

ESTUDOS CULTURAIS: DO EPISTEMOLÓGICO AO EPISTÉMICO¹

Rui Alexandre Grácio

CLLC – Centro de Línguas, Literaturas e Culturas

Universidade de Aveiro – Portugal

rgracio@ua.pt

Introdução

Como pensar as questões epistemológicas no âmbito dos Estudos Culturais? Sugere-se que é preciso um alargamento da epistemologia de forma a que esta enfrente a questão dos juízos de valor. Esse alargamento é feito através da transição do epistemológico para o epistémico. Nessa transição — para a qual contribuem as epistemologias feministas — o ideal argumentativo é colocado em pé de igualdade com o ideal demonstrativo e a argumentação é considerada a metodologia transversal das humanidades e dos Estudos Culturais. Estes últimos, por sua vez, têm uma relação de proximidade com a filosofia, afinidade que ajuda a compreender a especificidade dos Estudos Culturais e a priorização que fazem dos métodos qualitativos. Em termos sintéticos, é este o percurso e o argumento que desenvolveremos neste texto.

1. Expandindo a epistemologia para lá da sua circunscrição disciplinar tradicional

Começo por apresentar quatro citações que referem o fenómeno de que me ocupo neste ponto: o do alargamento da epistemologia tradicional rumo a considerações epistémicas.

As citações são as seguintes (todas retiradas de Barnett, 2021. Destaques meus):

¹Retomo aqui parte das ideias apresentadas no livro *Um ensaio sobre os Estudos Culturais*, que publiquei em 2023.

1.

Um facto familiar sobre a filosofia é que as respostas tendem a gerar mais perguntas. A epistemologia tradicional não é exceção. Novos quebra-cabeças surgiram diretamente do projeto tradicional. Novas questões também surgiram *quando foram estabelecidas conexões entre a epistemologia e outras áreas do pensamento* (dentro e fora da filosofia). Além disso, alguns epistemólogos ficaram insatisfeitos com as suposições e prioridades tradicionais. Esses desenvolvimentos não deslocaram a epistemologia tradicional tanto quanto a *expandiram*. (p. xx-xxi)

2.

À medida que a epistemologia se expandiu, as aplicações ao *mundo real* tornaram-se cada vez mais visíveis. Enquanto os epistemólogos, historicamente, se fixaram em questões *altamente teóricas*, muito distantes da vida real, alguns trabalhos recentes tratam de *problemas quotidianos*: desacordo político/religioso/moral, notícias falsas, câmaras de eco, distinção entre especialistas e iniciados, discriminação induzida pela ignorância, padrões comunitários para investigação, e mais. (p. xxii)

3.

Deve estar claro, agora, que o projeto expandido supera em muito o tradicional. (...) A chave reside, plausivelmente, no reconhecimento de que todos os epistemólogos estudam assuntos pertencentes ao conhecimento em algum ou outro aspecto, mesmo que apenas vaga ou indiretamente. Por exemplo, a justificação é necessária para o conhecimento, o objetivo da investigação é obter conhecimento (ou dissipar a ignorância) e as virtudes intelectuais (por exemplo, compreensão, curiosidade, humildade e mente aberta) facilitam a investigação. (p. xxii)

4.

O conhecimento pode, portanto, continuar a servir de pedra de toque para a *identificação* dos temas relevantes, mesmo que *não seja necessário estudar nem priorizar* o próprio conhecimento. Essa mudança é subtil, mas crucial: *a epistemologia começou como o estudo do conhecimento, mas tornou-se no estudo do epistémico*. (p. xxii)

A partir destas citações — e especialmente da última — começarei por me debruçar sobre a distinção entre *epistemológico* e o *epistémico*.

Etimologicamente, “epistemologia” significa discurso (*logos*) sobre a ciência (*episteme*). (*Episteme + logos*). É uma reflexão sobre os procedimentos (por exemplo os métodos) através dos quais qualificamos algo como conhecimento científico.

O conhecimento científico tem as suas especificidades. Descrever e avaliar os processo de construção do conhecimento científico e, até, o alcance desse conhecimento em termos de resultados, são temas da epistemologia.

Por exemplo, Karl Popper defendeu que o conhecimento científico é conjectural — vale até ser falsificado — e Thomas Kuhn (para referir dois conhecidos epistemólogos e filósofos da ciência) utiliza a expressão “paradigma” para designar o modelo explicativo vigente a partir do qual os cientistas investigam e a expressão “comunidade científica” para salientar que os paradigmas não são dissociáveis de uma comunidade científica que os legitima.

A epistemologia reflete, portanto, sobre o modo e a construção da validade do conhecimento científico, abarcando assuntos como:

- a estrutura do conhecimento e os processos de justificação;
- os métodos ou metodologias apropriados a cada investigação e respectivos processos inferenciais;
- os meios de prova e os procedimentos de validação ou certificação;
- o que conta ou pode ser tomado como evidência;
- a circunscrição disciplinar através da qual cada ciência se define a si própria (objeto e método);
- as possibilidade e os limites do que pode ser alcançado através do conhecimento científico;
- enfim, o *modus operandi* da construção e da validação do conhecimento enquanto produção de conhecimento científico.

Já o domínio daquilo que aqui está a ser designado por “epistémico” — no seguimento da palavras inglesa “epistemics” — tem outro foco de reflexão, não tanto virado para o lado da produção do conhecimento científico em sentido estrito e disciplinar, mas mais orientado para a nossa re-

lação com a ciência e com o conhecimento científico. Poderíamos dizer que as questões epistêmicas:

- se relacionam com os valores que motivam e são prezados na produção do conhecimento científico (como, por exemplo, a verdade, a eficácia, a objetividade, o rigor, a utilidade, etc.);
- se interessam pela forma como as pessoas lidam com o conhecimento científico, nomeadamente em termos de confiabilidade, de autoridade, de uso e de incorporação nas suas práticas;
- refletem sobre as fronteiras disciplinares, as articulações entre disciplinas (a interdisciplinaridade e a transdisciplinaridade são temas tipicamente epistêmicos) e sobre o modo como é importado e exportado o conhecimento entre fronteiras disciplinares;
- interessam-se pela relação entre conhecimento, senso comum, as decisões na esfera pública e, por exemplo, o valor culturalmente atribuído aos especialistas;
- estão atentas aos efeitos da institucionalização do conhecimento, às estratégias da sua disseminação, aos locais de armazenagem, à circulação das literaturas e à importâncias das comunidades científicas;
- estão interessadas no impacto da ciência na orientação de políticas públicas e nos modos de vida.

Poderíamos dizer que a epistemologia se ocupa essencialmente com os pressupostos para atacar e *solucionar* problemas e em definir os métodos e as técnicas apropriados para a produção e aplicação do conhecimento. Já a dimensão epistémica incide sobre a questão dos fins, sobre os processos sociais através dos quais o conhecimento é instituído e instituinte, sobre as suas repercussões comunitárias, sobre as políticas públicas, enfim, sobre a *dimensão estratégica e de poder do conhecimento*.

Feita esta distinção, exporei agora o meu argumento, o qual contempla uma dupla tónica: primeiro inserirei a ciência no âmbito mais alargado das dinâmicas culturais e, em seguida, articularei a ciência com as práticas argumentativas.

2. O argumento, ponto 1: a ciência na teia mais complexa da cultura

O primeiro destaque do meu argumento é o de que apenas o horizonte das considerações epistêmicas permitem *inserir a ciência no âmbito mais alargado da cultura* e, ao mesmo tempo, *desdogmatizar o conhecimento científico articulando-o com questões axiológicas, éticas e políticas*.

