

## DA DOGMATIZAÇÃO À DESDOGMATIZAÇÃO DA CIÊNCIA MODERNA

*Os mortais devem ter pensamentos mortais e não  
pensamentos imortais*

EPICARMO

A epistemologia, diz Piaget (1967: 7), tende a ganhar importância nas épocas de crise da ciência. Esta asserção tem o seu quê de paradoxal se nos lembrarmos que a reflexão epistemológica moderna tem as suas origens na filosofia do século XVII e atinge um dos seus pontos altos em finais do século XIX, ou seja, no período que acompanha a emergência e a consolidação da sociedade industrial e assiste ao desenvolvimento espectacular da ciência e da técnica. A consciência epistemológica foi durante esse longo período uma consciência arrogante e o seu primeiro acto imperialista foi, precisamente, o de apelar a *prima philosophia* do lugar central que esta ocupava desde Aristóteles na filosofia ocidental, substituindo-a pela filosofia da ciência. Durante muito tempo, pois, a *reflexão* epistemológica parece ter sido menos o *reflexo* da crise do que a tentativa de a negar ou, quando muito, de a superar a favor do *statu quo* científico.

A esta luz, a relação entre reflexão epistemológica e crise da ciência é mais complexa do que a afirmação de Piaget pode fazer crer. Julgo ser necessário distinguir entre dois tipos de crise: as crises de crescimento e as crises de degenerescência. As crises de crescimento, para usar uma expressão de Kuhn (1970: 182), têm lugar ao nível da

*matriz disciplinar* de um dado ramo da ciência, isto é, revelam-se na insatisfação perante métodos ou conceitos básicos até então usados sem qualquer contestação na disciplina, insatisfação que, aliás, decorre da existência, ainda que por vezes apenas pressentida, de alternativas viáveis. Nos períodos de crise deste tipo, a reflexão epistemológica é a consciência teórica da pujança da disciplina em mutação e, por isso, é enviesada no sentido de afirmar e dramatizar a autonomia do conhecimento científico em relação às demais formas e práticas do conhecimento. É a este tipo de crises que se refere Piaget, e não é por acaso que ele diz crise entre aspas. As crises de degenerescência são crises do paradigma, crises que atravessam todas as disciplinas, ainda que de modo desigual, e que as atravessam a um nível mais profundo. Significam o pôr em causa a própria forma de inteligibilidade do real que um dado paradigma proporciona e não apenas os instrumentos metodológicos e conceptuais que lhe dão acesso. Nestas crises, que são de ocorrência rara, a reflexão epistemológica é a consciência teórica da precaridade das construções assentes no paradigma em crise e, por isso, tende a ser enviesada no sentido de considerar o conhecimento científico como uma prática de saber entre outras, e não necessariamente a melhor. Nestes termos, a crítica epistemológica elaborada nos períodos de crise de degenerescência não pode deixar de ser também uma crítica da epistemologia elaborada nos períodos de crise de crescimento.

Ao contrário do que à primeira vista pode parecer, não é fácil determinar se um dado período histórico é dominado por uma crise de crescimento ou por uma crise de degenerescência. Como não é possível definir com segurança o ciclo vital de um determinado paradigma científico, tão-pouco se sabe quantas crises de crescimento são necessárias para que ocorra uma crise de degenerescência. Aliás, o debate epistemológico sobre esta questão tende a ser indecidível nos seus próprios termos (ou seja, enquanto debate a ser decidido com base em razões epistemológicas), pois, tal como sucede nas discussões científicas paradigmáticas, as premissas de que resultam as várias posições são incomensuráveis (umas partem da ciência

que existe, outras da ciência que há-de vir). À maneira funcionalista, isto é, explicando os fenómenos pelas suas consequências, pode aventar-se que a predominância de um ou outro tipo de reflexão epistemológica pode ser o sinal da ocorrência de um ou outro tipo de crise. Mas também aqui os critérios de predominância podem ser relativamente incomensuráveis (o problema da regressão ao infinito) e a decisão ter de ser igualmente exteriorizada (por exemplo, com o recurso a argumentos da sociologia da ciência).

