

A FILOSOFIA EM ACÇÃO: CONSTRUÇÃO E TRANSMISSÃO DO CONHECIMENTO FILOSÓFICO

Luís Manuel A. V. Bernardo

Nota prévia

Quando nos propusemos participar nos *Encontros Interdisciplinares*, tínhamos entendido o seu teor como correspondendo a uma vontade de reflexão sobre os processos epistemológicos que sustentam e legitimam a importância e o alcance da investigação na Universidade. Para nós, tratar-se-ia de discutir as modalidades de construção e de transmissão do conhecimento, nas várias áreas científicas, do que, eventualmente, resultaria tanto o reconhecimento de proximidades e divergências, quanto uma crítica da sujeição da racionalidade inquiridora aos limites impostos pela racionalidade política. Assim, supusemos oportuno debater a confusão disseminada entre uma certa concepção da acção política, incluindo a política científica, e a acção cognitiva.

Para o efeito, demos conta de um mal-estar causado pelo pressuposto de que o modelo comunicativo interactivo, assente na analogia entre socialização e direito processual, por via da confiança nos procedimentos, modalidade “fraca” da categoria marxista de “práxis”, mas, supostamente, melhor ajustada à descrição das formas de regulação e normalização da convivência democrática, pode ser transposto, com resultados garantidos, mediante variações de escala e de instrumentos críticos, para o domínio da investigação. A origem desse sentimento reside no facto de ficar por formalizar a pergunta sobre a escala das escalas, não com o propósito de impor uma meta-escala, mas de compreender o sentido dos procedimentos praticados.

Sem qualquer convicção prévia, sobre o esquema ideal de produção de saber, mas com o único intento de clarificar alguns aspectos do problema, pretendemos lembrar que os processos de construção do conhecimento e

os processos de produção de bens não são isomórficos, pelo que se torna necessário questionar, constantemente, a evidência de que a divisão de tarefas, a multiplicação de investigadores, a correlação entre financiamento e sucesso epistémico, a institucionalização dos procedimentos, a criação de cadeias instrumentais, cada vez mais sofisticadas, garantirão, indubitavelmente, progressos científicos no domínio das Ciências Sociais e Humanas.

Ao interiorizar a herança moderna de uma práxis instrumental e funcional, mascarada pela boa consciência conferida, internamente, pelos protocolos comunicativos e, externamente, pela projecção da imagem de uma instituição laboriosa, não estará a Universidade a correr o risco – tanto mais provável, quanto ela se representa, a si mesma, para si mesma, detentora do poder crítico – de reproduzir um padrão social e político, cuja falência é cada vez mais óbvia, e relativamente ao qual cresce uma expectativa legítima de libertação? A concepção de uma ciência em acção não implicará o reverso do que quer significar, fechando o conhecimento na densidade das redes de transmissão, ao negar o papel mediador do próprio saber, e, dessa feita, instaurando uma lógica de conflito latente?

Como acontece a todas as perguntas de fundo, qualquer resposta unívoca falha a abertura pensante que as caracteriza: a sua função é crítica e reguladora. Entender que haveria uma disjunção exclusiva entre as várias modalidades de fracção da racionalidade equivaleria a introduzir uma racionalidade positiva das racionalidades, cujo absurdo não carece, hoje, de argumentação. Todavia, não quedam afastadas, nem a necessidade de se procurar o sentido das várias orientações da razão, ou seja, o razoável do racional, nem a pertinência de se organizar uma ordem de prioridades, isto é, uma deontologia da racionalidade. Se não está ao nosso alcance determinar, previamente, o sistema geral da racionalidade, permanece a possibilidade de aferir, localmente, e, por via negativa, até que ponto um modelo sobrevive à tentação totalitária.

Assim, as observações, algo irónicas, que se seguem não visam pôr em causa a importância da investigação colectiva e concertada, mas a suposição da sua exclusiva inevitabilidade. Uma vez que está em causa uma questão em aberto, decidimos restituir, sem alterações de fundo, o que foi a nossa comunicação, mantendo o seu propósito polemista, e deixando à vista as marcas da contingência episódica.

