato original”, in *Ensaios Morais, Políticos e Literários*, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2003, pp. 399-416.

<sup>71</sup> David Hume, “Do contrato original”, *ibidem*, p. 402.

<sup>72</sup> Hume, “Dos primeiros princípios do governo”, *ibidem*, p. 39.

<sup>73</sup> Cf. Noëlle-Neuman, *La Espiral del Silencio. Opinión pública: nuestra piel social*, p. 104.

### 3 Kant e o humano como comunicabilidade

#### 3.1 A natureza pública do pensar

A divisa do iluminismo - “*Sapere aude!* Tem a coragem de te servires do teu *próprio* entendimento.”<sup>74</sup> -, longe de incitar a um exercício mais ou menos solipsista do pensar, exige o “uso público” da razão, entendendo-se por tal “o que se faz [“por escrito”, dirá Kant adiante] enquanto sábio perante o conjunto do público *que lê*”.<sup>75</sup> Como observa Hannah Arendt,<sup>76</sup> a aparente restrição do sentido do “uso público” da razão que aqui é feita por Kant resulta do facto de que, e ao contrário do que acontece com o homem enquanto cidadão, que no cumprimento dos seus diversos papéis e obrigações deve limitar-se ao “uso privado” da razão, o homem enquanto “sábio” é um cidadão do mundo, um membro do que Kant chama uma “sociedade civil universal”.<sup>77</sup> Esta consideração de que o iluminismo tem o seu centro de gravidade no “uso público” da razão permite compreender, ainda segundo Arendt, porque é que “a liberdade política mais importante para Kant não era, como para Espinosa, a *libertas philosophandi* mas a liberdade de falar e publicar”; e que, apesar de a palavra “liberdade” ter múltiplos significados em Kant, a liberdade política seja “definida, de forma bastante inequívoca e consistente ao longo do seu trabalho, como ‘fazer

<sup>74</sup> Kant, “Réponse à la question: qu’est-ce que les lumières?”, VIII, 35, *op. cit.*, p. 209.

<sup>75</sup> Kant, *ibidem*, VIII, 37, p.211.

<sup>76</sup> Cf. Hannah Arendt, *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, The University of Chicago Press, 1989, p. 39.

<sup>77</sup> Cf. Kant, *ibidem*, VIII, 37, p. 210.

um *uso público* da sua razão em todos os domínios””.<sup>78</sup>

No entanto, Kant não entende a “liberdade de expressão” da maneira como hoje, em geral, a entendemos - como a liberdade de cada um manifestar em voz alta, na esfera pública, aquilo que pensa, em silêncio, na sua esfera privada, nesse processo a que Platão chamava, no *Timeu*, “uma conversação que a alma prossegue consigo própria”.<sup>79</sup> De facto, para Kant não há pensamento “privado”, isto é, pensamento que se encontre *privado* de uma relação de comunicação com os outros; pensar exige sempre ter em conta, de forma real e *in praesentia* ou de forma imaginária e *in ausentia*,<sup>80</sup> a presença inalienável dos outros, as suas dúvidas, as suas objecções, os seus argumentos prováveis. Como diz Arendt, Kant “acredita que a própria faculdade de pensar depende do seu uso público; sem ‘o teste do exame livre e aberto’ não são possíveis nem o pensamento nem a formação de opinião. A razão não é feita ‘para se isolar a si própria mas para estar em comunidade com outros’”.<sup>81</sup>

Deste modo, e ao contrário do que acontece com Locke, longe de encarar a comunicação como a manifestação exterior de um pensamento interior, prévio àquela, Kant traz a comunicação para o próprio coração do pensamento. Num certo sentido, a comu-

<sup>78</sup> Arendt, *op. cit.*, p. 39. Na citação do passo de Kant feita por Arendt seguimos a versão de Kant, VIII, 36, *op. cit.*, p. 211.

<sup>79</sup> Platão, “Théétète”, 189e, in *Oeuvres Complètes*, Volume II, Paris, Gallimard, 1994, p. 158.

<sup>80</sup> O que está em causa, neste último caso, é o papel da imaginação e do “senso comum”, a que nos referiremos adiante; sobre esta questão cf. Arendt, *op. cit.*, p. 43.

<sup>81</sup> Arendt, *ibidem*, p. 40.

nicação é mesmo prévia ao próprio pensamento, na medida em que o nosso pensamento é já resposta ao pensamento que outros pensaram antes de nós. Lido a partir desta perspectiva de Kant, o dito de Platão atrás citado significa que pensar é não só comunicar comigo mesmo como se fosse um outro, mas também como se o pensamento desse outro que sou eu fosse um pensamento outro; percebe-se, assim, a necessidade sentida pelo filósofo grego de caracterizar o pensar em termos de linguagem e comunicação – isto é, em termos de algo “público”.

