

BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS

**A TRANSIÇÃO PARADIGMÁTICA:
DA REGULAÇÃO A EMANCIPAÇÃO**

Março de 1991
Oficina nº 25

BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS

**A TRANSIÇÃO PARADIGMÁTICA: DA
REGULAÇÃO À EMANCIPAÇÃO**

nº 25

Março 1991

Oficina do CES
Centro de Estudos Sociais
Coimbra

OFICINA DO CES

Publicação seriada do

Centro de Estudos Sociais

Praça de D. Dinis

Colégio de S. Jerónimo, Coimbra

Correspondência:

Apartado 3087, 3000 Coimbra

A TRANSIÇÃO PARADIGMÁTICA: DA REGULAÇÃO À EMANCIPAÇÃO *

Ciência moderna: os excessos e os défices

A ciência ocupa um lugar central no paradigma da modernidade. Não admira, pois, que o questionamento deste paradigma incida privilegiadamente na ciência.

O projecto socio-cultural da modernidade é um projecto muito rico, capaz de infinitas possibilidades e, como tal, muito complexo e sujeito a desenvolvimentos contraditórios¹. Assenta em dois pilares fundamentais, o pilar da regulação e o pilar da emancipação. São pilares, eles próprios, complexos, cada um constituído por três princípios. O pilar da regulação é constituído pelo princípio do estado, cuja articulação se deve principalmente a Hobbes; pelo princípio do mercado, dominante sobretudo na obra de Locke; e pelo princípio da comunidade, cuja formulação domina toda a filosofia política de Rousseau. Por sua vez, o pilar da emancipação é constituído por três lógicas de racionalidade: a racionalidade estético-expressiva da arte e da literatura, a racionalidade moral-prática da ética e do direito; e a racionalidade cognitivo-instrumental da ciência e da técnica. Como em qualquer outra construção, estes dois pilares e seus respectivos princípios ou lógicas estão ligados por cálculos de correspondência. Assim, embora as lógicas de emancipação racional visem, no seu conjunto, orientar a vida prática dos cidadãos, cada uma delas tem um modo de inserção privilegiado no pilar da regulação. A racionalidade estético-expressiva articula-se privilegiadamente com o princípio da comunidade, porque é nela que se condensam as ideias de identidade e de comunhão sem as quais não é possível a contemplação estética. A racionalidade moral-prática liga-se

* Texto da comunicação apresentada no 6º Encontro de Filosofia, organizado pela Associação de Professores de Filosofia e realizado em Coimbra de 20 a 22 de Fevereiro de 1991. A ser publicado em Manuel Maria Carrilho (org.) *Dicionário do Pensamento Contemporâneo*, Lisboa, D. Quixote, 1991.

¹ Sobre a caracterização do paradigma sócio-cultural da modernidade feita a seguir cfr. Santos (1988).

preferencialmente ao princípio do estado na medida em que a este compete definir e fazer cumprir um mínimo ético para o que é dotado do monopólio da produção e da distribuição do direito. Finalmente, a racionalidade cognitivo-instrumental tem uma correspondência específica com o princípio do mercado, não só porque nele se condensam as ideias da individualidade e da concorrência, centrais ao desenvolvimento da ciência e da técnica, como também porque já no séc. XVIII são visíveis os sinais da conversão da ciência numa força produtiva.

Pela sua complexidade interna, pela riqueza e diversidade das ideias novas que comporta e pela maneira como procura a articulação entre elas, o projecto da modernidade é um projecto ambicioso e revolucionário. As suas possibilidades são infinitas mas, por o serem, contemplam tanto o excesso das promessas como o défice do seu cumprimento.

A percepção dos excessos e dos défices é, desde cedo, parte integrante do processo de desenvolvimento do paradigma e, de facto, um dos motores mentais desse processo. Os excessos são entendidos como desvios susceptíveis de correcção e os défices, como carências transitórias, superáveis a prazo mediante a utilização, sempre renovável e ampliável, dos múltiplos recursos materiais, intelectuais e institucionais da modernidade. Esta gestão reconstrutiva de excessos e défices foi progressivamente confiada à ciência que, no processo, e por critérios de eficácia e de eficiência por ela própria ditados, foi colonizando com a sua racionalidade as demais racionalidades em circulação no campo da emancipação. Daí que, já nos princípios do séc. XIX, a ciência se assumia como instância moral e, portanto, ela própria, além do bem e do mal. Daí que, pelo mesmo tempo, a política se converta num campo provisório de soluções menos que óptimas para problemas que só depois de transformados em problemas técnicos serão resolvidos adequadamente e com custos sociais mais baixos. Daí ainda que, no final do séc. XIX, os movimentos artísticos de vanguarda sejam portadores de uma racionalidade estética assumidamente rendida à utopia tecnológica.