Introdução

O título da nossa comunicação parodia o título do livro, escrito pelo sociólogo belga, Bruno Latour, *La Science en action* (Paris, Gallimard, 1995 – trad. francesa do original americano, revista pelo autor). O modo como Latour concebe o funcionamento da Ciência representa uma forma extrema do paradigma moderno, sustentada num triplo entendimento episte-

mológico: a) uma versão tecnológica dos procedimentos científicos, que converte, não só os objectos, mas os sujeitos e os acontecimentos, em híbridos, compostos de humano e instrumental, b) torna inviável qualquer suposto teleológico e, c) eleva a publicidade a critério jurisdicional no campo das tecnociências. De acordo com o autor, trata-se, assim, de dar cumprimento cabal à Constituição da Modernidade, apresentando, em simultâneo, a construção laboratorial de um objecto e de um contexto, sem os vários interditos, que os próprios modernos lhe teriam aplicado.

Cabe, no entanto, perguntar se tais interditos podem ser totalmente anulados, sem que se abdique, ao mesmo tempo, de uma inquirição sobre o sentido dos processos descritos. Concordamos que a maioria das análises, que continuam a ser produzidas, não reconhecem as mutações efectuadas pela modernidade, mantendo operativas categorias ajustadas a problemáticas anacrónicas, mas será sustentável a elisão das questões relativas à legitimidade dos ordenamentos? Estará uma *Antropologia da Modernidade* apta a substituir a *Crítica filosófica*?

Em *Nous n'avons jamais été modernes* (Paris, La Découverte, 1997), Latour procura caracterizar o que deveria ser essa Antropologia da Modernidade, a qual teria como ponto de partida fundamental a tomada de consciência de que a força dos modernos decorre de nunca o terem sido: “tudo se passa no meio, tudo transita entre dois, tudo se faz por mediação, por tradução e por redes, mas essa zona não existe, não tem lugar. É o impensado, o impensável dos modernos.” (p. 57). Tal como qualquer império, este “império do meio”, no qual vivemos, assenta num conjunto de gestos topográficos, políticos, sociais, jurídicos, pelos quais reparte os sujeitos e os objectos, isto é, constrói a sua mitologia. Neste aspecto, nada o distingue de outros mundos. Todavia, os modernos teriam, mediante um jogo contraditório entre as intenções e os actos, baralhado os acontecimentos relativos aos papéis da sociedade, da natureza, do homem, dos objectos: “Os modernos diferem dos pré-modernos precisamente por recusarem pensar os quasi-objectos como tais. Os híbridos apresentam-se-lhes como o horror que se deve evitar a todo o custo através de uma incessante e maníaca purificação.” (p. 151)

Por conseguinte, segundo o autor, “vivemos em sociedades que têm como laço social os objectos fabricados em laboratórios: substituímos as ideias pelas práticas, os raciocínios apodícticos pela *doxa* controlada, e o acordo universal por grupos de colegas.” (p. 35), mas insistimos em analisar essa mudança nos velhos termos da oposição radical entre Natureza e Cultura (p. 135), sustentando um esquema assimétrico que redundava num conjunto de transposições transcendentais, contudo, vazias de transcendência. O que resulta é um movimento de vaivém, entre natural e humano, científico e social, subjectivo e objectivo, local e global, que se perde no intuito delegatário, e ignora o estatuto de “quasi-objectos” e de “quasi-sujeitos” dos entes,

que nos últimos séculos foram sendo construídos. A antropologia das sociedades modernas encontra, deste modo, o seu programa: “reais como a natureza, narrados como o discurso, colectivos como a sociedade, existenciais como o Ser, assim são os quasi-objectos que os modernos fizeram proliferar, assim convém acompanhá-los voltando ao que nunca deixámos de ser, não-modernos.” (p. 123) Ora, o primeiro requisito desta compreensão é a adequação da escala: passagem de uma concepção macroscópica, sustentada por unidades antropomórficas, para uma topologia dinâmica, flexível, ajustada à dimensão dos fenómenos a analisar