Esta discussão sobre a natureza das crises da ciência tem toda a acuidade no período que vivemos e cujo início, para este efeito, se situa no imediato pós-guerra. Estamos numa crise de crescimento ou de degenerescência da ciência moderna? Como é sabido, as posições dividem-se, para além de que alguns não aceitam sequer a distinção entre os dois tipos de crise e outros recusam mesmo falar de crise para caracterizar o tempo científico presente. Como se deixou antever nos parágrafos anteriores, a haver uma decisão para esta questão ela só pode residir num discurso argumentativo, num discurso racional tópico-retórico. Noutros trabalhos invoquei argumentos epistemológicos (Santos: 1987) e sociológicos (Santos: 1978) que me levam a concluir que nos encontramos numa fase de crise de degenerescência e que ela determina o tipo de reflexão epistemológica a ser privilegiado. A crise da ciência é, assim, também a crise da epistemologia.

É a partir desta opção que se compreenderá a reflexão sobre o conhecimento científico aqui proposta. Antes de a expor, porém, e em face do uso frequente de expressões como «reflexão epistemológica» ou «crítica epistemológica», não será despropositado perguntar: *o que é afinal a epistemologia?* O respigar, sem qualquer critério, entre as respostas que têm sido dadas a esta pergunta pode ajudar a compreender o sentido da posição aqui defendida. Segundo Runes, epistemologia é «o ramo da filosofia que investiga a origem, a estrutura, os métodos e a validade do conhecimento» (1968: 94). No *Vocabulaire de Philosophie* de Lalande define-se epistemologia como «o estudo crítico dos princípios, hipóteses e resultados de diversas

ciências» (1972: 293). Blanché mostra as dificuldades em distinguir a epistemologia da filosofia da ciência e da teoria do conhecimento, mas acaba por considerar a epistemologia como uma reflexão de segundo grau sobre a ciência, uma metaciência que, embora sujeita à contaminação filosófica, se integra cada vez mais na ciência pela obediência aos critérios da objectividade científica (1972: 119 e ss). Segundo Piaget, a epistemologia é «o estudo da constituição dos conhecimentos válidos, em que o termo ‘constituição’ abrange tanto as condições de acesso como as condições propriamente constitutivas» (1967: 6), acrescentando a seguir, numa segunda aproximação genética, que é «o estudo da passagem dos estados de menos conhecimento para os estados de mais conhecimento» (1967: 7). Bachelard pretende fundar uma filosofia científica, uma epistemologia que, por assim dizer, é uma filosofia não filosófica, «a filosofia que a ciência merece». A ciência cria, ela própria, a sua filosofia, uma filosofia que se aplica e que por isso não é especulativa (1971: 7). Para Richard Rorty, a epistemologia é a filosofia das representações privilegiadas (1980: 165), a teoria do conhecimento saturada pelo «desejo de encontrar ‘os fundamentos’ a que nos possamos agarrar, quadros de referência para além dos quais não podemos ir, objectos que se impõem por si, representações que não podem ser negadas» (1980: 315) <sup>(1)</sup>. Entre nós Sedas Nunes reconheceu que «o problema dos fundamentos, origem, natureza, valor e limites do *conhecimento* tem sido tradicionalmente incluído na filosofia», mas acha que é possível tratar esse problema sem entrar em especulações filosóficas «mediante uma tomada de consciência e reflexão acerca do que é característico do trabalho científico e que precisamente se revela nas próprias produções intelectuais resultantes desse trabalho» (1973: 7). Armando Castro distingue a epistemologia da filosofia da ciência.

---

(1) Noutro passo, diz Rorty no mesmo tom: «Este projecto de saber mais acerca do que nós conhecemos e do modo como podemos conhecer melhor através do estudo de como funciona a nossa mente veio a ser baptizado com o nome de ‘epistemologia’» (1980: 137).