É precisamente esta relação íntima entre pensamento e comunicação que explica porque é que não tem qualquer sentido, para Kant, a posição daqueles que pretendem separar “a liberdade de falar ou de escrever” da “liberdade de pensar” – já que abdicar da primeira seria abdicar, necessária e simultaneamente, da segunda:

Diz-se que a liberdade de falar ou de escrever pode, certamente, ser-nos retirada por uma autoridade superior, mas não a liberdade de pensar. Mas quais seriam o campo e a rectidão do nosso pensamento se nós não pensássemos, por assim dizer, em comunidade com outros, numa comunicação recíproca dos nossos pensamentos! Pode pois dizer-se que esta autoridade exterior que arranca aos homens a liberdade de cada um dar publicamente conta dos seus pensamentos, lhes arranca ao mesmo tempo a liberdade de pensar, o único tesouro que ainda nos resta na multidão de fardos da vida civil e o único que nos pode ainda ajudar a encontrar um remédio para todos os males desta condição.<sup>82</sup>

<sup>82</sup> Kant “Qu’est-ce que s’orienter dans la pensée?”,

Dada esta relação íntima entre os dois tipos de liberdade, em toda a sociedade humana deve existir, a par da “obediência ao mecanismo da constituição política segundo leis coercivas”, um “espírito de liberdade” que, e no que se refere ao “dever universal do homem”, substitua a mera coacção (violenta) pelo convencimento ou auto-coacção (racional) - uma distinção que, como facilmente se compreenderá, é paralela aos usos “privado” e “público” da razão atrás referidos. E, constatando que é “a obediência sem o espírito de liberdade” que leva às sociedades secretas, Kant sublinha que “é uma vocação natural da humanidade comunicar reciprocamente, sobretudo a propósito do que diz respeito ao homem em geral”.<sup>83</sup>

### 3.2 Filosofia crítica e comunicabilidade

Uma questão que merece ser colocada é a de saber se a problemática da comunicação não é mais ou menos estranha à “filosofia crítica”, nomeadamente à que aparece na *Crítica da Razão Pura*, e em que a comunicação não é, de facto, objecto de uma tematização autónoma; se, por outras palavras, a comunicação não é, tão-só, uma preocupação do “último Kant”, mais virado para os temas da política, da história e da cultura e, no fundo, já relativamente arredado dos grandes temas da filosofia crítica propriamente dita.

Para uma resposta – ou antes, um princípio de resposta - a essa questão partiremos

VIII, 144, in *Oeuvres Philosophiques*, II (*Des Prolegomènes aux écrits de 1791*), pp. 542-3.

<sup>83</sup> Kant, “Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática”, in *A Paz Perpétua e outros Opúsculos*, Lisboa, Edições 70, 1988 (1793), p. 92; cf. Arendt, *op. cit.*, p. 40.



de uma passagem dos *Prolegómenos* em que, e a propósito do “sistema das categorias”, afirma Kant:

Extraír do conhecimento comum os conceitos que não se fundam de modo algum sobre um conhecimento particular e que, entretanto, se encontram em todo o conhecimento empírico, de que eles constituem, por assim dizer, a simples forma de ligação, isso não supunha mais reflexão ou discernimento do que extrair, de maneira geral, de uma língua, as regras do uso efectivo das palavras e reunir assim os elementos de uma gramática (de facto, estas duas investigações encontram-se também aparentadas de forma muito estreita) [...].<sup>84</sup>

Percebe-se a analogia de Kant: tal como podemos extrair as regras formais de uma língua, a sua gramática, dos enunciados dessa língua – que têm de ser vistos como manifestações ou concretizações das primeiras –, podemos extrair os conceitos puros do entendimento, as categorias, dos conhecimentos empíricos – que têm de ser vistos, eles também, como manifestações ou concretizações dos primeiros. E, tal como não podemos dizer seja o que for com algum sentido sem aplicar a gramática de uma língua, também não podemos conhecer seja o que for sem aplicar as categorias; ambas têm uma função transcendental.

Mas como entender, mais concretamente, o “parentesco” estreito entre ambas as investigações a que Kant se refere?

<sup>84</sup> Kant, “Prolégomènes à toute métaphisique future”, §39, IV, 322-3, in *Oeuvres Philosophiques*, II (*Des Prolégomènes aux écrits de 1791*), p. 100.