Deste processo resultou a concentração das energias emancipatórias da modernidade na ciência e na técnica. Não surpreende que o pensamento social e político

que mais sistematicamente explorou o potencial emancipatório da modernidade, o marxismo, tenha descoberto esse potencial no desenvolvimento tecnológico das forças produtivas e tenha mobilizado a racionalidade cognitivo-instrumental para se legitimar como pensamento (o marxismo como ciência) e para legitimar o modelo de sociedade por si pensado (o socialismo científico).

A hiper-cientificização do pilar da emancipação desequilibrou as relações de vinculação recíproca entre este e o pilar da regulação. Por via da sua articulação privilegiada com a ciência, o princípio do mercado esvaziou progressivamente o princípio da comunidade e colonizou o princípio do estado, um processo que atingiu o seu máximo desenvolvimento nos últimos vinte anos, no período do capitalismo desorganizado em que nos encontramos². A concentração da regulação no princípio do mercado, decorrente da concentração da emancipação na racionalidade cognitivo-instrumental da ciência e isomórfica com ela, reduziu ao máximo o trânsito praxístico entre a regulação e a emancipação e, de facto, neutralizou as tensões dinâmicas entre elas inscritas no paradigma para assegurar o seu incessante e multimodo desenvolvimento. De um lado, o mercado, do outro, a ciência, e ambos do mesmo lado da mesma racionalidade cognitivo-instrumental. E de tal modo que, em vez de se falar de ciência e de mercado, talvez fosse mais correcto falar de ciência-mercado ou de mercado-ciência. Com esta redução e esta neutralização, os dois pilares entrelaçaram-se e interpenetraram-se até cada um se transformar no duplo do outro. A regulação travestiu-se de emancipação e esta, sem diferença para se diferenciar, resignou-se a aceitar a máscara e a ser simultaneamente a verdade da sua ruína e o mais convincente disfarce desta.

O colapso da emancipação na regulação constitui o sumário do tempo presente, diagnóstico e condição de uma época no limiar de tudo e à beira do nada, ofuscada por uma luz que ilumina até à cegueira. No centro deste diagnóstico e desta condição está, pois, a ciência moderna que paulatinamente se tem vindo a transformar, de solução para todos os problemas, em problema ela própria e sem solução. Trata-se de um processo lento e polémico porque, dada a hegemonia da racionalidade cognitivo-instrumental da

² Sobre o conceito de capitalismo desorganizado cfr. Offe (1985).

ciência, o diagnóstico da ciência como problema, não sendo em si mesmo um problema científico, tem de lutar pela sua condição de conhecimento, correndo o risco a cada passo de ser transformado, pela ciência, em objecto de conhecimento. Porque o risco é incontornável, há que avançar por pequenos passos.

O ponto de partida do diagnóstico da ciência moderna como problema reside na dupla verificação de que os excessos da modernidade que a ciência prometeu corrigir, não só não foram corrigidos, como não cessam de se reproduzir em escala cada vez maior, e que os défices que a ciência prometeu superar, não só não foram superados, como se multiplicaram e agravaram. Acresce que a ciência não se limitou a ser ineficaz e parece, pelo contrário, ter contribuído, como se de uma perversão matricial se tratasse, para o agravamento das condições que procurou aliviar. Alguns exemplos. A promessa da dominação da natureza para a pôr ao serviço do homem redundou numa exploração excessiva dos recursos naturais e no conseqüente perigo, cada vez mais iminente, de uma catástrofe ecológica de proporções tais que o que começa a estar em jogo é a própria continuação da humanidade tal como a conhecemos. A promessa de uma paz perpétua assente na racionalização científica dos processos de decisão e na institucionalização dos conflitos redundou no desenvolvimento tecnológico da guerra e no aumento, sem precedentes, do poder destrutivo desta. No séc. XVIII morreram, em 68 guerras, 4,4 milhões de pessoas; no séc. XIX, em 205 guerras, morreram 8,3 milhões de pessoas; no séc. XX já morreram, em 237 guerras, 98,8 milhões de pessoas; e talvez não fique por aqui. Entre o séc. XVIII e o séc. XX a população mundial aumentou 3,6 vezes e o número de mortos na guerra, 22,4 vezes (Giddens, 1990:34 e ss). A promessa de uma sociedade mais justa e livre assente na criação da riqueza tornada possível pela conversão da ciência em força produtiva redundou na expoliação do chamado terceiro mundo e na criação de um conflito Norte/Sul que não cessa de se agravar, de par, aliás, com o aumento crescente das desigualdades sociais no interior dos países do Norte. Neste século morreu mais gente de fome que em qualquer dos séculos anteriores e nos

países mais desenvolvidos sobe sem cessar a percentagem da população que vive abaixo do nível de pobreza³.

