

## METODOLOGIA E HERMENÊUTICA I

*Quando deparares com uma contradição faz uma distinção*

Adágio escolástico

**Introdução**

A hermenêutica crítica tem de começar por analisar a ciência que se faz para que seja compreensível e eficaz a crítica da ciência que se faz, do mesmo modo que uma teoria crítica tem de começar por analisar a sociedade que existe para que seja compreensível e eficaz a crítica da sociedade que existe. À luz da dupla ruptura epistemológica estudada no capítulo precedente pode concluir-se: a) que todo o conhecimento é em si uma prática social, cujo trabalho específico consiste em dar sentido a outras práticas sociais e contribuir para a transformação destas; b) que uma sociedade complexa é uma configuração de conhecimentos, constituída por várias formas de conhecimento adequadas às várias práticas sociais; c) que a verdade de cada uma das formas de conhecimento reside na sua adequação concreta à prática que visa constituir; d) que, assim sendo, a crítica de uma dada forma de conhecimento implica sempre a crítica da prática social a que ele se pretende adequar; e) que tal crítica não se pode confundir com a crítica dessa forma de conhecimento, *enquanto*

prática social, pois a prática que se conhece e o conhecimento que se pratica estão sujeitos a determinações parcialmente diferentes.

Já em 1906 William James dizia que «o senso comum é melhor para uma esfera da vida, a ciência para outra e a crítica filosófica para uma terceira; mas só Deus sabe qual deles é, em termos absolutos, mais verdadeiro» (1969: 125). Não cabe aqui enumerar as diferentes formas de conhecimento existentes na sociedade nem estabelecer as relações entre elas. Mantemo-nos no âmbito da dupla ruptura epistemológica e, portanto, no âmbito das relações entre ciência e senso comum. Na concepção que aqui se perfilha, a primeira ruptura responde à pergunta «para que queremos o senso comum?» e, por via dela, o conhecimento científico separa-se do conhecimento do senso comum. Esta separação implica sempre uma crítica da prática social quotidiana a que se adequa o senso comum, embora essa crítica seja muitas vezes camuflada sob a capa da crítica ao senso comum enquanto prática de conhecimento. O objectivismo e o realismo «ingénuos» do senso comum, e particularmente o individualismo e o naturalismo «ingénuos» do senso comum sobre a sociedade, adequam-se a uma prática social que privilegia a reprodução do *statu quo*.

No entanto a primeira ruptura será ilusória se a ciência se limitar a conferir elaboração e consciência teóricas a tal prática social (assim duplicando o senso comum), como tem sido o caso das correntes empiristas e funcionalistas. O conhecimento científico só o é na medida em que for ataque e confrontação. Só existe ciência enquanto crítica da realidade a partir da realidade que existe e com vista à sua transformação numa outra realidade. Mas a crítica será, por sua vez, ilusória se for só isso (crítica), se não se souber plasmar no processo de transformação da realidade, e a tal ponto que este se transforme no seu critério de verdade. Daí, a segunda ruptura epistemológica que responde à pergunta «para que queremos a ciência?». Como não é crível que os cientistas ou, em particular, os cientistas sociais sejam, quais filósofos da República platónica, os agentes históricos da transformação da realidade, o conhecimento científico tem de se transformar num senso comum transformado. Evidentemente esta não é a con-

dição suficiente para que a transformação da realidade ocorra. É tão-só a condição necessária. A experiência tem demonstrado que não basta haver conhecimento da transformação da realidade para que a transformação ocorra. Isto é assim mesmo quando o conhecimento da transformação é suficientemente lúcido e reflexivo para começar pela transformação do conhecimento, como bem se demonstra no relativo fracasso dos projectos de investigação-acção.

Perguntar «para que queremos o senso comum?» e «para que queremos a ciência?» significa colocar o conhecimento produzido, tanto pelo senso comum como pela ciência, num registo pragmático, num registo (não tenhamos medo das palavras) finalista e utilitário. O conhecimento que nos guia conscientemente e com êxito na passagem de um estado de realidade para outro estado de realidade é, nessa medida, um conhecimento verdadeiro. O êxito será sempre o da participação específica (e necessariamente parcial) desse conhecimento na transformação. Essa transformação tem de ser consciente no sentido de que as consequências têm de estar antecipadas no próprio conhecimento (Dewey, 1916: 319), pois, doutro modo, são elas que acontecem ao conhecimento em vez de ser o conhecimento a fazê-las acontecer (como sucede no caso dos «efeitos perversos», das «profecias auto-confirmadas e auto-falsificadas», já hoje abundantemente estudadas na sociologia). A verdade não é assim uma característica fixa, inerente a uma dada ideia. A verdade acontece a uma dada ideia na medida em que esta contribui para fazer acontecer os acontecimentos por ela antecipados.

Ao contrário do que à primeira vista pode pensar-se, uma concepção pragmática do conhecimento científico desloca o centro da reflexão do conhecimento feito para o conhecimento no processo de se fazer, do conhecimento para o conhecer. Aliás, a dificuldade fundamental da concepção pragmática reside em fixar o momento em que o conhecimento está feito, ou melhor, o momento em que o conhecimento é feito verdadeiro. Esta fraqueza, desde que plenamente assumida, transforma-se numa força, até porque esta concepção sabe que, nas concepções maximalistas (idealistas ou mate-

rialistas) da verdade o que normalmente se reivindica como verdadeiro é menos o verdadeiro do verdadeiro do que o verdadeiro da reivindicação. Sendo a verdade, ela própria, um acontecer mais do que um acontecimento, a epistemologia pragmática não tem uma concepção terminal da verdade. Pelo contrário, como as consequências têm de ser queridas e por isso antecipadas, o centro da gravidade da reflexão epistemológica desloca-se do conhecimento feito para o conhecer como prática social. Daí a centralidade da metodologia enquanto análise crítica dos procedimentos que medeiam entre o querer e o ter conhecimento.

No plano metodológico, a dupla ruptura epistemológica manifesta-se na resposta a duas perguntas: como se faz ciência? (primeira ruptura); como é que a ciência se confirma ao transformar-se num novo senso comum? (segunda ruptura). A este nível, torna-se ainda mais claro o que no capítulo precedente se disse sobre o facto de a segunda ruptura, longe de neutralizar a primeira ruptura, ser condição da plena realização desta. De facto, no plano metodológico, a primeira ruptura consiste em romper com a concepção do senso comum sobre o modo como se faz ciência, uma concepção que é, aliás, muitas vezes interiorizada pelos cientistas (que são tão vulneráveis ao senso comum quanto os demais) e que se torna responsável pela relação imaginária que eles têm, nesse caso, com a sua prática de cientistas. Esta ruptura mostra que as diferenças entre os modos de produção do conhecimento do senso comum e do conhecimento científico não são tão absolutas quanto o senso comum julga (com base na incomensurabilidade dos discursos) mas que, mesmo assim, existem e são significativas. Em termos reais há, pois, um misto de cumplicidade e de denúncia mútua entre as duas formas de conhecimento e é esta ambiguidade que torna possível a segunda ruptura. Se as duas formas de conhecimento fossem totalmente distintas, a ciência não podia aspirar a transformar-se em senso comum, se fossem idênticas, a ciência não podia pretender transformar o senso comum. Mas, por seu lado, a segunda ruptura é quem dá sentido à primeira, pois a ciência só pode saber como se faz (contra o senso comum) se souber o que

pode fazer (transformar o senso comum, transformando-se em senso comum).