Uma primeira resposta, aparentemente óbvia, a esta pergunta é a de que é possível identificar as gramáticas das diversas línguas às categorias do entendimento – que aquelas não seriam senão manifestações diversas de um mesmo conjunto, universal, de categorias. No entanto, se é verdade que uma tal hipótese ainda poderia ser admitida – e mesmo, assim, como muitas reservas e dificuldades – em relação às línguas ditas flexionais, nomeadamente as indo-europeias como o grego, o latim ou o alemão, muito dificilmente seria possível admiti-la em relação às línguas ditas aglutinantes (como o esquimó) ou isolantes (como o cantonês).<sup>85</sup>

Uma segunda resposta, mais plausível, é a de que o “parentesco” a que Kant se refere no excerto transcrito tenha a ver com o facto de que, quer as gramáticas das línguas, quer as categorias relevam de uma mesma exigência de inteligibilidade e comunicabilidade: umas e outras constituem grelhas de leitura constitutivas do “real” e determinam, assim – *a priori* - o que acerca desse “real” pode ser dito e conhecido; e o que pode ser dito e conhecido é também, e é apenas, o que pode ser *entendido* simultaneamente por todos os homens ou, pelo menos, por todos os membros de uma determinada comunidade.<sup>86</sup> Sem esta inteligibilidade e comunicabilidade universais, o conhecimento não poderia deixar de ser algo de meramente subjectivo, incapaz da objectividade que é a característica distintiva de todo o verdadeiro

<sup>85</sup> Cf., sobre esta questão, Fernando Gil, “Como pensa a língua”, *Análise*, Lisboa, No 12, 1989.

<sup>86</sup> Deixamos em aberto a questão de saber se existe, para todos os homens de todas as sociedades, um mesmo conjunto de categorias - lembre-se aqui toda a discussão levantada pela tese de Lévy-Brühl acerca da “mentalidade primitiva”.

conhecimento. Compreende-se assim que, ainda que noutra contexto – ao tratar da relação entre o juízo de gosto e o juízo teórico, no âmbito da *Crítica da Faculdade do Juízo* -, Alexis Philonenko pergunte: “O que é a natureza? É a obra dos nossos juízos objectivos, que descobrem a razão das coisas, e esta é o conhecimento. O que é o conhecimento? É o conjunto dos conceitos que forjamos e trocamos. O que é a troca: é a possibilidade da comunicação. O que é, enfim, a possibilidade de comunicar: é a essência do nosso saber [...]”<sup>87</sup>

Desta forma, se a *Crítica da Razão Pura* não fala de comunicação e, nomeadamente, de comunicação linguística, tal deve-se apenas ao facto de, no fundo, uma tal obra não falar senão de comunicação – ou melhor, de comunicabilidade.

A exigência de comunicabilidade patente nas categorias (na razão teórica) está presente, também, na lei moral (na razão prática).

A “lei moral em mim” – que é uma “coisa” tão insofismável como “o céu estrelado sobre mim” –<sup>88</sup>, longe de me encerrar no solipsismo que Kant critica em autores como Berkeley, abre-me ao outro, à intersubjectividade. Como o mostram as duas primeiras fórmulas do imperativo categórico, a lei moral apresenta, como dimensões essenciais, a universalidade e a consideração da pessoa (sua e do outro) como fim. Ora, em cada uma destas dimensões a lei moral revela a presença – virtual, latente – do Outro.

Esta importância atribuída ao Outro

<sup>87</sup> A. Philonenko, *L'Oeuvre de Kant. La philosophie critique*, Tome II (*Morale et politique*), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1997<sup>5</sup>(1972), p.194.

<sup>88</sup> Cf. Kant, *Crítica da Razão Prática*, “Conclusão”, Lisboa, Edições 70, 1989, p.183.

parece-nos ser, precisamente, o ponto central da Ética kantiana - uma perspectiva defendida também por MacIntyre, para quem a tese essencial da moral kantiana reside, justamente, na fórmula que manda tratar os outros como fins e nunca apenas como meios, que manda não instrumentalizar os outros.<sup>89</sup> Na mesma linha, sublinha Carmo Ferreira que “aquilo que vincula o indivíduo na sua singularidade de agente moral, a lei universalmente válida, é indissociável do próprio vínculo dos indivíduos entre si”.<sup>90</sup> Essa lei, que institui o “reino dos fins”, “operaria então como o garante de uma acção comunicativa não distorcida e que não visa a manipulação e a instrumentalização.”<sup>91</sup>

Pode-se, é claro, objectar à ética kantiana que a lei moral – e, por conseguinte, a existência da “acção comunicativa não distorcida” - são ideais mais ou menos inalcançáveis. No entanto, essa crítica não atinge propriamente a ética kantiana – no sentido em que, e tal como a crítica da razão pura define as condições de possibilidade do conhecimento, o que a crítica da razão prática faz é definir as condições de possibilidade da ética; que tal ética seja uma realidade é toda uma outra questão, empírica e de facto, a que apenas a humanidade pode dar resposta.