É isso (ou seja, a não desarticulação das questões de conhecimento com questões que envolvem valores) que, por exemplo, possibilitou criar a expressão “injustiça epistêmica”, noção que Miranda Fricker (2007) popularizou ao utilizá-la como título de um livro de sua autoria e no qual distingue entre injustiça testemunhal, relacionada com credibilidade e a validação, e a injustiça hermenêutica, relacionada com os recursos para a construção do entendimento.

Mas, para dar um outro exemplo, é também no âmbito mais alargado das considerações epistêmicas (neste caso, o da violência epistêmica) que Boaventura de Sousa Santos (2009) formula as seguintes cogitações:

Por que razão, nos dois últimos séculos, dominou uma epistemologia que eliminou da reflexão epistemológica o contexto cultural e político da produção e reprodução do conhecimento? Quais foram as consequências de uma tal descontextualização? São hoje possíveis outras epistemologias? (...) O colonialismo, para além de todas as dominações por que é conhecido, foi também uma dominação epistemológica, uma relação extremamente desigual de saber-poder que conduziu à supressão de muitas formas de saber próprias dos povos e nações colonizados, relegando muitos outros saberes para um espaço de subalternidade. (p. 7)

Em suma, a perspetiva epistemológica tem o seu foco na construção do conhecimento enquanto produtor de resultados e soluções certificados e validados pela comunidade científica. A perspetiva epistêmica insere o conhecimento no âmbito mais alargado da cultura, das dinâmicas culturais e dos valores. Neste sentido, tende para uma visão dessacralizante e des-sacralizada da suposta “autonomia” da ciência. Com efeito, assumir o ponto de vista epistêmico permite interrogar a ciência em termos do seu valor e das dinâmicas culturais em que se insere, o que é, como veremos, consonante com o olhar dos Estudos Culturais.

3. Argumento, ponto 2: ideal demonstrativo, ideal argumentativo

Mas — e este é o segundo aspeto do meu argumento — são as considerações epistémicas que permitem deixar de se restringir a ciência a um ideal demonstrativo, baseada num modelo de *raciocínio monológico* (regido por regras abstratas e formais a partir das quais se fazem e avaliam as inferências) e abri-lo a *modos de raciocínio dialógicos e argumentativos* (que os colocam na interação entre perspetivas diferentes sustentadas por diferentes pessoas).

Na realidade, na construção do conhecimento, podemos falar de uma *construção argumentativa das demonstrações* e, ao utilizarmos esta expressão, queremos dizer que a ciência tem sempre pressupostos que funcionam como pontos de partida e, apesar dos processos de certificação de resultados que utiliza, ela não deixa de comportar opções especulativas como ponto de partida.

Por exemplo, optar por uma abordagem estatística é pressupor que o cálculo estatístico é aplicável à realidade em apreço e, ao mesmo tempo que se segue esse caminho, deixam-se de lado outras abordagens possíveis. Foi, aliás, para distinguir esse plano em que se raciocina a partir de pontos de partidas aceites como “dados” e o plano que enfatiza que esses “dados” implicam a escolha por uma via de acesso, que Johanna Drucker (2001) distinguiu entre “data” e “capta”:

Capta é “tomado” ativamente enquanto *dados* são assumidos como algo que se “dá”, susceptível de ser registado e observado. Desta distinção emerge um mundo de diferenças. A investigação humanística reconhece o carácter situado, parcial e constitutivo da produção do conhecimento, reconhece que o conhecimento é construído, *tomado*, não simplesmente dado como uma representação natural de um fato pré-existente. (§3)

Para dar outro exemplo, mais lato, a quantificação (a que nos voltaremos a referir) é um procedimento de objetivação. A questão não é a de negar este pressuposto, mas sim o de o evidenciar como uma via de acesso que não tem de ser única e que não é sem consequências ou sem implicações na forma de ver e de viver no mundo.

Nesta sequência, observou Boaventura de Sousa Santos (1987,) que

a ciência moderna não é a única explicação possível da realidade e não há sequer nenhuma razão científica para a considerar melhor que as explicações alternativas da metafísica, da astrologia, da religião, da arte ou da poesia. A razão por que privilegiamos hoje uma forma de conhecimento assente na previsão e no controlo dos fenómenos nada tem de científico. (p. 52)

Com efeito, todo conhecimento é conhecimento e desconhecimento — segue um caminho, demarcando-se de outros — e é por isso pertinente a passagem em que o autor referido clama por um novo paradigma:

Estamos de novo regressados à necessidade de perguntar pelas relações entre ciência e virtude, pelo valor do conhecimento dito ordinário ou vulgar que nós, sujeitos individuais ou colectivos, criamos e usamos para dar sentido às nossas práticas e que a ciência teima em considerar irrelevante, ilusório e falso; e temos finalmente de perguntar pelo papel de todo o conhecimento científico acumulado no enriquecimento ou no empobrecimento prático das nossas vidas, ou seja, pelo contributo, positivo ou negativo, da ciência para a nossa felicidade. (...) Eu falarei, por agora, do paradigma de um conhecimento prudente para uma vida decente. (Santos, pp. 8-9 e 36-37).

Enfim, rumarmos das questões epistemológicas para questões epistémicas significa *resistir aos estreitamentos focais* através dos quais a ciência, fragmentando, se pretende disciplinarmente autónoma, e colocá-la sob a mira da interrogatividade cultural e contextual.

Se a apresentação do conhecimento científico a partir do par *problema-solução* é um dos motivos da sua atração (quem não gosta de ter a solução?), é preciso não esquecer que o que é apresentado como solução científica é apenas uma resposta possível que geralmente não relativizamos porque se apresenta como útil, oportuna e eficaz.

Além do mais, é frequente que o que inicialmente é considerado como solução acabe por revelar posteriormente ter provocado danos e gerado novos problemas. Vale a pena ler o que Z. Bauman (2007) escreveu a este respeito:

Quanto mais segura a fragmentação, mais incoerente e menos controlável o caos resultante. A autarquia permite que os recursos sejam concentrados na tarefa à mão (há uma mão forte para segurar firmemente a tarefa) e assim torna a tarefa viável e o problema solucionável. Como a resolução de problemas é uma função do engenho do poder, a escala de problemas solucionáveis e solucionados aumenta com o escopo da autarquia (com o grau no qual as práticas de poder que mantêm unido o enclave relativamente autônomo passam do “relativo” ao “autônomo”). Os problemas tornam-se maiores. E assim as suas consequências. Quanto menos relativa uma autonomia, mais relativa a outra. Quanto mais completa tenha sido a resolução dos problemas iniciais, menos manejáveis são os problemas que resultam. Houve a tarefa de aumentar as colheitas agrícolas cumprida graças aos nitratos. E houve a tarefa de estabilizar o fornecimento de água — cumprida graças ao estancamento do fluxo dos rios por meio de represas. Depois veio a tarefa de purificar os reservatórios de água envenenados pelo despejo de nitratos não absorvidos — cumprida graças à aplicação de fosfatos em estações especialmente construídas para o processamento de águas servidas. Depois veio a tarefa de destruir as algas tóxicas que proliferam em reservatórios ricos de compostos fosfatados... (p. 25)

Assim, e porque todo o conhecimento científico simultaneamente abre e fecha possibilidades, será bom perceber, como sugere Edgar Morin (s.d./1982) que “consciência sem ciência e ciência sem consciência são mutiladas e mutilantes” (p. 21).

