

DE VIENA A EDIMBURGO

(Karl Popper e os dois programas da sociologia do conhecimento)

Gustavo Andrés CAPONI

Departamento de Filosofia - Universidade
Federal de Santa Catarina

RESUMO

Segundo Popper, o objetivo da teoria do método não é elucidar os limites e as regras de toda a ciência possível, mas sim propor pautas para uma crítica da ciência realmente existente. Em outras palavras, a metodologia tem como finalidade a formulação de regras e critérios com os quais se poderá avaliar o devenir efetivo dessa empresa social que é a ciência. Este modo de entender a reflexão metodológica supõe um vínculo entre filosofia da ciência e sociologia do conhecimento claramente diferente daquele que foi discutido pelos diferentes cultuadores e críticos dessa última disciplina.

ABSTRACT

According to Popper, the main task of a theory of method is not to clarify the limits and rules of all possible science; rather, it is to set up the agenda for a criticism of the actual, existing science. In other words, methodology aims at propounding rules and criteria by means of which one can evaluate the effective

development of that social enterprise called science. This way of understanding the methodological reflection presupposes a link between philosophy of science and sociology of knowledge that is clearly different from the one discussed by a number of detractors and defendants of the latter.

PRELIMINAR

Como bem diz Leon Olivé, nenhum sociólogo e muito poucos filósofos discutiriam hoje que "o conhecimento é um fato social"¹; porém, na hora de responder "quais são os tipos de reflexões sobre o conhecimento que devem considerar seu caráter social, e quais as que não podem negligênciá-lo?"², quase todos concordam em que:

Os problemas das condições nas quais algo pode qualificar-se de conhecimento, os problemas de justificação e validade, a análise de conceitos como prova, justificação, validade, racionalidade, tudo isto, pertence ao campo propriamente filosófico da teoria do conhecimento, onde a origem e o caráter social do conhecimento, se tem alguma relevância, são secundários. Porém, se reconhece também, que os problemas de gênese, de causas, de efeitos e resultados dos conhecimentos devem pertencer ao campo de estudo da ciências empíricas, como a psicologia e a sociologia.³

Em clara e pioneira dissonância com este difundido consenso, e sem cair em qualquer forma de psicologismo ou sociologismo, Popper diagramou um âmbito de reflexão epistemológica onde a consideração da facticidade do conhecimento fosse pensada como ponto de partida inevitável e não como um elemento secundário ou complementar. Mais ainda: no modo popperiano de entender a reflexão epistemológica, esta não tem outro objeto de interesse que a ciência na sua condição de estrutura institucional efetivamente existente.

Isto é: o objetivo da teoria do método é propor e desenvolver uma normativa para nossos modos efetivos de proceder em relação às estruturas do conhecimento objetivo. Ou para sermos claros: segundo Popper, a epistemologia tem como finalidade a formação de regras e

critérios com os quais guiar e avaliar o devenir efetivo dessa empresa social (coletiva e institucional) que é a ciência.

AS BASES SOCIAIS DA OBJETIVIDADE

No marco da epistemologia popperiana, a objetividade só se predica daquelas teorias ou teses que podem ser publicamente avaliadas; seja por métodos dedutivos, experimentais, argumentativos, ou de alguma outra índole, como podem ser as técnicas de investigação controlada. Mas para Popper, esta intersubjetividade deve ser considerada em termos sociais ou institucionais. No marco do racionalismo crítico, e objetividade não supõe qualquer comunidade metafísica ou transcendental entre os sujeitos que participam da produção de conhecimento; e, para ver até que ponto não é assim, convém que nos detenhamos na leitura de certas passagens de "A Miséria do Historicismo".

Neste texto, Popper afirma "que o que normalmente se chama objetividade científica baseia-se (...) em instituições sociais"⁴. Por isso, pode se deter o progresso científico operando no plano da engenharia institucional, suprimindo as bases da objetividade. Como? "Fechando, ou controlando, os laboratórios de investigação, fechando ou controlando as revistas científicas e outros meios de discussão, suprimindo os congressos e conferências científicas, suprimindo as universidades e outras escolas, suprimindo os livros, a imprensa, a palavra escrita e, por fim, a palavra falada"⁵. Tal como vemos:

Todas estas coisas que, de fato, poderiam ser suprimidas (ou controladas) são instituições sociais. A linguagem é uma instituição social sem a qual o progresso científico é inconcebível, sem ele não pode haver nem ciência, nem uma tradição crescente e progressiva. Escrever é uma instituição social, e também o são as organizações de imprensa e publicação e todos os outros instrumentos institucionais do método científico".⁶

Popper não podia estar mais longe de Kant. Para este "a unidade transcendental da percepção e os princípios regulativos objetivos são as condições de possibilidade da objetividade em geral"⁷; isto é: os juízos podem ter um valor de verdade válido para todo sujeito racional na medida em que se construam segundo os princípios transcendentais de união que presidem a constituição da experiência. No entanto, para Popper, a objetividade não se baseia em nenhuma instância alheia ao mundo do atual mas sim em objetos deste mesmo universo do acontecer. O que no racionalismo crítico se entende por objetividade é algo que encontra sua condição de possibilidade na existência efetiva de certas estruturas terceiro-mundanas (ou institucionais) que permitem e garantem o exame público das idéias. Ou, para sermos mais claros: a objetividade não se baseia na virtualidade de um putativo sujeito transcendental; mas sim na efetiva e contingente existência de um fórum.

Por isso, Popper pode ser tão grosseiro como para dizer que o progresso da ciência "depende em grande medida de fatores políticos, de instituições políticas que salvaguardem a liberdade de pensamentos: a democracia"⁸. Com efeito, se a objetividade precisa de um certo tipo de instituições que fomentem e viabilizem o debate científico, é possível perguntar-se pelo tipo de marco ou sistema político global que mais espaço dê a tais instituições e que menos obstáculos ponha a seu funcionamento. Um pouco de sentido comum e algo de conhecimento histórico basta para pensar que a resposta de Popper não é totalmente descabida. O importante é que nossos pudores kantianos não nos impeçam de reconhecer o sentido e o contexto desta clássica tese popperiana: para nosso autor, o conhecimento objetivo não é mais que uma invenção histórica, e por isso é possível perguntar pelas condições que melhor sustentam esta invenção sem esperar uma resposta que postule alguma instância transcendental.

Contudo, é mister reconhecer que Popper não propôs sua concepção de objetividade em contraposição à kantiana⁹; mas sim, como alternativa à "ingênua opinião de que a objetividade científica se baseia na atitude mental ou psicológica do homem de ciência individual"¹⁰. O problema está em que, ao deixar libertada a objetividade a atitudes e aptidões da mente individual do cientista, vemo-nos obrigados a supor

que os homens de ciência gozam de certas virtudes peculiares (honestidade, equanimidade e sobriedade) que os distinguem do comum dos mortais; por isso, diz Popper, esta concepção subjetivista ou psicologista da objetividade "gera como reação a opinião cética de que os homens de ciência não podem nunca ser objetivos"¹¹. Segundo este último ponto de vista, esta falta de objetividade: "(...) será seguramente desdenhável nas ciências naturais, nas quais as paixões não se inflamam, mas nas ciências sociais, nas quais ficam implicados preconceitos sociais, preferências de classe e interesses pessoais pode ser fatal"¹².

Como vemos, Popper está se referindo ao ponto de vista de Karl Manheim (clássico na sociologia do conhecimento tradicional), segundo o qual a determinação social e cultural das crenças é mais forte no âmbito das ciências sociais que no âmbito das ciências naturais e formais. Com efeito, "Manheim exclui as ciências formais e as naturais do campo onde a sociologia do conhecimento pode aplicar frutiferamente e sem reservas suas ferramentas"¹³, e assim, chega a afirmar que "a ciência natural, especialmente em suas etapas quantitativas, é altamente independente da perspectiva histórico-social do investigador"¹⁴. Porém, como observa o próprio Popper, ao supor uma diferença desta índole entre ciências sociais e ciências naturais, estamos esquecendo que: "nem a aridez e nem a abstração de uma matéria de estudo das ciências naturais impede que a parcialidade e o interesse próprio influem nas crenças do homem de ciência, e que se tivéssemos que depender de seu desinteresse, inclusive a ciência natural seria totalmente inactivável"¹⁵.