<sup>89</sup> Cf. Alasdair MacIntyre, *After Virtue: a Study in Moral Theory*, London, Duckworth, 1994, p. 46.

<sup>90</sup> Manuel Carmo Ferreira, “A intersubjectividade em Kant”, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Tomo XLIX, 1993, Fascículo 4 (pp. 571-585), Braga, Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, p. 580.

<sup>91</sup> Ferreira, *ibidem*, pp. 580-1.

### 3.3 Comunicação e sentido comum

A *ding an sich* kantiana pode interpretar-se, sem dificuldade, no sentido daquilo a que, a propósito de Locke, chamámos a “perda do referente”; será mesmo esse, em nossa opinião, o seu significado mais profundo. Ora, assim sendo, o que permite que o conhecimento não seja algo de meramente subjectivo não é senão o seu carácter intersubjectivo e, por conseguinte, a sua comunicabilidade universal; ao mesmo, tempo, só esta comunicabilidade universal permite ultrapassar o cepticismo de autores como Hume. Como diz Kant:

Conhecimentos e juízos, juntamente com a convicção que os acompanha, têm que poder comunicar-se universalmente; pois de contrário eles não alcançariam nenhuma concordância com o objecto: eles seriam em suma um jogo simplesmente subjectivo das faculdades de representação, precisamente como o cepticismo o reclama.<sup>92</sup>

Mas se conhecimentos e juízos devem poder comunicar-se universalmente para serem objectivos, então também deve pressupor-se a comunicabilidade universal do “estado de ânimo, isto é, a disposição das faculdades de conhecimento para um conhecimento em geral”<sup>93</sup>. Ou seja: a comunicabilidade não apenas do conhecimento mas também da pretensão à universalidade que esse conhecimento transporta, e que deriva da legislação do entendimento sobre a imaginação, mediante as categorias.

<sup>92</sup> Kant, *Crítica da Faculdade do Juízo*, §21, Lisboa, IN-CM, 1998, pp. 129-130.

<sup>93</sup> Kant, *ibidem*, §21, p. 130.

O “sentido comum”, que se descobre como pressuposto do juízo de gosto, é “a condição necessária da comunicabilidade universal dos nossos conhecimentos, a qual é pressuposta em toda a lógica e em todo o princípio dos conhecimentos que não seja céptico”.<sup>94</sup> Quanto ao que se deve entender por este “sentido comum”, diz Kant:

Por *sensus communis*, porém, tem que se entender a ideia de um sentido *comunitário* (*gemeinschaftlichen*), isto é de uma faculdade de julgamento, que na sua reflexão considera em pensamento (*a priori*) o modo de representação de todo o outro, *como que* para ater o seu juízo à inteira razão humana e assim escapar à ilusão que – a partir de condições provadas subjectivas, as quais facilmente poderiam ser tomadas por objectivas – teria influência prejudicial sobre o juízo.<sup>95</sup>

É o sentido comum que funda a segunda das máximas do pensamento ou “entendimento humano comum”: “Pensar colocando-se no lugar de todo o outro”, ou máxima da “maneira de pensar *alargada*”.<sup>96</sup> Como Kant esclarece adiante, pode falar-se de uma pessoa com “maneira de pensar alargada” quando “ela não se importa com as condições privadas subjectivas do juízo, [...] e reflecte sobre o seu juízo desde um ponto de vista universal (que ele somente pode determinar enquanto se transpõe para o ponto de vista de outros)”<sup>97</sup>.

E se é certo que, de acordo com Kant, se pode falar de um *sensus communis aestheti-*

<sup>94</sup> Kant, *ibidem*, §21, p. 130.

<sup>95</sup> Kant, *ibidem*, §40, p.196.

<sup>96</sup> Cf. Kant, *ibidem*, §40, pp. 196-7.

<sup>97</sup> Cf. Kant, *ibidem*, §40, pp. 197-8.