Uma tal alteração do ponto de vista, favorecendo a proximidade entre a análise e o analisado, estriba-se num modelo de racionalidade que leva ao paroxismo o surto tecnológico: “actualmente, a razão assemelha-se mais a uma rede por cabo de televisão do que às ideias platónicas.” (p. 162) Esta posição, para lá de todas as polémicas que, inevitavelmente, suscita, sobre o estatuto da racionalidade, põe à vista uma dificuldade inicial. Como notou o autor, da metáfora decorre que o acesso à razão, aqui identificada, em sentido restrito, com a racionalidade científica, depende de se ser subscritor do sistema, de a ele se estar conectado e de se deter o respectivo código. A verificar-se esse novo esoterismo científico, como escapar ao labirinto da rede que se quer sujeitar à crítica? Latour afirma que “existe o fio de Ariana que permite passar continuamente do local ao global, do humano ao não-humano. É aquele oferecido pela rede de práticas e de instrumentos, de documentos e de traduções.” (p. 165) Não obstante, uma tal orientação supõe a redução da ciência à actividade científica e a tradução desta nos termos de um saber mediador, de feição predominantemente hermenêutica. Assim, para Latour, tal como ele próprio estabeleceu para Michel Serres, “a ciência é um ramo da judicária.” (p. 113)

A Filosofia em acção?

Julgamos, por conseguinte, que Latour adopta um ponto de vista exterior, em relação ao conhecimento científico. Para ele, importa descrever a ciência tal como ela se faz, em vez de procurar estabelecer os princípios e os critérios epistemológicos do saber já constituído, ou seja, a ciência em acção. Neste ponto, seguiremos, consequentemente, a obra, já referida, intitulada *La Science en action*. Nesta, a ciência é vista, antes de mais, como uma actividade cujo fim é a construção dos factos e que, por isso mesmo, é contemporânea da própria realidade que produz. Torna-se, deste modo, legítimo, segundo o autor, “para determinar a objectividade ou a subjectividade de um enunciado, a eficácia ou a ineficácia de um procedimento, procurar, não as suas qualidades intrínsecas, mas reconstituir o conjunto de transformações que ele sofre mais tarde nas mãos dos outros” – 2ª regra de método,

sintacticamente modificada – (p. 627). “Em suma, a fabricação dos factos científicos e das máquinas é um processo colectivo.” (p. 79). Consequências:

1. O que chamamos ciência é antes de mais uma nova retórica, capaz de mobilizar recursos superiores aqueles utilizados pela antiga (p. 149).

2. A lógica é, antes de mais, uma qualidade do estilo (pp. 142-3).

3. Tudo depende das circunstâncias (p. 136).

4. Um texto científico é um jogo, uma estratégia, uma encenação e, sobretudo, uma negociação (“Um texto científico é escrito como uma operação bancária”, p. 125)

5. A actividade científica é, acima de tudo, a guerra em que muitos, à partida, lutam por criar um facto, transmiti-lo, influenciar a posição dos outros (*captatio* – p. 138 e ss.), mas na qual a dependência dos outros impede uma solução definitiva. O que tem três corolários principais: a) “A força do enunciado original não reside no seu conteúdo, mas na sua presença em artigos ulteriores” (p. 105); b) “Por definição, um facto nunca pode estar suficientemente estabelecido para não precisar de apoio” (p. 99); c) “O homem vulgar, que se depara com a verdade, tal como ingenuamente foi descrito por Galileu, não terá qualquer possibilidade de vencer os milhares de artigos, de críticos, de adeptos e de instituições de financiamento que se opõem ao seu enunciado” (p. 111).

6. “As tecnociências existem através dos lugares recentemente estabelecidos, raros, caros, frágeis e que acumulam quantidades desproporcionadas de recursos” (p. 430), o que significa que “se é possível descrever a mesma actividade como sendo tão poderosa e contudo tão marginal, tão concentrada e tão diluída, é que ela tem as características de uma rede” (p. 431). Nós, malhas, laboratórios, máquinas, eis os verdadeiros agentes científicos..