É que, como o próprio Popper assinala em "A Sociedade Aberta e Seus Inimigos", "nenhuma parcialidade política pode influir mais sobre as teorias políticas que a parcialidade demonstrada por alguns naturalistas em favor de seus produtos intelectuais"¹⁶.

Contudo, na opinião de nosso autor, a maior dificuldade que apresenta o tratamento que certa sociologia do conhecimento deu ao tema da objetividade, consistiu (justamente) no fato de ter aceito "a ingênua opinião de que a objetividade depende da psicologia do homem de ciência individual"¹⁷. Como afirma Popper, "o que a sociologia do conhecimento esquece é precisamente a sociologia do conhecimento"¹⁸; isto é: negligencia "o caráter social ou público da ciência"¹⁹ e; deste

modo: "esquece o fato de que é o caráter público da ciência e de suas instituições o que impõe uma disciplina mental sobre o homem de ciência individual e o que salvaguarda a objetividade da ciência e sua tradição de discutir criticamente as idéias"²⁰.

Assim, em "A Sociedade Aberta e seus Inimigos", Popper poderá dizer que, mostrando "uma surpreendente incompreensão do seu objeto principal, a saber, os aspectos sociais do conhecimento ou, melhor dizendo, do método científico"²¹; a sociologia do conhecimento reproduz o tão recorrente erro de pensar "a ciência ou conhecimento como sendo um processo na mente ou na consciência do homem de ciência individual ou, talvez, o produto de tal processo"²². Deste modo:

O que chamamos objetividade científica deve se converter, na verdade, em algo completamente incompreensível, senão impossível; e não só nas ciências sociais ou políticas, onde podem desempenhar algum papel os interesses de classe e outras motivações ocultas semelhantes, mas também nas ciências naturais. Todo aquele que tenha alguma noção da história das ciências naturais conhecerá a apaixonada tenacidade que caracteriza a infinidade de suas polêmicas²³.

Eis aí a polêmica entre Einstein e a escola de Copenhagen em torno do indeterminismo quântico; e também pode ser lembrada a controvérsia em torno da transmissão dos caracteres adquiridos que, durante a primeira metade deste século, dividiu os biólogos em burgueses e revolucionários. O exame de tais polêmicas revela que "se a objetividade científica se baseasse (...) na imparcialidade ou objetividade do homem de ciência, então teríamos que dizer-lhe adeus sem demora"²⁴. Neste sentido, Popper adverte-nos que:

(...) Devemos ser (...) mais céticos que os defensores da sociologia do conhecimento, pois não cabe nenhuma dúvida de que todos somos vítimas de nosso próprio sistema de preconceitos (...); de que todos consideramos muitas coisas evidentes por si mesmas; de que as aceitamos sem espírito crítico e inclusive com a convicção ingênua e arrogante de que a crítica é completamente supérflua; e, infelizmente, os homens de ciência não fazem exceção à regra, mesmo

quando têm conseguido liberar-se superficialmente de alguns de seus prejuízos no terreno particular de seus estudos²⁵.

O importante é reconhecer que essa sempre parcial liberação não teria acontecido se os cientistas não tivessem exposto suas opiniões às críticas ou ao controle de seus colegas. Com efeito: "a objetividade está intimamente ligada ao aspecto social do método científico, ao de que a ciência e a objetividade científica não resultam (nem podem resultar) dos esforços de um cientista individual por ser objetivo, mas sim na cooperação de muitos homens de ciência"²⁶.

Por isso: "pode definir-se a objetividade científica como a intersubjetividade do método científico"²⁷; porém, como já foi assinalado, "este aspecto social da ciência é praticamente negligenciado por aqueles que se autodenominam sociólogos do conhecimento"²⁸. Estes, segundo o retrato do próprio Popper, pensam o conhecimento como um produto de processos próprios do Mundo II, cujo desenvolvimento correto se vê ofuscado e entorpecido pela ação das estruturas terceiro-mundanas que compõem o plexo do social. Constituindo o que Leon Olivé denominou "uma sociologia do erro", o que hoje chamamos o "programa débil da sociologia do conhecimento", nos fez pensar na esfera institucional só como obstáculo, como causa de ocultamento: sem considerar as condições institucionais que intervêm na efetiva produção do conhecimento e na sua pertinente avaliação.²⁹

UMA CIÊNCIA CRUSOENIANA?

Contra semelhante ingenuidade platônica, Popper aborda o conhecimento considerando-o como produzido num âmbito institucional e segundo certos procedimentos institucionalizados que regem os mecanismos para propor e avaliar as distintas contribuições que são feitas para o crescimento do saber objetivo. Assim, a dimensão institucional, longe de ser pensada como dificuldade a ser superada para poder conquistar valores tais como a objetividade e a cientificidade, será considerada como condição indispensável não só para a consecução mas também para a definição das mesmas. E que, sem "o funcionamento das diversas instituições sociais criadas para fomentar a objetividade e

a imparcialidade científicas³⁰, como são: "os laboratórios, as publicações científicas, os congressos"³¹, não existiria avaliação intersubjetiva alguma.

Mais uma vez, a objetividade nem se baseia em alguma instância transcendental (como poderia ser a comunidade pragmático-transcendental de argumentação proposta por Apel) nem tampouco baseia-se em algum substrato metafísico (como poderia ser uma natureza humana universal), mas sim na efetiva existência de dispositivos institucionais orientados a garantir, exigir e orientar certos procedimentos de avaliação para toda a teoria ou tese que se proponha em algum domínio determinado do saber. Por tudo isto, podemos dizer que não conhecemos contra a **polis**, mas na e pela **polis**. Isto é, na e pela mediação de certos dispositivos de poder.

Até onde é esta a posição do racionalismo crítico é algo que fica claro e patente ao examinar como Popper impugna a possibilidade de que se desenvolva uma ciência crusoeniana. Porém, lamentavelmente, para entender os termos desta impugnação, é mister que nos demoremos na análise de um argumento prévio e mais estreitamente vinculado com aquela clássica concepção popperiana segundo a qual é "aconselhável caracterizar a ciência mais por seus métodos que por seus resultados"³².

Assim, e a respeito deste último tópico, Popper nos pede imaginar o caso de um clarividente que produz um livro depois de sonhar com ele (ou que o escreve automaticamente) e que, depois de muitos anos, e como resultado de descobertas científicas revolucionárias, um proeminente pesquisador (que nunca viu aquele livro psicografado) publica outro com o mesmo conteúdo. Em outros termos: "suponha-se que o clarividente visse um livro científico que não tivesse a possibilidade de pertencer, nesse momento, a um homem de ciência pelo fato de serem desconhecidos ainda muitos fatos científicos capitais"³³; o fato de que, traz uma longa evolução da ciência, um cientista moderno descubra e corrobore as teses deste livro é razão suficiente para dizer que o mesmo era um livro de ciência? A resposta de Popper é negativa e se fundamenta nisto:

Podemos supor que, de ter sido submetido ao juízo dos homens de ciência competentes contemporâneos, teria sido considerado, em parte ininteligível, em parte fantástico;

deveremos dizer, então, que o livro do clarividente não era, no tempo de ser escrito, um tratado científico, desde que não constituía o resultado do método científico³⁴.