*cus* (o gosto) e de um *sensus communis logicus* (o entendimento humano comum),<sup>98</sup> o filósofo não deixa de considerar que é o gosto que, com maior direito, pode ser chamado “um sentido comunitário, se se quiser empregar o termo ‘sentido’ como um efeito da simples reflexão sobre o ânimo, pois então se entende por sentido o sentimento de prazer. Poder-se-ia até definir o gosto pela faculdade de julgamento daquilo que torna o nosso sentimento, numa representação dada, *universalmente comunicável*, sem mediação de um conceito.”<sup>99</sup>

A comunicação, seja a comunicação “lógica” seja a do sentimento, envolve sempre um certo tipo de relação – ora assente na “coerção” ora na “liberdade” - entre as faculdades, nomeadamente a imaginação e o entendimento:

A aptidão do homem a comunicar os seus pensamentos requer também uma relação da faculdade da imaginação e do entendimento, para remeter intuições a conceitos e por sua vez conceitos a intuições, que confluem num conhecimento; mas em tal caso a consonância de ambas as faculdades do ânimo é *legal*, sob a coerção de conceitos determinados. Somente onde a faculdade de imaginação em sua liberdade desperta o entendimento e este sem conceitos transpõe a faculdade da imaginação para um jogo conforme a regras só aí a representação se comunica, não como pensamento, mas como sentimento interno de um estado de ânimo conforme a fins.<sup>100</sup>

<sup>98</sup> Cf. Kant, *ibidem*, §40, nota 10, p. 269.

<sup>99</sup> Cf. Kant, *ibidem*, §40, p. 198.

<sup>100</sup> Kant, *ibidem*.

Assim, a primazia do senso comum estético sobre o lógico, do sentimento sobre o conhecimento representa, simultaneamente, a primazia da “liberdade” das faculdades sobre a submissão de umas em relação às outras – mais concretamente, da submissão da imaginação em relação ao entendimento (no conhecimento) e da imaginação em relação à razão (na moral). Neste sentido pode dizer-se, como o faz Deleuze ao contrapor senso comum lógico, senso comum moral e senso comum estético, que “o senso comum estético não completa os outros dois: *fundamentos ou torna-os possíveis*. Jamais uma faculdade assumiria um papel legislador e determinante se, porventura, todas as faculdades juntas não fossem primeiro capazes desta livre harmonia subjectiva”.<sup>101</sup>

A “fundação” a que Deleuze aqui se refere pode ser interpretada da seguinte forma: colocado perante a (bela) natureza, o sujeito experimenta uma “harmonia” das faculdades, materializada como sentimento estético, que o leva a consciencializar a sua característica essencial de transcender a mera subjectividade, de tender para o universal (a humanidade). Deste modo, a faculdade do juízo, que descobre o universal no particular – é esta a característica distintiva do juízo reflexivo -, acabará por antecipar e permitir o funcionamento do entendimento e da razão que, enquanto faculdades do universal, determinam o particular, objectos e acções.<sup>102</sup>

É precisamente neste sentido que vai a interpretação que Alexis Philonenko faz da *Crítica da Faculdade do Juízo* e do seu lugar – e papel – no contexto da filosofia de

<sup>101</sup> Gilles Deleuze, *A Filosofia crítica de Kant*, Lisboa, Edições 70, s/d, pp. 56-7.

<sup>102</sup> Cf. Kant, *Crítica da Faculdade do Juízo*, Introdução, IV, pp. 60 ss.

Kant. De acordo com Philonenko,<sup>103</sup> coexistem em Kant três formas de comunicação, sendo as primeiras duas indirectas e objectivas e a terceira directa e subjectiva. A primeira é a que se efectua pela mediação do conceito (razão teórica). A segunda, a que se efectua pela mediação da lei moral (razão prática). Quanto à terceira, diz Philonenko, “é aquela pela qual o homem encontra directamente o homem sem conceito, por e no juízo de gosto ou, mais geralmente, no sentimento que suscitou um juízo estético”;<sup>104</sup> assim, acrescenta, é “o problema da intersubjectividade humana que é afirmado”.<sup>105</sup> Este terceiro tipo de comunicação encontra-se patente no facto de o juízo de gosto – “Isto é belo” ou “Isto é sublime” – ser subjectivo mas pretender, ao mesmo tempo, ter validade universal, comunicar uma tal validade: “Dizendo ‘isto é belo’, eu elevo-me através da reflexão do meu sentimento particular até à universalidade. A comunicação opera-se sem conceitos e é a comunicação humana.”<sup>106</sup> A análise da relação entre os dois tipos do juízo de gosto e os juízos ético e teórico leva Philonenko a concluir que “na estética Kant une a liberdade e a natureza, os dois domínios da filosofia. O que é directo ao nível da intersubjectividade, mas subjectivo, torna possível ao homem a comunicação indirecta, mas objectiva, que se encontra na moral e na ciência.”<sup>107</sup> O próprio Kant parece insistir nesta “união” entre os dois domínios da filosofia mediante a faculdade do juízo, quando afirma que esta é “um termo