Como já se deixou antever, o discurso metodológico dominante só incide sobre a primeira ruptura e a pergunta a que ela responde (como se faz ciência?). A segunda ruptura é uma exigência da reflexão hermenêutica sobre a metodologia e, por agora, não é mais do que um projecto cuja concretização plena, como igualmente se deixou antever, só terá lugar no interior de um novo paradigma científico. Este desenvolvimento desigual das duas problemáticas reflecte-se, como seria de esperar, nas análises que subjazem à discussão da *Metodologia da Investigação nas Ciências Sociais*. No que precede, usaram-se por vezes indiferentemente as expressões «ciências» e «ciências sociais». Esta ambiguidade foi propositada, pois ao nível a que foi feita a discussão não era preciso discutir a questão da especificidade metodológica das ciências sociais. Essa especificação virá de imediato.

### 3.1. Discurso metodológico I: das ciências naturais às ciências sociais

A questão de saber se o estatuto de cientificidade ou a forma lógica das ciências sociais é igual ou diferente do das ciências naturais é uma das mais discutidas e das menos resolvidas em todo o discurso epistemológico. Em face disto, não ficará mal que à partida defina em linhas gerais a minha posição a este respeito:

1. A questão do unitarismo ou dualismo epistemológico entre as ciências naturais e as ciências sociais está, desde o início, marcada pela hegemonia da filosofia positivista das ciências naturais. Foi por a terem aceitado que os positivistas a procuraram ampliar, adoptando a posição do unitarismo. Foi igualmente por a terem aceitado que os

neo-kantianos a procuraram manter nos seus limites «naturais», adoptando a posição do dualismo.

2. O facto de a hegemonia da filosofia positivista estar hoje comprometida (até que ponto, é debatível) não acarreta automaticamente a resolução ou desdramatização da questão porque, entretanto, esta adquiriu uma materialidade própria, constituída pela própria tradição da sua discussão, pelas distinções conceptuais que à sua volta e por sua causa foram sendo feitas e introduzidas no *corpus teoricus*, pelas separações institucionais e respectivas lealdades científicas a que deu azo. Apesar disso, o declínio progressivo da hegemonia da filosofia positivista das ciências naturais torna possível, pelo menos, pôr a questão noutros termos.

3. Até agora, a questão tem sido posta em termos de saber se as ciências sociais são iguais ou diferentes das ciências naturais; parte da precaridade do estatuto epistemológico das ciências sociais e mede-o pelo das ciências naturais, tal qual é definido pela filosofia positivista. Penso que, assim posta, a questão não só é irresolúvel como constitui um obstáculo epistemológico ao avanço do conhecimento científico, tanto nas ciências sociais como nas ciências naturais. Para que assim não seja, é necessário inverter os termos da questão: partir da precaridade do estatuto epistemológico das ciências naturais (o que implica uma ruptura total com a filosofia positivista) e perguntar se as ciências naturais são iguais ou diferentes das ciências sociais.

4. Posta desta maneira, a questão tem, pelo menos, um princípio de resposta: as ciências naturais são ainda hoje diferentes das ciências sociais, mas aproximam-se cada vez mais destas e é previsível que, em futuro não muito distante, se dissolvam nelas. Por duas razões teóricas principais. Em primeiro lugar, o avanço científico das ciências naturais é o principal responsável pela crise do modelo positivista e, em face dela, as características que antes ditaram a precaridade do estatuto epistemológico das ciências sociais são reconceptualizadas e passam a apontar o horizonte epistemológico possível para as ciências no seu conjunto. Em segundo lugar, a materialidade tecnológica em que o avanço científico das ciências

naturais se plasmou não fez com que os objectos teóricos das ciências naturais e das ciências sociais deixassem de ser distintos, mas fez com que aquilo em que são distintos seja progressivamente menos importante do que aquilo em que são iguais.

Trata-se agora de explicitar os parâmetros desta posição. Considerar que o positivismo (e, em particular, o positivismo lógico) desenvolveu um modelo de racionalidade científica cunhado nas ciências naturais, o qual, ao tornar-se hegemónico, extravasou para as ciências sociais, obriga a caracterizar com mais detalhe o que se entende por positivismo. Isto é tanto mais necessário quanto, nas últimas décadas, o «positivismo» se transformou em nome feio que nem os positivistas gostam de usar como auto-referência. Tem razão, pois, Giddens quando, para dar consistência à designação, distingue entre positivismo, filosofia positivista e sociologia positivista (1980: 29). Para os efeitos aqui prosseguidos, entendo por positivismo o que Giddens designa por filosofia positivista, ainda que a caracterize de modo algo diferente. Trata-se de uma concepção que assenta nos seguintes pressupostos: a «realidade» enquanto dotada de exterioridade; o conhecimento como representação do real; a aversão à metafísica e o carácter parasitário da filosofia em relação à ciência; a dualidade entre factos e valores com a implicação de que o conhecimento empírico é logicamente discrepante da prossecução de objectos morais ou da observação de regras éticas; a noção de «unidade da ciência», nos termos da qual as ciências sociais e as ciências naturais partilham a mesma fundamentação lógica e até metodológica. Dentro desta filosofia geral, distingo o positivismo lógico pela sua ênfase na unificação da ciência, pelo modelo de explicação hipotético-dedutivo e pelo papel central da linguagem científica na construção do rigor e da universalidade do conhecimento científico.