Mas ainda, se submetiam esses resultados aos dispositivos institucionais de controle que nesse tempo encarnavam o método científico, os mesmos tivessem sido radicalmente impugnados e impassíveis de serem sustentados por algum membro da comunidade científica. Por isso, e seguindo a Popper, "acharemos a esse resultado que (...) não é produto do método científico, uma obra de "ciência revelada"³⁵.

Agora, podemos aplicar essas considerações à análise desta questão colocada em relação à possibilidade de uma ciência crusoeniana. A respeito disto, Popper nos pede que suponhamos que "Robinson Crusóé tivesse logrado construir na sua ilha laboratórios físicos e químicos, observatórios astronômicos, etc., e tivesse elaborado uma quantidade de trabalhos baseados todos na observação e na experimentação"³⁶; inclusive, também podemos supor que "tivesse disposto de um prazo ilimitado de tempo e que tivesse conseguido criar e descrever sistemas científicos de acordo com os resultados aceitos pelos nossos homens de ciência"³⁷: "perante o caráter desta ciência crusoeniana, haveria alguém que se incline, à primeira vista, a afirmar que trata-se de ciência verdadeira e não "revelada", e, indubitavelmente, se parece muito mais a ciência que o livro científico revelado pelo clarividente, pois Robinson Crusóé fez aplicação de boa parte do método científico"³⁸. Isto é, Robinson Crusóé chegou a suas descobertas aplicando técnicas experimentais e recorrendo a observações controladas; mas mesmo assim:

(...) esta ciência crusoeniana continua sendo ainda do tipo revelado; falta ainda um elemento do método científico e, em conseqüência, o fato de que Crusóé tenha chegado aos mesmos resultados que nossos homens de ciência é quase tão acidental e milagroso como o caso do clarividente. Com efeito, ninguém fora dele pode verificar os resultados; ninguém fora dele pode corrigir aqueles preconceitos que são a

conseqüência inevitável de sua evolução mental particular ninguém pode ajudá-lo a se liberar dessa estranha cegueira relativa às possibilidades intrínsecas de nossos próprios resultados que é conseqüência do fato de que, na sua maior parte, são atingidos mediante métodos relativamente inapropriados. E no que diz respeito a suas publicações científicas, somente a tentativa de explicar seus trabalhos a alguém que não os tenha feito, pode dar-lhe a disciplina da comunicação clara e razoável que também forma parte do método científico³⁹.

É certo: de acordo com a imagem que o próprio Popper propõe, o tipo de resultado ao qual Crusoé chega constitui um tipo de conhecimento passível de ingressar numa rede pública de controles intersubjetivos; ou seja: os mesmos são hipóteses potencialmente contrastáveis e por isso, se dirá, devemos considerá-las como científicos. Mas, se pensamos dessa maneira, estamos esquecendo o ponto de partida da análise de Popper-, a saber: que devemos tentar caracterizar a ciência por seus métodos e não por seus resultados. Por isso, mesmo quando possa afirmar-se que certos resultados podem, em princípio, ser submetidos a procedimentos de crítica intersubjetiva; diremos que os mesmos não são científicos se não existe a possibilidade real de que tais procedimentos se concretizem. É que, popperianamente falando, nem todo enunciado sintético a posteriori constitui ciência; para que assim o seja, é mister que existam possibilidades, diretas ou indiretas de discutir e avaliar intersubjetivamente este enunciado.

Neste sentido, é oportuno assinalar que, em termos puramente semânticos, os resultados do vidente são tão empíricos como os de Crusoé e como os de qualquer teoria científica. Mas, o que diferencia ambos destes últimos é que, de fato, não surgiram nem foram aceitos em um marco de controles institucionais capazes de garantir a objetividade. Por isso, nesta óptica, o fato de que os resultados de Crusoé, diferentemente dos do vidente, tenham sido descobertos por um processo de ensaio e erro, análogo ao método experimental, não muda muito as coisas. É que tal processo de ensaio e erro, ao estar exilado de todo marco institucional, continua carecendo de toda objetividade no sentido aqui referido.

Até se poderia dizer que, sem a mediação dos mecanismos e ritos institucionais de controle intersubjetivo, a astronomia crusoeniana não se distingue muito, por sua falta de objetividade, de um enunciado relativo a nossas dores de dentes. Sem público, toda a ciência é íntima; isto é: não é ciência, fica fora destes dispositivos de controle institucional que constituem e definem o método científico. E assim como não pode haver uma ciência íntima, tampouco pode existir, a rigor, uma ciência secreta. Não se equivoca Robert Merton quando diz que "a concepção institucional da ciência como parte do domínio público está relacionada com o imperativo da comunicação das descobertas. O segredo é a antítese desta norma; a comunicação total e aberta, sua aplicação"⁴⁰. Por isso, e como muito bem o propõe René Thom, para poder falar de algo assim como experimentação científica, deveríamos exigir o caráter aberto do laboratório onde se pretende conseguir resultados científicos. Assim, "os experimentos com fins tecnológicos encobertos pelo secreto só poderão ser considerados como científicos uma vez desqualificados plenamente"⁴¹. E que, como assinala o mesmo autor, o requisito de repetibilidade dos resultados experimentais exige que os protocolos de preparação e experimentação envolvidos na consecução de um resultado sejam conhecidos (ou cognoscíveis) por toda a comunidade científica. Caso contrário, a prática experimental se transforma em algo não muito diferente dos rituais secretos realizados pelos alquimistas e magos renascentistas.

Por tudo isso, pode se afirmar que o ideal popperiano de objetividade é plenamente solidário daqueles outros ideais que, no século XVII levaram a criação das prisioneiras academias científicas modernas: a. "Accademia del Cimento", em 1657; a. "Royal Society", em 1662; e, por fim, em 1666, a "Académie des Sciences". E, do mesmo modo, esse ideal popperiano de objetividade contrapõe-se com certas exigências às quais está submetida a pesquisa científica no século XX. Estas fazem destes resultados segredos militares ou propriedade privada de uma empresa ou indivíduo. Tais exigências, consideradas desde a óptica popperiana, tendem a criar uma ordem institucional que conspira contra o funcionamento do método científico.

Este, como podemos ver, não é pensado nem como um órgão para dirigir nossos pensamentos e ordenar nossas idéias, nem

como um conjunto de regras lógicas aplicáveis à formulação das teorias científicas; pelo contrário, é considerado como toda uma série de procedimentos e mecanismos institucionalizados que tendem ao controle e avaliação de nossas estruturas epistêmicas e sem os quais não é possível falar de um conhecimento objetivo e científico.

Lembremos, de todo modo, que a tarefa da teoria do método não será a de elucidar as normas que, de fato, regulam esses mecanismos e espaços públicos de discussão crítica; mas sim propor normas para que o funcionamento dos mesmos se submeta a certa concepção de racionalidade. A teoria do método é uma proposta para melhorar o método efetivamente existente; ou, em todo caso, uma proposta para criá-lo. Isto é: a teoria do método se arroga o direito de formular propostas para tratar que os mecanismos e procedimentos de controle intersubjetivo, aos quais se submetem as teorias científicas, estejam orientados ao progressivo exercício da crítica e limitem a viabilidade das atitudes dogmáticas. Assim, se o sociólogo Robert Merton pode **dizer** que o "ceticismo organizado"⁴² é uma das chaves do ethos científico, o metodólogo Karl Popper pode **propor** pautas para melhorar essa organização.

COMENTÁRIOS SOBRE ALGUMAS VELHAS QUESTÕES

De qualquer modo, quem seguir o caminho de reflexão proposto por Popper, deverá saber que este método (isto é: este modo de organizar institucionalmente o ceticismo) como todo dispositivo ou série de dispositivos institucionais, só poderá funcionar se os indivíduos que, em seu marco trabalham, estão comprometidos com seus objetivos e possuem as destrezas que tal funcionamento exige. É que, o individualismo metodológico também é um horizonte intransponível para a reflexão epistemológica. Porém, mesmo quando seja certo que sem os indivíduos as instituições são impotentes, também é certo que estes mesmos indivíduos são um produto das instituições que eles tornam efetivas. E isto, não era desconhecido pelo próprio Popper. Por isso, segundo nosso autor:

Pode dizer-se que o que chamamos objetividade científica não é produto da imparcialidade do homem de ciência individual, mas sim do caráter social ou público do método científico, sendo a imparcialidade do homem de ciência individual, na medida em que existe, o resultado mais que a fonte desta objetividade social e institucionalmente organizada da ciência⁴³.