Enquanto esta «diz respeito ao conhecimento filosófico (...) voltado para um objecto delimitado que é o sistema das ciências», a epistemologia é uma «meta-ciência», a ciência «que estuda os conhecimentos científicos, formulando as leis da produção e transformação dos conceitos de cada disciplina» (1975: 41; 1976: 42). Para Ferreira de Almeida e Madureira Pinto, a epistemologia «tem por objecto as condições e os critérios de cientificidade dos discursos científicos» (1976: 18), uma disciplina que não funda do exterior o saber científico e que, por isso, é parcialmente parasitária, «uma vez que a sua intervenção se verifica sempre após se ter alimentado dos quadros conceptuais, disciplinares» (1976: 22). Teixeira Fernandes, depois de negar a possibilidade de uma «ciência da ciência» e de considerar inútil a pretensão de «querer definir em termos absolutos e definitivos o que é a cientificidade» (1985: 157), atribui à epistemologia a tarefa de tornar consciente «a normatividade científica, produzida na própria prática da ciência» (1985: 146).

Este repositório de definições é revelador de que a epistemologia é uma disciplina, ou tema, ou perspectiva de reflexão cujo estatuto é duvidoso, quer em função do seu objecto, quer em função do seu lugar específico nos saberes. No que respeita ao objecto, a discrepância é entre os que pretendem estudar na epistemologia a normatividade pura e os critérios formais da cientificidade e os que, ao invés, pretendem estudar nela a facticidade da prática científica à luz das condições em que ela tem lugar. A título de ilustração, Armando Castro defende a autonomia dos critérios epistemológicos de cientificidade e, por isso, as condições sociais em que se produz o conhecimento são, em seu entender, «corpos estranhos no saber teórico», que não dizem respeito à estrutura interna do saber científico, embora conceda que o atingem «através das sequelas que o podem penetrar pelas condições que impõe à prática da investigação e da elaboração disciplinares, dados os limites históricos que estabelece ao seu desenvolvimento» (1975: 61). Ao contrário, Ferreira de Almeida e Madureira Pinto entendem que «as condições sociais de produção teórica são determinantes em relação às condições teóricas dessa

produção» e que, como tal, pertencem por inteiro à intervenção epistemológica (1976: 23).

No que respeita ao lugar específico da epistemologia nos saberes teóricos, enquanto uns, na esteira do positivismo, pretendem fazer dela uma ciência, outros, quer por reacção ao positivismo, quer por fidelidade à história das ideias filosóficas, colocam-na no seio da filosofia ou, pelo menos, em íntima ligação com esta, e outros ainda concebem a epistemologia como uma reflexão compósita, envolvendo a história e a sociologia da ciência, cujo estatuto teórico não discutem. Esta variedade entre autores reflecte-se por vezes, como ambiguidade, nas posições de um dado autor. O caso de Piaget é paradigmático a este propósito. Depois de reconhecer que a epistemologia foi durante muito tempo um ramo, e um ramo essencial, da filosofia, afirma que hoje há uma tendência para a separação entre filosofia e epistemologia (1967: 10). Esta última é cada vez mais interior à própria ciência, para o que tem contribuído o facto de cada vez maior número de cientistas se dedicarem à reflexão epistemológica (1967: 52). Neste contexto, fala de epistemologias científicas em duas acepções distintas. Por um lado, são, em seu entender, epistemologias científicas todas as que têm por objecto exclusivo o conhecimento científico, e entre elas inclui tanto a «epistemologia interior às ciências» como a *filosofia* das ciências. Nesta última salienta a obra de Cournot e Brunschvicg e, a propósito, refere que os grandes nomes da epistemologia francesa simbolizam a *união necessária* da filosofia com as ciências, mencionando, entre outros, Bachelard e Koyré (1967: 50). Por outro lado, são epistemologias científicas as que «se querem científicas», ou seja, as que se tornam científicas e se integram no sistema das ciências, não pelo seu objecto, mas pelos seus métodos, «delimitando os seus problemas de maneira a poder tratá-los segundo os procedimentos dedutivos ou experimentais que condicionam a objectividade em geral» (1967: 62).

