



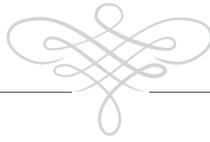
Merrill (org.), *Regionalism in America*, Madison, University of Wisconsin Press, 1951; LENICIONI, Sandra, *Região e Geografia*, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1999; LIZOP, R., *Pourquoi le Régionalisme*, Toulouse, Ed. de l'Archer, 1938; MARTIN, F. Fernandez, *Iles et Régions Ultraphériphériques de l'Union Européenne*, Marseille, Éditions de l'Aube, 1999; MELO, Daniel, "Regionalismo, associativismo regionalista e Estado no Portugal novecentista", *Congresso Internacional de História Território, Culturas e Poderes*, Braga, Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho, 2007, pp. 621-639; OLIVER, Miquel dels Sants, *La Questió Regional*, Barcelona, Edicions de la Magrana, 1987; PACHECO, Eduardo, *Regionalismo e Estado das Autonomias*, Dissertação de Doutoramento em Filosofia apresentada à Universidade dos Açores, Ponta Delgada, texto policopiado, 1997; PERAZA, Marcos Guimera, *El Pleito Insular*, Santa Cruz de Tenerife, Servicio de Publicaciones de la Caja General de Ahorros de Santa Cruz de Tenerife, 1976; REIS, M. Pestana, "Regionalismo. A autonomia da Madeira", in *Quinto Centenário do Descobrimento da Madeira*, Funchal, Comissão de Propaganda e Publicidade do Centenário, 1922, pp. 36-38; SILVA, Vera Alice Cardoso, "Regionalismo: o enfoque metodológico e a concepção histórica", in AMADO, Janiana, e SILVA, Marcos (orgs.), *República em Migalhas: História Regional e Local*, São Paulo, Marco Zero, 1990, pp. 43-49; STORM, Eric, "Regionalism in history, 1890-1945: the cultural approach", *European History Quarterly*, vol. 33, n.º 2, abr. 2003, pp. 251-267; WRIGHT, Julian, *The Regionalist Movement in France, 1890-1914: Jean Charles-Brun and French Political Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2003; **digital:** MELO, Daniel, "Regionalismo, sociedad civil y Estado en el Portugal del siglo xx", *Hispania Nova. Revista de História Contemporânea*, vol. 7, 2007: <http://hispanianova.rediris.es/7/articulos/7a012.pdf> (accedido a 17 jul. 2017).

† ALBERTO VIEIRA

Antirrelativismo

O antirrelativismo filosófico não consiste numa posição de confronto com a teoria da relatividade. Embora essa teoria tenha tido os seus adversários, quer no plano da física (nomeadamente a chamada física alemã, ou ariana, movimento de alemães que, nos anos 30 do séc. xx, se opunha aos trabalhos da física moderna, conhecida como física judaica), quer no plano da filosofia (onde se destacou o filósofo francês Henri Bergson, que expôs as suas dificuldades com a conceção einsteiniana de tempo), todos os físicos passaram, com o curso dos anos, a ser relativistas. Em Portugal, a oposição às ideias de Albert Einstein (1879-1955), físico suíço nascido na Alemanha, manifestou-se tanto dentro da Academia – foi o caso de Francisco da Costa Lobo, lente de Matemática da Univ. de Coimbra que, nos anos 20 do séc. xx, rejeitou a teoria da relatividade em favor de uma teoria heterodoxa, para não dizer mesmo pseudocientífica, de sua lavra – como fora da Academia – foi o caso do Alm. Gago Coutinho (o pioneiro da travessia aérea entre a Europa e a América do Sul), que se revelou um defensor tenaz do newtonianismo –, tendo alguns prosélitos de Einstein respondido quer dentro (como o físico Mário Silva e o químico Egas Pinto Basto, em 1932, ao seu colega Costa Lobo no seio da academia coimbrã), quer fora da universidade (vários artigos em revistas culturais do matemático Ruy Luís Gomes e do médico Abel Salazar contra Gago Coutinho).

O significado mais comum de "relativismo" em filosofia é, porém, o de dou-

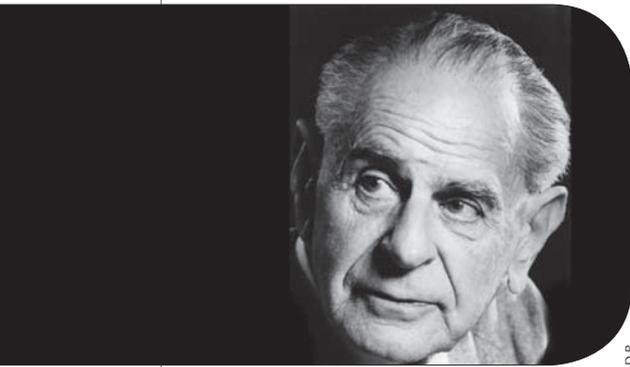
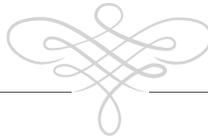