A própria rede institucional em que se apoia a ciência produz o "tipo de mente" de indivíduo ou de sujeito, de que se precisa para fazer funcionar o método científico. Como vemos, insistindo no "caráter público do método científico"⁴⁴, Popper terminou coincidindo com Michel Foucault em que a ordem institucional longe de ser a fonte de toda a ilusão ou erro (ideologia), ao ser a matriz que produz os sujeitos, é a condição de todo conhecimento efetivo. Com efeito, em "A Verdade e as Formas Jurídicas", Michel Foucault critica certo marxismo segundo o qual: "as relações de força, as condições econômicas, as relações sociais, lhe são dadas previamente aos indivíduos, porém, ao mesmo tempo se impõem a um sujeito de conhecimento que permanece idêntico, salvo em relação com as ideologias consideradas como erros"⁴⁵. Como o próprio Foucault explica:

Nas análises marxistas tradicionais a ideologia é apresentada como uma espécie de elemento negativo através do qual se traduz o fato de que a relação do sujeito com a verdade, ou simplesmente: a relação de conhecimento, é perturbada, obscurecida, velada, pelas condições de existência, por relações sociais ou formas políticas impostas, a partir do exterior ao sujeito do conhecimento. A ideologia é a marca, o estigma destas relações políticas ou econômicas de existência aplicado a um sujeito de conhecimento que, por direito, deveria estar aberto à verdade⁴⁶.

Em contradição com isto, e num gesto que (segundo dizíamos) pode subsidiar as teses popperianas que aqui nos ocupam, Michel Foucault nos quer mostrar como:

As condições políticas e econômicas de existência não são um véu ou um obstáculo para o sujeito de conhecimento, mas sim aquilo através do qual formam-se os sujeitos de conhecimento e, em

conseqüência, as relações de verdade. Só pode haver certos tipos de sujeito de conhecimento, ordens de verdade, domínios de saber, a partir de condições políticas, que são como o solo em que se formam o sujeito, os domínios de saber e as relações com a verdade⁴⁷.

Sabemos, de todo modo, que este solo de condições políticas esta rede institucional também formada e sustentada (na medida em que sustentam-se nela) por nossos preconceitos, teorias e modos de abordar o conhecimento, não só joga a favor da expansão e da renovação de nossos saberes: mas também, amiúde, funciona como obstáculo e remora, como fator conservador que obstrui a evolução de nossas estruturas epistêmicas, consagrando a imobilidade das mesmas. Na realidade, e como o próprio Foucault nos ensinou, essa rede de condições políticas só se entretece em virtude de uma multiplicidade de forças de sentidos contrários e direções encontradas; algumas delas favoráveis às transformações, e outras opostas. O importante é assumir que não há conhecimento se não é como efeito deste combate; o que chamamos verdade, insiste Foucault, é a resultante deste encontro de forças heterogêneas.

O importante é não cair no erro de supor que poderemos vencer as forças reacionárias situando-nos num grau zero da reflexão que nos permita distinguir um preconceito ideológico de uma hipótese inovadora para, uma vez descartados aqueles, proceder à contrastação destas. É que só esse processo de contrastação (entendido como um ritual ou uma rotina de avaliação intersubjetiva institucionalizada) poderá permitir-nos distinguir entre presunções descartáveis e hipóteses sustentáveis. Como nos diz Popper: "o método empírico demonstrou ser perfeitamente capaz de cuidar-se a si próprio"⁴⁸. Para consegui-lo, não recorre a nenhuma espécie de catarse ideológica prévia (ou socioanálise) que, putativamente, lhe permitiria eliminar todos os preconceitos para iniciar, logo aí e com pureza angelical, o processo de observação e contrastação experimental; longe disto, longe deste ideal baconiano⁴⁹, o método empírico vai explicitando e eliminando os preconceitos um a um e na medida em que se desenvolve. Um bom exemplo disto constitui, seguido Popper, o modo como Einstein explicitou e eliminou certos preconceitos sobre o tempo:

Einstein não tinha se proposto a descobrir nenhum preconceito, nem sequer criticar nossas concepções do espaço e do tempo. O problema que tinha entre as mãos era um problema concreto de física, a recolocação de uma teoria que tinha se desmoronado devido a diversos experimentos que, a julgar pela teoria, pareciam contradizer-se mutuamente. Einstein, junto com a maioria dos físicos, compreendeu que isso significava que a teoria era falsa e descobriu que se alterava um ponto que até o momento tinha sido considerado evidente por todo o mundo e que, portanto, tinha passado inadvertido, desaparecia toda a dificuldade⁵⁰.

Isto é, aplicando "os métodos da crítica científica e da invenção e eliminação de teorias"⁵¹, Einstein pôde explicitar e eliminar uma espúria certeza que, incrustrada no conhecimento não formulado, e amparada nas brumas do óbvio, operava como obstáculo para a ampliação do conhecimento físico. O importante é reconhecer que "esse método não leva ao abandono de todos os nossos preconceitos; na realidade, só descobrimos que tínhamos um preconceito no momento em que conseguimos liberar-nos do mesmo"⁵². Por isso, e como nos ensinou Gastón Bachelard, a psicanálise do conhecimento objetivo só pode ser escrita em pretérito. Só podemos detectar e reconhecer como tais os obstáculos epistemológicos quando o espírito científico já os superou e eliminou. E que só podemos caracterizar algo como um obstáculo na medida em que o presente da ciência o coloca nesta posição⁵³. No entanto, o que depois haveremos de impugnar como um preconceito não examinado opera como parte constitutiva definitiva de nosso saber. Por isso, é mister admitir, junto a Popper, que:

Num momento dado, nossas teorias científicas dependerão não só dos experimentos, etc., realizados até o momento, mas também dos preconceitos implicitamente sancionados e dos quais não somos conscientes. Em todo caso, podemos dizer com respeito a essa infiltração, que a ciência é capaz de aprender, de avançar, depurando-se cada vez mais. O processo não pode chegar nunca à perfeição, mas não existe nenhuma barreira fixa diante da qual deva deter-se.

Em princípio, pode se criticar qualquer hipótese, e precisamente o fato de que qualquer um possa fazê-lo constitui a objetividade científica⁵⁴.

Assim, com maior clareza do que em qualquer outra formulação sua, Popper nos diz que sua tese sobre a objetividade não consiste em afirmar que podemos atingir a mesma submetendo nossas hipóteses à crítica intersubjetiva, mas sim em afirmar que, enquanto são publicamente avaliáveis, as hipóteses são objetivas. Isto é, Popper não sustenta a idéia de que a objetividade consiste em algo assim como a neutralidade, a adequação ou inclusive o consenso ou a aceitabilidade; para a partir daí, sustentar que o controle intersubjetivo sirva para atingi-la. Longe disto, Popper afirma que, por ser controlável (e na medida em que o é) uma hipótese é objetiva; mesmo quando ninguém a aceite, ou seja, difícil ou impossível (e talvez por falta de méritos) outorgar-lhe consenso⁵⁵.