7. Problemas sobre a racionalidade, ou a irracionalidade, sobre a consistência dos factos, ou dos modelos, são matéria para os tribunais da razão, nos quais se digladiam as perspectivas simétrica e assimétrica sobre a racionalidade. A forma, incluindo a lógica, não permite estabelecer qualquer assimetria entre os raciocínios dos indivíduos. (p. 474)

8. Todavia, porque é possível determinar diferenças materiais entre os procedimentos que originam as crenças, Latour repudia o “relativismo” em favor do “relacionismo”. (p. 474).

Não cabe aqui discutir cada ponto referido. Gostaríamos, apenas, de seguir três linhas de reflexão com o objectivo de interpelar os eventuais leitores, concedendo ao autor o benefício da justeza da sua descrição do modo como se faz ciência, mormente quando, ressaltando a radicalidade das teses,

que resulta, em parte, do trabalho de esquematização a que foram sujeitas, ecoam algumas das posições que formam uma espécie de denominador comum dos discursos dos investigadores. Esta aceitação diz respeito, sobretudo, à “leitura semiológica do mundo” e à interpretação global da Ciência a partir da categoria de textualidade (no que diferimos, substancialmente, da crítica efectuada por P. Bourdieu, *Science de la Science et réflexivité*, Paris, Raizons d’Agri, 2001, pp. 55-66). O que nos interpela é o facto de Latour não ter esgotado as possibilidades de auto-legitimação oferecidas pelo modelo hermenêutico, ficando dependente da clássica oposição entre Subjetividade e Objectividade.

1. Julgo poder perceber, agora, melhor (?) porque é que Eric Weil, autor que tenho vindo a estudar, não possui, à data, o reconhecimento que aqueles que se lhe dedicam entendem que merece: Weil não terá conseguido influenciar, suficientemente, a rede da produção filosófica.

Para respeitar o primeiro princípio da concepção de Latour (“O destino dos factos e das máquinas está nas mãos de longas cadeias de actores que os transformam; as suas qualidades são, portanto, a consequência, e não a causa, desta acção colectiva”, p. 629), não poderei explicar esse estado de coisas, como o faz Labarrière (em *De Kojève à Hegel – 150 ans de pensée hégélienne en France*, Paris, Albin Michel, 1996), referindo a sua “relação conflituosa com Hegel”, ou o facto de não recorrer a Freud para construir o seu sistema, ou o ter, precisamente, construído um sistema, ou mesmo, apontar a sua insistência na relação entre a filosofia e a verdade, a unidade do discurso para cá da multiplicidade de sentidos, ao mesmo tempo que o discurso filosófico francófono estava rendido ao *estruturalismo desconstrutivista*, pois estes factores dizem respeito à filosofia já feita e, nessa medida, são meras consequências, que não revelam a causalidade da filosofia em acção.

Atentemos, então, no terceiro princípio: “Nunca somos confrontados com a ciência, mas com uma gama de associações mais ou menos fortes ou fracas de humanos e de humanos e de não-humanos; assim compreender o que são os factos e as máquinas é compreender quem são os humanos.” (p. 629) Que deveria ter feito Weil que não fez? Em que ponto terá falhado a sua estratégia? Bem dissimulados sob o rigor do Conceito, a constância da exposição sistemática e a firmeza de um enraizamento consentido na Tradição, encontramos, no texto weiliano, as principais formas de “captação” preconizadas por Latour: sequências narrativas, que visam isolar os potenciais opositores, indicação do leitor cooperativo, elisões que retomam os problemas em níveis de discussão inatacáveis, etc. Para além do mais, Weil ensinou em Lille e, depois, em Nice; participou, activamente, num dos maiores acontecimentos de política científica do pós-guerra – o Seminário de Kogève sobre Hegel, escreveu artigos para as principais revistas da época, incluindo

a americana *Daedalus*, e foi co-fundador com Georges Bataille da revista *Critique*. Seguindo a fio proposto por Latour, e por ele praticado no domínio da História das ciências, estará aqui a chave do problema, até hoje por investigar? Terá havido alguma polémica, subjacente e subtil, entre Weil e Bataille que terá conduzido, como no caso de Pasteur e Pouchet (exposto por Latour no 3º vol. de SERRES, M. (dir.) *Eléments pour une Histoire des Sciences*, Paris, Bordas, 1989), à vitória do segundo e ao inevitável obscurecimento do primeiro?