A reflexão sobre os fundamentos, a validade e os limites do conhecimento científico transformou-se num dos ramos essenciais da filosofia a partir do século XVII. A época moderna pode ser definida

pela emergência de uma nova concepção de ciência e de método, e tanto Locke como Descartes constituem a consciência filosófica desta nova situação. Desde então a filosofia procura legitimar-se (defensivamente) perante a ciência e, com Kant, a distinção entre a filosofia e a ciência (e, portanto, a epistemologia) passa a ter um lugar mais central do que nunca na reflexão filosófica <sup>(2)</sup>. Segundo Gadamer, os dois últimos séculos constituem uma densa sucessão de esforços para reconciliar a herança da metafísica com o espírito da ciência moderna (1983: 6) <sup>(3)</sup>. Reconciliação que é também confrontação e que, para citar apenas casos extremos, é decidida a favor da metafísica em Hegel e a favor da ciência no Círculo de Viena. Este último representa o clímax do movimento de reconstrução racional da ciência a partir de uma reflexão filosófica que se pretende tão científica quanto a ciência cuja normatividade quer fixar, uma ciência da ciência. Para o Círculo de Viena a teoria da ciência é o único sentido legítimo da filosofia; esta só se justifica enquanto justificação das ciências positivas. O positivismo lógico representa, assim, o apogeu da *dogmatização da ciência*, isto é, de uma concepção de ciência que vê nesta o aparelho privilegiado da representação do mundo, sem outros fundamentos que não as proposições básicas sobre a coincidência entre a linguagem unívoca da ciência e a experiência ou observação imediatas, sem outros limites que não os que resultam do estágio do desenvolvimento dos instrumentos experimentais ou lógico-dedutivos. Esta dogmatização da ciência é confirmada *a contrario*, tanto pelo fracasso de Husserl em fundar uma epistemologia transcendental <sup>(4)</sup>, como pela declaração da morte da filosofia (da metafísica) em Schopenhauer e Nietzsche.

(2) A epistemologia tornou-se ainda mais central com o renascimento de Kant no final do século XIX. Das duas escolas neo-kantianas que então se formaram, a de Marburgo (Cohen, Natorp, Cassirer) dedicou-se sobretudo à epistemologia das ciências naturais e a do Sudoeste (Rickert, Windelband e Lask) à epistemologia das ciências do espírito ou da cultura.

(3) No mesmo sentido, Rorty (1980: 133 e ss).

(4) Para uma crítica devastadora da epistemologia de Husserl cft. Adorno (1984).

Mas, curiosamente, o apogeu da dogmatização da ciência significa também o início do seu declínio e, portanto, o início de um movimento de *desdogmatização da ciência* que não cessou de se ampliar e aprofundar até aos nossos dias. Não cabe analisar aqui este movimento. Limitar-me-ei a referir de passagem alguns dos seus momentos mais importantes. Distingo três vertentes principais. Uma primeira vertente parte do próprio Círculo de Viena, apontando em várias direcções. Assim, um dos debates no interior do Círculo é o de saber se as proposições básicas têm um estatuto de cientificidade diferente do do conhecimento científico que procuram fundar. Depois, é a defecção de Wittgenstein, a sua autocrítica em *Philosophische Untersuchungen* (1971), e a sua luta contra a tentação de procurar na linguagem (no jogo da linguagem) um fundamento absoluto do conhecimento. Por último, é a modéstia do projecto epistemológico de K. Popper (1968), ao estabelecer, como condição lógica das proposições científicas, a falsificabilidade, e não a verificabilidade, como antes era pretendido pelo Círculo de Viena.

A segunda vertente do movimento de desdogmatização da ciência reside na reflexão sobre a prática científica. Pode pensar-se que a filosofia das ciências foi sempre uma reflexão sobre a prática científica, a começar por Descartes e Locke, eles próprios cientistas. A verdade, porém, é que a reflexão filosófica que se seguiu — por ser feita por filósofos e por estes estarem obcecados pela ideia do conhecimento certo e objectivo, distinto da mera opinião — manteve total distância em relação às vicissitudes do labor científico, e foi, aliás, dessa distância que se alimentou a dogmatização da ciência. A reflexão sobre a prática científica de que agora falo tem um sentido totalmente distinto e para a sua emergência confluíram duas razões principais. Em primeiro lugar, a frustração a que conduziram sucessivas tentativas para encontrar os primeiros princípios fundadores das ciências; em segundo lugar, a necessidade *prática* de dar resposta às questões de conceptualização e de método suscitadas a cada passo pelo progresso vertiginoso das várias disciplinas científicas a partir de finais do século XIX. Esta reflexão é levada a cabo pelos próprios cientis-