Estes exemplos ilustram que os excessos e os défices não são mais do que diferentes perspectivas sobre os mesmos processos sociais. A um nível mais abstracto, o que está em causa é o desenvolvimento de uma assimetria entre capacidade de acção e capacidade de previsão. A ciência e a tecnologia potenciaram quase sem limites a capacidade de acção, alargando sem precedentes o seu âmbito espácio-temporal. A dimensão planetária deixou de ser uma referência mítica para se inscrever em múltiplos planos de acção, sobretudo no domínio da ciência-mercado. Por outro lado, a acção e as suas consequências deixaram de partilhar o mesmo âmbito temporal, que no passado foi sempre curto, se não mesmo imediato. Pelo contrário, a acção tecnológica faz prolongar no tempo as suas consequências, e tanto, que estas podem ser longínquas e resultarem de nexos de causalidade difíceis de definir. Sucede, porém, que este alargamento exponencial da capacidade da acção não foi acompanhado por um alargamento correspondente da capacidade de previsão. A explosão espácio-temporal da acção multiplica e pulveriza a tal ponto as condições e as variáveis da eficácia desta que não é possível contabilizá-las e muito menos controlá-las integrada e cientificamente. Por esta razão, a previsão das consequências de uma acção tecno-científica é necessariamente menos científica que a acção em si mesma. Esta assimetria tanto pode ser lida com excesso quanto como défice: a capacidade de acção é excessiva perante a capacidade de previsão possível, ou, inversamente, a capacidade de previsão é deficitária perante a capacidade de acção possível.

Esta assimetria está no centro do questionamento global a que começa hoje a ser sujeita a ciência moderna. Dela decorre a situação paradoxal em que nos encontramos, dilematicamente suspensos entre necessidades inapeláveis e interrogações puras.

As teorias deterministas são o campo semiótico da necessidade conferida aos fenómenos. Essa necessidade justifica a um tempo a neutralização ética da natureza e a

³ Segundo a FAO estão a morrer de fome no mundo 500 milhões de pessoas. No ano 2000, das 25 cidades com mais de 11 milhões de habitantes 22 serão cidades do terceiro mundo e África começa a ser unanimemente considerado um continente perdido.

conversão do texto científico sobre ela em suprema instância moral, instauradora do reino da liberdade sobre o reino da necessidade. Contudo, este texto, quando convertido ele próprio, material e simbolicamente, em praxis científica e tecnológica, adquire uma inelutabilidade e um automatismo que o colocam num novo campo semiótico de necessidade, de uma necessidade não imposta de fora e antes cegamente querida. Deste utopismo automático da tecnologia decorre a neutralização ética da ciência moderna, e o vazio ético que assim se produz constitui o problema fundamental do fim do século. O automatismo tecnológico, longe de negar a liberdade, administra-a, atribuindo-lhe espaços por ele delimitados, sejam eles o espaço da ciência-estado ou o espaço da ciência-mercado, e aí multiplicando-a potencialmente até ao infinito. Trivializada, porque o seu exercício é indiscriminadamente livre, e neutralizada, porque esse exercício tem lugar dentro de limites indiscriminadamente impostos, a liberdade transforma-se no agente duplamente cego da sua própria regulação. Por isso, a rigidez global do sistema social, político e cultural pode conviver com múltiplos locais para o exercício de escolhas potencialmente infinitas e de facto, alimentar-se delas. O supermercado é a metáfora fundadora desses locais e a sua omnipresença torna cada vez mais absurdo pensar uma sociedade globalmente diferente, sem supermercados — metaforicamente falando — mas com outras coisas que não somos capazes de imaginar, se não no sonho, na poesia, ou na loucura.

A utopia automática da tecnologia transforma assim o futuro em repetição clónica do presente. O que nele não for repetição é absurdo ou ilegal. É esta a necessidade inelutável do nosso tempo. Mas ela ocorre, como referi, dilematicamente confrontada com algumas interrogações puras, as quais, se não chegam a ser um exercício emancipatório, são, pelo menos, uma saudade da emancipação.