Em suma, o que pretendo enfatizar com a ideia de um “alargamento da epistemologia tradicional” é a necessidade de ultrapassar certas barreiras disciplinares, das quais destaco duas: por um lado, a barreira entre conhecimento científico e valores e, por outro, entre conhecimento científico e política. A este respeito assinalou Douglas (2009. Destaque meu) que

[a] maioria dos filósofos da ciência considera que seu trabalho pertence a um subcampo da epistemologia, o estudo do conhecimento e, como tal, preocupa-se apenas com questões epistemológicas na ciência, como a relação entre evidência e teoria, o *status* das teorias científicas e a natureza de explicação científica. *Questões de como entender a ciência na sociedade, o papel dos valores sociais na ciên-*

cia e as responsabilidades dos cientistas foram excluídas do campo.
(p. 44)

E, acrescenta, ainda:

A sociedade precisa de um entendimento mais fino da ciência nas políticas públicas, que explique como é que os especialistas podem ter desacordos duradouros e intratáveis, mas ainda assim serem participantes honestos num debate. E tanto os cidadãos quanto os decisores políticos numa democracia devem ter uma maneira de decidir como interpretar as descobertas científicas que não são ciência estabelecida. *Uma avaliação mais cuidadosa do papel dos valores na ciência é essencial para tal compreensão.* Essa abordagem, no entanto, *rejeita o ideal de uma ciência isenta de valores*, indo contra a posição dominante dos últimos quarenta anos na filosofia da ciência. (Douglas, 2009, p. 45)

Ora, é precisamente esse alargamento do epistemológico para o epistêmico que se torna necessário e, para ele, contribuíram sem dúvida as concepções epistemológicas feministas. Vejamos alguns dos seus traços comuns.

4. As epistemologias feministas

A chamada epistemologia feminista, na formulação que lhe deu Patricia Hill Collins, tende a dissolver as barreiras, acima mencionadas, entre ciência e valores, ciência e política, conhecimento e relações de poder. Como escreveu a referida autora, a epistemologia

investiga os padrões utilizados para avaliar o conhecimento ou as razões pelas quais acreditamos que aquilo em acreditamos é verdade. Longe de ser o estudo apolítico da verdade, a epistemologia aponta para as maneiras pelas quais as relações de poder moldam aqueles em que se acredita e por quê. (Collins, 2000, p. 252).

Referindo-se às epistemologias nos seus traços comuns, escreve Poole (2021) que

Em última análise as epistemologias feministas não separam a epistemologia da ética e da política: as investigações sobre o conhecimento são consideradas em relação com investigações sobre o certo e o errado, e poder e opressão. (p. 117)

E a autora lista, como comuns às epistemologias feministas, os seguintes traços:

- Todo o conhecimento é conhecimento situado: o conhecimento não existe num *vacuum*; todo o conhecimento provém de alguém e de algum lugar, e de onde se vem (o seu ponto de vista), molda como se aborda o conhecimento.
- As experiências vividas são conhecimento: vida real, experiência na primeira pessoa, contribuem para o conhecimento, valida a credibilidade das pessoas que conhecem e moldam o seu ponto de vista.
- O poder molda o conhecimento: a posição relativa em hierarquias sociais de alguém que conhece, contribui para um maior conhecimento ou para uma maior ignorância.
- Com o conhecimento, vem a responsabilidade: o conhecimento que uma pessoa constrói tem consequências reais para pessoas reais, o uma pessoa que conhece é pessoalmente responsável para com uma ou mais comunidades pelo modo como eles “fazem conhecimento”.
- O conhecimento advém da colaboração: o conhecimento mais completo é criado através de um diálogo e colaboração ‘caleidoscópicos, refletindo pontos de vista diferentes e múltiplos. Isso inclui o diálogo no sentido literal, interpessoal, mas incorpora um mais abrangente nível de colaboração que não se limita à interação imediata, em tempo real. (Poole, 2021, p. 118)

Insistamos, pois: o que pretendo ao reiterar este alargamento das considerações epistemológicas rumo às epistémicas, para que apontam as linhas das epistemologias feministas acima listadas?

Na realidade, com esta abertura estou a procurar chegar ao terreno apropriado para *considerar as questões epistemológicas no âmbito dos*

Estudos Culturais, nos quais o conhecimento é visto sob a ótica das relações de poder e em que a relação entre saber e poder é avaliado em termos das questões mais amplas das justiças e das injustiças que veiculam.

Mas, antes de prosseguirmos, detenhamo-nos um pouco sobre as características dos Estudos Estudos.

5. Características dos Estudos Culturais

Num artigo essencial para a compreensão do como e do porquê dos Estudos Culturais, Maria Manuel Baptista (2012) faz uma importante síntese que explicita e ajuda a compreender as dificuldades, mas também as potencialidades, da construção de conhecimento em Estudos Culturais.

Afirma a autora, por exemplo, que os Estudos culturais procuram “fazer dialogar três nós problemáticos essenciais: cultura, teoria e ação cívica” (p. 20). Por outro lado, refere que os Estudos Culturais se pautam por quatro características fundamentais que aqui retomo sinteticamente.

- a) *A primeira característica é a de que, por estarmos perante um “campo gravitacional”, mais do que de uma disciplina no sentido tradicional, podemos classificar esta área de investigação como pós-disciplinar.* Neste sentido, os Estudos Culturais põem os conhecimentos disciplinarmente produzidos ao serviço do pensamento pragmaticamente dimensionado (para que serve e a quem serve o conhecimento?). Os Estudos Culturais constituem-se como uma prática intelectual crítica interdisciplinar. Como funcionam como um “campo gravitacional”, apresentam a especificidade de se demarcar de uma concepção metafísica de pensamento e de conhecimento, ideia aliás patente na passagem em que a autora refere o abandono de “qualquer pretensão de encontrar explicações causais e definitivas para as realidades em estudo”. Neste sentido, é enfatizada a característica da contextualidade e a capacidade de articular dinâmica e conjunturalmente os problemas que investiga.
- b) *A segunda característica é a valorização da complexidade.* Esta deve ser compreendida de uma dupla forma. Por um lado, isso significa a recusa formas unidimensionais de compreender, tal como o distanciamento relativamente a estreitamentos focais que trans-

formam o conhecimento em questão técnica e especializada, tornando-o demasiado cifrado e especializado. Neste sentido, a complexidade opõem-se à uma ideia de conhecimento desarticulado por fragmentação excessiva, demasiado rígido nas suas circunscrições, enfeudado nos seus procedimentos e metodologias e pouco habilitado a pensar para além das suas próprias fronteiras disciplinares. Por outro lado, a valorização da complexidade significa que importa fazer as articulações que forem necessárias em função do problema ou da problemática a investigar. Importa lançar mão de conhecimentos produzidos ou de metodologias produtivas que sejam relevantes para o que se pretende estudar, sem preconceitos disciplinares, sem monoteísmos metodológicos, sem problemas em transpor disciplinas e com disponibilidade para criar visibilidades que certos modos de articular possibilitam.

- c) *A terceira característica é a recusa da naturalização de categorias e conceitos.* Aqui emerge a suspeição relativamente aos discursos da verdade e às concepções essencialistas que tendem a apresentar a ordem e a função ordenadora da teoria como algo que se impõe como “natural” e que reflete a natureza. Pelo contrário, os Estudos Culturais assumem uma posição construtivista e preferem ver a teoria como versão e interpretação da realidade que é preciso interrogar nas suas consequências sociais, políticas e de coexistência humana. Neste sentido, veem as naturalizações como comportando uma estratégia política com potenciais efeitos discriminatórios e de injustiça. E optam por confrontar, numa articulação incontornável, a teoria e a prática, os princípios e a realidade empírica e vivida.
- d) *Finalmente, a quarta característica é a do compromisso cívico* “no sentido grego e mais radical de intervenção e envolvimento nos assuntos da *polis*) de estudar o mundo, de modo a poder intervir nele com mais rigor e eficácia, construindo um conhecimento com relevância social” (Baptista, 2012, pp. 18-19). Esta característica está não só em consonância com o que anteriormente foi dito quanto à abordagem do conhecimento, mas vai também no sentido de uma visão prática da teoria e da sua vinculação à ideia de comunidade, às transformações sociais e à demanda de uma coexistência justa. De referir ainda que, no texto a que me

tenho vindo a citar, a autora refere que “os estudos nesta área são predominantemente qualitativos e a verdade é entendida como relevando essencialmente do campo da interpretação e do ensaio crítico” (Baptista, 2012, p. 24-25). A esta ideia, acrescentaria que a sua forma de concretização é a argumentação.

