

CIÊNCIA E SENSO COMUM

A razão é comum a todos mas as pessoas agem como se tivessem uma razão privada.

HERÁCLITO

2.1. Ruptura: a primeira ruptura epistemológica

Afirma Bachelard que «a ciência se opõe absolutamente à opinião» (1972: 14). Em ciência, nada é dado, tudo se constrói. O «senso comum», o «conhecimento vulgar», a «sociologia espontânea», a «experiência imediata», tudo isto são opiniões, formas de conhecimento falso com que é preciso romper para que se torne possível o conhecimento científico, racional e válido. A ciência constrói-se, pois, contra o senso comum e, para isso, dispõe de três actos epistemológicos fundamentais: a ruptura, a construção e a constatação. Porque essenciais a qualquer prática científica, esses actos aplicam-se por igual nas ciências naturais e nas ciências sociais. São, contudo, de aplicação mais difícil nestas últimas. Por um lado, porque as ciências sociais têm por objecto real um objecto que fala, que usa a mesma linguagem de base de que se socorre a ciência e que tem uma opinião e julga conhecer o que a ciência se propõe conhecer. Como diz Piaget, a sociologia, tal como a psicologia, tem «o triste privilégio de tratar de matérias de que todos se julgam competentes» (1967: 24).

Por outro lado, porque o próprio cientista social sucumbe facilmente à sociologia espontânea, confundindo resultados de investigação com opiniões resultantes da sua familiaridade com o universo social. Consequentemente, a ruptura epistemológica é mais vezes professada do que realizada (Bourdieu, Chamboredon, Passeron, 1968: 36) e, por isso, «a sociologia é uma ciência que tem como particularidade a dificuldade particular em se tornar uma ciência como as outras» (Bourdieu, 1982a: 34).

O senso comum é um «conhecimento» evidente que pensa o que existe tal como existe e cuja função é reconciliar a todo custo a consciência comum consigo própria. É, pois, um pensamento necessariamente conservador e fixista. A ciência, para se constituir, tem de romper com estas evidências e com o «código de leitura» do real que elas constituem; tem, nas palavras de Sedas Nunes, «de inventar um novo 'código' — o que significa que, recusando e contestando o mundo dos 'objectos' do senso comum (ou da ideologia), tem de constituir um novo '*universo conceptual*', ou seja: todo um corpo de novos 'objectos' e de novas relações entre 'objectos', *todo um sistema de novos conceitos e de relações entre conceitos*» (1972: 30).

No domínio das ciências sociais, a ruptura epistemológica obedece a dois princípios básicos: o princípio da não-consciência e o princípio do primado das relações sociais. O primeiro princípio, que, como dizem Bourdieu, Chamboredon e Passeron, «é a reformulação, ao nível da lógica da sociologia, do princípio do determinismo metodológico que nenhuma ciência pode negar sem se negar a si própria» (1968: 38), estabelece que o sentido das acções sociais não pode ser investigado a partir das intenções ou motivações dos agentes que as realizam porque transborda delas (Durkheim) e reside antes no sistema global de relações sociais em que tais acções têm lugar. O princípio do primado das relações sociais tem igualmente a sua origem em Durkheim (1980) e estabelece que os factos sociais se explicam por outros factos sociais e não por factos individuais (psicológicos) ou naturais (da natureza humana ou outra). Pelo contrário, a eficácia social dos factos individuais ou naturais é determinada pelo

sistema de relações sociais e históricas em que se insere. O primado social obriga no plano metodológico a um «objectivismo provisório» (Bourdieu, Chamboredon, Passeron, 1968: 41), mas a sociologia deve procurar superar a oposição fictícia entre objectivismo e subjectivismo, uma vez que «a experiência das significações faz parte da significação total da experiência» ou, por outras palavras, «a descrição da subjectividade objectivada remete para a descrição da interiorização da objectividade» (Bourdieu, Chamboredon, Passeron, 1968: 20).