A repetição clónica é sempre incompleta e, como tal, a sua lógica não é uma mera repetição da lógica. Pelo contrário, é insondável à luz da capacidade de previsão científica. Dada a ordem de grandeza das consequências da acção científico-técnica, o que está em causa e de modo totalmente novo é o futuro, um futuro que a um tempo é totalmente feito por nós e totalmente nos escapa. É esta novidade que confere às

nossas interrogações a sua pureza, afinal, o lado de cá da imprescritabilidade das respostas. E todas as interrogações repetem a mesma pergunta: como é possível que a modernidade esteja a recriar, de forma hiper-moderna, a pre-modernidade do risco, da opacidade, da violência e da ignorância?

O risco é agora total e insegurável porque não há responsáveis para os danos possíveis, demasiado grandes para poderem ser por eles responsabilizados os indivíduos, como consta do paradigma liberal da responsabilidade, e obviamente impunes se a humanidade for responsabilizada no seu todo. A opacidade é agora a opacidade dos nexos de causalidade entre acções a que não podemos deixar de reconhecer efeitos benéficos no imediato, e para grupos sociais significativos, e as suas consequências longínquas, que tememos serem desastrosas ao ponto de não lhes sobrevivermos. A violência é agora a violência de sempre, da guerra, da fome e da injustiça, combinada com a neo-violência da explosividade dos desequilíbrios eco-sistémicos. A ignorância é agora irreflexiva porque ignorante a respeito de si própria: a necessidade cegamente querida é cega porque quer sem alternativa e porque não sabe que não tem alternativa.

Em face disto, a modernidade está a transformar-se num campo semiótico ilegível ou incompreensível. As virtualidades soteriológicas dos seus muitos textos são cada vez mais actos de fé em actos de fé anteriores, frustrados e esquecidos, inércias que sobrevivem às condições praxísticas que instituíram a genuinidade dos propósitos originários.

O conhecimento-regulação e o conhecimento-emancipação

Como enfrentar esta situação sem cair nas soluções fáceis mas estéreis do pessimismo reaccionário ou do voluntarismo inconsequente? Seguindo um conselho já antigo de Merleau-Ponty (1968:45), penso que a solução difícil mas possível reside em procurarmos identificar as representações que no nosso tempo estão abertas e inacabadas. Isto significa antes de tudo que só a partir da modernidade é possível transcender a modernidade. Se é verdade que a modernidade não pode fornecer a

solução, não é menos verdade que só ela permite pensá-la. De facto, podemos e devemos basear na modernidade tudo o que é necessário para formular uma solução, tudo excepto a solução.

Em meu entender, a representação que a modernidade deixou até agora mais aberta e inacabada é a da comunidade. Dos três princípios da regulação, o princípio da comunidade foi nos últimos duzentos anos o mais negligenciado ao ponto de ser quase totalmente absorvido pelos princípios do estado e do mercado. Mas também por isso é o princípio menos juncado de determinações e portanto o mais bem posicionado para instaurar uma dialéctica positiva com o pilar da emancipação, e restabelecer assim a vinculação da regulação e da emancipação inscrita na matriz da modernidade. Só que, depois de duzentos anos de excesso de regulação, uma tal vinculação mútua não pode realizar-se na lógica do equilíbrio entre dois pilares.

Essa seria a solução moderna, prometida, aliás, desde o início, nos textos paradigmáticos, uma solução tão sucessivamente defraudada que carece hoje de qualquer legitimidade. Há, pelo contrário, que assumir um desequilíbrio dinâmico a favor da emancipação, e o princípio da comunidade, porque até agora o mais marginalizado, é o que está em melhores condições para assegurar uma polifonia assimétrica entre a regulação e a emancipação. Se o pós-moderno significa alguma coisa, significa o desequilíbrio dinâmico a favor da emancipação com a cumplicidade activa do princípio da comunidade.