tas, pouco inclinados a construir sistemas filosóficos sobre a ciência, mas também por historiadores e filósofos das ciências, todos eles interessados em conhecer as condições concretas (teóricas, psicológicas, sociológicas) da produção do conhecimento para melhor compreender o sentido geral do desenvolvimento científico, as crises por que este passa, o reconhecimento social e político que lhe é concedido e as consequências e perplexidades daí decorrentes. Trata-se, pois, de uma reflexão que procede pela intimidade com os processos concretos de produção de ciência, analisando-os no que contribuem para fazer avançar ou bloquear a ciência, sem curar de saber se constituem «desvios» a uma qualquer normatividade científica abstracta e hipostasiada. O precursor deste tipo de reflexão é talvez Ernst Mach, cujo papel foi recentemente salientado por Paul Feyerabend (1985: 196), mas a lista dos cientistas que no nosso século a praticaram inclui os nomes mais insígnis: Duhem, Poincaré, Einstein, Heisenberg, Gödel, Bohr, V. Bertalanffy, V. Weizäcker, Wigner, Thom, Bateson, Monod, Piaget, Prigogine, etc., uma lista que aumenta e se diversifica à medida que nos aproximamos do tempo presente <sup>(5)</sup>. Como deixei escrito noutra lugar (Santos: 1987), a reflexão destes cientistas, porque orientada para resolver crises, inconsistências e condições produzidas na prática científica, acabou por produzir vários «rombos» no modelo de racionalidade subjacente ao paradigma das ciências modernas, responsáveis no conjunto pela crise deste, uma crise que, como disse, julgo ser de degenerescência. Mas a reflexão desdogmatizante inclui ainda nomes de historiadores e filósofos, quase todos com formação científica, entre os quais saliento Koyré, Bachelard, Kuhn e Feyerabend. Tal como sucede com os cientistas, são grandes as divergências entre eles. À primeira vista, o racionalismo aplicado de Bachelard está nos antípodas do anarquismo metodológico de Feyerabend e coexistirá mal com o convencionalismo kuhniano. Mas, sob todas estas diferenças, há de comum entre eles a

(5) Neste sentido, tem razão Piaget (1967: 26) quando diz que a reflexão epistemológica tem acompanhado o desenvolvimento das ciências.

preocupação de dotar a ciência da «filosofia que merece» (e é isso que é de relevar neste contexto), ainda que, como é óbvio, difiram sobre a específica filosofia que a ciência merece, como se verá adiante.

A terceira vertente do movimento de desdogmatização da ciência é caracterizadamente filosófica. Vem de várias direcções mas converge numa reflexão filosófica que não partilha o fetichismo do conhecimento científico e que se desenvolve mediante categorias não subsidiárias da epistemologia e que, por isso, submete a ciência, não ao tribunal da razão, como queria a filosofia transcendental de Kant, mas ao tribunal do devir histórico do homem no mundo. O precursor é, sem dúvida, Hegel. Já referi também o caso do segundo Wittgenstein. Mas as vozes mais importantes nesta vertente são as de Heidegger (1955; 1960; 1961) e de Dewey (1916; 1957). Nada parece haver de comum entre eles, nem no plano filosófico (a filosofia alemã/o pragmatismo americano), nem no plano político (cumplidade com o nazismo/a defesa indefectível da democracia) <sup>(6)</sup>. Apesar disso, ambos desdenham dos fundamentos últimos da ciência e avaliam esta em função da sua contribuição para o projecto existencial da construção da vida em sociedade. Para Heidegger, pessimista, a ciência e a tecnologia correspondem a uma compreensão dogmática do ser que pretende reduzir toda a existência à sua instrumentalidade, por essa via conduzindo ao «esquecimento do ser» e à inviabilização do projecto de existência humana autêntica. Para Dewey, optimista, a ciência vale pela ligação que tem com o ideal democrático e na medida em que mantém essa ligação. A ciência é um conjunto de práticas que pressupõe um certo número de virtudes, tais como a imaginação e a criatividade, a disponibilidade para se submeter à crítica e ao teste público, o carácter cooperativo e comunitário da investigação científica, virtudes que, apesar de características do método científico, devem ser cultivadas no plano moral e político

(6) R. Bernstein descobre algumas afinidades entre o pensamento de Heidegger e o pragmatismo americano (1986: 200). Para Rorty, Heidegger, Dewey e Wittgenstein são os filósofos mais importantes do século XX.

para que se concretize o projecto de «democracia criativa». O pensamento destes filósofos está, duma ou doutra forma, presente nas três reflexões mais brilhantes das últimas décadas sobre as relações entre ciência e filosofia: Habermas (1971; 1982), Gadamer (1965; 1983) e Rorty (1980).