Desta corrente filosófica — que tem a contraditória especificidade de se negar a si própria excepto no que pode contribuir para fixar a hegemonia do seu outro, a ciência — derivam, como disse, duas tradições que ainda hoje continuam a balizar o debate sobre o

estatuto epistemológico das ciências sociais. A primeira tradição é a que pretende estender o modelo positivista às ciências sociais e que, no domínio da sociologia, vem a plasmar-se na sociologia positivista, cujos três marcos teóricos fundamentais são Comte, Durkheim e o funcionalismo americano. Ao longo do seu trajecto, esta escola sociológica foi servida por uma reflexão filosófica bastante rica e em que saliente, pela exemplaridade do esforço unitarista, a obra de E. Nagel (1961). Deve ter-se presente que esta tradição sempre reconheceu, de Comte a Nagel, que o objecto das ciências sociais tem características específicas que criam problemas e suscitam soluções diferentes daqueles que são comuns nas ciências da natureza. Só que essas diferenças ou são exteriores ao processo de produção do conhecimento ou só o afectam no plano metodológico e não contendem com o estatuto epistemológico, com a forma lógica ou com o modelo de explicação que as ciências sociais partilham por inteiro com as ciências naturais. As diferenças, em todo o caso, ou são superáveis ou são negligenciáveis, ainda que no seu conjunto sejam responsáveis pelo atraso das ciências sociais (Santos, 1987: 21). Mas mesmo este atraso é concebido de vários modos. Para a generalidade dos autores funcionalistas, ele deve-se às vicissitudes metodológicas que tornam mais difícil o rigor e é responsável pelo baixo grau de cientificidade das ciências sociais em relação às ciências naturais. Para Comte, porém, esse atraso está teoricamente fundado na evolução do intelecto humano e da sociedade, e não impede que, apesar dele, a sociologia ocupe o vértice da hierarquia das ciências.

A ressurreição da filosofia kantiana em meados do século XIX forja uma alternativa à visão positivista da ciência. É a emergência do dualismo epistemológico que, de resto, se manifesta de várias formas: ciências empíricas/ciências eidéticas (Husserl); ciências nomotéticas/ciências ideográficas (neokantismo do Sudoeste Alemão); *Naturwissenschaften/Geisteswissenschaften* (Dilthey). Esta última formulação foi sem dúvida a mais influente. Segundo ela, a conduta humana, ao contrário da natureza, é constituída por um sentido subjectivo que não pode ser revivido num acto de compreensão que, apesar de

objectivável por interpretação, assenta numa intuição imediata, numa identificação empática tornada possível pela partilha da experiência dos valores que servem de referência à conduta. O fosso ontológico entre a realidade humana e a realidade natural determina assim o fosso epistemológico. Este dualismo é acolhido por Weber de um modo que o torna muito complexo e ambíguo, característica, afinal, de todas as formulações teóricas de Weber: o intuicionismo é absorvido pela objectivação racionalista; a referência ontológica da conduta humana a valores nada tem a ver com a separação epistemológica entre factos e valores (a raiz kantiana); o *erklären* e o *verstehen*, enquanto modelos de explicação, têm alguns pontos de contacto (Fernandes, 1983a: 142); perfilha uma concepção objectivista do sentido de acção (Sayer, 1984: 38), o que é mais claro nos seus trabalhos empíricos do que nas suas formulações teóricas (Pinto, 1984b: 114). A sociologia de Weber tinha, pois, virtualidades positivistas que se ampliaram com a recepção de Weber no funcionalismo americano.

A tradição do dualismo neokantiano esteve submersa durante o longo período em que vigorou o consenso positivista no domínio das ciências sociais. Quando, no final da década de sessenta, este consenso colapsou, as posições extremaram-se em dois campos principais. O primeiro campo procede a uma crítica radical do paradigma positivista no domínio das ciências sociais, assume plenamente o dualismo epistemológico e recupera, sob várias formas, a tradição fenomenológica e hermenêutica. As posições mais extremas neste campo chegam a pôr em causa a possibilidade da cientificidade das ciências sociais, com o que, no fundo, acabam por negar o dualismo de que partiram. É o caso de Peter Winch em *The Idea of a Social Science* publicado em 1958 (1970). As posições mais moderadas limitam-se a reivindicar a especificidade do estatuto epistemológico das ciências sociais, definindo-o em contraposição com o estatuto epistemológico das ciências naturais que acriticamente assumem ser o que lhes foi definido pelo positivismo (sobretudo na versão do positivismo lógico). Estão neste caso as correntes da fenomenologia social, da etnometodologia e do interaccionismo simbólico.

O segundo campo epistemológico a emergir do colapso do positivismo é ainda mais diversificado, mas pode ser designado em geral por construtivismo racionalista. Ao contrário do anterior, não corta radicalmente com o paradigma positivista, pois dele mantém o pendão objectivista, a aversão à reflexão filosófica especulativa sobre a ciência, a ideia do conhecimento como representação do real e a separação, pelo menos enquanto aspiração, entre factos e valores. Recusa radicalmente o realismo ou o logicismo ingénuos e afirma o primado da teoria sobre a observação. Ainda ao contrário do primeiro campo, parte de uma reflexão epistemológica sobre as ciências naturais, acolhendo selectivamente e com adaptações os seus resultados.

Trata-se de um campo internamente muito diversificado, onde cabem posições muito díspares que têm de comum a crítica do modelo fixista de cientificidade do positivismo lógico e a construção, com base nela, de um modelo alternativo, prático, aberto, onde cabem várias opções metodológicas e vários modelos explicativos. A relativa maleabilidade (balizada pelo que retém do positivismo) do estatuto epistemológico do conhecimento científico assim obtido torna possível uma nova forma de unitarismo epistemológico que não colide com a afirmação das especificidades do conhecimento científico-social. Neste campo são de incluir posições tão diversas quanto as de Piaget, Habermas, Giddens e Bourdieu. No caso deste último, a referência à epistemologia das ciências naturais (formulação de Bachelard) é particularmente vincada e é a partir dela (e no âmbito dela) que constrói a especificidade epistemológica das ciências sociais. É também neste campo que se deve incluir a reflexão epistemológica sobre as ciências sociais feita em Portugal nos últimos anos e em que se salientam Seda Nunes, Armando Castro, Teixeira Fernandes, Madureira Pinto e Ferreira de Almeida. Em todos eles, com excepção de Armando Castro, onde estão presentes outras referências, é patente a influência da epistemologia bachelardiana, quer directamente, quer através dos sociólogos que Bachelard influenciou (não só Bourdieu como também, embora de modo muito diferente, Touraine e Boudon).