Porque é uma representação aberta e inacabada, a comunidade é, ela própria, dificilmente representável, e os seus elementos constitutivos, todos eles abertos e inacabados, furtam-se a enumerações exaustivas. Têm, contudo, uma característica em comum. Têm sido todos eles focos de resistência à especialização técnico-científica com que a racionalidade cognitivo-instrumental colonizou o pilar da regulação e fez dele o duplo do pilar da emancipação. Para determinar as virtualidades epistemológicas do princípio da comunidade, saliento três dos seus elementos: a participação, a solidariedade e o prazer. Se foi possível proceder à especialização técnico-científica do poder e do saber, o mesmo não foi possível no caso do prazer e só muito parcialmente foi

possível no caso da participação e da solidariedade. No que respeita à participação, a sua especialização foi tentada e em grande medida obtida ao nível daquilo que a modernidade definiu muito restritivamente como sendo o domínio político. Mas para além dela ficaram muitos outros domínios em que a participação continuou a ser uma competência comunitária não especializada. No caso da solidariedade, a sua especialização teve lugar, nos países capitalistas desenvolvidos, ao nível das políticas sociais do Estado-Providência, mas também aqui a especialização foi sempre incompleta, para além de que na esmagadora maioria dos países a solidariedade societal comunitária não especializada — o que designo por sociedade providência (Santos, 1990:246 e ss.) — continua a ser a forma dominante da solidariedade.

Trata-se, pois, de avaliar as virtualidades epistemológicas da comunidade. Há que fazê-lo tendo em conta o perigo de a comunidade, tendo sido um foco de resistência à especialização técnico-científica, resistir a ser algo mais que reacção e, como tal, reaccionária. A única maneira de evitar este perigo consiste, a meu ver, em vincular a eficácia da resistência da comunidade à construção do desequilíbrio a favor da emancipação e, portanto, de um futuro não clónico.

Todo o conhecimento implica uma trajectória, uma progressão de um estado ou momento A, designado por ignorância, para um estado ou momento B, designado por saber. As formas de conhecimento distinguem-se pelo modo como caracterizam os dois estados ou momentos e a trajectória que conduz de um ao outro. Não há, pois, nem ignorância em geral nem saber em geral. Cada forma de conhecimento reconhece-se num certo tipo de saber a que contrapõe um certo tipo de ignorância, a qual, por sua vez, é reconhecida como tal quando em confronto com esse tipo de saber. Todo o saber é saber de uma certa ignorância e, vice-versa, toda a ignorância é ignorância de um certo saber.

O paradigma da modernidade comporta duas formas principais de conhecimento. O conhecimento-emancipação e o conhecimento-regulação. O conhecimento-emancipação é uma trajectória ou progressão entre um estado de ignorância, que designo por colonialismo, e um estado de saber, que designo por solidariedade. O

conhecimento-regulação é uma trajectória ou progressão entre um estado de ignorância que designo por caos e um estado de saber que designo por disciplina. Se o primeiro modelo de conhecimento progride do colonialismo para a solidariedade, o segundo modelo progride do caos para a disciplina. Nos termos do paradigma, a vinculação recíproca entre o pilar da regulação e o pilar da emancipação implica que estes dois modelos de conhecimento se articulam em equilíbrio dinâmico. Isto significa que o saber-poder da disciplina alimenta o saber-poder da solidariedade, e vice-versa. A realização deste equilíbrio dinâmico foi paradigmaticamente confiada às três lógicas de racionalidade atrás mencionadas, a racionalidade moral-prática, a racionalidade estético-expressiva e a racionalidade cognitivo-instrumental.

Vimos, porém, que gradualmente esta última lógica de racionalidade foi-se impondo às demais e que com isso a ciência moderna exauriu as energias emancipatórias a ponto de o pilar da emancipação ter colapsado pouco a pouco no pilar da regulação. Com isto, o conhecimento-regulação conquistou a primazia: a disciplina transformou-se na forma hegemónica de saber e o caos, na forma hegemónica de ignorância. Este desequilíbrio a favor do conhecimento-regulação permitiu a este último recodificar nos seus próprios termos os estados ou momentos do conhecimento-emancipação. Assim, a solidariedade foi recodificada como caos e o colonialismo como disciplina. Ou seja, o estado de saber no conhecimento-emancipação passou a estado de ignorância no conhecimento-regulação, e vice-versa.

É esta basicamente a situação em que nos encontramos. E é daqui que urge sair. E o caminho não pode ser senão o de voltar a revalorizar o conhecimento-emancipação, desequilibrando a favor dele as relações com o conhecimento-regulação. Nisso consiste a ciência pós-moderna.