A concepção de uma ciência pós-moderna aqui proposta insere-se no movimento de desdogmatização da ciência que acabei de descrever. As vicissitudes da reflexão epistemológica desde finais do século XIX, aqui brevemente revistas, a variedade das tentativas de fundamentação da ciência e as frustrações a que invariavelmente chegaram fazem-nos pensar sobre o significado global de todo este projecto teórico. Pese embora a sua imensa diversidade, as posições começaram por oscilar entre uma filosofia da ciência, buscando fora desta o fundamento do conhecimento certo e objectivo e cujo fracasso está bem simbolizado na devastadora crítica de Adorno à fenomenologia de Husserl (Adorno, 1984), e uma filosofia científica das ciências, distinguindo nesta entre o contingente e o necessário e fazendo assentar neste último a garantia da verdade do conhecimento científico, uma posição que, para além das antinomias internas, encerrou o processo científico numa camisa de regras fixas e maximalistas, impossíveis de seguir na prática. Distanciado de qualquer destas posições, o cientista prático preferiu seguir o seu *instinto* de investigador, ou a sua *paixão* (Polanyi, 1962), procedendo por múltiplas aproximações, recorrendo a desvios, a soluções *ad hoc* e a expedientes imaginativos para resolver as dificuldades com que se foi deparando no seu trabalho, e de tal forma que Einstein chegou a dizer que, avaliado pelos critérios de qualquer epistemólogo sistemático, o cientista não passaria de um «oportunista sem escrúpulos». Não espanta, pois, que, à medida que o avanço da ciência a foi impondo socialmente, a reflexão epistemológica tenha inflectido no sentido de se debruçar sobre a prática concreta dos investigadores no processo de produzir conhecimento científico. Trata-se de uma inflexão que não só tem acompanhado o desenvolvimento da ciência, como pretende Piaget (1967: 26), como também tem sido sensível à

evolução da imagem de um mundo progressivamente conformado pela ciência e pela técnica. À luz destes parâmetros, é possível detectar uma sequência lógica entre o construtivismo de Bachelard, o convencionalismo de Kuhn e o anarquismo metodológico de Feyerabend.

A riqueza da reflexão acumulada neste século, o contexto movente em que teve lugar e as vicissitudes por que passou tornam hoje possível pensar que tal contexto e tais vicissitudes não se limitaram a afectar do exterior essa reflexão e antes a constituíram *ab imo* e que, assim sendo, a posição mais correcta, numa fase de crises de degenerescência do paradigma da ciência moderna, é a de reflectir sobre a reflexão epistemológica, é a de proceder a uma *hermenêutica crítica da epistemologia*. Esta posição distingue-se claramente do «behaviorismo epistemológico» de Rorty. Para Rorty, a epistemologia, enquanto filosofia da ciência, foi um episódio na cultura europeia (1980: 390). Um episódio encerrado que abre o caminho para uma solução pragmática do problema do conhecimento, uma solução que consiste em «sermos epistemológicos» perante um «discurso normal», entendendo-se por tal «o discurso que é conduzido segundo um conjunto de convenções consensuais sobre o que conta como contribuição relevante, o que conta como resposta a uma pergunta, e ainda o que conta como bom argumento nessa resposta ou como boa crítica dele». Ao contrário, devemos «ser hermenêuticos» perante um «discurso anormal», o discurso incomensurável de alguém que se integra no discurso normal mas desconhece as convenções acima referidas ou decide recusá-las (1980: 320) <sup>(7)</sup>. A verdade é que, de um ponto de vista sociológico, o discurso científico é hoje, em face do cidadão comum, um discurso anormal no seu todo e, por isso, como já se deixou dito acima, só será socialmente compreensível se, perante ele, adoptarmos uma atitude hermenêutica. Contudo, acrescenta-se agora, essa atitude só frutificará se abranger não só o dis-

(7) Como é notório, a posição de Rorty assenta na distinção kuhniana entre ciência normal e ciência revolucionária.

curso científico propriamente dito como o discurso epistemológico que sobre ele e dentro dele tem sido feito.