Dentro dessas metodologias qualitativas a autora destaca a metodologia etnográfica, a abordagem textual e os estudos de recepção, os quais são exemplos relevantes aos quais muitos outros recursos poderíamos acrescentar, dentro daquilo a que Moisés de Lemos Martins (2012) chama o “politeísmo metodológico” dos Estudos Culturais e, também, dentro da ideia de que existe uma relação de remissão e fecundidade recíproca entre os paradigmas explicativo e compreensivo (cf. Ricœur, 1977).

Importa, todavia, ver mais de perto a questão das metodologias para compreendermos a sua proeminência e os seus limites e, também, para confrontarmos as metodologias quantitativas e as qualitativas.

Podemos dizer, a partir da etimologia da palavra, que metodologia significa a lógica (logos) do caminho escolhido (*hodos*) para alcançar algo (*meta*).

Assim a metodologia pressupõe um *objetivo* a que se quer chegar (tipicamente um resultado útil, que nos permita compreender, intervir e obter respostas para perguntas, esclarecer um assunto), um *caminho* para chegar a esse objetivo (um processo em ação ou a desenvolver) e uma *forma controlada ou racional de percorrer esse caminho* (tipicamente plasmada em procedimentos ou num fazer “técnico”, mas que também pode ser efetuada de uma forma ensaística, como elaboração de ideias e de um quadro conceptual).

Mas, ainda que já nos dê algumas indicações, esta abordagem é demasiado geral e abstrata, nomeadamente porque não é reveladora da importância que a ideia de método alcançou na modernidade com o emergir da ciência moderna.

Com efeito, foi na época da chamada revolução científica dos séculos XVI e XVII que o conceito de “episteme”, de conhecimento, deixou de ter um cunho filosófico (à semelhança, aliás, do que acontecerá com muitas ciências até ao auge do positivismo). E, segundo se diz, foi nessa altura que a ciência se “emancipou” da filosofia.

Ora, será interessante determo-nos um pouco no modo como se deu esta “emancipação”, pois isso permitir-nos-á também perceber mais concretamente o significado da palavra “metodologia”.

De acordo com Heidegger (1962), a ciência, tal como foi forjada na modernidade implica, antes de mais, um “projeto antecipador”, o qual consistiu no privilégio da via calculadora ou, nas suas palavras, em considerar que

todos os fenómenos devem ser determinados antecipadamente como grandezas espacio-temporais de movimento para, desta maneira, poderem chegar a ser apresentados como fenómenos naturais. Tal determinação concretiza-se com a mensuração efetuada com ajuda do número e do cálculo. (p. 104)

Em segundo lugar — e ainda segundo o mesmo filósofo — a ciência moderna implica a adoção de um método e dela faz também parte a exploração organizada, ou seja, uma forma de progressão assente na especialização (divisão dos problemas em unidades de análise cada vez mais circunscritas).

Acresce que a ideia de metodologia teve também a função de introduzir um elemento impessoal na construção do conhecimento, enunciando procedimentos que supostamente façam os fenómenos falar por eles mesmos e que espelhem a realidade.

Apesar de serem pessoas, inseridas em comunidades de investigação, quem aplica ou segue a metodologia, não interessa “quem o faz” desde que os procedimentos sejam bem feitos, isto é, que os passos requeridos sejam todos executados e possam ser avalizados pela comunidade. O conhecimento tem uma dimensão suprapessoal e afirma-se, por isso, distanciando-se do que possa ser visto como opinião subjetiva. Pelo contrário, parte-se da ideia de que, seja quem for que repita os procedimentos, se os procedimentos forem os certos e se forem corretamente aplicados, os resultados serão os mesmos, sendo o conhecimento validado por esse mesmo procedimento de confirmação que designamos “verificação”.

Assim, e de uma forma alargada, podemos dizer que as metodologias são a artilharia persuasiva da retórica da ciência, ou seja, da construção da objetividade, da construção argumentativa das demonstrações.

No entanto, é também importante abordar a questão da diferenciação entre metodologias quantitativas e qualitativas. A grande diferença entre elas é o modo como lidam com os valores.

Nos métodos quantitativos, os únicos valores que podem ser validados são os que podem ser reduzidos a quantidades através da mensuração e da numeração. Na realidade, através dos métodos quantitativos traduzimos os fenómenos em quantidades, em medidas e em números. Procedemos a uma transnumeração ou a uma transquantificação. Trata-se de uma operação retórica de figuração através da qual se pretende erradicar a subjetividade do campo dos valores através da aplicação de um padrão impessoal e geralmente reconhecido como capaz de fornecer evidências e de factualizar, afastando-se das questões da interpretação e das ambiguidades que sobre os factos estabelecidos possam ser feitas.

Já nos métodos qualitativos, admite-se a presença da relação entre subjetividade e valores e, por isso, atentamos no que é valorizado ou desvalorizado e ligamos os fenómenos a manifestações individuais da vida humana, o que não significa que não se possam perceber padrões, proceder a interpretações fundamentadas e justificar leituras.

A grande questão entre estes dois métodos é que o primeiro se alimenta de um ideal de objetificação e de domínio pela objetificação: é o modelo tradicional — explicativo, matematizado e manipulador — das ciências da natureza, que se demarca do modelo compreensivo das humanidades, para o qual a questão do sentido permanece no horizonte interrogativo (afinal, o mundo da experiência vivida).

Eis o que Edgar Morin (2003) assinalou, referindo-se às reduções operadas pelos métodos quantitativos, e que aqui citamos para alertar dos perigos de dar mais importância a essa via metodológica (hegemonia) do que a outras vias.

A primeira redução diz respeito ao primado da analiticidade que não atenta que o todo é mais que a soma das partes (ou seja, que ignora a importância do círculo hermenêutico). Quanto à segunda, escreve o seguinte:

A segunda ramificação do princípio de redução tende a limitar o conhecimento ao que é mensurável, quantificável, formulável, segundo o axioma de Galileu: os fenómenos só devem ser descritos com a ajuda de quantidades mensuráveis. Desde então, a redução

ao quantificável condena todo conceito que não seja traduzido por uma medida. Ora, nem o ser, nem a existência, nem o sujeito podem ser expressos matematicamente ou por meio de fórmulas. O que Heidegger chama de “a essência devoradora do cálculo” pulveriza os seres, as qualidades e as complexidades, e, ao mesmo tempo, leva à “quantofrenia” (Sorokin) e à “aritmomania” (Georgescu-Roegen). Esse princípio ainda se impõe na tecnociência; mas torna-se questionado, em profundidade, na medida em que a própria tecnociência é questionada em profundidade. (Morin, 2003, p. 88)

De certo modo as metodologias qualitativas resistem a esta redução ao mensurável e optam pela tarefa de descodificar e interpretar significados, não deixando de lado a dimensão social dos valores e do sentido. E afastam-se de abstrações para se manterem mais próximas de realidades concretas e situadas.