Qualquer destes princípios é mais fácil de formular do que de cumprir. A dificuldade está na pertinácia dos «obstáculos epistemológicos» que só uma constante «vigilância epistemológica» consegue superar. O conceito de obstáculo epistemológico é fundamental na epistemologia bachelardiana. O abandono dos conhecimentos do senso comum é um sacrifício difícil (1972: 225). A observação científica é sempre uma observação polémica (1971: 16) e, por isso, a teoria do objectivo é construída *contra* o objecto (1972: 250) ou, mais em geral, conhece-se *contra* um conhecimento anterior (1972: 14). Daí que não seja fácil aos cientistas manter sempre uma relação realista com a sua prática científica (a «filosofia diurna») e cedam, por vezes, à tentação de aceitar o conforto de ideias vulgares, por vezes recobertas de jargão filosófico, preconceitos idealistas, noções pseudo-científicas, enfim um conjunto de erros tenazes que lhes é muitas vezes proposto pelas várias filosofias da ciência em uso (a «filosofia nocturna» dos cientistas). Sempre que tal sucede, o cientista entra numa relação imaginária com a sua própria prática científica e é dessa relação que decorrem os obstáculos epistemológicos.

Em *La Formation de l'Esprit Scientifique* Bachelard dá perseguição sem tréguas a um elenco variado de obstáculos e confia no êxito da empresa através de uma autêntica psicanálise do conhecimento científico, pois «uma descoberta objectiva é imediatamente uma ratificação subjectiva. Se o objecto me instrui, ele modifica-me. Do objecto reclamo, como principal ganho, uma modificação espiritual» (1972: 249). Assim se garante a vitória do racionalismo sobre

o irracionalismo, da *Wille zur Vernunft* sobre a nietzschiana *Wille zur Macht* (1972: 247).

O êxito da vigilância epistemológica é talvez mais problemático no domínio das ciências sociais, mas Bourdieu considera que é possível, desde que a comunidade científica se organize de modo a maximizar a comunicação livre entre os cientistas e o controlo cruzado dos resultados das suas investigações (Bourdieu, Chamboredon, Passeron, 1968: 109 e ss). É por isso que a sociologia da sociologia é um instrumento indispensável do método sociológico e que todas as proposições que a sociologia enuncia podem e devem aplicar-se ao sujeito que faz ciência (1982a: 8 e ss). Só esta reflexividade, que Gouldner também propõe (1971: 481 e ss), torna possível o conhecimento sociológico possível, mas «não se pode esperar de um pensamento de limites que dê acesso a um pensamento sem limites» (Bourdieu, 1982a: 22). Do mesmo modo conclui Seda Nunes, para quem «o trabalho científico cessa, enquanto científico, no próprio momento em que deixa de ser (ou de estar sujeito a) trabalho crítico» (1972: 107), ainda que nem assim seja «possível ingenuamente esperar que — mesmo supondo, por hipótese, realizadas numa sociedade *condições ideais* para a livre formulação e expressão e para a perfeita igualdade de oportunidades de desenvolvimento de ‘correntes teóricas’ ligadas a contraditórios pressupostos ideológicos — essas ‘correntes’ se encaminhem facilmente (...) para a resolução e superação dos seus conflitos e para a construção de disciplinas obedientes ao ideal da perfeita objectividade» (1972: 109 e ss).

2.2. Reencontro: a segunda ruptura epistemológica

A ruptura epistemológica bachelardiana interpreta com fidelidade o modelo de racionalidade que subjaz ao paradigma da ciência moderna. Interpreta-o, em todo o caso, muito mais facilmente que

as epistemologias idealistas ou as epistemologias empiristas que durante muito tempo mediram forças no campo epistemológico. Mas se interpreta bem o paradigma da ciência moderna, também só é compreensível dentro dele. Isto é, a ruptura epistemológica bachelardiana só é compreensível dentro dum paradigma que se constitui contra o senso comum e recusa as orientações para a vida prática que dele decorrem; um paradigma cuja forma de conhecimento procede pela transformação da relação eu/tu em relação sujeito/objecto, uma relação feita de distância, estranhamento mútuo e de subordinação total do objecto ao sujeito (um objecto sem criatividade nem responsabilidade); um paradigma que pressupõe uma única forma de conhecimento válido, o conhecimento científico, cuja validade reside na objectividade de que decorre a separação entre teoria e prática, entre ciência e ética; um paradigma que tende a reduzir o universo dos observáveis ao universo dos quantificáveis e o rigor do conhecimento ao rigor matemático do conhecimento, do que resulta a desqualificação (cognitiva e social) das qualidades que dão sentido à prática ou, pelo menos, do que nelas não é redutível, por via da operacionalização, a quantidades; um paradigma que desconfia das aparências e das fachadas e procura a verdade nas costas dos objectos, assim perdendo de vista a expressividade do face a face das pessoas e das coisas onde, no amor ou no ódio, se conquista a competência comunicativa; um paradigma que assenta na distinção entre o relevante e o irrelevante e se arroga o direito de negligenciar (Bachelard) o que é irrelevante e, portanto, de não reconhecer nada do que não quer ou pode conhecer; um paradigma que avança pela especialização e pela profissionalização do conhecimento, com o que gera uma nova simbiose entre saber e poder, onde não cabem os leigos que assim se vêem expropriados de competências cognitivas e desarmados dos poderes que elas conferem; um paradigma que se orienta pelos princípios da racionalidade formal ou instrumental, irresponsabilizando-se da eventual irracionalidade substantiva ou final das orientações ou das aplicações técnicas do conhecimento que produz; finalmente, um paradigma que produz um discurso que se pretende