trina filosófica segundo a qual a verdade depende do ponto de vista, não existindo verdades absolutas e universais que possam ser partilhadas por todos com base em certos critérios. Esta noção contraria a visão da ciência, que persegue um saber universalmente acessível, que resulta da interrogação da natureza usando o método científico e a crítica pelos pares (*peer review*). Embora não se possa falar de verdade absoluta em ciência, no sentido em que esta tem um carácter cumulativo, não terminando nunca, pode falar-se de erro e até, como fez o filósofo austríaco Karl Popper (1902-1994), afirmar que a ciência é a forma de conhecimento na qual é possível a admissão do erro (critério de falsificabilidade). Escreveu Popper em *Conjecturas e Refutações. O Desenvolvimento do Conhecimento Científico* (1963): “A história da Ciência, tal como a história de todas as ideias humanas, é uma história de sonhos irresponsáveis, de obstinação e de erro. Mas a Ciência é uma das muito poucas atividades humanas – talvez a única – em que os erros são sistematicamente criticados e frequentes vezes corrigidos com o tempo. É por isso que podemos dizer que, em Ciência, aprendemos frequentemente com os nossos erros, e é por isso que podemos falar, clara e judiciosamente, em fazer progressos nela” (POPPER, 2003, 295).

As filosofias pós-modernas, que surgiram em França nos anos 40 do séc. xx influenciadas pelo pensamento de autores germânicos como Friedrich Nietzsche, Edmund Husserl e Martin Heidegger, e em oposição à filosofia analítica, de origem anglo-saxónica, tiveram como principais mentores os filósofos franceses Jean Baudrillard, Jean-François Lyotard, Jacques Derrida, Gilles Deleuze e Michel Foucault. Estes pensadores contribuíram para a disseminação do relativismo, na medida em que pretendiam recusar não

só verdades mas também valores absolutos, no sentido de valores de aceitação geral. Uma das técnicas utilizadas pelos autores pós-modernos, tanto na análise filosófica como na análise literária, técnica desenvolvida especialmente por Derrida, foi o chamado desconstrucionismo: a opinião de uma pessoa qualquer é, para esses autores, um ponto de vista tão válido como a opinião de qualquer outra pessoa, mesmo que esta seja especialista no assunto em causa. Há várias formas de relativismo, podendo a sua adoção ser mais radical ou mais moderada. No relativismo cultural, por exemplo, recusa-se uma visão do mundo e da vida centrada no Ocidente, aceitando-se a coexistência de vários etnocentrismos. No relativismo moral, por outro lado, o bem e o mal são determinados por cada cultura e mesmo por cada pessoa, não existindo de uma forma universal. Esta ideia foi, como não podia deixar de ser, criticada pela Igreja Católica, nomeadamente em discursos dos Papas João Paulo II e Bento XVI.

Entre os filósofos contemporâneos que se revelaram adversários da ciência advogando o relativismo e ganhando assim a apreciação dos pós-modernos destaca-se o austríaco Paul Feyerabend, um discípulo de Popper que se distanciou do seu mestre, autor dos livros *Diálogo sobre o Método*, *Contra o Método* e *Adeus à Razão*, todos eles traduzidos em português no início dos anos 90. Escreveu Feyerabend neste último livro: “Atualmente, muitos intelectuais entendem que o conhecimento teórico ou ‘objetivo’ é o único conhecimento digno de ser considerado. O próprio Popper fomenta a crença difamando o relativismo. Assim sendo, este conceito não teria fundamento se os cientistas e os filósofos que procuram um conhecimento universal e objetivo e uma moralidade universal e objetiva conseguissem a primeira e persuadissem, em vez de obrigarem, as



D.R.

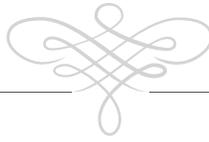
Karl Popper (1902-1994).

culturas opostas a adotar a última. Não é este o caso” (FEYERABEND, 1991, 199-200). Poder-se-á objectar dizendo que os cientistas não procuram uma “moralidade universal e objectiva”. De facto, os livros de Feyerabend foram acendendo polémicas.