6. A Nova Retórica e a teoria da argumentação: rumo a um pensamento crítico e situado

Depois de passarmos pelas características dos Estudos Culturais acima referidas, uma pergunta se impõe: será que a epistemologia tradicional as permite acolher? Ou será que não temos de fazer o tal alargamento do epistemológico para o epistêmico?

Com efeito, a velha demarcação entre questões de conhecimento e de política, de conhecimento e de valores (e mesmo o ideal de uma ciência livre de valores) é desafiada pelo registo assumido pelos Estudos Culturais, nitidamente desestabilizadores dessas fronteiras, até porque, interessando-se pela articulação saber-poder, eles têm no seu horizonte questões de justiça social e cívica. E assumem que a sua forma de teorizar é indissociável da *política, tomada no seu sentido cívico ou de cidadania*. Assim, a desarticulação, operada por uma visão especializada, entre o político e o cidadão, é rearticulada pelos Estudos Culturais. Poderíamos dizer que os Estudos Culturais privilegiam uma intelectualidade e um pensamento orgânicos (constitutivos do desenvolvimento do ser, solidários de uma prática ampla, não especializada, nem elitista) e não uma intelectualidade e um pensamento sintético e abstrato.

Como repensar seriamente, então, as questões da epistemologia e das metodologias numa perspectiva consonante com o modo de problematizar e teorizar dos Estudos Culturais? E que perspectiva poderá ser essa?

Neste ponto vou seguir as propostas de um filósofo que muito admiro, a quem acho que não é dada a devida atenção e cujo alcance da sua obra não foi suficientemente percebida ou difundida. Refiro-me a Chaïm Perelman e à sua *Nova Retórica*.

Sem naturalmente se tratar de expor aqui o seu pensamento, importa contudo apontar algumas ideias que são fundamentais para o nosso tema da epistemologia dos Estudos Culturais.

Um primeiro ponto que queria referir é o da distinção entre demonstração e argumentação. Esta distinção foi estrategicamente usada por Perelman para classificar a tradicional distinção entre ciências e humanidades. O argumento foi o seguinte.

O ideal de cientificidade seguiu um modelo de pensamento pautado pelo rigor lógico-matemático, ou seja, por um ideal demonstrativo de conhecimento. Nele visa-se provar, sob o signo da certeza e, mesmo, com a intenção de estabelecer leis científicas pautadas pela universalidade e pela necessidade. Segundo este paradigma, as conclusões da ciência devem ser impessoais e suprapessoais. O ideal de demonstração liga-se à pretensão de alcançar conclusões cuja necessidade lógica ou os processos de certificação as torna indiscutíveis porque supostamente impessoais. Ele rege-se sob a égide da necessidade e da objetividade e de um rigor geométrico-matemático ou, no campo empírico, por procedimentos de validação experimental.

Por outro lado, temos a argumentação, geralmente associada às opiniões e à justificação das opiniões, considerada sem dúvida importante nas coisas humanas mas, ao mesmo tempo, vista também como um parente pobre da demonstração, na medida em que parece ter sempre uma componente subjetiva e contingente.

Dir-se-ia, para retomar os termos de Perelman, que a ideia de *racional*, associada ao paradigma demonstrativo, parece desvanecer-se, ou ser desvalorizada, quando falamos de argumentação. E, por isso, o filósofo pergunta-se: será que devemos descartar a argumentação, e o raciocínio que implica valores, do domínio do racional? Ou, como ele próprio enuncia:

Existem métodos racionalmente aceitáveis que permitam preferir o bem ao mal, a justiça à injustiça, a democracia à ditadura? Como a resposta cética dos positivistas me tinha deixado insatisfeito, pus-me à procura duma lógica dos juízos de valor. (Perelman, 1977, p. 8.)

Ainda sobre a concepção positivista, escreve Perelman (1979) que ela tem como consequência inevitável a limitação

do papel da lógica, dos métodos científicos e da razão a problemas do conhecimento, puramente teóricos, negando a possibilidade de um uso prático da razão. Ela opunha-se dessa forma à tradição aristotélica que admitia uma razão prática que se aplicava a todos os domínios da ação, desde a ética até à política, e que justificava a filosofia como busca da sabedoria. (p. 100)

Assim, aquilo que Perelman procurava era uma racionalidade que, não sendo demonstrativa, no sentido de apodíctica e necessária, não deixasse de estar dentro do campo da racionalidade.

Nesse sentido, sugeriu ampliar o campo da racionalidade incluindo, ao lado da demonstração, a argumentação. E, para isso, fez uma distinção importante entre o *racional* (pensado em termos do raciocínio necessário e do modelo matemático de pensamento) e o *razoável* (pensado em termos do modelo jurisprudencial, no qual assume centralidade a questão da justiça e no qual é preciso ponderar argumentos).

O alcance de uma tal deslocação é enorme. De tal forma que James Crosswhite (1996, p. 35) considerou que “o acontecimento mais importante na teoria retórica contemporânea, *entendida como uma resposta e uma alternativa à metafísica*, ocorreu em 1958, com a publicação de *La nouvelle rhétorique: Traité de l’argumentation* de Chaim Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca” (p. 35. *Itálico meu*).

Outra estudiosa de Perelman, E. Griffin-Collart (1979) escreveu que

a nova retórica apresenta (...) a metodologia do raciocínio apropriado a um Estado democrático, a uma sociedade pluralista para a qual os valores são irredutíveis a um valor único e onde a arte do diálogo e da controvérsia prevalece sobre as soluções de violência. (p. 3)

Cito ainda outro estudioso de Perelman, M. Maneli (1969):

A Nova Retórica constitui a base filosófica e metodológica para um conceito democrático de pluralismo. É um instrumento de análise e de síntese, não concebido abstratamente, mas considerado como parte da atividade social criativa. (p. 233)

Cito, finalmente, outro estudioso do pensamento de Perelman, Max Loreau (1965):

É assim que emerge a questão da qual a nova retórica tira a sua origem: é exacto que abdicamos do uso da razão assim que abandonamos o campo do formal? Nasce então a teoria da argumentação, empreendida para fazer estourar a tradicional conexão do racional e do necessário, do não-necessário e do irracional, e encaminhar-se para uma concepção alargada da razão, integrando a argumentação ao lado da demonstração. A razão não serve apenas para descobrir a verdade e o erro, mas também para justificar e argumentar, para organizar o jogo movente das preferências: não apenas para decretar e para constringer mas, também, para operar e para generalizar inversões de hierarquias, para ordenar estruturas que, longe de pretenderem ser eternas e absolutas, são solidárias de todo o sistema das significações práticas existentes. (p. 878)

Mas, voltando concretamente às propostas filosóficas de Perelman, penso que aquilo que ele estava de facto a procurar fazer com a valorização da argumentação era, por um lado, reabilitar o papel da humanidades e, por outro, fazer perceber que metodologia lhe é própria é a argumentação, sem que isso a tenha de tornar uma parente pobre das ciências e da racionalidade científica.

Aliás, e quanto ao primeiro aspeto, ele próprio escreveu que tentou provar “a indispensabilidade da ‘Nova Retórica’, a qual coloca numa nova perspectiva todas as disciplinas humanísticas. É a perspectiva do razoável, a qual, ao contrário do racionalismo clássico, justifica o pluralismo filosófico e político”.

Ou seja, o que Perelman questionou — se o quisermos colocar de uma forma sintética — foram os valores epistémicos do rigor, do raciocínio mo-

nológico-impessoal e da ausência do preferível (logo, dos valores) em ciência (o preferível que equivale a articular as dimensões sociais, éticas e políticas na construção do conhecimento). Mais do que isso, ele procurou contrariar a tendência formalizante que procura converter o dialógico em monológico (que considera superior) numa estratégia de dessubjetivação e de impessoalização do conhecimento.