rigoroso, anti-literário, sem imagens nem metáforas, analogias ou outras figuras da retórica mas que, com isso, corre o risco de se tornar, mesmo quando falha na pretensão, um discurso desencantado, triste e sem imaginação, incomensurável com os discursos normais que circulam na sociedade.

A epistemologia bachelardiana representa o máximo de consciência possível do paradigma da ciência moderna ⁽¹⁾. Como tal, ela não representa a consciência real da comunidade científica ou de uma qualquer comunidade científica num qualquer momento dado; representa, isso sim, «o campo no interior do qual os conhecimentos e as respostas podem variar sem que haja modificação essencial das estruturas e dos processos existentes» (L. Goldmann, 1967: 1004). A epistemologia bachelardiana é uma epistemologia de limites, dos limites dentro dos quais o paradigma origina, gere e resolve crises sem ele próprio entrar em crise. Enquanto tal crise não ocorre, tais limites têm o duplo efeito de organizar e confirmar o campo cognitivo que definem para dentro e de desorganizar e desclassificar o campo cognitivo que definem para fora. No momento, porém, em que a crise ocorre, ou melhor, em que o processo histórico de crise se inicia, os limites tornam-se contraditórios, pois as discussões paradigmáticas que então ocorrem tanto partem do que está dentro deles como do que está fora deles. De muros intransponíveis transformam-se em portas de vaivém, e o mesmo sucede à epistemologia que os definiu. Para que tal crise ocorra são necessárias, nas circunstâncias presentes, duas condições. A primeira foi avançada por Kuhn (1970) e consiste na acumulação de crises no interior do paradigma quando as soluções que este vai propondo para elas, em vez de as resolver, geram mais e mais profundas crises. A segunda consiste na existência de condições sociais e teóricas que permitam recuperar todo o pensamento que não se deixou pensar pelo paradigma e que foi sobrevivendo em discursos

(1) As epistemologias que sucedem à de Bachelard na mesma vertente do movimento de desdogmatização da ciência são já epistemologias de crise e, como tal, manifestam a crise da epistemologia. São os casos de Kuhn e de Feyerabend.

vulgares, marginais, subculturais (tanto lumpen-discursos como discursos hiper-elitistas).

Noutro escrito procurei demonstrar que a primeira condição começa a estar presente (Santos: 1987). Julgo também que a renovação da reflexão hermenêutica e o vincar das suas virtualidades para congregar no mesmo campo cognitivo discursos tão díspares como o discurso científico, o discurso poético e estético, o discurso político e religioso é sinal evidente de que a segunda condição está na forja. Assim sendo, o processo histórico da crise final do paradigma da ciência moderna iniciou-se já e iniciou-se pela crise da epistemologia que melhor dá conta do paradigma, a epistemologia bachelardiana. Na actual fase da crise não se recomenda que esta epistemologia seja pura e simplesmente abandonada. Pelo contrário, ela continua a ser um factor de ordem e de estabilidade, em suma, um factor de tradição sem o qual não é possível pensar a próxima revolução científica. As aquisições desta epistemologia representam um progresso notável no sentido da racionalização do mundo, mas têm de ser relativizadas no interior de uma racionalidade envolvente.