Por isso, quando Popper afirma que a ciência pode (e deve) progredir no que atem a sua objetividade, não nos está dizendo que a mesma possa (e deva) tornar-se cada vez mais adequada a seu objeto, menos tendenciosa e mais aceitável ou consensual; longe disto, e sem tampouco negar ou afirmar que tais objetivos sejam atingíveis, o que nosso autor sustenta é que as teorias científicas podem ir cobrando cada vez mais criticabilidade (ou seja: maior conteúdo empírico - ou falsabilidade - e maior simplicidade e clareza)⁵⁶ e suas formulações podem tender a abandonar preconceitos e certezas não formuladas para suplantá-las por hipóteses explicitamente contrastáveis. A formalização a que algumas ciências têm chegado facilita esse aumento de objetividade obrigando a explicitar e a precisar todos os passos de um raciocínio; expondo-os, desse modo, à crítica intersubjetiva⁵⁷. Quando Popper nos diz que a ciência progride em objetividade, está nos dizendo que a ciência é cada vez mais pública, mais social e menos revelada ou crusoeniana; mas não nos está dizendo que seja cada vez mais consensual. Sabemos, por outro lado, que a esta objetividade, a esse aumento da publicidade, não só se chega pela reformulação das estruturas epistêmicas, mas também pelo fortalecimento e aperfeiçoamento dos dispositivos institucionais destinados ao exercício do controle crítico. Contudo, é certo que, sem formulações criticáveis,

esses dispositivos nada teriam para fazer. Por isso, e pelo exposto mais acima, o racionalismo crítico pode assumir estas palavras de Gastón Bachelard:

Na verdade, não há pensamento científico egoísta. Se primitivamente o pensamento científico tivesse sido egoísta, continuaria sendo. Seu destino era outro. Sua história é uma história de socialização progressiva. Na atualidade, a ciência está totalmente socializada. Desde séculos atrás, a história das ciências chegou a ser a história de uma cidade científica⁵⁸.

E, se a história da ciência pode ser caracterizada como a história de uma cidade, as regras metodológicas que a reflexão epistemológica quer propor poderão ser pensadas como uma possível constituição para esta cidade.

Se a objetividade e a cientificidade supõem um certo solo político ou uma certa "tecnologia institucional da verdade"⁵⁹ na qual emergir e concretizar-se, a teoria do método nos propõe pautas para que essa emergência seja facilitada, sustentada e ampliada. Assim, e mais uma vez, a reflexão epistemológica aparece como base para uma engenharia institucional destinada a reformar os procedimentos e espaços institucionais onde o conhecimento é avaliado e produzido. A epistemologia aparece assim como destinada a propor-nos pautas para a gestão e a administração da objetividade.

INTERNO VS. EXTERNO

Segundo esta velha idéia, à qual já nos referimos na primeira parte de nosso trabalho, é possível distinguir as tarefas do epistemólogo das tarefas do sociólogo do conhecimento em função do tipo de crença ou atitude intelectual que um ou outro devem explicar. Assim, e com base em certo critério de racionalidade, pressupõe-se que, enquanto o epistemólogo deve explicar as crenças ou as atitudes racionais; o sociólogo deve fazer outro tanto com as que consideramos irracionais. O sociólogo se limita assim a fazer uma sociologia do erro onde a estrutura e a inserção social do conhecimento é considerada sempre como causa de ocultamento e de desvio; e o epistemólogo, no entanto,

reserva para si a nobre tarefa de assinalar os caminhos pelos quais marcha o processo e floresce a racionalidade. Tal como afirma Bloor:

A estrutura geral destas explicações surge claramente. Todas dividem o comportamento ou a crença em dois tipos: correto e incorreto, verdadeiro ou falso, racional ou irracional. Em seguida oferecem causas para explicar o lado negativo da divisão. As causas explicam o erro, a limitação e o desvio. O lado positivo da divisão avaliativa é bastante diferente. Aqui, a lógica, a racionalidade e a verdade figuram como sua própria explicação. Aqui não é preciso assinalar causas⁶⁰.

E, enquanto são aplicados ao âmbito das produções teóricas: (...) Estes pontos de vista têm o efeito de constituir um corpo de conhecimento num reino autônomo. O comportamento se explicará recorrendo-se aos procedimentos, resultados, métodos e máximas da própria atividade. Isto faz com que a atividade intelectual convencional e exitosa apareça como auto-explicativa e auto-impulsionada. Ela se converte na sua própria explicação.⁶¹

Neste esquema, queixam-se os militantes do programa forte, o epistemólogo deve proporcionar a parte mais importante da explicação da crença e deve deixar para o sociólogo (ou o psicólogo) só os resíduos e a escória; isto é: a explicação do desvio e do erro⁶². Como pontualiza Newton-Smith esta colocação supõe que "a sociologia só é apta para descarrilados"⁶³ e isso é o que propõe Laudan ao apregoar que "quando um pensador se comporta de maneira racional, não precisamos perguntar mais pelas causas de sua ação; em contrapartida, quando não se comporta de uma maneira racional - mesmo quando acredita no contrário - precisamos de uma explicação ulterior"⁶⁴. Porém, quem melhor formulou este ponto de vista foi Imre Lakatos. Segundo ele, dada qualquer reconstrução racional-normativa da história da ciência (como seriam o indutivismo, o falsacionismo metodológico ou a metodologia dos programas de pesquisa científica), a tarefa do sociólogo será a de explicar por que, em determinados casos recalcitrantes, os cientistas não agiram de acordo com o padrão de racionalidade que, segundo se supõe, preside suas deliberações e suas execuções. Com efeito: "cada reconstrução racional produz um padrão característico do crescimento

racional do conhecimento científico. Porém, todas estas reconstruções normativas podem requerer teorias empíricas externas para explicar os fatores residuais não racionais. A história da ciência sempre é mais rica que sua reconstrução racional⁶⁵.

Todavia, esse contraste entre o multicolor poliformismo do erro e a ordenada homogeneidade do racional e o correto, não deve levar-nos, segundo Lakatos, a esquecer que "a reconstrução racional ou a história interna é o principal"⁶⁶ e "a história externa é secundária posto que os problemas mais importantes da história externa são definidos pela história interna"⁶⁷. E isto é assim pela simples razão de que a história externa só haverá de ocupar-se daquilo que, com base em seus critérios normativos, a história interna deixa fora de si por considerar irracional.

Lakatos continuou sendo mais hegeliano do que ele mesmo parecia acreditar⁶⁸: sua história interna é um movimento onde só o racional é real e, portanto, onde só o racional é genuíno objeto de conhecimento. Enquanto isto, o irracional se situa num exterior de aparências que só pode ser objeto de uma disciplina menor ou subalterna: a história externa. Esta última é a doxa que fala daquilo que a episteme interna não pode racionalizar.

E esta última palavra não está tão mal escolhida: o corujão metodológico de Lakatos nunca voa à frente da ciência (assinalando o caminho); mas sim vai por trás e procurando construir um modelo normativo que convalide (e internalize) a maior quantidade possível dos procedimentos efetivamente seguidos pelos cientistas. Segundo esta idéia de Lakatos, e como já o assinalamos com antecedência, quanto mais permissiva seja esta normativa, e quanto menos sejam os resíduos que a mesma deixa fora (leia-se: no exterior irracional) melhor terá sido a performance do corujão. Como vemos, a melhor filosofia da ciência será a que menos lugar e trabalho deixe ao sociólogo. Tal como explica Bloor:

O progresso na filosofia da ciência deverá ser medido pela quantidade de história efetiva que se pode exibir como racional. Na medida em que a metodologia diretriz seja melhor, uma maior parte da ciência se salvará da indignidade da explicação empírica. Ao sociólogo fica uma migalha de

alento a partir do fato de que Lakatos se compraz em conceder que sempre haverá alguns eventos irracionais na ciência que nenhuma filosofia será capaz de, ou estará disposta a, resgatar.⁶⁹