No que diz respeito ao rigor, poderíamos dizer que, enquanto valor epistémico, este valor é partilhado tanto pelas ciências como pelas humanidades ou, para utilizarmos outra terminologia, tanto nas ciências “duras” como nas ciências “moles”. Estamos, todavia a lidar com concepções de rigor diferentes.

No caso das ciências, a ideia de rigor está orientada pelo valor da certeza necessária, pela capacidade de considerarmos certos e seguros os resultados a que se chega.

No caso das humanidades, a ideia de rigor está orientada pela ideia de que temos de lidar com a incerteza e, para o fazer, a fundamentação argumentativa é o melhor recurso que temos para diminuir a arbitrariedade interpretativa-argumentativa dos nossos posicionamentos.

Dito de outra maneira, interpretamos, elaboramos teses e argumentamo-las da melhor maneira possível, conferindo-lhe força persuasiva e confrontando-as com outras possibilidades de interpretação.

Por exemplo, nas fundamentações, utilizamos critérios como a aceitabilidade, a suficiência e a relevância², comparamos níveis diferentes de plausibilidade, ponderamos prós e contras e procuramos reforçar as verosimilhança de teses. No fundo, ensaiamos — e o termo “ensaio” é aqui fundamental — dar a maior consistência possível às nossas ideias e posições, oferecendo pontos de vista justificados e relevantes. Obviamente que esta tarefa não dispensa o rigor, mas não se trata de um rigor de tipo matemático e nada há de necessário nas teses postas à consideração dos auditórios.

No que diz respeito ao raciocínio monológico, convém explicar o que se entende com esse conceito. O raciocínio monológico é aquele que é feito na obediência a regras inferenciais previamente estabelecidas e cujo critério de validade não depende de quem faz o raciocínio (impes-

² Critérios que são propostos pelos teóricos da lógica informal.

soalidade). Do ponto de vista monológico, se todos raciocinarem bem, todos serão conduzidos às mesmas conclusões. A argumentação monológica argumenta virando-se para a validade formal do raciocínio.

Ora, embora este tipo de raciocínio seja o que mais saliente a necessidade lógica, o facto é que ele não contempla aquele campo em que, sendo preciso coexistir uns com os outros, necessitamos de confrontar ideias e perspectivas, ou seja, precisamos de raciocinar dialogando.

Com efeito uma argumentação é muito mais que um encadeamento de raciocínios e, como notou Edwin Black (1965) “apesar do raciocínio ser, com efeito, uma característica da argumentação, ela não é uma característica distintiva”. (p. 149)

Ora, a abertura a uma forma de raciocinar que tem em conta os raciocínios e as perspectivas dos outros é o passo que nos conduz à argumentação no seu modelo dialogal e interacional, modelo em que se valoriza o conhecimento como construção comunitária e produtor de efeitos de coexistência.

No que diz respeito à possibilidade de articular a racionalidade com o preferível, estamos aqui num aspeto fulcral. Em primeiro lugar, porque o preferível é o lugar onde operam os valores. Aliás, o primeiro nome que Perelman deu à sua teoria da argumentação foi “lógica do preferível”. Por outro lado, se em termos teóricos é possível formalizar e excluir aparentemente os valores em detrimento da abstração, na prática, na ação, não é possível essa dissociação dos valores. Tudo o que fazemos está, de algum modo, associado a valores e, como notou Aristóteles na *Ética a Eudemo* (1226a), “a escolha não é verdadeira nem falsa”. E, diremos nós, também uma ação não é verdadeira ou falsa.

Assim, a questão do preferível na construção do conhecimento é essencial se, para além das formulações teóricas e da abordagem unidimensional de proposições em termos de verdadeiro ou falso, atentarmos ao conhecimento de um ponto de vista pragmático e da ação razoável.

Cumprir ainda dizer que a própria categoria do razoável é uma categoria comunitária e cívica, posta ao serviço de um conhecimento não dogmático, prudente e que visa evitar que a conflitualidade degenerem em violência.

7. Argumentação, pensamento, discurso

Voltando agora à nossa questão da epistemologia dos Estudos Culturais, poderia dizer que *o seu procedimento metodológico transversal é a argumentação*, entendida não apenas como forma de fundamentar, apresentando razões, ou seja, fornecendo fundamentos suficientes, mas também no sentido do próprio pensar e do posicionar-se.

De facto, Perelman (1970) incluiu na sua teoria da argumentação a descrição de dois mecanismos fundamentais do pensamento: os procedimentos de ligação e os procedimentos de dissociação. E fez isso tendo em mente que “a argumentação é um uso da palavra *inseparável do uso do pensamento*” (p. 306. *Itálico meu*) e que a própria dissociação de noções “*exprime uma visão do mundo, estabelece hierarquias para as quais procura fornecer os critérios*” (Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1988, p. 561).

Com efeito, estes procedimentos têm o efeito de organizar problemas, nuclearizando certos aspectos e periferezando outros. Eles tematizam o problema, enquadrando-o nos termos de uma possível abordagem. Com efeito, tematizar é sempre decidir-se por um caminho de abordagem de assuntos em questão, em detrimento de outros, e os processos de ligação e de dissociação, de valorização e de desvalorização, de nuclearização e de periferezação, remetem em última análise para posicionamentos, se não filosóficos, pelo menos portadores de posições e valores.

Aquilo que neste breve ponto quis destacar é que a argumentação não deve ser reduzida a uma técnica discursiva, antes deve ser vista como algo ligado às racionalidades (aos jogos de racionalidade) e ao modo como o pensamento lida com valores e procura ser razoável numa articulação que nunca descarta a dimensão pragmática e as relações entre teoria e prática.

8. A noção de “articulação” nos Estudos Culturais

Curiosamente, os Estudos Culturais não assumem o termo argumentação como sua metodologia específica, mas não andam longe dessa ideia quando falam de “articulação”.

No artigo intitulado “The theory and method of articulation in cultural studies”, Jennifer Daryl Slack (1996) fala precisamente do conceito de “articulação” como teoria e método. Quanto ao primeiro aspeto, ele é

um procedimento de conceptualização e “pode ser entendido como uma forma de caracterizar uma formação social sem cair nas armadilhas gêmeas do reducionismo e do essencialismo” (Slack, 1996, p. 113).

Já no que diz respeito ao segundo aspeto, nota Slack (1996):

a articulação também pode ser pensada como um método usado na análise cultural. Por um lado, a articulação sugere uma estrutura metodológica para entender o que um estudo cultural faz. Por outro lado, oferece estratégias para realizar um estudo cultural, uma forma de “contextualizar” o objeto de análise. (p.113)

Sem querer entrar aqui numa discussão aprofundada sobre o conceito de “articulação”, limitar-me-ia a dizer que me parece que ele remete para estratégias de tornar visível aspetos e assuntos que de outra forma permaneceriam na obscuridade.

Para dar um exemplo, no quadro da nossa temática, é a articulação entre ciência e valores que se constitui como via de acesso para a pensar o conhecimento enquanto atividade cultural, atravessada pelas dimensões sociais, éticas e políticas. E, mais ainda, é essa estratégia que permite perspetivar o conhecimento científico sob o prisma das suas implicações em termos de relações de poder.

Mas, por outro lado, o conceito de “articulação” tem também uma dimensão cairológica, no sentido de corresponder a uma oportunidade, de ir ao encontro de uma situação que a suscita e a torna oportuna. Dito de outra maneira, o conceito de articulação obedece a uma lógica assumidamente contextualista e conjuntural e percebe-se que, nesse sentido, ela remeta para uma ideia de teoria pragmaticamente dimensionada e, portanto, nada interessada em essencialismos.