É nestes termos que se concebe o reencontro da ciência com o senso comum. Esta concepção pode formular-se do seguinte modo: *uma vez feita a ruptura epistemológica, o acto epistemológico mais importante é a ruptura com a ruptura epistemológica*. O senso comum, enquanto conceito filosófico, surge no século XVIII e representa o combate ideológico da burguesia emergente contra o irracionalismo do *ancien régime* ⁽²⁾. Trata-se, pois, de um senso que se pretende natural, razoável, prudente, um senso que é burguês e que, por uma dupla implicação, se converte em senso médio e em senso universal. A valorização filosófica do senso comum esteve, pois, ligada ao projecto político de ascensão ao poder da burguesia, pelo que não surpreende que, uma vez ganho o poder, o conceito filosófico de senso comum tenha sido correspondentemente desvalorizado como significando um conhecimento superficial e ilusório.

(2) A este propósito, cfr. Nowell Smith (1974: 15 e ss).

É contra ele que as ciências sociais nascem no século XIX. Mas ao contrário das ciências naturais, que sempre recusaram frontalmente o senso comum sobre a natureza, as ciências sociais têm tido com ele uma relação muito complexa e ambígua. Em primeiro lugar, nem todas as correntes teóricas propõem ou acham possível (ou desejável) a ruptura com o senso comum (assim a fenomenologia, a etnometodologia ou o interaccionismo simbólico), ainda que as correntes dominantes o façam. Em segundo lugar, as correntes que propõem a ruptura têm várias concepções do senso comum, umas salientando a sua positividade, outras a sua negatividade. Entre as primeiras, devem incluir-se os conceitos de consciência colectiva de Durkheim ou de opinião pública da ciência política e da ciência da comunicação. Entre as segundas, que salientam a negatividade, o conceito de ideologia espontânea, de origem marxista, ainda que a evolução recente deste conceito seja de molde a poder pôr-se em dúvida se salienta a negatividade ou a positividade, o que não deixa de ser significativo e de confirmar a ambiguidade que acima referi. Em terceiro lugar, não é incomum que uma teoria sociológica erguida contra o senso comum seja considerada pela teoria posterior como não sendo mais do que senso comum, ainda que elaborado. É este o sentido da crítica de Durkheim a Comte ou de Gouldner a Parsons.

Se o senso comum é o menor denominador comum daquilo em que um grupo ou um povo colectivamente acredita, ele tem, por isso, uma vocação solidarista e transclassista. Numa sociedade de classes, como é em geral a sociedade conformada pela ciência moderna, tal vocação não pode deixar de assumir um viés conservador e preconceituoso, que reconcilia a consciência com a injustiça, naturaliza as desigualdades e mistifica o desejo de transformação. Porém, opô-lo, por estas razões, à ciência como quem opõe as trevas à luz não faz hoje sentido por muitas outras razões. Em primeiro lugar, porque, se é certo que o senso comum é o modo como os grupos ou classes subordinadas vivem a sua subordinação, não é menos verdade que, como indicam os estudos sobre as subculturas, essa vivência, longe de ser meramente acomodatória, contém sentidos de resistência que,

dadas as condições, podem desenvolver-se e transformar-se em armas de luta. Dando um exemplo da minha própria investigação, é dessa forma que interpreto o senso comum jurídico dos habitantes das favelas do Rio de Janeiro (1974; 1977; 1980).

Em segundo lugar, mesmo aceitando que a função principal do senso comum é reconciliar a consciência social com o que existe, o mesmo viés conservador tem sido assinalado em muitas teorias científicas e a sua eficácia social, porque caucionada pelo paradigma e pelo poder institucional, tem sido muito superior. A teoria das elites de Pareto ou as teorias funcionalistas serviram (e ainda servem) de consciência teórica do *statu quo*; e, afinal, constituíram-se ciências cujo objectivo principal é o de conciliar os indivíduos com o que existe: a psicologia e a psicanálise.

Em terceiro lugar, não é correcto ter do senso comum (ou do que quer que seja) uma concepção fixista. O seu carácter ilusório, superficial ou preconceituoso pode ser mais ou menos acentuado, tudo dependendo do conjunto das relações sociais cujo sentido ele procura restituir. Uma sociedade democrática, com desigualdades sociais pouco acentuadas e com um sistema educativo generalizado e orientado por uma pedagogia de emancipação e solidariedade, por certo que «produzirá» um senso comum diferente do de uma sociedade autoritária, mais desigual e mais ignorante.