Claro, quando o banquete metodológico tiver concluído (e os melhores pratos tiverem sido devorados pelos epistemólogos), ali estarão alguns ossos duros de roer que, como o caso Lisenko ou o caso Mendel, poderão ser pasto do sociólogo. Assim, enquanto "(...) os aspetos racionais da ciência são pensados como auto-impulsionados e auto-explicativos, as explicações empíricas ou sociológicas se confinam ao irracional"⁷⁰; e eis aí a dificilmente justificável assimetria que tanto os cultores do internalismo epistemológico como os devotos do programa débil supõem e que, pertinentemente, os cultores do programa forte se empenham em questionar. Segundo estes, uma sociologia do conhecimento que se pretenda científica deve cumprir com estes quatro requisitos:

1. Deve ser causal, isto é, deve ocupar-se das condições que dão lugar à crença ou aos estados de conhecimento. Naturalmente, haverá outros tipos de causas à parte das sociais que contribuirão a dar lugar a uma crença.
2. Seria imparcial a respeito da verdade e da falsidade, a racionalidade e a irracionalidade, o êxito ou o fracasso. Ambos os lados desta dicotomia requererão explicações.
3. Seria simétrica em seu estilo de explicação. Os mesmos tipos de causa explicarão crenças falsas e verdadeiras.
4. Seria reflexiva em princípio, seus padrões de explicação teriam que ser aplicáveis à própria sociologia. Como os requerimentos da simetria, esta é uma resposta à necessidade de buscar explicações gerais. Trata-se de um requerimento óbvio de princípio porque, de outro modo, a sociologia seria uma refutação viva de suas próprias teorias.⁷¹

Porém, deixemos um pouco de lado os outros três requisitos e concentremo-nos no da simetria para convir que o mesmo foi rejeitado pelos cultores do programa débil com um certo grau de arbitrariedade. Porque, mesmo tendo razões e elementos para supor que sempre

haverão de subsistir procedimentos científicos inassimiláveis para a mais permissiva das reconstruções racionais da história da ciência: não temos motivos válidos para descartar, a priori, a possibilidade de que os procedimentos tidos como corretos sejam explicáveis com base nos mesmos recursos usados para explicar os incorretos. Com efeito, o elemento normativo que forçosamente deverá estar presente em todo modelo proposto para uma "reconstrução racional da história da ciência" excluirá sempre (a não ser que seja trivial) algum procedimento e o incluirá, assim, no âmbito do exterior irracional. Por sua própria natureza, esses modelos historiográficos se auto-limitam e deixam fora de seu alcance certos tipos de fenômenos. Porém, não acontece o mesmo com as indagações que, a partir de um ponto de vista sociológico, podemos realizar em torno da evolução de nossas estruturas cognitivas.

A pergunta é: que razão temos para supor que a adesão de certos cientistas a uma hipótese fortemente corroborada não é explicável em termos sociológicos? Não seria este um fato social? E não seria outro o respeito que certos grupos guardam por certas normas e pautas culturais? O certo é que, se respondemos afirmativamente a tais perguntas, também poderemos pensar que a preferência por certas teorias que (segundo certos critérios grupalmente compartilhados) são corroboradas, é um bom exemplo de comportamento guiado por normas ou pautas tradicionais. Por outro lado, também podemos suspeitar que em alguns casos os cientistas atuaram em concordância com alguma regra metodológica, mas não pelo fato de respeitá-la, mas sim por condicionamento de outra índole. Depois de tudo, a clássica distinção entre questões de validade e questões de fato, permite-nos distinguir as razões que podem nos levar a sustentar uma hipótese e os elementos com que se conta para apóia-la. E, se esta distinção nos permite discutir questões de validade sem considerarmos questões de fato; porque não haveremos de aceitar a recíproca? Isto é: por que não haveremos de aceitar a simetria e estudar como e por que se procedeu do modo em que se fez sem considerar a avaliação de que isto tenha sido feito de um modo correto?

Definitivamente: por que limitar o estudo sociológico ao que consideramos incorreto ou irracional e não estendê-lo aquilo que

consideramos exemplar ou ajustado a nossos critérios de racionalidade? Quiçá a resposta não seja outra do que aquela que sugere o próprio Bloor. Este, ao perguntar-se por qual é o suposto que leva a aceitar tal limitação, responde que o mesmo é dado por uma visão teleológica segundo a qual "a verdade, a racionalidade e a validade são a meta natural do homem e a direção de certas tendências naturais com as quais ele está dotado"⁷². O homem, pensa-se, "é um animal racional e naturalmente raciocina justamente e se aferra à verdade quando esta se lhe cruza o caminho"⁷³. Por isso: "as crenças que são claramente verdadeiras não requerem um comentário especial. Para elas, sua verdade é toda a explicação para dizer por que se crê nelas"⁷⁴. Parece; pois, que aqueles que pretendem limitar as sociologias do conhecimento ao exercício pautado pelo programa débil, aceitam (tacitamente) uma certa antropologia segundo a qual o homem é racional por natureza e, se a sociedade não o pressiona ou corrompe, tende, por si próprio, a agir de um modo racional.

Se Bloor tem razão, e acreditamos que a tem, uma distinção entre história interna e externa como a que Lakatos propõe; supõe, então, uma concepção antropológica de corte Rousseauiano que foi explicitamente impugnada pelo racionalismo crítico⁷⁵. Este quer formular suas propostas normativas sem ter que se comprometer com semelhantes teses metafísicas. Longe disto, Popper pensou a racionalidade e a própria razão como invenções culturais e históricas que, longe de serem consideradas como os atributos de uma natureza humana, são pensadas como o efeito de certos processos mundanos explicáveis em termos sociológicos e etnográficos.

O curioso é que, coerentemente com sua obsessão por apresentar as teses de Popper como uma espécie de versão tosca e preliminar das suas, Lakatos tenta fazer corresponder sua distinção entre história interna e externa com a distinção popperiana entre os Mundos II e III⁷⁶. Assim, e pressupondo que a história, externa deve ser estudada em termos psicológicos, Lakatos afirma que "o crescimento (reconstruído racionalmente) da ciência, essencialmente, acontece no mundo das idéias, no terceiro mundo de Platão e de Popper, no mundo do conhecimento articulado que é independente dos sujeitos que conhecem"⁷⁷.

Porém, ao dizer isto, Lakatos erra três vezes. Em primeiro lugar, e desconhecendo as críticas que Popper dirige contra Mill no capítulo XIV da "Sociedade Aberta...."⁷⁸, erra ao reduzir os estudos sociológicos (esses que interessam ao externalista) a investigações sobre o Mundo II. Em segundo lugar, (mas haveremos de reconhecer que baseado em deslizes do próprio Popper⁷⁹) erra ao identificar o Mundo III com o mundo inteligível das formas ideais. E, em terceiro lugar, e isto é o que mais haverá de interessar-nos, erra por não se aperceber de que este Mundo III é o mundo do conhecimento objetivo, mas também é o mundo das instituições que constituem a trama total de nossa sociedade e de nossa cultura⁸⁰. Negligenciando o fato de que, segundo Popper, o conhecimento objetivo se inscreve no Mundo III na medida em que ele é considerado em sua condição de instituição; Lakatos crê que o objetivismo de seu mestre pode ser considerado como um precursor de seu internalismo.

METODOLOGIA E TEORIA SOCIAL

O que Lakatos não consegue perceber é que o Mundo III é pura exterioridade institucional e que, ao inscrever o conhecimento nesta dimensão, Popper nos está convidando a que o consideremos em sua condição de fato social submetido, portanto, aos mesmos acasos e à mesma legalidade que os outros fenômenos que acontecem em nossa sociedade. E isto não só vale para os processos nos quais se produzem as teorias, mas também para os procedimentos por meio dos quais elas são avaliadas. A discussão de uma teoria, sua experimentação e sua aceitação ou rejeição são todas elas fenômenos sociais e, por tal motivo, se, no marco do racionalismo crítico, existe lugar para algo que possa ser chamado de "história interna" da ciência, é porque podemos restituir a este termo o significado que habitualmente lhe outorgaram os historiadores empíricos. A respeito disto, vale considerar este esclarecimento do próprio Thomas Kuhn:

No uso consagrado entre os historiadores, história interna é o tipo de história que se centra primária ou exclusivamente sobre as atividades profissionais dos membros de uma comunidade científica particular: que teorias sustentam?