Dada a amplitude deste campo de reflexão epistemológica, é impossível dar conta em detalhe de todas as posições que nele se acolhem. Respingando de algumas delas, pode concluir-se que os registos de oscilação são variados: enquanto algumas salientam a unidade epistemológica, outras salientam a especificidade das ciências sociais; enquanto umas se centram nos modelos explicativos, outras dão mais atenção ao processo de investigação. Todas têm em comum uma reflexão sobre a especificidade do objecto das ciências sociais e em todas é primordial a tentativa de conciliar, até onde é possível e sem prejuízo dessa especificidade, as ciências sociais e as ciências naturais. Para Bourdieu, o objecto das ciências sociais não são «naturezas»; são antes sistemas de relações sociais e históricas que criam obstáculos epistemológicos específicos (o problema da linguagem) e que obrigam a uma vigilância epistemológica mais aturada (por exemplo, perante a tentação do profetismo) (Bourdieu, Chamboredon, Passeron, 1968). A salvaguarda desta construção racionalista da ciência social é, reconhece-o bem Bourdieu, sempre precária. A aparente contradição entre a precaridade desta construção racionalista e a «crença», que ele também subscreve, no carácter transformador do conhecimento sociológico em luta contra «o monopólio da representação legítima do mundo social» (1982a: 12) é resolvida por Bourdieu, no plano metodológico, pela reflexividade, ou seja, pelo expediente de submeter a prática sociológica à análise sociológica, usando para isso as teorias e os métodos que esta usa para analisar a realidade social. Daí que a ciência «se reforce quando reforça a crítica científica», que o sociólogo deva tomar-se como objecto dos instrumentos que desenvolve, e que a sociologia da sociologia seja um instrumento indispensável do método sociológico (1982a: 9 e ss).

Esta preocupação com a reflexividade, que tem vindo a acentuar-se no pensamento de Bourdieu, é tanto mais importante quanto é certo que, embora o objecto (e o objectivo) de toda a ciência seja desvelar o que está escondido, o que está escondido na sociedade e o que está escondido na natureza não estão escondidos no mesmo sentido, sendo, aliás, esta mais uma das diferenças entre os dois

universos científicos: «Uma boa parte do que o sociólogo se esforça por descobrir não está escondido no mesmo sentido que aquilo que as ciências da natureza trazem à luz do dia. Muitas das realidades ou das relações que ele pretende descobrir não são invisíveis, ou só o são no sentido em que elas 'estão os olhos', segundo o paradigma da *lettre volée* cara a Lacan» (1982a: 30).

A mesma preocupação de reflexividade está presente em Seda Nunes (1972), em Teixeira Fernandes (1983a e 1985) e em Madureira Pinto. Este último é quem tem teorizado de forma mais sistemática a reflexividade numa das versões que adiante serão explicitadas. Assim deve ser entendida a sua teoria sociológica da observação sociológica (1984a; 1984b; 1985), construída com base na etnometodologia e com a qual pretende levar às últimas consequências a preocupação bourdieuiana da auto-objectivação do sujeito de conhecimento. Nos termos do quadro analítico adoptado nesta secção (os dois campos epistemológicos que emergiram da explosão do consenso positivista), a teoria de Madureira Pinto consiste em utilizar a crítica radical do modelo positivista (primeiro campo) para proceder à transformação igualmente radical de um aspecto parcial (observação sociológica) da reconstrução racionalista do positivismo (segundo campo).

Anthony Giddens é um dos sociólogos que mais atenção tem dedicado às relações entre as ciências sociais e as ciências naturais e é, em meu entender, quem melhor sintetiza o unitarismo epistemológico aberto e internamente diversificado que caracteriza o segundo campo epistemológico. O fio condutor da sua argumentação é que o dualismo epistemológico é um efeito da prevalência do paradigma positivista enquanto filosofia das ciências naturais. A crítica deste paradigma torna possível inventariar algumas características das ciências naturais que as aproximam das ciências sociais. Assim, uma das consequências da epistemologia kuhniana é mostrar que a racionalidade e a veracidade do conhecimento científico só são *compreensíveis* no interior do paradigma em que se acolhem, pois é este que proporciona o quadro de sentido a todas as práticas científicas no seu âmbito. Isto significa que há nas ciências naturais uma dimensão de

*verstehen* (compreender) sem a qual o *erklären* (explicar) que lhes é próprio não tem sentido (1977: 130 e ss; 1980: 80 e ss; 1983: 234 e ss; Sayer, 1984: 37 e ss). O modelo de explicação hipotético-dedutivo (formulação de leis) do positivismo lógico é demasiado restrito e deve ser substituído por um outro mais amplo e aberto. No seguimento de Kuhn, deve entender-se por explicação todo o «clearing-up of puzzles or queries». Explicar significa então «tornar inteligíveis observações ou acontecimentos que não podem ser facilmente interpretados no contexto de uma teoria ou de um quadro de sentido existente» (1983: 258). Nesta medida, a distinção entre explicar e descrever é, em boa parte, contextual: a identificação ou descrição de um fenómeno, pela sua integração num dado quadro de sentido, é explicativa na medida em que essa identificação ajuda a resolver uma questão. Uma vez adoptado um conceito de explicação tão amplo quanto este, a explicação nas ciências sociais deixa de ser problemática.

Mas contra este fundo comum Giddens não deixa de realçar a especificidade maior das ciências sociais, aquela que se apresenta nos instrumentos metodológicos por estas utilizados. Essa especificidade é a do objecto de estudo e a sua repercussão metodológica é designada por hermenêutica dupla. O objecto das ciências sociais são seres humanos, agentes socialmente competentes, que interpretam o mundo que os rodeia para melhor agirem nele e sobre ele. Os agentes aplicam reflexivamente o conhecimento que têm dos contextos da acção à produção de acções ou interacções e, nessa medida, a «previsibilidade» da vida social não «acontece», é «feita acontecer» em resultado das aptidões conscientemente aplicadas dos agentes sociais (1980: 87). No seguimento de Giddens, Sayer afirma que tanto os objectos sociais como os objectos naturais são socialmente definidos, mas só os primeiros são socialmente produzidos (1984: 28). Esta característica da sociologia (e, em geral, das ciências sociais) tem várias consequências metodológicas (por exemplo, as leis das ciências sociais são históricas e por isso menos universais que as das ciências naturais) que Giddens sintetiza na seguinte *nova regra do método sociológico*: «Os conceitos sociológicos obedecem ao que chamo

dupla hermenêutica: (1) Qualquer esquema teórico generalizado, tanto nas ciências naturais como nas ciências sociais é, num certo sentido, uma forma de vida em si cujos conceitos têm de ser manejados como um modo de actividade prática que gera tipos específicos de descrições. Que isto é uma tarefa hermenêutica está demonstrado na filosofia da ciência mais recente de Kuhn e outros. (2) A sociologia, contudo, trata de um universo que é já constituído no âmbito de quadros de sentido pelos próprios actores sociais e reinterpreta estes dentro dos seus próprios quadros teóricos, mediando entre linguagem vulgar e técnica. Esta dupla hermenêutica é consideravelmente complexa, uma vez que a conexão não é apenas de sentido único (como Schutz parece sugerir); há um 'deslize' contínuo dos conceitos construídos pela sociologia de tal modo que estes são apropriados por aqueles cuja conduta analisam e, dessa forma, tendem a transformar-se em elementos constitutivos *dessa* conduta (nessa medida podendo, de facto, comprometer o seu uso original no vocabulário técnico da ciência social)» (1977: 162).