Submeter a epistemologia a uma reflexão hermenêutica significa atribuir-lhe o valor de um sinal que se analisa segundo a sua pragmática e não segundo a sua sintaxe ou a sua semântica (como seria o caso da reflexão epistemológica sobre a epistemologia). Ao contrário do que pensa Rorty, julgo que a epistemologia, mesmo aceitando que se trata de um episódio da cultura ocidental, está longe da exaustão. Parece-me, aliás, que a sua vertente filosófica — no sentido gadameriano de filosofia, como busca da unidade da razão, num processo não sistemático e infundável de conversação connosco mesmos e com os outros e o mundo (Gadamer, 1983: 19 e ss) — se aprofundará para acompanhar, como contrapeso, a progressiva redução da prática à técnica que caracteriza a actual crise do paradigma da ciência moderna.

Porquê esta persistência? Parafraseando Hegel e Adorno, penso que a epistemologia é uma falsidade, mas que é verdadeira na sua falsidade. Não pode cumprir as exigências teóricas que se propõe, sejam elas as que ela própria impõe à ciência ou as que aceita serem-lhe impostas pela ciência. Nega-se, pois, como fundamento, mas, ao negar-se e ao manifestar a sua inviabilidade, constitui a verdade possível e precária, mas legítima, de uma ciência sem fundamentos. Por outras palavras, a epistemologia, sendo necessariamente uma ilusão, é uma ilusão necessária. Mas a sua necessidade não pode ser hipostasiada, pois que tem evoluído com o evoluir da própria ciência moderna. Na fase de emergência social da ciência moderna, entre o século XVII e meados do século XIX, a reflexão epistemológica representou uma tentativa genuinamente frustrada de investigar as causas da certeza e da objectividade do conhecimento científico para daí deduzir a justificação do privilégio teórico e social desta forma de conhecimento. Tratou-se de uma tentativa *genuinamente* frustrada porque se frustrou enquanto realização do que efectivamente se propunha: a investigação das causas como base de justificação. A necessidade da epistemologia nesta fase foi a de criar uma consciência científica, a consolidação, no interior da emergente comu-

nidade científica, da ideia de um saber privilegiado a que se submetia a própria filosofia quando dele não se defendia em posição de fraqueza.

De meados do século XIX até hoje a ciência adquiriu total hegemonia no pensamento ocidental e passou a ser socialmente reconhecida pelas virtualidades instrumentais da sua racionalidade, ou seja, pelo desenvolvimento tecnológico que tornou possível. A partir desse momento, o conhecimento científico pôde dispensar a investigação das suas causas como meio de justificação. Socialmente passou a justificar-se, não pelas suas causas, mas pelas suas consequências. Neste período, a reflexão epistemológica, apesar de continuar a ver-se como um pensamento de causas, passou a ser de facto, e sem que dissesse se desse conta, um pensamento de consequências, deduzindo as causas das consequências, ou, quando muito, pondo limites à justificação pelas consequências. Transformou-se, assim, numa tentativa só parcialmente falhada, pois que se falhou enquanto realização do que se propunha (a relação causa/justificação), revelou, nesse falhanço, a verdadeira natureza do problema epistemológico dos nossos dias (a relação consequência/justificação). A necessidade da reflexão epistemológica neste período é pois a de mostrar, ainda que de forma ínvia e mistificatória, que, num processo histórico de hegemonia científica, as consequências são as únicas causas da ciência e que se é nelas que se deve procurar a justificação desta, é nelas também que se devem procurar os limites da justificação. A agudização da crise do paradigma da ciência moderna acabará por transformar a natureza do problema epistemológico de um registo causal num registo final, o que lhe permitirá enfrentar sem mistificações a avaliação das consequências sociais da ciência e, portanto, o sentido de um mundo conformado pela ciência. Ao fazê-lo, a reflexão epistemológica passa a incidir sobre os utilizadores (os destinatários, sujeitos ou vítimas das consequências) do discurso científico. E dado que as consequências deixam de ser o que está para além da ciência para passarem a ser o que está para aquém da ciência, o universo dos utilizadores é constituído tanto pelos cidadãos como pelos cientistas,

e a reflexão epistemológica destinar-se-á a aumentar a competência linguística de ambos os grupos de utilizadores e, portanto, a comunicação entre eles, sem ter de desconhecer as diferenças estruturais (mas tendencialmente atenuadas) que os separam. Assim concebida, a reflexão converte-se numa epistemologia pragmática ou, talvez melhor, numa pragmática epistemológica. É neste sentido que ela é acolhida no círculo hermenêutico: a hermenêutica como pedagogia da construção de uma epistemologia pragmática.