Em quarto lugar, a oposição ciência/senso comum não pode equivaler a uma oposição luz/trevas, não só porque, se os preconceitos são as trevas, a ciência, como hoje se reconhece e se verá adiante, nunca se livra totalmente deles, como, por outro lado, a própria ciência vem reconhecendo que há preconceitos e preconceitos e que, por isso, é simplista avaliá-los negativamente. Para os efeitos da argumentação que se segue, o conceito de preconceito é o mais amplo possível de modo a poder incluir o viés, a pré-noção, a pré-concepção, o pré-juízo, a crença irrazoável, a ilusão, o erro, a distorção, o *wishful thinking*, a expectativa irrealista, etc..

O modelo de racionalidade que subjaz ao paradigma da ciência moderna não hesita em lançar todos estes fenómenos na vala comum

da irracionalidade e de os contabilizar a débito da nossa fraqueza intelectual, individual ou colectiva. Contudo, de muitos lados, da hermenêutica à psicologia e à teoria da escolha racional, começa hoje a pensar-se que o maniqueísmo em que opera este modelo é demasiado simplista para ser, ele próprio, «racional». Uma análise mais detalhada dos nossos processos mentais, da sua génese e das suas consequências, revela que a razão nos prega muitas partidas (e nós a ela) e que, por isso, a relação entre racionalidade e irracionalidade é muito mais complexa do que à primeira vista se pode pensar.

1 Pergunta-se, pois, em que medida é que os preconceitos são úteis, em que medida são a manifestação necessária de uma racionalidade subjacente, em que medida conduzem à verdade? Foucault, por exemplo, defende a positividade dos erros quando afirma que todas as disciplinas «são feitas de erros e de verdades, erros que não são resíduos ou corpos estranhos, mas que têm funções positivas, uma eficácia histórica, um papel muitas vezes indissociável do papel das verdades» (1971: 33). Com muito mais sistematicidade, Gadamer critica a hermenêutica do século XIX por ter negligenciado o papel positivo dos preconceitos ou pré-juízos em todo o processo da compreensão. Os preconceitos são constitutivos do nosso ser e da nossa historicidade e, por isso, não podem ser levianamente considerados cegos, infundados ou negativos. São eles que nos capacitam a agir e nos abrem a experiência e, por isso, a compreensão do nosso estar no mundo não pode de modo nenhum dispensá-los (Gadamer, 1965).

Do mesmo modo, a investigação sobre a inferência humana ou a escolha racional revelam que uma ilusão pode conduzir à verdade, quer porque corrige (e neutraliza) uma outra ilusão, quer porque substitui uma inferência correcta (Elster, 1985b: 160). Elster cita, a propósito, Albert Hirschman e o seu *princípio da mão que esconde* retirado da sua longa experiência com a implementação de projectos de desenvolvimento económico nos países do chamado terceiro mundo. Espantado com a capacidade dos agentes económicos para explorar e inventar soluções não previstas para problemas não previstos, Hirschman chegou à seguinte conclusão: «A criatividade sur-

prende-nos sempre; por isso não podemos contar com ela e não ousamos acreditar nela até que aconteça. Por outras palavras, não podemos conscientemente assumir tarefas cujo sucesso pressupõe que a criatividade ocorra. Daí que a única maneira de podermos contar com as nossas capacidades criativas é a de avaliar erradamente a natureza da tarefa, considerando-a, para nós próprios, mais rotineira e menos exigente em criatividade do que será o caso (...). Como subestimamos necessariamente a nossa criatividade, é desejável que subestimemos igualmente e na mesma medida as dificuldades das tarefas que enfrentamos de modo a sermos enganados por ambas as avaliações erradas e assim emprendermos as tarefas que doutra maneira não ousaríamos emprender. O princípio é suficientemente importante para merecer um nome: como estamos aqui sob o desígnio de uma mão escondida ou invisível que beneficentemente esconde as dificuldades de nós, proponho *a mão que esconde*» (Hirschman *in* Elster, 1985b: 158). E de modo semelhante se pode interpretar a teoria de Schumpeter sobre o empresário capitalista, pois, em sua opinião, o sistema capitalista funciona tão bem porque cria expectativas irrealistas sobre o êxito e dessa forma inspira muito mais esforço da parte dos empresários do que seria o caso se estes fossem espíritos mais prudentes (1976). No mesmo contexto, seria ainda de salientar a análise de Kolakowski sobre os «erros felizes» de Lenine, erros de avaliação da força do movimento revolucionário que, em parte, foram responsáveis pelo êxito da revolução (Kolakowski *in* Elster, 1985b: 161).