A mesma ideia de um unitarismo epistemológico aberto que dê conta das especificidades das ciências sociais, obtido através de uma superação da contradição neokantiana entre *verstehen* e *erklären*, está presente, de uma ou de outra forma, em muitos autores e representa, por isso, o compromisso dominante a que se chegou depois do colapso do consenso positivista. Em Piaget, por exemplo, a aproximação entre os dois universos científicos tem, como pólo de atracção, as ciências naturais. Não há diferenças qualitativas quanto ao cálculo, à experimentação, ou ao papel da dedução. Na esteira de Comte, as ciências sociais estão mais atrasadas por várias razões mas, sobretudo, pela maior complexidade dos fenómenos que estudam. Quanto aos modelos explicativos, também não há entre eles diferenças qualitativas, pois tanto umas como outras recorrem aos esquemas de causalidade e aos esquemas de implicação/designação. Por outro lado, também se não podem opor pela dicotomia explicar/compreender, porque estes são dois aspectos irreduzíveis mas indissociáveis de todo o conhecimento humano, da natureza ou da sociedade, e toda a ciência

procura conciliá-los, duma ou doutra forma (Piaget, 1967: 1130 e ss). Lucien Goldmann é mais consistente e sofisticado quanto à conciliação que propõe entre *verstehen* e *erklären*. Partindo do conceito de estruturação (que irá servir de base à teoria social de Giddens) e da hierarquia genética e dinâmica das estruturas, Goldmann considera que a compreensão e a explicação são duas dimensões do mesmo processo intelectual, pois que «a descrição compreensiva da génese de uma estrutura global tem uma função explicativa para o estudo do devir e das transformações das estruturas parcelares que dela fazem parte» (1967: 1009).

Entre nós, Teixeira Fernandes acentua em especial a autonomia do estatuto epistemológico das ciências sociais. As ciências sociais não são «ciências», se este termo for usado com o mesmo sentido que tem nas ciências naturais; mas «se, ao contrário, por ele se entender uma forma sistemática de abordagem da realidade que visa obter conhecimentos dotados de um suficiente grau de rigor e verificados pelos factos com o uso de um método adequado, então poderemos dizer que [a sociologia] é uma ciência» (1985: 100). Dado que este último entendimento é o que emerge, como dominante, do colapso do consenso positivista e é aplicável tanto às ciências sociais como às ciências naturais, não restam dúvidas sobre o estatuto epistemológico das primeiras. A dificuldade principal destas reside no seu objecto de estudo e na dificuldade em delimitá-lo. Estas dificuldades obrigam a um esforço epistemológico suplementar que Teixeira Fernandes, no seguimento de Bourdieu e de Touraine, considera dever pautar-se pelo princípio da reflexividade já referido. Daí, a importância da sociologia da sociologia, «uma forma particular de esta ciência produzir ou incorporar posições epistemológicas» (1985: 106). Contudo, a acentuação do dualismo epistemológico é provisória e visa apenas ampliar o campo de abertura do unitarismo epistemológico e, com isso, ampliar o direito à diferença que ele torna possível. É assim que se deve entender a superação da dicotomia compreensão/explicação proposta por Teixeira Fernandes. Com base em Giddens e, sobretudo, em Ricoeur (1977), Teixeira Fernandes defende a complementa-



ridade entre os dois modelos explicativos: «Uma explicação sem compreensão será aquela que se apresenta de forma estritamente naturalista, com o mero recurso à causalidade. Ao contrário, uma compreensão sem explicação será a que tem em conta apenas o fundamento subjectivo da acção ou a sua 'evidência endopática'» (1983a: 184 e ss). Tal como em Giddens (hermenêutica dupla) esta complementaridade não significa a «conversão dos objectos natural e humano» (1983a: 186).

Há alguns autores, cujas posições são relevantes para o tema que tenho vindo a tratar mas que não são facilmente classificáveis no quadro de referência apresentado nesta secção. Refiro três para ilustrar o horizonte das diferenças temáticas nesta questão: Michael Polanyi, Armando Castro e Jon Elster. Polanyi, que antecipa algumas das ideias de Kuhn (o convencionalismo, a importância da comunidade científica) e de Bourdieu (a noção de campo), submete a uma crítica radical a concepção objectivista e positivista das ciências naturais, e o modo como o faz aproxima o seu estatuto epistemológico do das ciências sociais. Segundo ele, o conhecimento das ciências naturais não se pode distinguir em termos absolutos do conhecimento vulgar do senso comum: «Os métodos pelos quais confirmamos os factos na vida quotidiana são logicamente anteriores às premissas específicas da ciência e devem por isso ser incluídos numa descrição completa destas» (1962: 161). E a ciência é um campo de tradição e de autoridade organizada, perante a qual só uma concepção fiduciária da verdade parece sustentável. A verdade é o que resulta do «consenso científico» obtido na comunidade científica e por isso «quem quer que fale de ciência no sentido corrente e com a aprovação do costume aceita que este consenso organizado determine o que é 'científico' e o que 'não é científico'. Toda a grande controvérsia científica tende a ser uma disputa entre autoridades firmadas e um pretendente (Elliotson, Kutting, Rhine, Freud, Van't Hoff, Lysenko, etc.) a quem é ainda negado o estatuto de cientista ou, pelo menos, respeito pelo trabalho em discussão» (1962: 164). Daí que os métodos não tenham sentido sem o elemento pessoal que os põe em execução, sem as aptidões

específicas do cientista e o seu envolvimento apaixonado no trabalho. Daí, também, que as regras lógicas sejam um sumário muito ténue do que significa fazer ciência (1962: 171). Toda esta concepção de ciência, embora centrada nas ciências naturais, vem ao encontro de muitas ideias usualmente discutidas no âmbito das ciências sociais e com o objectivo de marcar as suas distâncias em relação às ciências naturais. Nesta medida, a concepção personalista do conhecimento de Polanyi cria as condições para a definição de estatuto epistemológico unitário que salvaguarda as diferenças regionais.

Esta preocupação em articular uma epistemologia geral com as várias epistemologias regionais que circulam no seu seio é o fio condutor da monumental reflexão epistemológica de Armando Castro. Rejeitando, à partida, quer o «cientismo absolutizante», quer o «irracionalismo anti-científico» (1975: 54), Armando Castro subscreve uma posição epistemológica que se aproxima do unitarismo aberto e internamente diversificado que tenho vindo a caracterizar. Critica o objectivo da ciência unificada do positivismo lógico e acentua as especificidades próprias dos vários universos científicos, o que o leva a recusar o projecto comtiano das hierarquias das ciências (ainda que aceite a hierarquia de «seres científicos») e a pôr limites (inscritos na própria natureza da criação científica) à interdisciplinaridade (1976: 37 e ss). Quanto à especificidade das ciências sociais, ela resulta da especificidade do seu objecto e também da «especificidade das inter-relações epistémicas que o sujeito cognoscente aqui mantém com o seu objecto de estudo» (1976: 51). Esta especificidade obriga a um esforço epistemológico adicional, mas ele terá lugar no quadro do unitarismo mitigado. Isto mesmo se demonstra no caso dos modelos de explicação. Para Armando Castro, o mesmo modelo de causalidade vigora nas ciências naturais e nas ciências sociais, ainda que nestas assumam alguma especificidade. Tal especificidade, porém, «não nega que a sua estrutura axial seja a mesma que encontramos nas ciências da natureza» (1985: 30).