Vão nesse sentido as palavras de Hall (2019) quando refere

a teoria como um conjunto de conhecimentos contestados, localizados, conjunturais, que têm de ser debatidos de um modo dialógico. Mas também como uma prática que sempre pensa a sua intervenção num mundo no qual fará alguma diferença, no qual terá algum efeito. (p. 86)

Pelo seu lado, e numa formulação mais radical, Grossberg (2010) pensa que “os estudos culturais ‘dessacralizam’ a teoria, encarando-a como um recurso estratégico contingente” (p. 27).

Pelo meu lado, direi que os Estudos Culturais constroem dispositivos conceituais e interpretativos e recorrem a estratégias retórico-argumentativas para configurarem assuntos em questão em que o foco, ou polo gravitacional, gira em torno da questão da injustiça social, remetendo para relações de poder opressivas, estratégias de dominação e engenharias do consentimento que mostram que, apesar de todos serem iguais, uns são mais iguais do que os outros.

Ora, quando pensamos nos humanos e na dignidade humana, esta é uma desigualdade que dá que pensar e é no pensamento complexo da cultura que há que produzir as articulações necessárias para, em cada conjuntura, tentar alterar trajetórias que promovem a vigência de injustiças.

As articulações são formas de criar assuntos em questão — expressão que prefiro a “objetos” — que, no caso do Estudos Culturais, não só articulam teoria e práticas sociais, não só procuram compreender as transformações sociais e as consequências da mudança cultural, como questionam as naturalizações que ocultam formas de violência simbólica e práticas de poder indesejáveis e opressoras.

Com efeito, é tempo de superarmos a concepção de conhecimento como instrumento de manipulação sobre objetos e acolhermos o conhecimento como ferramenta de intervenção social inscrita no tecido das dinâmicas culturais.

9. Filosofia e Estudos Culturais

Desde que os estudos culturais se tornaram globalmente populares nas últimas duas décadas, a filosofia tem sido uma dimensão não tematizada e muitas vezes suprimida do empreendimento. Enquanto muitos formados em filosofia, como eu, se embrenharam na prática dos estudos culturais, poucos refletiram sobre a dimensão filosófica e o papel da filosofia dentro do projeto. A falta de reflexão e debate sobre a função da filosofia dentro dos estudos culturais e a supressão geral de tais preocupações tornaram os estudos culturais vulneráveis a posições filo-

sóficas problemáticas e/ou viciaram o empreendimento devido a dimensões filosóficas inadequadamente desenvolvidas (Kellner, 2001, p. 139).

Na sequência desta citação, queria agora retomar uma frase que Lawrence Grossberg (2010b), um dos teóricos relevantes dos estudos culturais, referindo uma passagem em que ele conotava os seus interesses teóricos iniciais “simplesmente como filosofia juntamente com teoria social” (p. 19).

E, a propósito desta frase, quero justamente argumentar duas ideias: a primeira, é a de que os Estudos Culturais podem ser considerados como um modo de filosofar na época da pós-Filosofia (ou seja, em contraste com uma imagem metafísica de pensamento); a segunda, é que é a presença da matriz filosofante que liberta os Estudos Culturais das circunscrições disciplinares e é imprescindível do ponto de vista da reflexão sobre as questões metodológicas, as suas assunções e opções no plano metateórico.

Considero, com efeito, que os Estudos Culturais corporizam, no seu denominador comum mais largo, esta (re)emergência da filosofia na sua fecundidade metadisciplinar, fenómeno que ocorre precisamente depois da atrofia disciplinar que — na senda do positivismo e duma divisão e especialização crescente do trabalho epistemológico — a foi reduzindo, esvaziando e desvitalizando.

Esta ideia é consonante com o que Gilles Granger (1986) afirma, de uma forma decidida, ao dizer que “[...] a filosofia é, por excelência, metadisciplina” (p. 113). Ela não possui objetos de estudos predefinidos. E, acrescenta Granger (1986):

Assim, por mais que se queira reter um significado algo preciso para esta palavra, a filosofia é um conhecimento sem objetos. É, por excelência, a metadisciplina, cujo tema é o conjunto, constantemente renovado, mas também preservado, na memória dos homens, das obras onde organizam a sua experiência através de todo o tipo de signos. (p. 113)

Também na mesma linha, Edgar Morin (2003) afirma que

a filosofia não é uma disciplina, mas uma força de interrogação e de reflexão dirigida não apenas aos conhecimentos e à condição humana,

mas também aos grandes problemas da vida. Nesse sentido, o filósofo deveria estimular, em tudo, a aptidão crítica e autocrítica, insubstituíveis fermentos da lucidez, e exortar à compreensão humana, tarefa fundamental da cultura. (...) A filosofia, ao contribuir para a consciência da condição humana e o aprendizado da vida, reencontraria, assim, sua grande e profunda missão. (Morin, 2003, p. 54)

Considero, aliás, que a emergência da pulsão filosófica — a pulsão da problematização — na modernidade tardia está em consonância com as exigências de praticar um pensamento e um modo de teorizar que se demarca das grandes categorias do pensamento metafísico e da instituição da Filosofia enquanto saber inteligível, tal como foi instituída por Platão, que fez da Filosofia o discurso da Verdade e dos fundamentos últimos.

Hoje, como bem assinalou Manuel Maria Carrilho (2022), precisamos de uma ciência sem privilégios e de uma filosofia sem arrogâncias. Precisamos da dinâmica de pensamento problematizador:

o que a filosofia faz é problematizar o mundo, seja qual for a matriz em que essa problematização é feita. Ela nasce sempre de uma tensão problemática, de uma dissonância entre o homem e o mundo que despoleta um trabalho, uma investigação, uma tentativa de compreender e de ultrapassar essa dissonância. Chame-se-lhe dúvida, espanto, inquérito ou o que quer que seja, é sempre disto que se trata. E os problemas são tratados, tematizados, através de dispositivos retórico-argumentativos que conduzem à sugestão mais hipotética ou mais assertiva, das respostas que se considera serem as melhores respostas que, atenção, não são soluções, a filosofia não é uma ciência nem deve querer imitar as ciências. (Carrilho, 2022, pp. 136-137)

Um outro ponto relativo à relação entre filosofia e Estudos Culturais diz respeito respeito à articulação do ponto de vista crítico normativo (o que de novo nos conduz à argumentação). Escreve a este respeito Kellner (2001):

Embora se queira evitar o absolutismo ético e o dogmatismo, parece-me saudável discutir exatamente que valores éticos estão a ser

empregados na realização de críticas aos artefatos da cultura midiática. Também me parece salutar forçar aqueles que fazem julgamentos éticos a defender seus valores e pressuposições, deixando claro por que estão avançando com tais julgamentos.

Se a argumentação filosófica envolve questionar pressupostos e suposições, fundamentar a posição de alguém, engajar-se em um diálogo crítico, então tal discurso, acredito, apenas fortaleceria os estudos culturais, fornecendo interpretações e debates mais robustos. A relativa negligência da crítica e da disputa ético-moral é outro sintoma, então, do evitamento de questões filosóficas difíceis nas versões dominantes dos estudos culturais, uma negligência que acredito minar o projeto. (p. 147)

Com efeito, parece-me fecunda e necessária a articulação entre filosofar e Estudos Culturais, não só de modo a recuperar a noção de problematidade como, também, a preservar o registo argumentativo, aberto e dialógico em que o conhecimento não se pode dissociar do confronto entre valores e posicionamentos politicamente comprometidos.