À luz destas considerações, forçoso é concluir que caminhamos para uma nova relação entre a ciência e o senso comum, uma relação em que qualquer deles *é feito* do outro e ambos *fazem* algo de novo. Como? Antes de responder é preciso ter presente que a caracterização do senso comum é usualmente feita a partir da ciência e que, por isso, não surpreende que esteja saturada de negatividade (ilusão, falsidade, conservadorismo, superficialidade, enviesamento, etc.). Se, no entanto, se fizer um esforço analítico para superar esse etnocentrismo científico, a caracterização a que se chega pode ser bem

outra e bem mais positiva. É desse esforço que resulta uma caracterização alternativa que desenvolvi noutra lugar: «O senso comum faz coincidir causa e intenção; subjaz-lhe uma visão do mundo assente na acção e no princípio da criatividade e das responsabilidades individuais. O senso comum é prático e pragmático; reproduz-se colado às trajectórias e às experiências de vida de um dado grupo social e nessa correspondência se afirma de confiança e dá segurança. O senso comum é transparente e evidente; desconfia da opacidade dos objectos tecnológicos e do esoterismo do conhecimento em nome do princípio da igualdade do acesso ao discurso, à competência cognitiva e à competência linguística. O senso comum é superficial porque desdenha das estruturas que estão para além da consciência mas, por isso mesmo, é exímio em captar a profundidade horizontal das relações conscientes entre pessoas e entre pessoas e coisas. O senso comum é indisciplinar e imetódico; não resulta de uma prática especificamente orientada para o produzir; reproduz-se espontaneamente no suceder quotidiano da vida. Por último, o senso comum é retórico e metafórico; não ensina, persuade» (Santos, 1987: 56 e ss).

Esta caracterização alternativa do senso comum procura salientar a positividade do senso comum, o seu contributo possível para um projecto de emancipação cultural e social. Em que condições? Não cabe aqui falar senão das condições teóricas. A condição teórica mais importante é que o senso comum só poderá desenvolver em pleno a sua positividade no interior de uma *configuração cognitiva* em que tanto ele como a ciência moderna se superem a si mesmos para dar lugar a uma outra forma de conhecimento. Daí o conceito de *dupla ruptura epistemológica*: uma vez feita a ruptura epistemológica com o senso comum, o acto epistemológico mais importante é a ruptura com a ruptura epistemológica ⁽³⁾. Para compreender o alcance da

(3) Madureira Pinto refere também a necessidade de uma «nova ruptura» (1984b: 134), mas em sentido muito diferente daquele que é proposto por mim. A nova ruptura é, segundo Madureira Pinto, a ruptura com o senso comum ou as pressuposições espontâneas acerca das condições de observação sociológica. Ao

dupla ruptura epistemológica deve ter-se em mente a ideia de Bachelard de que os obstáculos epistemológicos se apresentam sempre aos pares e que, por isso, se poderá falar de uma «lei psicológica da polaridade dos erros» (1972: 20). Tal como sucede com os obstáculos epistemológicos, a dupla ruptura não significa que a segunda ruptura neutralize a primeira e que, assim, se regresse ao *statu quo ante*, à situação anterior à primeira ruptura. Se esse fosse o caso, regressar-se-ia ao senso comum e todo o trabalho epistemológico seria em vão. Pelo contrário, a dupla ruptura procede a um trabalho de transformação *tanto* do senso comum *como* da ciência. Enquanto a primeira ruptura é imprescindível para constituir a ciência, mas deixa o senso comum tal como estava antes dela, a segunda ruptura transforma o senso comum com base na ciência constituída e no mesmo processo transforma a ciência. Com essa dupla transformação pretende-se um senso comum esclarecido e uma ciência prudente, ou melhor, uma nova configuração do saber que se aproxima da *phronesis* aristotélica, ou seja, um saber prático que dá sentido e orientação à existência e cria o hábito de decidir bem. Aproximando-se embora da *phronesis* aristotélica, a nova configuração do saber distingue-se contudo dela. A *phronesis* combina o carácter prático e prudente do senso comum com o carácter segregado e elitista da ciência, uma vez que é um saber que só cabe aos mais esclarecidos, isto é, aos sábios. A dupla ruptura epistemológica tem por objecto criar uma forma de conhecimento, ou melhor, uma configuração de conhecimentos que sendo prática não deixa de ser esclarecida e sendo sábia não deixa de estar democraticamente distribuída. Isto, que seria utópico no tempo de Aristóteles, é possível hoje graças ao desenvolvimento tecnológico da comunicação que a ciência moderna produziu. De facto, a amplitude e a diversidade das redes de comunicação que é hoje possível