A revalorização do conhecimento-emancipação implica, por um lado, que se transforme a solidariedade em saber-poder hegemónico e, por outro lado, que se aceite um certo aumento de caos decorrente da negligência relativa do conhecimento-regulação. Trata-se de dois investimentos epistemológicos de monta. Aliás, o último começa a emergir, com as teorias do caos, no seio da própria ciência moderna. A

disciplina, tal como o determinismo, é uma cristalização da superfície sob a qual reina o caos. Por isso, a disciplina não é uma verdadeira superação do caos e antes convive com ele numa relação de maior ou menor tensão. A reemergência do caos, que é também uma sua revalorização, paralela da da solidariedade, contribui positivamente para atenuar a discrepância entre capacidade de acção e capacidade de previsão. O caos convoca-nos a uma praxis que privilegie os efeitos próximos e se guarde o mais possível dos efeitos longínquos. Convoca-nos a um conhecimento prudente.

Depois de dois séculos de utopismo automático da tecnologia, o conhecimento-emancipação é, numa das suas dimensões estruturantes, o conhecimento e o reconhecimento dos limites do conhecimento científico e das transformações tecnológicas que ele torna possível e de que simultaneamente se desresponsabiliza. O princípio da prudência é o princípio da responsabilidade, da responsabilidade pelo futuro. Trata-se, como veremos, de um princípio de difícil execução porque verdadeiramente só sabemos o que está em jogo quando está em jogo. Daí, que nos faça uma dupla exigência. Por um lado, exige que perante os limites da nossa capacidade de previsão em comparação com a alta voltagem da praxis tecnológica, privilegiemos prescrutar as consequências negativas desta em detrimento das suas consequências positivas. Não se deve ver nisto uma postura pessimista e muito menos uma postura conservadora. Uma das virtualidades do utopismo tecnológico é que sabemos hoje melhor aquilo que não queremos do que aquilo que queremos. Se a nossa capacidade de previsão é menos limitada a respeito das consequências negativas do que a respeito das consequências positivas, é de bom senso concentrarmos o conhecimento emancipatório nas consequências negativas, o que implica assumir perante elas — e esta é a segunda exigência — uma certa hermenêutica de suspeição, que se traduz, no caso, num princípio de certeza metodológica: as consequências negativas duvidosas mas possíveis devem ser tidas como certas.

A revalorização do caos, enquanto uma das dimensões do conhecimento-emancipação, não se traduz, como pode parecer, numa visão negativa do futuro. É certo que, com ela, o conhecimento-emancipação se assume como um conhecimento

negativo, mas trata-se de uma negatividade que visa assegurar o que no futuro há de futuro. O utopismo automático da tecnologia tem implícita uma psicologia moral que com o tempo se transformou em senso comum psicológico. Consiste em conceber, como acto de coragem, a aceitação do risco das consequências negativas e, como acto de medo, a sua recusa. Trata-se de uma construção social da personalidade que desarma as capacidades de avaliação do risco de modo a facilitar a conversão psicológica do automatismo tecnológico em supremo acto de vontade, um acto de vontade que, não sendo do ego nem de ninguém, é de todos, e, como tal, é paradoxalmente assumido pelo indivíduo *a posteriori*, mesmo antes de consumado.

Há que criticar radicalmente esta psicologia moral porque ela, em vez de combater o nosso défice de capacidade de previsão, alimenta-se dele, e de facto, agrava-o onde ele precisamente podia ser menor, na previsão das consequências negativas. Perante o risco da não continuação da humanidade tal como a conhecemos, não ter medo é a atitude mais conservadora, é concentrar a coragem no desarme da capacidade de resistência. Em suma, é necessário construir uma teoria da personalidade assente na coragem de ter medo.

A aceitação e a revalorização do caos é, pois, uma das duas estratégias epistemológicas que tornam possível desequilibrar o conhecimento a favor da emancipação. A segunda estratégia consiste, como referi, na revalorização da solidariedade como forma de saber. As duas estratégias estão intimamente ligadas, e de tal modo, que nenhuma delas é eficaz se prosseguida isoladamente da outra.

Se a revalorização do caos nos permite reconhecer os limites do conhecimento científico moderno, a revalorização da solidariedade permite-nos identificar o conteúdo da praxis gnoseológica no interior desses limites. A solidariedade é uma forma específica de saber-poder que se conquista sobre o colonialismo. O colonialismo, que no modelo de conhecimento-regulação pode, no caso de este ser hegemónico, assumir a forma privilegiada do saber-poder da disciplina, é, no modelo do conhecimento-emancipação, uma forma específica de ignorância. Consiste na incapacidade de reciprocidade e traduz-se na incessante transformação do outro em objecto. A solidariedade é o processo,

sempre inacabado, de capacitação para a reciprocidade através da construção de sujeitos que a exercitem. A criação de subjectividade por via da solidariedade não está assim ligada a um qualquer princípio de identidade e antes, ao princípio da reciprocidade. O princípio da reciprocidade subjaz, de modos diferentes, às relações que constituem os diferentes elementos da comunidade, sejam eles a participação, a solidariedade ou o prazer. A comunidade é assim o campo privilegiado do conhecimento-emancipação.