Os estudos de Jon Elster sobre a racionalidade humana e os muitos modos por que esta é subvertida são difíceis de catalogar e esse será

um dos seus méritos. Mas o seu maior mérito reside em accionar o seu individualismo metodológico para criticar as teorias sociais dominantes (tanto o funcionalismo como o marxismo), do que resultam novas e inovadoras perspectivas (1984; 1985a; 1985b). No âmbito da discussão nesta secção interessa, tão-só, realçar a dualidade epistemológica que Elster estabelece entre a biologia e as ciências sociais, assente na distinção absoluta que intercede entre o comportamento humano e o comportamento animal. Ambas as ciências usam, como modelo explicativo, a explicação causal — e esta é a dimensão possível do unitarismo epistemológico — mas usam-na de modo distinto. Enquanto na biologia podemos distinguir entre causalidade sub-funcional e causalidade supra-funcional, nas ciências sociais a distinção será entre causalidade sub-intencional e causalidade supra-intencional (1984: 36 e ss). Dado o seu individualismo metodológico, Elster não pode deixar de confundir, de algum modo, causa e intenção, mas o que se deve reter é a sua caracterização do objecto de estudo. Baseado sobretudo nos estudos do comportamento, Elster define o ser humano como «uma máquina que maximiza globalmente», enquanto os demais seres são «máquinas que maximizam localmente» (1984: 9 e ss). Ao contrário dos restantes seres, o homem é uma máquina que sabe esperar e usar estratégias indirectas, e é por isso que ele tem *capacidade* para comportamento revolucionário, enquanto o comportamento da selecção natural é um comportamento tão-só reformista (1984: 11). Por isso conclui que «ao criar o homem a selecção natural transcendeu-se a si própria» (1984: 16). Este acto de transcendência torna intransponível o fosso entre a biologia (e as demais ciências naturais) e a sociologia.

### 3.2. Hermenêutica crítica I: das ciências sociais às ciências naturais

Dos dois campos epistemológicos que resultaram do colapso do consenso positivista, o segundo (o construtivismo racionalista) é

ainda hoje dominante, pelo que merece atenção crítica especial. A tese do unitarismo mitigado pressupõe a hegemonia da forma lógica das ciências naturais: é em função dela que define, como especificidade, o estatuto epistemológico das ciências sociais. Essa especificidade deriva das características próprias do objecto social em face do objecto não-social. O efeito desta especificidade no plano epistemológico é fragilizar a natureza do conhecimento possível nas ciências sociais, ainda que a gravidade desse efeito tenda a atenuar-se correlativamente ao relaxamento da normatividade epistemológica das ciências naturais decorrentes da crítica anti-positivista (Kuhn, Feyerabend, Toulmin, etc.).

À primeira vista, esta posição tem uma lógica irrepreensível e o seu pressuposto de base é suficientemente real e sólido para aguentar a construção que sobre ele se faz, pois ninguém pode razoavelmente duvidar da hegemonia das ciências naturais no nosso mundo científico-técnico. Julgo, porém, que a consistência desta posição é mais aparente do que real. Em primeiro lugar, sendo certo que toda a definição é relacional, a justificação de uma dada definição reside na justificação da hierarquia que estabelece entre as realidades que relaciona. Na definição em análise a hierarquia adoptada é a que sobrepõe as ciências naturais às ciências sociais. O facto de as primeiras serem dominantes na realidade é justificação suficiente para o serem também na definição? Só o será para uma posição realista ou empirista ingénua. Para a posição racionalista que subjaz à definição em análise só o racional é real (Hegel) e, por isso, há que indagar as condições teóricas autónomas que justificam, no plano definicional, a hierarquia adoptada. Tal indagação obriga a recusar qualquer transposição acrítica ou não mediada do empírico para o teórico. Colocada neste pé, a resposta à pergunta é muito mais complexa. E como a reflexividade é um exercício recomendável (já o vimos), começo por trazer à colação uma indagação teórica que durante muito tempo ocupou um lugar central na antropologia cultural e social. Tal indagação foi, como se suspeitará, a do estatuto teórico das definições e caracterizações «impostas» pela antropologia cultural e social europeia e

norte-americana às sociedades «selvagens», «primitivas», da África, da Ásia e da América. Durante muito tempo, a hegemonia social e política das sociedades «civilizadas» foi considerada condição lógica suficiente para caracterizar a partir destas as sociedades-objecto «conquistadas» para o estudo antropológico. É sabido que esse empirismo, tão «ingénuo» no plano lógico como «maldoso» no plano político, foi a certa altura posto em causa, do que resultaram as sucessivas descobertas de etnocentrismo na investigação antropológica. A este respeito é particularmente exemplar, pelo conhecimento que gerou e pelo impacto que teve, o debate entre Max Gluckman e Paul Bohannan sobre se as normas de conduta e os mecanismos de resolução de conflitos encontráveis nas sociedades tribais africanas podiam ou não ser designados por «direito» e «tribunais», respectivamente, conceitos cunhados na experiência social e política das sociedades europeias (Santos, 1980: 66).

Do que se trata, pois, é de saber se, à semelhança do debate antropológico, caracterizar as ciências sociais a partir das ciências naturais é ou não uma forma de etnocentrismo epistemológico. Em meu entender, é, e as condições teóricas e sociais da sua denúncia estão indissociavelmente ligadas. No debate antropológico, a denúncia do etnocentrismo assentou em duas condições sociais: em primeiro lugar, a luta anti-colonialista e a progressiva tomada de consciência da identidade cultural e política por parte das sociedades, que, de resto, tinham já deixado de ser «selvagens» e «primitivas» e eram agora «subdesenvolvidas», a caminho de serem «em vias de desenvolvimento»; em segundo lugar, a contestação social e política da década de sessenta nas sociedades europeias e norte-americana, que pôs em causa os fundamentos ideológicos das suas instituições e modos de vida. Paralelamente, no debate epistemológico, a denúncia de etnocentrismo «naturalista» começa a ser possível com base em duas condições de sociologia da ciência cada vez mais relevantes: o fim da inocência das ciências naturais a partir do pós-guerra e a emergência de uma consciência social crítica sob o impacto do desenvolvimento tecnológico na criação de alienação social, na des-