médio entre o entendimento e a razão”<sup>108</sup> e que “entre a faculdade de conhecimento e a de apetição está o sentimento de prazer, assim como a faculdade de juízo está contida entre o entendimento e a razão.”<sup>109</sup>

A ser assim, talvez não seja descabido pensar que a pergunta pelo conceito de homem – e recordemos que a questão antropológica é aquela que, para Kant, acaba por resumir todas as outras –<sup>110</sup> acaba por ter a sua resposta decisiva no estético e no sentimento; que, como diz Garcia Morente, “é no sentimento universal que a humanidade encontra uma expressão totalmente humana” –<sup>111</sup> uma afirmação para a qual o filósofo espanhol encontra apoio no §60 da *Crítica da Faculdade do Juízo*. Aí, e a propósito da “propedêutica a toda a bela arte”, Kant observa que “humanidade <Humanität> significa por um lado o universal *sentimento de participação*, e por outro lado a faculdade de poder *comunicar-se* íntima e universalmente”.<sup>112</sup>

#### 4 Iluminismo e meios de comunicação

Como vimos, para Kant o que caracteriza o iluminismo não é apenas o facto de se apresentar como um projecto de “saída do homem da sua menoridade”, mas também o facto de fazer depender a realização de tal

<sup>108</sup> Kant, *op. cit.*, Introdução, III, p.58.

<sup>109</sup> Kant, *ibidem*, p. 59.

<sup>110</sup> “No fundo, porém, poder-se-ia contar tudo isto como Antropologia, porque as três primeiras perguntas referem-se à última.” (Kant, “Conceito da Filosofia em Geral”, in José Barata-Moura, *Kant e o Conceito de Filosofia*, Lisboa, Sampedro, 1972, p. 75).

<sup>111</sup> Manuel Garcia Morente, “Prólogo del traductor”, in Manuel Kant, *Crítica del Juicio*, Madrid, Espasa-Calpe, 1984<sup>3</sup> (1914), pp. 64.

<sup>112</sup> Kant, *op. cit.*, §60, p.265.

<sup>103</sup> Ver, para o que se segue, A. Philonenko, *op. cit.*, pp. 191 ss.

<sup>104</sup> Philonenko, *ibidem*, p. 191.

<sup>105</sup> Philonenko, *ibidem*, pp. 191-2.

<sup>106</sup> Philonenko, *ibidem*, p. 193.

<sup>107</sup> Philonenko, *ibidem*, p.194.

projecto de uma estratégia de comunicação, “por escrito”, com o “público que lê” – constituído, idealmente, por todos os homens.

A escrita e a leitura de que aqui se trata é, sobretudo – mas não só, basta pensarmos na importância que a epistolografia assume neste período –, a possibilitada pela imprensa. Se é verdade que, como observa Luhmann, a descoberta da escrita (e da leitura) trouxe, como novidade maior, o dar “à acção solitária a oportunidade de ser uma acção social, de ser comunicação”, fazendo de cada um, em cada momento, um participante na “reprodução da sociedade”,<sup>113</sup> não é menos verdade que só com só a imprensa esse processo ganhou uma expressão significativa.

Se há iluminista em que transpareça, de forma nítida, a consciência da importância e do papel da imprensa nos novos tempos ele é, sem dúvida, Condorcet. Assim, no seu *Esquisse d'un Tableau Historique des Progrès de L'esprit Humain*, redigido em 1793-4, aquele autor refere-se à imprensa como representando um “meio de falar às nações dispersas”, como “uma nova espécie de tribuna” que visa influenciar menos pela paixão e de forma efémera do que pela razão e de forma mais durável, menos seduzir do que esclarecer. E, como principais “efeitos” dessa mesma imprensa, Condorcet refere a formação de “uma opinião pública, poderosa pelo número dos que a partilham; enérgica, porque os motivos que a determinam agem simultaneamente sobre todos os espíritos, mesmo a distâncias muito afastadas”; o estabelecimento de “um tribunal indepen-