Mas, além de Feyerabend, também Thomas Samuel Kuhn, historiador e sociólogo da ciência norte-americano, autor de *Estrutura das Revoluções Científicas* (1962), é apreciado pelos pós-modernos. Nessa obra, Kuhn enfatiza os rompimentos que a ciência concretiza quando, em certos momentos, põe em causa um “paradigma” vigente (o termo, adotado por Kuhn, fez escola). Dito assim, parece que em ciência o progresso só se concretiza com mudanças revolucionárias que, ao colocarem em causa os resultados anteriores, qualificam como precário o conhecimento científico acumulado até certa data, o que está longe de ser o caso: mesmo nos momentos em que a descontinuidade é aparente, há uma clara continuação na evolução científica. De qualquer modo, a obra de Kuhn conduziu a um conjunto vasto de estudos sociológicos e culturais sobre o conhecimento científico, que alargaram o nosso conhecimento sobre a natureza da ciência e o seu modo de funcionamento.

Neste quadro, deve ainda ser feita referência a outro filósofo norte-americano, Richard Rorty, autor de *Filosofia e o Espelho da Natureza* (1979), para quem a filosofia oferece um vocabulário que as pessoas podem adotar ou abandonar conforme a utilidade que nele encontrem (noção que ficou conhecida como pragmatismo).

Em Portugal, ocorreu na primeira década do séc. xx uma polémica na qual o relativismo era um dos ingredientes. Em 1986, o sociólogo Boaventura de Sousa Santos, professor na Univ. de Coimbra, proferiu o discurso de abertura do ano letivo nessa Universidade, intitulado *Um Discurso sobre as Ciências* e inspirado nas filosofias pós-modernas; transformado em livro, o *Discurso* conheceu ampla circulação, não só em Portugal mas também no Brasil. A relativização do conhecimento científico foi aí exposta desta maneira: “A ciência moderna não é a única explicação possível da realidade e não há sequer qualquer razão científica para a considerar melhor que as explicações alternativas da metafísica, da astrologia da religião, da arte ou da poesia. A razão porque privilegiamos hoje uma forma de conhecimento assente na previsão e no controlo dos fenómenos nada tem de científico. É um juízo de valor” (SANTOS, 1988, 52). O autor, ao denunciar uma crise no “paradigma dominante” (uma expressão kuhniana), procurava uma aproximação da ciência àquilo a que chamava o senso comum, na linha das ideias relativistas (Feyerabend era naturalmente referido). Essa tese foi espalhada em *Introdução a Uma Ciência Pós-Moderna* e em *A Crítica da Razão Indolente: contra o Desperdício da Experiência*, duas obras de maior fôlego. Embora com algum atraso, as afirmações de Sousa Santos originaram algumas reações, em particular de dois livros do físico e divulgador de ciência António Manuel Baptista, *O Discurso Pós-Moderno contra a*



Ciência. Obscurantismo e Irresponsabilidade e Crítica da Razão Ausente. Na primeira dessas obras, António Manuel Baptista considerava *O Discurso sobre as Ciências* um “Discurso contra a Ciência”, interrogando-se com espanto: “Mas tem [Boaventura de Sousa Santos] sérias dúvidas de que as explicações científicas dos fenómenos naturais não são *melhores* do que as da metafísica, da astrologia, da religião, da arte ou da poesia? Como é possível escrever isso nos nossos dias?” (BAPTISTA, 2002, 81). Sousa Santos viu-se obrigado a responder na praça pública, tendo, para além de acusar o seu antagonista de proferir insultos, trocado com ele alguns argumentos em jornais nacionais de grande circulação. Mais tarde o professor de Coimbra organizou um espesso volume coletivo em que procurava, por meio de convites dirigidos a vários autores, não só reapreciar a sua *Introdução a Uma Ciência Pós-Moderna*, mas também discutir a natureza e os limites da ciência. O título – bastante original – que escolheu para esse volume foi *Conhecimento Prudente para Uma Vida Decente: Um Discurso sobre as Ciências Revisitado*. Alguns cientistas, como o físico Jorge Dias de Deus, do Instituto Superior Técnico, também tomaram posição sobre esta “guerra das ciências” em português. Em *Da Crítica da Ciência à Negação da Ciência*, embora admitindo como salutar a crítica da ciência, Jorge Dias de Deus chamou a atenção para alguns equívocos dos autores pós-modernos no que respeita à apreciação da ciência, para concluir referindo os limites e a confiança no conhecimento científico: “Portanto, a ciência não deve, e nem pode, prometer futuros radiosos, sejam estes terrestres ou celestiais. Como todas as coisas humanas, o conhecimento que a ciência produz é falível e perecível. Mas, nem por isso a ciência deixa de ser um impressionante movimento de libertação do espírito e de constituir uma

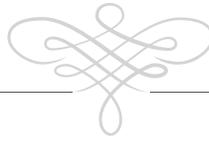


D.R.

Boaventura de Sousa Santos (n. 1940).

valiosa componente da cultura humana” (DEUS, 2003, 115).