Que experimentos realizam? Como interagem ambos elementos para produzirem inovações? A história externa, por outro lado, considera as relações entre tais comunidades científicas e o resto da cultura.⁸¹

É claro, assumindo que "a distinção interno-externo não é sempre firme e segura"⁸², Kuhn recupera um uso da mesma perfeitamente compatível com a idéia popperiana de que o conhecimento objetivo é uma província, relativamente autónoma (diria Aithusser), desse vasto continente institucional que é o Mundo III. Razão pela qual é possível traçar uma história que, como diz Kuhn, centre-se preeminentemente nas atividades profissionais de uma comunidade científica e estude o entramado e a evolução dessas estruturas institucionais que são as teorias, os problemas e os resultados experimentais. O importante é não crer que esta possibilidade seja dada pelo suposto fato de que essa evolução responda a uma racionalidade absolutamente alheia à ordem social. Assim, e por mais interna que seja esta história, a mesma não poderá deixar de tratar, em igualdade de condições e respeitando a simetria proposta por Bloor, procedimentos que (mesmo a partir da mais permissiva metodologia) sejam considerados irracionais ou incorretos e procedimentos que (mesmo a partir da mais estrita metodologia) sejam considerados adequados ou válidos. Por outro lado, é mister entender que, mesmo quando esteja centrada em algo tão específico como as regras e os procedimentos de avaliação seguidos pela comunidade científica, essa história interna poderá continuar sendo considerada como uma história social e política enquanto não se perca de vista que tais procedimentos e tais regras (igualmente aos objetos aos quais se aplicam) são fatos sociais que acontecem num certo marco institucional que só os condiciona na medida em que se torna possíveis. É viável, pois, retomar a distinção interno-externo, não para isolar um âmbito de racionalidade que resiste contra o assédio de um exterior social ameaçador e obstaculizante; mas sim para dar à história e à sociologia da ciência uma especificidade e uma autonomia análogas às que têm outras especialidades semelhantes.

Popper não inscreveu o objeto de sua reflexão epistemológica no Mundo III para isolá-lo num limbo platônico de virtualidades lógicas, mas sim para pensá-lo em sua facticidade de coisa mudana. Assim, e

se toma como exemplo o caso da objetividade, poder-se-á lembrar que aí Popper nos dava uma mostra clara de como a dimensão pública ou social do conhecimento não só devia ser considerado como rêmora ou obstáculo para o desenvolvimento cognitivo; mas também como condição necessária para o cumprimento de certas exigências metodológicas. E por isso que se pode dizer que a metodologia popperiana não somente aceita a simetria propugnada pelo programa forte, mas também a supõe para a formulação de suas próprias regras e critérios.

Claro: o racionalismo crítico oferece sua normativa metodológica como um projeto de reforma institucional orientado a ajustar os procedimentos da comunidade científica a certo critério de racionalidade; porque, desde o início, supõe que o desenvolvimento do conhecimento científico se baseia em certas estruturas institucionais que o tornam possível. Porém, não obstante este reconhecimento de que todos e cada um dos aspetos de nosso conhecimento possa ser entendido em termos de alguma teoria sociológica; o racionalismo crítico só pode aceitar as propostas do programa forte colocando certas reservas muito gerais relativas aos postulados e aos conceitos da possível teoria que seja escolhida como marco para explicar os fenômenos cognitivos. É tão marcante o compromisso entre a reflexão metodológica popperiana e a assumpção do caráter institucional do conhecimento, que aquela só é pertinente sob certos supostos epistemológicos relativos à própria ciência social.

O primeiro dos mesmos é, sem dúvida alguma, o individualismo metodológico. Como já vimos, toda a reflexão epistemológica popperiana está baseada no suposto de que as instituições (e as estruturas sociais em geral) só agem através dos indivíduos que elas mesmas produzem.

Porém, o que mais nos importa deste individualismo metodológico são dois supostos que sempre o acompanham. Um deles é a idéia segundo a qual os indivíduos procedem, pensam e valoram seguindo regras e pautas axiológicas que, pela mediação dessas ações individuais, constituem-se em fatores causalmente eficazes na trama dos fatos sociais. E o outro é a pressuposição de que estas regras e pautas podem mudar e, ocasionalmente, essa mudança pode ser convenientemente planejada pelos mesmos agentes individuais.

Finalmente, o outro grande suposto que é mister aceitar para que seja pertinente a reflexão metodológica proposta por Popper, é aquele que nos leva a aceitar à possibilidade de que os agentes individuais, mesmo que eles sejam um produto das instituições e um efeito da rede de poder que elas constituem, possam, em algumas ocasiões, resistir a esse poder e agir em virtude de regras e pautas alheias às das instituições que os constituíam. O individualismo metodológico, mesmo quando assuma a subjetividade como um efeito e não como uma causa da estrutura e da dinâmica social, reconhece nela uma capacidade de resistir a e de traír estas últimas que, como também já dissemos, baseia-se no fato de que (por estar atravessada e constituída por forças conflitantes e divergentes) esta estrutura social está impregnada de fissuras e falhas que a tornam vulnerável e transgredível. E é nessas falhas onde a metodologia encontra sua razão de ser e sua condição de possibilidade. Seja para reclamar-lhe um maior compromisso com os modos vigentes de fazer ciência, seja para convidar-lhe para reformá-los ou para transgredi-los, o metodólogo se dirige ao cientista porque supõe que este sempre pode resistir-se à rede de poder que o constitui como tal e conduz sua prática por trilhas mais ou menos pré-fixadas.

Como o político que quer reformar ou reforçar um certo ordenamento institucional, o metodólogo formula suas propostas supondo que esta ordem não responde a um rígido determinismo e, portanto, pode ser modificada com a anuência daqueles que o fazem funcionar. E por isso apela à adesão destes últimos; porque, só pela mediação de suas ações individuais, as regras e as pautas axiológicas por ele propostas poderão se transformar em fatores sociais causalmente eficazes e capazes de modificar a trama de fatos na qual se inserem. É que, longe de se conformar com "reconstruir racionalmente" a história interna de uma ciência; a metodologia aspira a deixar marcas em seu devenir real (exterior) que, mais tarde, sejam visíveis aos olhos externalistas do torpe sociólogo.

Por isso, pode-se dizer que, quando fazemos metodologia, não estamos fazendo mais que responder, de um modo preciso, analítico e sistemático, à pergunta "que ciência queremos?"; e, a partir da resposta que formulemos, estaremos fixando critérios para julgar (e

não necessariamente legitimar) a ciência que, de fato, temos. E eis aí, finalmente, o interesse que tem de deixar de interrogar o conhecimento em termos analíticos (ou transcendentais) para abordá-lo em sua condição de coisa (ou fato social). Só uma reflexão epistemológica que centre sua preocupação em torno da ciência considerada em sua facticidade institucional (ou seja: como realidade efetiva e não como uma virtual estrutura conceitual) poderá assistir-nos numa crítica do presente da ciência; e só a partir dela podemos vigiar, avaliar e aprovar ou impugnar certas tendências que despontam no horizonte de nossa cultura e que afetam o devir concreto da investigação científica.

Esta é, então, a maior contribuição e o legado ainda vigente da epistemologia popperiana: ter assinalado a pertinência e as bases de uma reflexão meta-científica que, sem pretender elucidar os limites e as regras de toda ciência possível, atreva-se a propor (sem que a auxilie direito transcendental ou positivo algum) pautas para uma crítica da ciência realmente existente.