truição do meio ambiente e no agravamento das desigualdades entre países centrais e países periféricos; e o extraordinário desenvolvimento das ciências sociais no pós-guerra, que foi tornando cada vez menos sustentável a tese do atraso histórico ou teórico das ciências sociais em relação às ciências naturais. A estas duas condições sociológicas correspondem, no plano teórico, duas condições ainda longe de se realizarem plenamente: por um lado, a filosofia anti-positivista das ciências naturais, que alargou (relaxou?) de tal maneira o quadro racionalista que, mais tarde ou mais cedo, obrigará à superação da dicotomia ingénua racionalismo/irracionalismo em que ainda hoje vive, aparentemente sem problemas, o construtivismo racionalista bachelardiano; e, por outro lado, a atenuação progressiva do efeito de fragilização da especificidade das ciências sociais e a afirmação da possibilidade de estas contribuírem positivamente para a epistemologia das ciências naturais (Piaget, 1967; Armando Castro, 1976: 47; Giddens, 1983: 259).

Admitida a possibilidade de etnocentrismo epistemológico, há que preencher teoricamente o espaço que ele cria. Ora, a segunda crítica que se pode fazer ao unitarismo mitigado (a primeira crítica diz respeito ao seu etnocentrismo naturalista) é que ele se não constrói teoricamente. Por um lado, não estabelece teoricamente o lugar das ciências sociais no campo epistemológico geral, já que não basta afirmar a especificidade do objecto social para dela se deduzir sem mais esse lugar. Afinal, há muitas «especificidades» entre as várias ciências naturais (por exemplo, entre a astronomia e a biologia) e entre as várias ciências sociais (por exemplo, entre a psicologia social e a sociologia). Haveria, pois, que determinar teoricamente qual o grau de especificidade a partir da qual se gera uma qualidade epistemológica nova. Por outro lado, e em ligação com isto, a formulação actual do unitarismo mitigado não permite vislumbrar o critério e o sentido da sua evolução. Por exemplo, não é possível discriminar entre movimentos epistemológicos polarizados pelas ciências sociais e movimentos epistemológicos polarizados pelas ciências naturais. E estes últimos, ao contrário do que pode parecer, têm vindo a assumir

novo fôlego, como se pode concluir da voga do novo behaviorismo e de novas disciplinas, como a etologia e a sociobiologia. Não basta, pois, que, como pretende Giddens, os cientistas sociais estejam atentos ao desenvolvimento nas ciências naturais e que os cientistas naturais estejam atentos ao desenvolvimento das ciências sociais (1983: 259). É necessário estabelecer os critérios, os limites e as possibilidades da fertilização cruzada entre os dois campos científicos, critérios que permitam distinguir entre o que há de futuro e de passado nesses desenvolvimentos de modo a rentabilizar selectivamente as dinâmicas futurantes.

*A teorização das relações epistemológicas entre as ciências sociais e as ciências naturais deve ser feita em dois registos diferentes: a teoria do objecto e a teoria da justificação do conhecimento.* No que respeita à teoria do objecto, o ponto de partida é a hipótese de trabalho de que a *distinção entre natureza e sociedade tende a ser superada*. O paradigma da ciência moderna está fundado nessa distinção, pelo que pensar a superação desta significa transcender o próprio paradigma. Ou seja, a hermenêutica crítica da distinção só é possível a partir de um quadro de sentido transparadigmático, e esse não pode formular-se por simples *fiat* voluntarista do epistemólogo.

A compreensão crítica dos fundamentos do paradigma pressupõe a crise deste e, portanto, a presença de condições objectivas e subjectivas que a tornam possível. Mas, por outro lado, a crise do paradigma só é compreensível, enquanto crise dos seus fundamentos, na medida em que perfilar no horizonte um novo paradigma. Indiquei noutro lugar, e dispense-me de repetir aqui, as condições da crise final do paradigma da ciência moderna e o perfil geral do paradigma que se lhe seguirá (Santos, 1987). Bastará tão-só dizer que a superação da distinção natureza/sociedade é o resultado dialéctico do exacerbamento da distinção operado pelo paradigma da ciência moderna. Da filosofia grega ao pensamento medieval a natureza e o homem pertencem-se mutuamente enquanto especificação do mesmo acto de criação. A ciência moderna rompe com essa cumplicidade, desantropomorfiza a natureza e sobre o objecto inerte e passivo assim

constituído constrói um edifício intelectual sem precedentes na história da humanidade. Esse edifício, como qualquer outro, teve um fim prático, e esse foi o de criar um conhecimento que pudesse instrumentalizar e controlar a natureza. O controlo e a instrumentalização da natureza foram obtidos por dois mecanismos principais: a transformação interna, tecnicamente induzida, da natureza e, sempre que tal foi impossível, a criação de artefactos (de diques contra as cheias a naves espaciais) capazes de submeter ou rentabilizar, consoante os casos, o curso intransformável da natureza.

Os efeitos acumulados desta concepção da natureza (e consequentemente das relações entre o homem e a natureza) e da forma privilegiada de conhecimento para a captar são contraditórios. No plano teórico, os efeitos manifestam-se como rupturas. A concepção instrumentalista e unidimensional da natureza reduz esta a uma matéria-prima sobre a qual o homem soberano inscreve o sentido histórico do processo de desenvolvimento. Desta forma, a ciência moderna provoca uma ruptura ontológica entre o homem e a natureza na base da qual outras se constituem, tais como a ruptura entre o sujeito e o objecto, entre o singular e o universal, entre o mental e o material, entre o valor e o facto, entre o privado e o público e, afinal, a própria ruptura entre ciências sociais e ciências naturais. Ao contrário, no plano sociológico e cultural, os efeitos manifestam-se como confluências. É verdade que a desumanização da natureza e a consequente desnaturalização do homem criam as condições para que este possa exercer sobre a natureza um poder arbitrário, ética e politicamente neutro. Mas não é menos verdade que esse homem desnaturalizado não é um homem qualquer, uma entidade abstracta, ainda que seja assim que a filosofia política emergente o conceba. Em termos sociológicos, esse homem é a burguesia, a classe revolucionária, que transporta em si o espírito do capitalismo e que vai utilizar a relação de exploração da natureza para produzir um desenvolvimento das forças produtivas sem precedentes na história da humanidade. Daí que a relação de exploração da natureza seja a outra face da relação de exploração do homem pelo homem. No plano sociológico,

a concepção moderna da natureza é um expediente de mediação de relações sociais, um expediente oculto que usa a natureza para ocultar a natureza das relações sociais. Mas o processo de identificação homem/natureza desenvolve-se a outros níveis. A natureza «virgem» é submetida a um processo de transformação tecnológica de tais proporções que o que há de natural na natureza é reduzido à condição de problema a ser resolvido ou de apêndice a ser negligenciado e, em qualquer caso, a uma entidade de existência precária. Em suma, um processo global de desnaturalização e de socialização da natureza.