Julgamos que fica à vista o equívoco inerente a este tipo de abordagem: é que ele pode ser interessante para quem queira descrever a política científica e, indubitavelmente, para quem queira aplicá-la do exterior, isto é, a partir de condições que não respeitam à tese que se pretende defender, não para influenciar uma rede, mas por se acreditar, erroneamente, quiçá, na sua veracidade ou no sentido que faz para a área de investigação onde ocorre. E aqui delineia-se um cinismo (como refere Bourdieu, *op. cit.*, p. 135), que cremos intolerável, para qualquer investigador de boa fé, mormente em filosofia: o investigador não é um indivíduo que quer, em primeiro lugar, impor o seu ponto de vista, num cenário virtual de guerra, mas entrará, terá de entrar, no jogo, quando tiver algo para dizer. Diferentemente de Bourdieu, consideramos, por conseguinte, que, para contrariar essa “visão mesquinha” (*op. cit.*, p. 124), não basta a consciência das propriedades objectivas, mas é necessário admitir condições ilocutórias que decorrem de uma deontologia da comunicação. Se esta ordem de razões for alterada, então, não nos parece que possamos continuar a falar de ciência, salvo se aceitarmos que, por ciência, se designa a nova mitologia dos tempos modernos. Ora, se assim for, a filosofia, enquanto opção pelo discurso, tem como tarefa global, e não apenas local, repensar o sentido de uma tal mitologia, relançando o problema do humano. Para si, de novo, a tarefa de zelar pela humanidade do homem. Dito de outro modo, a ideia de uma ciência em acção provoca uma exigência ética incontornável.

2. Relembremos o “caso Sokal”. Em 1996, o físico Alan Sokal enviou, para publicação na reputada revista americana *Social Text*, “um artigo, em forma de paródia, com um amontoado de citações sobre física e matemática, sem nenhum sentido, mas, infelizmente, autênticas, da autoria de proeminentes intelectuais franceses e norte-americanos”, intitulado: *Transgredir as fronteiras: para uma hermenêutica transformativa da gravitação quântica* (SOKAL E BRICMONT, *Imposturas Intelectuais*, Lisboa, Gradiva, 1999, p. 11; vj., tb., a análise do “caso” por BOUVERESSE, J. *Prodiges et vertiges de l’analogie*, Paris, Raisons D’Agir, 1999). O artigo e um comentário sobre a paródia constituem os apêndices à obra referida. O artigo foi aceite, sem qualquer sugestão de alteração.

Num primeiro momento, somos obrigados a concluir que, provavelmente, Latour tem razão, ao considerar que determinados actos estratégicos decidem sobre o futuro dos textos científicos. Apresentado segundo uma estratégia e uma retórica, simultaneamente, típica, cara ao meio intelectual americano, e reforçada, por se tratar de uma paródia (impressionante aparato crítico e imponente bibliografia, a par de soluções de construção narrativa, ao estilo, ou ao gosto, das publicações, no domínio das ciências sociais e humanas), este não teve qualquer dificuldade em passar pelas malhas da selecção e ser publicado. Caso não fosse desmontada a paródia, integraria o imenso acervo de publicações que asfixiam, pelo seu número e pela sua diversidade, a exigência de originalidade que está associada à investigação científica.

Mas, num segundo momento, não podemos deixar de suscitar a questão: até que ponto, submetido o saber à acção das redes, não é frequente a construção de tais paródias? Terão os tribunais da razão capacidade para diferenciar o que é científico do que não é? Estaremos nós na posse dessa chave? Deste diagnóstico não pretendemos retirar, como é frequente entre cultores de humanidades, qualquer consideração pessimista sobre os tempos coevos, mas, tão só, lançar a hipótese de que a “vitória dos híbridos” supõe, ao contrário do que tudo pode fazer crer, uma segunda idade da Filosofia.