NOTAS

- (1) L. Olivé (1988). *Conocimiento, Sociedad y Realidad*. México: FCE, 1988. p. 21.
- (2) *Idem*, p. 21.
- (3) *Idem*, *ibidem*.
- (4) K. Popper (1945). *The Poverty of Historicism*. London: Routledge & Kegan Paul, 1957. p. 155.
- (5) *Idem*, p. 154.
- (6) *Idem*, *ibidem*.
- (7) S. Fernandez (1981). *Foundations of Objective Knowledge*. Boston: Reidel, 1985. p. 157.
- (8) K. Popper (1945). *The Poverty of...*, *op. cit.*, p. 155.
- (9) Mais ainda: na sua "Lógica..." Popper sugeriu (obscura e erroneamente) que sua concepção de objetividade era semelhante à de Kant (a respeito disto, cabe consultar o parágrafo oitavo da mencionada obra e o parágrafo 5.2.1 da obra de S. Fernandez).
- (10) K. Popper (1945). *The Poverty of...*, *op. cit.*, p. 155.
- (11) *Idem*, p. 155.
- (12) *Idem*, *ibidem*.
- (13) L. Olivé (1988). *Conocimiento, Sociedad...*, *op. cit.*, p. 30.
- (14) K. Mannheim (1952). *Ideologia y Utopia*. Madrid: Aguilar, 1973. p. 294.
- (15) K. Popper (1945). *The Poverty of...*, *op. cit.*, p. 155.
- (16) K. Popper (1945). *The Open Society and its Enemies*. Princeton: Princeton Univ. Press, 1963 (vol. II), p. 217.
- (17) K. Popper (1945). *The Poverty of...*, *op. cit.*, p. 155.

- (18) Idem, p. 155.
(19) Idem, ibidem.
(20) Idem, ibidem.
(21) K. Popper (1945). *The Open Society...*, op. cit., p. 217 (Vol. II).
(22) Idem, p. 217.
(23) Idem, ibidem.
(24) Idem, ibidem.
(25) Idem, ibidem.
(26) Idem, ibidem.
(27) Idem, ibidem.
(28) Idem, ibidem.
(29) A respeito desta caracterização do "Programa débil" pode-se consultar: Leon Olivé (1988). Op. cit., p. 24).
(30) K. Popper (1945). *The Open Society...*, op. cit., p. 218 (vol. II).
(31) Idem, p. 218.
(32) Idem, ibidem.
(33) Idem, ibidem.
(34) Idem, p. 219 (vol. II).
(35) Idem, ibidem.
(36) Idem, ibidem.
(37) Idem, ibidem.
(38) Idem, ibidem.
(39) Idem, ibidem.
(40) R. Merton (1942). "Science and Democratic Social Structure". In: *Social Theory and Social Structure*. New York: Free Press, 1967. p. 556.
(41) R. Thom (1986). "El Metodo Experimental: Un mito de los Epistemologos". In: *La Filosofia de las Ciências, hoy*. México: Siglo XXI, 1989. p. 31.
(42) R. Merton (1942). "Science and Democratic Social Structure". In: *Social Theory and Social Structure*. New York: Free Press, 1967. p. 559.
(43) K. Popper (1945). *The Open Society...*, op. cit., p. 220 (vol. II).
(44) Idem, p. 218 (vol. II)
(45) M. Foucault (1973). *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: PUC. 1978. p. 20.
(46) Idem, p. 20.
(47) Idem, ibidem.
(48) K. Popper (1945). *The Open Society...*, op. cit., p. 220 (vol. II).
(49) Popper desenvolve um exame crítico desta posição "Bom-selvagista" no que atém a teoria do conhecimento na introdução a "Conjecturas e Refutações". Por nossa parte, tratamos a questão em "La Demanda de Fundamento" (Cadernos de Met. e Tec. de Pesquisa; Universidade Estadual de Maringá, 1989).
(50) K. Popper (1945). *The Open Society...*, op. cit., p. 221 (vol. II).
(51) Idem, p. 221.
(52) Idem, ibidem.
(53) Cfr. G. Bachelard (1933). *La Formation de L'esprit Scientific*. Paris: J. Vrin, 1972. p. 239 e ss.

- (54) K. Popper (1945). *The Open Society...*, op. cit., p. 221 (vol. II).
- (55) É curioso que em seu tão completo e preciso trabalho sobre a noção de objetividade ("Objetividade científica: noção e questionamentos"; manuscrito vol. XIII n. 1). A Cupani não tenha considerado a noção de objetividade proposta por Popper. Neste sentido, cabe esclarecer que o que neste artigo aparece como uma crítica à possibilidade de basear a objetividade na crítica recíproca não é outra coisa além de um exame das limitações que esta crítica pode apresentar como instrumentos para atingir a objetividade entendida à maneira tradicional ou como aceitabilidade. Ou seja: não é uma crítica que afete as teses popperianas que aqui nos ocupam.
- (56) A respeito de como o progresso da ciência pode ser entendido em termos de um incremento da criticabilidade, pode-se consultar o capítulo 10 de "Conjecturas e Refutações". A respeito da simplicidade, pode-se recorrer ao capítulo VII da "Lógica...".
- (57) Em "A Formação do Espírito Científico", Bachelard afirma: "a ciência do solitário é qualitativa, a ciência socializada é quantitativa" (op. cit., p. 242).
- (58) G. Bachelard (1951). "L'Actualité de L'Histoire des Sciences". In: *L'Engagement Rationaliste*. Paris: PUF, 1972. p. 152.
- (59) Tomamos esta noção de M. Foucault, que, em um trabalho de 1975, refere-se a uma "tecnologia da verdade" entendendo por ela o conjunto de dispositivos, rituais e lugares institucionais onde emerge e se reproduz isto que haveremos de aceitar como verdade (Cfr. "A Casa dos Loucos". In: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1989. p. 113 e ss.)
- (60) D. Bloor (1976). "El Programa Fuerte en la Sociología del Conocimiento" (cap. I de Knowledge and Social Imagery). In: *La Explicación Social del Conocimiento*. México: UNAM, 1985. p. 108.
- (61) Idem, p. 108.
- (62) Idem, p. 107.
- (63) W. Newton-Smith (1981). *The Rationality of Science*. London: Routledge and Kegan Paul, 1983. p. 238.
- (64) L. Laudan (1977). *Progress and its Problems*. Berkeley: Univ. of California, 1977. p. 188.
- (65) I. Lakatos (1971). *The Methodology of Scientific Research Programmes*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1980. p. 118.
- (66) Idem, p. 118.
- (67) Idem, ibidem.
- (68) Idem, p. 139. Ali Lakatos nos diz que, pelo fato de ter entrado no campo da atração do intelecto de Popper, pode romper com o hegelianismo que professou durante vinte anos. Talvez a ruptura não tenha sido tão completa.
- (69) D. Bloor (1976). "El Programa Fuerte en la Sociología del Conocimiento" (cap. I de Knowledge and Social Imagery). In: *La Explicación Social del Conocimiento*. México: UNAM, 1985. p. 110.
- (70) Idem, p. 110.
- (71) Idem, p. 106.
- (72) Idem, p. 110.
- (73) Idem, ibidem.
- (74) Idem, p. 111.

- (75) K. Popper (1945). *The Open Society...*, op. cit., p. 217 (vol. II).
- (76) Cfr. I. Lakatos (1978). *The Methodology of...*, op. cit., p. 119.
- (77) Idem, p. 92.
- (78) Cfr. penúltima secção do Segundo Capítulo desta obra.
- (79) Cfr. Capítulo de Objective Knowledge.
- (80)
- (81) T. Kuhn (1971). "Notas sobre Lakatos". In: *Historia de la ciencia e sus reconstruções Racionales*. Madrid: Tecnos, 1974. p. 85.
- (82) Idem, p. 86.