10. Conclusões

Para concluir, voltemos ao nosso tema do alargamento do epistemológico rumo ao epistémico e do seu significado para os Estudos Culturais.

Começámos por ver que uma epistemologia centrada nos problemas da construção e da validação do conhecimento científico, em sentido estrito, sendo importante, se revela demasiado estreita quando colocamos a questão da relevância social do conhecimento e quando procuramos compreender o conhecimento científico no âmbito mais complexo das dinâmicas culturais e sociais.

Assim, e contrariando a ideia redutora de que a ciência tem de colocar à margem as questões dos valores e da política, as considerações epistémicas permitem romper com esta restrição e obriga a conceber o conhecimento noutra perspetiva, nomeadamente a das suas implicações em termos coexistência e de relações de poder.

Este alargamento é também uma passagem de um ideal demonstrativo de conhecimento, de inspiração matemática, para um ideal argumen-

tativo, de inspiração jurídica, e que integra a questão da lógica dos juízos de valores.

Perelman propôs aliás considerar a argumentação como a metodologia apropriada às humanidades, fazendo ver que o rigor possível na demonstração e na argumentação são diferentes, o não implica que não tenham ambos a marca da racionalidade e, mais ainda, que a segunda seja fundamental para a dimensão prática da vida e para as justificações da ação.

Por seu lado, as epistemologias feministas contribuem para a inclusão das dimensões éticas e políticas no conhecimento, fazendo questionar a clausura numa suposta autonomia dos saberes disciplinares e interrogando pelo seu significado para a vida das pessoas.

Afirmámos que consideramos a argumentação como a metodologia apropriada aos Estudos Culturais, até ela porque faz jus a uma abordagem crítica, situada, aberta e dialógica do conhecimento. Realçámos o importante e decisivo contributo que Chaïm Perelman e a sua Nova Retórica deu a este respeito.

Vimos também que se os Estudos Culturais recorrem essencialmente a processos interpretativos e ensaísticos, processos estes que remetem e se concretizam em argumentações, sendo que a argumentação não pode ser reduzida a uma técnica verbal, mas remete para um modo de estruturar o pensamento e de veicular valores e visões do mundo. Podemos mesmo dizer que a imagem argumentativa de pensamento é uma alternativa a uma imagem metafísica do pensamento.

Quisemos também salientar a importância da afinidade que existe entre Estudos Culturais e filosofia, não porque esta última os fundamente, mas porque lhes mantém acesa a problematidade e permite perceber não só a sua dimensão metadisciplinar como, também, a sua preferência por métodos qualitativos. Com o recurso a estes últimos, não só se defendam das restrições dos métodos quantitativos — sem que com isso lhes tirem valor ou a eles não possam recorrer quando for relevante para o assunto em questão — como também porque possibilitam abeirar realidades concretas e vividas e, assim, valorizar vias de acesso à experiência e ao mundo da vida. Por outro lado, são as opções filosóficas que permitem perceber que, nos Estudos Culturais, as questões metodológicas não são vistas como diretrizes pré-estabelecidas, mas recursos utilizados

para procurar tematizar e encontrar respostas em função da problematidade dos assuntos em questão.

Espero que este ensaio e as articulações que nele foram realizadas contribuam não só para ultrapassar certas visões depreciadoras dos Estudos Culturais como permita vislumbrar a sua importância, a sua fecundidade e a sua relevância.

Referências bibliográficas

- Aristóteles (2005). *Ética a Eudemo*. Tribuna da História.
- Baptista, M. M. (2012). O quê e o como da investigação em Estudos Culturais. In M. M. Baptista (Coord.), *Cultura: Metodologias e Investigação*. Grácio Editor, pp. 15-28.
- Barnett, B.C. (Ed.). (2021). *Introduction to Philosophy: Epistemology*. The Rebus Community. <https://press.rebus.community/intro-to-phil-epistemology/>
- Bauman, Z.. (2007/1991)]. *Modernidade e Ambivalência*. Relógio D'Água Editores.
- Black, E. (1965). *Rhetorical Criticism. A Study in Method*. The Macmillan Company.
- Carrilho, M. M. (2022). *A democracia no seu momento apocalíptico*. Grácio Editor.
- Collins, P. H. (2000). *Black feminist thought : knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. Routledge.
- Crosswhite, J. (1996). *The rhetoric of reason: writing and the attractions of argument*. The University of Wisconsin Press.
- Douglas, H. E. (2009). *Science, policy, and the value-free ideal*. University of Pittsburgh Press.
- Drucker, J. (2011). Humanities Approaches to Graphical Display. *Digital Humanities Quarterly*, 5 (1)1. <http://www.digitalhumanities.org/dhq/vol/5/1/000091/000091.html>
- Fricke, M. (2007). *Epistemic injustice*. Oxford University Press.
- Griffin-Collart, E. (1979). Avant propos. La Nouvelle Rhétorique. Essais en hommage à Chaïm Perelman. *Revue Internationale de Philosophie*, 33 (127-128), 3-4.
- Grossberg, L. (2010). *Cultural Studies in the Future Tense*. Duke University Press.

- Hall, S. (2019). *Essencial Essays, Vol 1. Foundations of Cultural Studies*. Duke University Press.
- Heidegger, M. (1962). *Chemins qui ne mènent nulle part*. Gallimard.
- Kellner, D. (2001). Cultural Studies and Philosophy: An Intervention. In T. Miller (Ed.), *A Companion to Cultural Studies*. Blackwell Publishers. <https://doi.org/10.1002/9780470998809.ch8>
- Loreau, M. (1965). La Rhétorique comme logique des sciences humaines. *Critique*, 221, 875-885.
- Maneli, M. (1979). The New Rhetoric and Dialectics. La Nouvelle Rhétorique. Essais en hommage à Chaïm Perelman. *Revue Internationale de Philosophie*, 33 (127-128), 216-238.
- Martins, M. L. (2012). Para um ‘politeísmo metodológico’ nos Estudos Culturais. In M. M. Baptista (Coord.), *Cultura: Metodologias e Investigação*. Grácio Editor, pp. 31-43.
- Morin, E. (s.d./1982). *Ciência com Consciência*, Publicações Europa-América.
- Morin, E. (2003/1999). *A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento*. Bertrand Brasil.
- Perelman, Ch. (1970). *Le Champ de L’Argumentation*. Presses Universitaires de Bruxelles.
- Perelman. Ch. (1977). *L’empire rhétorique*. J. Vrin.
- Perelman. Ch. (1979). *Logique Juridique. Nouvelle rhétorique*. Dalloz.
- Perelman. Ch. (1979). *The New Rhetoric and the Humanities. Essays on Rhetoric and its Applications*. D. Reidel.
- Perelman, Ch. e Olbrechts-Tyteca, L. (1988/1958). *Traité de l’argumentation. La Nouvelle Rhétorique*. Éd. de L’ Université de Bruxelles.
- Poole, M. (2021). Feminist epistemologies. In B. C. Barnett (Ed.). (2021). *Introduction to Philosophy: Epistemology*, pp. 116-142. The Rebus Community. <https://press.rebus.community/intro-to-phil-epistemology/>
- Ricœur P. (1977). Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l’action et la théorie de l’histoire. *Revue Philosophique de Louvain*. Quarta série 75(25), 126-147. https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1977_num_75_25_5924
- Santos, B. S. (1987). *Um Discurso sobre as Ciências*. Edições Afrontamento.
- Santos, B. S & Menezes, M. P. (Orgs.). (2009). *Epistemologias do Sul*. Edições Almedina.
- Slack, J. D. (1996). The theory and method of articulation In cultural studies. D. Morley e Kuan-Hsing Chen (eds). (1996). *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, pp. 113-129. Routledge.