3. Qualquer que possa ser a resposta às perguntas formuladas, ela não resultará de uma simples mudança de escala. Com efeito, as variações de escala, sem alteração de paradigma, deixam intacto o campo de análise: se favorecem a adequação entre o ponto de vista e o objecto epistemológico, correlativo, são insuficientes para fundar decisões relativas ao sentido do agir. Fazer uso de instrumentos analíticos, melhor ajustados ao que se visa entender, substituir o panorama conceptual, renegociar os problemas pertinentes, não questiona o paradigma cientista, antes o fortalece, por manter operacionais as grandes finalidades que o norteiam e que, a maior parte das vezes, a crítica não estaria disposta a abandonar. Assim, por exemplo, a noção de campo, avançada por Bourdieu (*op. cit.*, p. 67 e ss.) não resolve o problema, uma vez que o horizonte realista para o qual aponta, ao distinguir condições estruturais objectivas e disposições subjectivas, introduz, uma vez mais, o fantasma da figura tutelar do legislador inicial e, logo, redonda num regime de circularidade entre condições transcendentais e processos sociais (Bourdieu usa a expressão “condições socio-transcendentais do conhecimento” que caracterizar o seu objecto de investigação, *op. cit.*, p. 155) epistemologicamente controversa.

A falsificação do modelo de Latour, mais que não seja, pela própria prática heurística no domínio da filosofia, implica a conclusão de que a sua Antropologia Crítica não tem o poder de quebrar o espelho da Sociedade/Natureza, senão localmente. Neste aspecto, revela limites intransponí-

veis pela Ciência. Por se tratar de um paradigma, o que se efectua no interior do horizonte demarcado reflecte as repartições de fundo da ideologia: uma ciência crítica ou uma crítica científica permanecem ciências. A revisão do paradigma, que aparece cada vez mais indispensável, apela para duas valências da investigação filosófica: a prática de uma lógica mista, de relação e aprofundamento; a capacidade para construir conceitos. Uma hermenêutica sem inventividade, por mais arguta e crítica, não tem o poder de deslocar o centro dos problemas, como se pode constatar pelo estafado círculo entre pré-modernidade, modernidade e pós-modernidade: um trabalho de criação de alternativas deverá quebrar a ilusão histórica, quer da exclusividade, quer do relativismo, do sistema vigente, e patentear os vectores de uma orientação outra.

Duas teses de fundo determinam a limitação apontada, no que diz respeito ao autor com o qual temos vindo a dialogar: por um lado, Latour confunde a descrição dos estados de coisas com a consciência histórica efectiva; por outro, admite, implicitamente, o “mito” da auto-regulação social, híbrido hodierno da concepção leibniziana do melhor dos mundos possível e do entendimento marxista da ciência como prática social. Claro está que as coisas são como são e não como deveriam, ou teriam, de ser. Todavia, se se exige o afastamento de uma teleologia apriorística, também se deve evitar a identificação de cada presente com o Fim da História. A ideia da auto-regulação dos sistemas mitiga os excessos de um qualquer idealismo, mas não anula o pressuposto da existência de uma necessidade que sustenta as contingências. Deste modo, fica intacta a intervenção da liberdade.

Na verdade, a descrição da acção da ciência, mesmo em sentido alargado, incluindo as ciências sociais e humanas, não esgota a compreensão da ciência em acção. Impõe-se, decerto, que fiquemos a saber como se processa a investigação científica, tal como ela acontece não segundo uma matriz ideológica aplicada do exterior, mas essa é apenas uma das etapas a integrar na acção da filosofia. Seria inconsequente pensar que haveria uma espécie de mecânica correctora que, politicamente, suprisse as falhas da auto-regulação. Chame-se-lhe “política científica concertada” ou “consenso alargado sobre os objectivos”, o que, assim, se designa não tem o poder de transmutação que instauraria uma nova textualidade. Essa é tarefa que compete ao filosofar. Todavia, para que a acção da filosofia se possa, igualmente, converter numa filosofia em acção, duas condições se mostram indispensáveis: a filosofia deve rever a relação sentimental, tortuosa e atormentada, com a ciência; a filosofia tem de quebrar a círculo da autofagia, de modo a reencontrar o poder criativo do discurso. Tudo está em aberto, e neste sentido, concordamos com Bruno Latour, temos a obrigação de refazer o traçado configurador do mundo. O tempo é de crise, o tempo é de filosofia: saibam os seus cultores recriar a aporia da liberdade.