<sup>113</sup> Niklas, Luhmann, *Sistemas Sociais. Lineamentos para uma teoria geral*, Barcelona, Anthropos, 1998, p. 382.

dente de todo o poder humano, em relação ao qual é difícil esconder seja o que for e impossível subtrair-se”; a duplicação e conjugação das “forças” – do saber e do poder – do “génio” humano, na medida em que o que cada um descobre pode ser apropriado e utilizado por todos os outros; a correcção dos novos erros logo após o seu surgimento, sem lhes dar tempo para propagar-se e “enraizar-se nos espíritos”; o abalar dos erros recebidos desde a infância, na medida em que se torna impossível impedir a discussão desses erros e os “progressos das verdades”; a “possibilidade de espalhar as obras solicitadas pelas circunstâncias do momento, ou os movimentos passageiros de opinião, e dessa forma interessar em cada questão que se discute num ponto único, a universalidade dos homens que falam uma mesma língua”.<sup>114</sup>

Quanto à questão de saber se a imprensa – através da sua difusão generalizada, da multiplicação dos livros, da sua diversificação e adaptação a todos os gostos e condições, da simplificação e do carácter agradável dos seus conteúdos - poderá trazer a “iluminação” generalizada do género humano, para Condorcet, como para a maior parte dos iluministas, parecem não restar quaisquer dúvidas. Assim, constata já em relação ao seu tempo que “o limite traçado entre a porção grosseira e a porção esclarecida do género humano tinha-se apagado quase inteiramente, e uma gradação insensível preenchia o espaço que separa os dois extremos, o génio e a estupidez”.<sup>115</sup> Mesmo Voltaire, que

<sup>114</sup> Cf. Condorcet, *Esquisse d'un Tableau Historique des Progrès de L'esprit Humain*, "Huitième Époque. Depuis l'invention de l'imprimerie jusqu'au temps où les sciences et la philosophie secouèrent le joug de l'autorité", pp. 117-8.

<sup>115</sup> Condorcet, *ibidem*, "Neuvième Époque. De-

em certos textos parece descrente da possibilidade de uma ilustração universal, que ultrapasse o círculo das “pessoas esclarecidas” e dos “filósofos” – já que, como afirma, “o povo não lê absolutamente nada, trabalha seis dias por semana e no sétimo vai ao cabaré” -<sup>116</sup>, não deixa de sublinhar, noutros textos, a necessidade dessa mesma ilustração. Assim, e ao comparar a atitude (das cortes) da França e da Inglaterra a respeito das “letras” - de despreço na primeira, de apreço na segunda -, e ao referir-se à forma de governo desta última, sublinha que aí “cada um pode mandar imprimir o que pensa sobre os negócios públicos. Assim, toda a nação se encontra na necessidade de se instruir”.<sup>117</sup>

Em termos mais concretos, a estratégia de comunicação com o “público que lê” passa quer pelo livro - e nomeadamente por livros como os dicionários, a exemplo do *Dicionário Histórico e Crítico* (1697) de Pierre Bayle ou do *Dicionário Filosófico* (1764) de Voltaire, e como as enciclopédias, a exemplo da *Cyclopaedia* (1728), de Ephraim Chambers ou da *Encyclopédie* (1751-1765) de Diderot e D’Alembert -, quer pela revista e pelo jornal. Como sintetiza Jeremy D. Popkin,

Tanto como o conteúdo do pensamento da “idade do Iluminismo”, foi a confiança na publicação periódica e na disseminação através de outros géneros, es-

puis Descartes jusqu’à la formation de la république française”, p. 164.

<sup>116</sup> Cf. Voltaire, “Préface de la cinquième édition (1765)”, in *Dictionnaire Philosophique*, <http://www.voltaire-integral.com/index.html>.

<sup>117</sup> Cf. Voltaire, “Vingtième Lettre. Sur les Seigneurs qui Cultivent les Lettres”, in *Lettres Philosophiques*, Association de Bibliophiles Universels, 1999, <http://www.abu.org/>.

treitamento relacionados, tais como a enciclopédia em múltiplos volumes ou o *abrégé* ou manual vulgarizado, que caracterizou o espírito de uma idade que viu o conhecimento como essencialmente público, mais do que esotérico, essencialmente progressivo, mais do que fixo, e essencialmente importante pela sua utilidade social, mais do que um fim em si próprio.<sup>118</sup>