Acontece que, depois de dois séculos de hubris tecnológica e de desterritorialização das relações sociais, a comunidade não pode limitar-se a ser a territorialidade própria do espaço contíguo (o local) e a temporalidade própria do tempo miúdo (o imediato). Vivemos numa época de nexos local-global e imediato-final e são esses nexos que devem presidir à nova territorialidade e à nova temporalidade da comunidade. Melhor que o estado ou que o mercado, a comunidade pode captar a complexidade dos nexos, não deixando que nenhum dos pólos colonize qualquer dos outros. A nova territorialidade não se alimenta de um *genus loci* fixista: o meu próximo pode estar muito longe, algures no planeta terra. Semelhantemente, a nova temporalidade não está colada ao pulso do meu *Dasein*: o meu próximo pode estar no futuro. A comunidade é assim o campo simbólico das territorialidades e das temporalidades que nos permitem constituir o outro numa rede intersubjectiva de reciprocidades. O conhecimento-emancipação é assim um processo incessante de criação de sujeitos capazes de reciprocidade. E porque a nova subjectividade não depende da identidade e sim da reciprocidade entendida de modo não antropocêntrico, o meu próximo pode ser o animal irmão de São Francisco de Assis.

Sem deixar de ser o campo das relações de co-presença, locais e imediatas com o próximo, a nova comunidade transforma o local num modo de olhar o global, o imediato num modo de olhar o futuro e o próximo num modo de olhar o humano e o não humano.

As possibilidades de saber novo abertas por estes olhares são imensas. Por isso, a revalorização da solidariedade parte do reconhecimento dos limites do conhecimento tecnológico mas não se queda nele. Pelo contrário, afirma que o interior desses limites não tem limites. E não tem especificamente os limites que a praxis disciplinar e tecnológica da

regulação põe à praxis neo-comunitária da solidariedade emancipatória. A coragem do medo seria vã se não criasse o espaço para a coragem da emancipação. A coragem da emancipação é a coragem perante as dificuldades na trajectória do colonialismo para a solidariedade. Vejamos alguns dos marcos epistemológicos dessa trajectória.

O sujeito e o objecto

O investimento epistemológico da ciência moderna na distinção sujeito-objecto é uma das suas mais genuínas características. Esta distinção garante a separação absoluta entre condições do saber e objecto do saber, uma separação fundamental na ciência moderna. Esta separação, apesar de fundamental, tem algumas contradições ou dificuldades que, de algum modo, são ocultadas pela aparente simplicidade e linearidade da distinção. Sabe-se hoje que os elencos de condições do conhecimento científico usualmente invocados são protocolos restritos e mais ou menos arbitrários que seleccionam entre muitas outras condições potencialmente invocáveis aquelas que garantem empírica e expeditamente a rotina da investigação. O objecto de investigação não é afinal mais do que o conjunto das condições não seleccionadas.

Se, por hipótese, fosse possível levar até ao fim a enumeração das condições do conhecimento, não restaria objecto para conhecer. Por outras palavras, é tão impossível um conhecimento científico sem condições, como um conhecimento consciente de todas as condições que o tornam possível. O conhecimento científico moderno existe num ponto de equilíbrio, sempre instável e precário, entre a relativa ignorância do objecto do conhecimento e a relativa ignorância das condições do conhecimento que pode ser obtido sobre ele.

A separação entre condições e objecto do conhecimento é assim feita de cumplicidades e isso ajuda-nos a reexaminar a distinção sujeito-objecto. Esta distinção reproduz uma outra entre o humano e o não humano nos termos da qual o não humano constitui a matéria prima a partir da qual se constrói o humano. Este não humano epistemológico pode ser, tanto a natureza, como o homem e a sociedade. Foi isso mesmo que Durkheim quis salientar no acto de fundação da sociologia, ao afirmar que os factos

sociais são coisas e como tal devem ser analisados (Durkheim, 1980). Esta não humanização do objecto, inclusive do objecto humano e social, foi fundamental para consolidar uma concepção instrumental do conhecimento. Mas dado que à partida havia dois modelos de conhecimento, o conhecimento-regulação e o conhecimento-emancipação, a distinção sujeito-objecto ou humano-não humano não era inevitável e, de facto, só se foi tornando fundamental à medida que o modelo do conhecimento-regulação se foi tornando hegemónico. A objectividade deste modelo de conhecimento é a face e o disfarce da objectualidade do saber enquanto disciplina. O objecto é o sujeito olhado do ponto de vista da regulação hegemónica.