Sendo este o sentido da evolução do pensamento epistemológico, a verdade é que a reflexão hermenêutica, aqui e agora, incide numa epistemologia cuja consciência pragmática está ainda por desenvolver, sendo, aliás, o seu desenvolvimento o objectivo essencial do programa hermenêutico. Daí que se tenha de procurar um equilíbrio entre uma hermenêutica de recuperação e uma hermenêutica de suspeição, aplicando ambas tanto ao conhecimento científico como à epistemologia que dele pretende dar conta. O princípio geral do programa hermenêutico é que, nas actuais circunstâncias, o objectivo existencial da ciência está fora dela. Esse objectivo é democratizar e aprofundar a sabedoria prática, a *phronesis* aristotélica, o hábito de decidir bem. Este objectivo tem de ser interiorizado pela prática científica, ainda que, quando isso suceder, estejamos eventualmente perante um novo paradigma científico. A reflexão hermenêutica visa contribuir para essa interiorização. Essa interiorização e a reflexão hermenêutica que a possibilita são particularmente necessárias nas ciências sociais. Se a ciência constitui hoje no seu conjunto um discurso anormal, ele é particularmente anormal no domínio das ciências sociais, porque nestas o discurso científico dá sentido a uma realidade social, ela própria criadora de sentido e de discurso.

A construção epistemológica de que parto para exercer a desconstrução hermenêutica é a de Bachelard. Por duas razões principais: a primeira, de história intelectual, é que a reconstrução lógica do processo científico feita por Bachelard foi a que maior influência exerceu nos últimos anos, não só pelos trabalhos de Bachelard

(alguns escritos muitos anos antes) como também pela repercussão dos trabalhos de outros que ele influenciou, por maiores que sejam as diferenças entre eles (Canguilhem, Foucault, Althusser, Bourdieu, Veron, Castells, Lecourt, Morin, etc.). A segunda razão, teórica, é que a epistemologia bachelardiana representa, por assim dizer, o máximo de consciência possível de uma concepção de ciência apostada na defesa da autonomia e do acesso privilegiado à verdade do conhecimento científico, sem para isso recorrer a outros fundamentos que não sejam os que resultam da prática científica. Sendo a concepção mais avançada, é também a que mais claramente manifesta os limites da lógica dos pressupostos em que assenta, e, portanto, a que mais opções cria à sua superação. Daí o equilíbrio a obter entre uma hermenêutica de recuperação e uma hermenêutica de suspeição. Se é verdade que nunca é demasiado tarde para a razão, não é menos verdade que nada é demasiado pouco para a razão. Por mais precárias que sejam as condições de racionalidade — e já se deixou antever que, na concepção aqui perfilhada, tais condições são coextensivas das condições de comunicação e de argumentação — não se deve desistir de as maximizar e, para isso, é preciso *recuperar* as construções epistemológicas que apontam e apostam nesse sentido, por mais que o desejo de fortalecer as condições de racionalidade lhe faça esquecer a precaridade, por mais idealistas que sejam as imagens da ciência que projectam. Mas, por outro lado, deve *suspeitar-se* de uma epistemologia que centrifuga a reflexão sobre as condições sociais de produção e de distribuição (as consequências sociais) do conhecimento científico. Equivale a conceber a ciência como uma prática para si e isso é o que menos corresponde, nos nossos dias, à prática científica. Para além da contradição interna em que incorre, tal concepção reduz de tal modo a dimensão pragmática da reflexão epistemológica que falar dela redundaria em pouco mais do que mistificação.

Passo agora a referir os momentos principais de uma hermenêutica crítica da epistemologia (sobretudo das ciências sociais).