A publicação periódica – a periodicidade da publicação – é tão essencial que, ao referir-se ao sucesso de publicações como a *Nouvelles de la République des Lettres*, de Pierre Bayle e suas imitações por toda a Europa, afirma o mesmo Popkin que “[a]s revistas (*journals*) tornaram-se o fórum ou ‘espaço público’ no qual os grandes debates do período eram conduzidos”, sendo utilizadas de forma sistemáticas pelos diversos grupos intelectuais que queriam dar a conhecer a suas ideias, como foi precisamente o caso dos autores da *Encyclopédie* e do seu *Journal Encyclopédique*.<sup>119</sup>

As razões para essa importância da publicação periódica não são difíceis de descortinar. De facto, as revistas e os jornais ofereciam pelo menos três vantagens em relação ao livro: o atingir de uma só vez um público muito mais vasto; uma actualização mais acelerada; e, finalmente, a captação de novos públicos para lá dos tradicionais “homens de letras”.<sup>120</sup>

<sup>118</sup> Jeremy D. Popkin, “Periodical publication and the nature of knowledge in eighteenth-century Europe”, in Donald R. Kelley, Richard H. Popkin (Eds.), *The Shapes of Knowledge from the Renaissance to the Enlightenment*, Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publishers, 1991, p. 204.

<sup>119</sup> Popkin, *ibidem*, p. 209.

<sup>120</sup> Cf. Popkin, *ibidem*, p. 212.

É certo que, como o mostrou a clássica obra de Habermas, livros, revistas e jornais não bastaram, por si sós, para a emergência da “esfera pública” – havendo que sublinhar a importância de salões, cafés, sociedades e academias enquanto espaços de interacção e de discussão de ideias, nomeadamente as veiculadas pelos livros, revistas e jornais.<sup>121</sup> A estes meios haverá que juntar, ainda, os correios, que permitem difundir à distância os jornais, as revistas científicas, os livros e as cartas que ligam os cientistas entre si e com o público.<sup>122</sup>

## 5 Conclusão

A leitura que aqui fazemos do iluminismo – mais concretamente, de Locke e Kant – encontra-se, como qualquer leitura, ancorada num espaço e num tempo que é o nosso. Significa isto que, e ainda como qualquer leitura, ela poderá ser acusada de um certo “pré-conceito” – de projectar, no passado, preocupações que são (apenas) as nossas; de fazer falar de “comunicação” autores para os quais a comunicação não existia, de facto, como problema ou, pelo menos, como problema digno de um tratamento autónomo.

Responderemos a uma tal objecção que, e como faz notar Gadamer em relação a todos os que pretenderiam abordar o passado sem “pré-conceitos”, é impossível utilizar os “conceitos da época” e, assim, ver uma época como ela se viu a si própria; interpretar o passado envolve sempre uma “fu-

são de horizontes” entre os (pré-)conceitos do intérprete e os dos textos que ele interpreta. Por isso, toda a interpretação é uma apropriação.<sup>123</sup> Também Ricoeur insiste na centralidade desta noção de apropriação: “‘Apropriar-se’ do que antes era ‘estranho’ permanece o objectivo último da hermenêutica. A interpretação no seu último estágio quer igualizar, tornar contemporâneo, assimilar, no sentido de tornar semelhante. Este objectivo consegue-se na medida em que a interpretação actualiza a significação do texto para o leitor presente.”<sup>124</sup>

Uma tal apropriação só é possível se a estranheza do “estranho” de que intentamos apropriar-nos for uma estranheza de um tipo muito especial: a de algo que, não sendo nosso, de facto nunca deixou de o ser; de algo que, ao longo dos tempos e das gerações, de forma subterrânea, se foi sedimentando na nossa própria vida e na nossa compreensão das coisas. Assim, apropriarmos de algo “estranho” significa: tomar consciência daquilo que nós próprios somos. Neste sentido, aquilo que se chama “o passado” – como se de uma coisa se tratasse – verdadeiramente não existe; ou é em nós próprios, naquilo que nós próprios somos, ou então não é de forma alguma.

Creemos ser esse, precisamente, o significado mais profundo daquilo a que se chama “tradição”.

<sup>121</sup> Cf. Habermas, *op. cit.*.

<sup>122</sup> Cf. António Fidalgo, *Os Novos Meios de Comunicação e o Ideal de uma Comunidade Científica Universal*, Covilhã, Universidade da Beira Interior, 1996 (Oração de Sapiência proferida por ocasião do X aniversário da UBI).

<sup>123</sup> Cf. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Metodo*, Salamanca, Sígueme, 1988, pp. 476-7.

<sup>124</sup> Paul Ricoeur, *Teoria da Interpretação*, Porto Editora, 1995, p. 135.