Essa polémica portuguesa em torno da ciência e da sua justificação não era mais do que uma réplica, um pouco tardia, da “guerra das ciências” que tinha tido lugar nos anos 90 do século anterior, nomeadamente a partir do chamado Caso Sokal, do nome do físico norte-americano Alan Sokal, que em 1996 conseguiu publicar um embuste na revista *Social Text*, apresentando textos culturais pós-modernos. Os editores desta revista consideraram digno de publicação um arrazoado sem sentido, intitulado “Uma transgressão de fronteiras: em direcção a uma hermenêutica transformativa da gravidade quântica”, que usava de forma inadequada e absurda uma variedade de termos da ciência (curiosamente, Boaventura de Sousa Santos era citado nesse artigo). A paródia foi revelada pelo autor após a publicação do artigo, quando já vários comentadores tinham apreciado o texto, tomando-o por sério. Este caso provocou uma enorme polémica intelectual, dando ensejo ao surgimento de numerosos artigos e livros. Os ecos dessa discussão chegaram a Portugal ainda antes dos livros de António Manuel Baptista, com a publicação, em 1999, de *Imposturas Intelectuais*, da autoria de Sokal e de outro físico, o belga



Jean Bricmont, que contém em apêndice o artigo publicado na *Social Text*.

No início do séc. XXI, assente a poeira da “guerra das ciências”, pode dizer-se que as ideias relativistas deixaram de ser tão atrativas como foram no passado, tanto no mundo como em Portugal. As ideias pós-modernas, tal como foram apresentadas, e.g., por Jacques Derrida (designadamente na sua frase “tout le text est un hors-text”, querendo significar que um texto valia tanto como qualquer interpretação que dele se pudesse fazer), deixaram de estar tão na moda nos Estados Unidos e, por arasto, na cultura ocidental.

Bibliog.: BAPTISTA, António Manuel, *O Discurso Pós-Moderno contra a Ciência. Obscurantismo e Irresponsabilidade*, Lisboa, Gradiva, 2002; *Id.*, *Crítica da Razão Ausente*, Lisboa, Gradiva, 2004; DEUS, Jorge Dias de, *Da Crítica da Ciência à Negação da Ciência*, Lisboa, Gradiva, 2003; FEYERABEND, Paul, *Adeus à Razão*, Lisboa, Edições 70, 1991; FIOLHAIS, Carlos (coord.), *Einstein entre Nós*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 2005; POPPER, Karl, *Conjecturas e Refutações: o Desenvolvimento do Conhecimento Científico*, Coimbra, Almedina, 2003; RORTY, Richard, *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, Lisboa, Dom Quixote, 1988; SANTOS, Boaventura de Sousa, *Um Discurso sobre as Ciências*, 2.^a ed., Porto, Afrontamento, 1988; *Id.*, *Introdução a Uma Ciência Pós-Moderna*, Porto, Afrontamento, 1989; *Id.*, *A Crítica da Razão Indolente: contra o Desperdício da Experiência*, Porto, Afrontamento, 2000; *Id.*, *Conhecimento Prudente para Uma Vida Decente: Um Discurso sobre as Ciências Revisitado*, Porto, Afrontamento, 2003; SOKAL, Alan, e BRICMONT, Jean, *Imposturas Intelectuais*, Lisboa, Gradiva, 1999.

CARLOS FIOLHAIS



Antirreligiosismo

A análise da cultura dos tempos modernos e da época contemporânea mostra que a interpretação do fenómeno religioso se constituiu muitas vezes de maneira conflituosa e enredada em tensões teológico-políticas, e marcada por movimentos heréticos e reformistas. São diversas as razões invocadas para sustentar críticas, tensões, desconfianças, ataques e a oposição sistemática e devastadora com que as instituições religiosas foram e continuam a ser visadas pela moderna mentalidade secular. Ciência, racionalidade, liberdade, tolerância, autonomia e prazer são apenas algumas das muitas motivações alegadas, nos mais diversos contextos e épocas, para fundamentar a contestação ao fenómeno religioso e à sua influência na vida social e política. Reteremos alguns desses fundamentos e apontaremos os protagonistas mais representativos que, baseando-se neles, elaboraram doutrinas e construíram cenários de confronto que sistematizam o polemismo e a rejeição tanto da experiência religiosa, como das instituições que a reivindicam como sua razão de ser. Antes de prosseguir, registamos a distinção entre antirreligiosismo e irreligiosismo. Enquanto na antirreligião prevalece o sentido radical de oposição combativa que visa a extinção das religiões, na irreligião declara-se o que seria apenas um dado historicamente verificável, a gradual dissolução das instituições religiosas. É neste sentido que se chega a admitir, não sem paradoxo, que “a irreligião [...] pode ser considerada como um grau superior da religião e da própria civilização” (GUYAU, 1890, xv).