contrário, a segunda ruptura epistemológica por mim proposta incide sobre o conhecimento científico em si e não sobre o processo da sua aquisição, e visa precisamente romper com a ruptura ou rupturas com o senso comum em que ele assenta.

estabelecer deixam no ar a expectativa de um aumento generalizado da competência comunicativa. Sucede, contudo, que, entregue à sua própria hegemonia, a ciência que cria a expectativa é também quem a frustra. Daí a necessidade da dupla ruptura epistemológica que permita destruir a hegemonia da ciência moderna sem perder as expectativas que ela gera. A nova configuração do saber é, assim, a garantia do desejo e o desejo da garantia de que o desenvolvimento tecnológico contribua para o aprofundamento da competência cognitiva e comunicativa e, assim, se transforme num saber prático e nos ajude a dar sentido e autenticidade à nossa existência. É o desejo de Sócrates no *Fédon* de Platão, depois de o filósofo verificar que a investigação das coisas tornada possível pela ciência do seu tempo o deixava sem qualquer orientação.

A dupla ruptura epistemológica é o modo operatório da hermenêutica da epistemologia. Desconstrói a ciência, inserindo-a numa totalidade que a transcende. Uma desconstrução que não é ingênua nem indiscriminada porque se orienta para garantir a emancipação e a criatividade da existência individual e social, valores que só a ciência pode realizar, mas que não pode realizar enquanto ciência. A desconstrução hermenêutica, que se realiza na dupla ruptura epistemológica, está, assim, sujeita a alguns *topoi* de orientação.

O primeiro *topos* é que se deve progressivamente atenuar o que Foucault designa por desnivelamento dos discursos. Diz ele que se produz regularmente nas sociedades um desnivelamento entre os discursos: «Os discursos que ‘se dizem’ na sequência dos dias e das trocas e que passam com o acto em que são pronunciados; e os discursos que estão na origem de um certo número de actos novos de palavras que os retomam, os transformam ou falam deles, em suma, discursos que, indefinidamente, e para além da sua formulação, *são ditos*, permanecem ditos e ainda ficam para dizer» (1971: 24). Os primeiros discursos são os discursos vulgares, sem eira nem beira, os discursos do senso comum; os segundos são os discursos anormais, agasalhados de muita roupa, os discursos eruditos. A dupla ruptura epistemológica, sem querer abarcar a totalidade destes discursos,

pretende que eles se falem, que se tornem comensuráveis e nessa medida atenuem o desnivelamento que os separa.

O segundo *topos* é que se deve progressivamente superar a dicotomia contemplação/acção. Esta dicotomia subjaz à filosofia grega e, desde então, tem dominado o pensamento ocidental, atingindo a sua máxima expressão no paradigma da ciência moderna. É também nele que as contradições da dicotomia mais claramente se manifestam. Por um lado, os critérios de verdade do conhecimento científico são interiores ao processo científico e a única acção relevante a este nível é a acção da investigação e da experimentação. Qualquer outro tipo de acção, nomeadamente a acção social, é exterior ao conhecimento, constitui tão-só o campo da sua aplicação, é, em suma, tecnologia. Mas, por outro lado, o fosso que assim se cria entre a verdade científica da ciência (a ciência-em-si) e a verdade social da ciência (a tecnologia) é um fosso falso; ainda que ideologicamente separadas, as duas verdades pertencem-se mutuamente. No que respeita ao modelo de racionalidade, é sabido, desde Bacon e Descartes, que a ciência moderna pretende conhecer o mundo não para o contemplar mas para o dominar e transformar, e neste sentido a sua racionalidade é instrumentalista (Bacon, 1933: 110; Descartes, 1984: 49). No que respeita às condições de produção do conhecimento científico, é hoje mais do que nunca claro que as pretensões de verdade social da ciência são constitutivas do processo de produção da ciência e sobredeterminam, por isso, as pretensões de verdade científica, a tal ponto que não faz hoje sentido distinguir entre ciência pura e ciência aplicada — uma questão que será adiante desenvolvida no capítulo sobre a sociologia da ciência.