Nestas condições, o estranhamento da natureza em relação ao homem enquanto objecto de conhecimento é condição da sua reintegração no homem enquanto objectivo do conhecimento. O paradigma da ciência moderna vive *desta* contradição entre pressupostos teóricos e consequências sociológicas da ciência. Mas também *a* vive como crise. À medida que vai sendo socialmente reconhecido, dentro e fora da comunidade científica, que a exploração científica da natureza é indissociável da exploração social do homem pelo homem — o que, aliás, sendo característico dos países capitalistas, não é exclusivo deles — o registo ético da prática social da ciência altera-se: de um registo de verdade para um registo de justiça. Sucede, porém, que esta transformação nas relações ético-sociais de produção científica choca com limites intransponíveis inscritos no código ético constitutivo do paradigma da ciência moderna. Deste choque resulta uma tensão que durante muito tempo foi contida por distinções como, por exemplo, entre ciência e tecnologia ou entre ciência pura e ciência aplicada. Mas o próprio avanço da ciência e as alterações nas condições de produção científica dele decorrentes têm vindo a pôr em causa essas distinções, e sem elas a tensão degenera facilmente em crise. É certo que o contínuo progresso da ciência — que, aliás, e apesar da liturgia social de que se rodeia, é hoje muito menos acelerado do que na primeira metade do século — parece ter força para esconjurar com êxito a crise do seu pensamento. E há pensamento de crise sempre que se questiona se a incapacidade de pensar cientificamente em conjunto a natureza e o homem não estará na base da

recorrência com que situações tecnicamente fundadas produzem a destruição anónima pela qual ninguém parece ser responsável mas de que todos são vítimas (ainda que nem todos no mesmo grau). Há igualmente pensamento de crise quando se pergunta pela lógica do desenvolvimento desigual da ciência que, no meio dos seus êxitos estrondosos, deixa irresolvidos problemas básicos (de sobrevivência) de milhões de pessoas.

A crise deixa antever que a natureza é a segunda natureza da sociedade e é como sociedade de segundo grau que deve ser estudada, enquanto a lógica do paradigma (bem expressa na sua consciência positivista) continua a ver a sociedade como segunda natureza da natureza e é como natureza de segundo grau que a pretende estudar. Isto significa que o paradigma da ciência moderna nos permite constituir cientificamente o mundo, mas não nos permite constituir cientificamente essa constituição, ou, pelo menos, não nos permite constituí-la adequadamente e tirar dela todas as consequências. O impacto do desenvolvimento científico-tecnológico faz com que o mundo humano de hoje seja cientificamente constituído. No entanto, continua a dominar uma concepção dessa constituição que é a do mundo não humano. Se todo o conhecimento científico é social na sua constituição e nas consequências que produz, só o conhecimento científico da sociedade permite compreender o sentido da explicação do mundo «natural» que as ciências naturais produzem. Por outras palavras, as ciências sociais proporcionam a compreensão que dá sentido e justificação à explicação das ciências naturais. Sem tal compreensão não há verdadeira explicação e, por isso, *as ciências sociais são epistemologicamente prioritárias em relação às ciências naturais*.

Mas, para poderem proporcionar a compreensão da prática explicativa da ciência, as ciências sociais têm de ser, elas próprias, compreensivas. Por isso, as ciências sociais futuras são as que se acolhem no primeiro campo epistemológico que identifiquei na secção precedente como emergindo do colapso do consenso positivista. A hermenêutica, a fenomenologia, a etnometodologia, o interaccio-

nismo simbólico, a sociologia existencialista, etc., são tudo tentativas no sentido do desenvolvimento das ciências sociais compreensivas. Contudo, tal como têm sido formuladas até agora, tais tentativas — umas mais promissoras e consistentes do que outras — pecam simultaneamente por excesso e por defeito. Por excesso, na medida em que o proselitismo anti-positivista as levou a cair no subjectivismo idealista que recusa ou negligencia a materialidade dos corpos sociais e individuais. Por defeito, na medida em que se pensam a si próprias em termos estreitamente disciplinares que as impedem de acolher outros conhecimentos relevantes como, por exemplo, as humanidades. Em ambos os casos, o «pecado» destas correntes é estarem ainda presas da ortodoxia positivista, presas pelo modo de pensar a sua libertação dela.

A relação epistemológica entre as ciências sociais e as ciências naturais aqui proposta repõe, parcialmente, a pirâmide das ciências de Comte. Pode mesmo dizer-se que o grande desenvolvimento das ciências naturais e das ciências sociais nos últimos cem anos vieram dar razão à razão que Comte, ao tempo, não tinha. Só que com uma diferença fundamental: as ciências sociais que virão ocupar o vértice da pirâmide estão nos antípodas da utopia naturalista de Comte.

A construção da hegemonia das ciências sociais, assim concebida, pressupõe a superação do paradigma da ciência moderna. Contudo, nesta fase de transição há apenas que inventar fragmentos teóricos e inventar o modo de os juntar para que caminhem nessa direcção. Assim, a construção da hegemonia das ciências sociais está, de algum modo, antecipada na epistemologia pragmática e na concepção pragmática de verdade. É que se, com William James, a pergunta pelas *first things* for sendo progressivamente substituída pela pergunta pelas *last things*, o eixo epistemológico desloca-se forçosamente no sentido das ciências sociais, pois as *last things* («consequences», «differences for you and me») são sempre coisas sociais. Mas assim concebida, a hierarquia entre as ciências não é mecânica. A hegemonia das ciências sociais exprime-se tão-só em que os seus modelos hermenêuticos serão cada vez mais usados pelas próprias

ciências naturais e, por isso, a aproximação entre os dois universos científicos far-se-á no sentido das ciências sociais<sup>(1)</sup>. Isto não implica recusar ou negligenciar as diferenças ônticas entre os objectos das ciências sociais e os das ciências naturais. Os objectos são distintos, mas o que os une é mais importante, no plano epistemológico, do que o que os separa. O que os separa só é epistemologicamente decisivo num paradigma científico que se propõe um conhecimento instrumentalista e dominador da natureza e, portanto, do homem.

---

(1) Com isto as ciências naturais «importarão» alguns problemas até agora considerados específicos das ciências sociais como, por exemplo, o problema das relações entre ciência e ideologia ou o problema da conflitualidade interna. Aliás, há sintomas visíveis de que isto mesmo está já a acontecer. Obviamente que a importação destes problemas não implica a importação dos precisos termos em que eles têm tido lugar nas ciências sociais.