Mas a separação ideológica das duas verdades da ciência tem uma eficácia específica. Porque a participação interna (constitutiva) da verdade social da ciência não é epistemologicamente assumida, ela exerce-se sem qualquer controlo público, não é submetida ao teste público da crítica dentro e fora da comunidade científica e, por isso, é facilmente apropriada por quem detém poder político e social para a fazer valer a seu favor. Esta ausência de controlo público numa

sociedade de classes — que, aliás, se reproduz enquanto tal graças a essa ausência — é responsável pela redução da *praxis* à técnica, que caracteriza a crise de degenerescência do paradigma da ciência moderna.

A superação desta crise não pode ter lugar dentro do paradigma, porque ela pressupõe que a pertença mútua da verdade científica e da verdade social da ciência sejam explicitamente assumidas. O conceito pragmatista da verdade da ciência, o caminho difícil das consequências para as causas, aponta nesse sentido. Paraphrasing William James, podemos dizer que a função global da epistemologia pragmática consiste em saber «que diferença faz, para ti ou para mim, em instantes precisos da nossa vida, se esta fórmula-mundo ou aquela fórmula-mundo é verdadeira» (1969: 45). A ciência é uma incansável criadora de fórmulas-mundo (e não apenas daquela em que a ciência moderna se «especializou»). Para escolher entre elas não podemos deixar de pensar na reflexão de Ostwald, que James cita com aprovação: «Todas as realidades influenciam a nossa prática, e essa influência é o significado delas para nós» (1969: 44). Esta valorização global da nossa *praxis* torna possível que a técnica — que, como já referi, é um instrumento indispensável na construção da sociedade comunicativa — se converta numa dimensão da prática e não, ao contrário, como hoje sucede, que a prática se converta numa dimensão da técnica.

O terceiro e último *topos* que orienta a dupla ruptura epistemológica é que é necessário encontrar um novo equilíbrio entre adaptação e criatividade. Não é hoje surpresa para ninguém que o conforto que a sociedade de consumo nos proporcionou (a todos os que têm uma procura solvente, pois só essa conta) tem um preço invisível (para além do que está colado às mercadorias): a nossa renúncia à liberdade de agir, ao fruir com autonomia. A produção técnica da natureza e do meio ambiente bem como as tecnologias sociais que se foram acumulando para conformar, a níveis cada vez mais fundos, o nosso quotidiano, criam dependências múltiplas para o indivíduo ou o grupo que tornam difícil a conquista e a preservação

da identidade pessoal ou social. Daí o privilégio socialmente dado ao poder adaptativo do homem em detrimento do seu poder criativo. Constituíram-se ciências, desenvolveram-se tecnologias, criaram-se instituições para ensinar o homem a exercitar o seu poder adaptativo (da psicologia e da sociologia à psicanálise; das teorias da escolha racional às teorias da dissonância cognitiva; dos hospitais psiquiátricos e do Estado-Providência às universidades). Enquanto a formação das preferências adaptativas se transformou num objecto de investigação importante (Elster 1985b: 109 e ss) a criatividade continua, como já em Popper, a palmilhar a lama da irracionalidade.

É necessário, pois, encontrar um novo equilíbrio entre adaptação e criatividade, e isso só será possível no contexto de uma *praxis* globalmente entendida e servida por uma compreensão da ciência que, por privilegiar as consequências, obrigue o homem a reflectir sobre os custos e os benefícios entre o que pode fazer e o que lhe pode ser feito. Uma prática assim entendida saberá dar à técnica o que é da técnica e à liberdade o que é da liberdade.

A hermenêutica da epistemologia é o modo mais adequado de propiciar a transição para uma epistemologia pragmática. É uma hermenêutica crítica e sociológica porque privilegia, por contrapeso, a reflexão sobre a verdade social da ciência moderna como meio de questionar um conceito de verdade científica demasiado estreito, obcecado pela sua organização metódica e pela sua certeza, e pouco ou nada sensível à desorganização e à incerteza por ele provocadas na sociedade e nos indivíduos. É com este olhar que se deve analisar a seguir a metodologia das ciências sociais.