Em face disto, uma estratégia epistemológica destinada a propiciar um desequilíbrio a favor do conhecimento-emancipação não pode deixar de questionar a distinção sujeito-objecto, pelo menos nos termos em que ela se tornou fundamental. Ao nível do conhecimento-emancipação, a distinção sujeito-objecto é um ponto de partida e nunca um ponto de chegada. Corresponde ao momento da ignorância, o colonialismo, que não é mais que a transformação do outro em objecto. A trajectória gnoseológica emancipatória visa substituir o objecto-para-o-sujeito e o sujeito-para-o-objecto pelo sujeito-para-o-sujeito. Correspondentemente, visa superar o humano-não-humano pelo humano-humano, a relação de verdadeira reciprocidade que caracteriza a solidariedade enquanto forma de conhecimento.

Esta revisão radical da distinção sujeito-objecto proporcionada pelo conhecimento-emancipação impor-se-ia hoje, aliás, independentemente deste, exigida pela própria usura da prática da distinção. A arbitrariedade inicial da distinção criou com o tempo a sua própria genuinidade, o seu "coeficiente de facticidade". Só que essa facticidade, ao transformar-se na facticidade da prática tecnológica, trabalhou contra si própria. A produção potencialmente infinita de objectos nas sociedades de consumo juntou os sujeitos de objectos mas, ao mesmo tempo, carregou os objectos de subjectividade a fim de aumentar a sua eficácia de consumo, um processo hoje mais notado que nunca, nesta fase de pós-consumo de massa caracterizada pela personalização e clientização dos objectos de consumo. Trata-se, como é óbvio, de uma falsa subjectivização dos objectos mas

suficientemente verdadeira para questionar, ela própria, a linearidade e a simplicidade da distinção sujeito-objecto.

De muitas formas, os objectos têm-se vindo a saturar de subjectividade e, por isso, uma forma de conhecimento que só conheça objectos não pode dizer toda a verdade sobre eles. A forma de subjectivação característica da solidariedade, enquanto forma de saber do conhecimento-*emancipação*, consiste na criação e multiplicação de campos de *neo-comunidade*. Um desses campos é o da *natureza-cultura*.

A natureza e a cultura

A distinção *natureza-cultura/sociedade* está relacionada com as anteriores, *sujeito-objecto* ou *humano-não humano*, mas tem um estatuto diferente. Enquanto estas últimas são distinções epistemológicas de cuja operação se esperam consequências onticas por via da transformação da realidade tornada possível pelo conhecimento, a distinção *natureza-cultura/sociedade* é uma distinção pretensamente feita pela realidade da qual se esperam consequências epistemológicas.

Na origem da ciência moderna a natureza significa uma resistência que deve ser vencida e, depois de vencida, apropriada. A cultura e a sociedade são o que resulta de sucessivas vitórias sobre a natureza e de consequentes actos de apropriação desta tornados possíveis pelas ciências da natureza e as suas aplicações tecnológicas. O lugar natural do homem moderno é fora da natureza e a cultura e a sociedade significam precisamente essa exterioridade. No século XIX estas últimas transformam-se elas próprias em objecto de investigação científica. A partir de então a distinção entre ciências naturais e ciências sociais reconstrói e consolida a nível epistemológico a distinção ontológica entre natureza e cultura/sociedade.

No entanto, as trajectórias destas duas distinções nos últimos duzentos anos são divergentes. Enquanto a distinção epistemológica se consolidou e aprofundou com o desenvolvimento, tanto das ciências naturais, como das ciências sociais, a distinção ontológica foi-se atenuando à medida que esse desenvolvimento científico se foi traduzindo em desenvolvimento tecnológico e a consequente apropriação da natureza foi

transformando esta num artefacto planetário. Com isto, a natureza passou a ser uma forma de cultura entre outras e a cultura passou, de artefacto de enclave num mundo de natureza, a artefacto total. A explosividade da natureza, que era a medida da sua resistência, desapareceu e a explosividade com que hoje nos confrontamos, como, por exemplo, a dos desequilíbrios irreversíveis nos eco-sistemas, é, perversamente, a medida do que há de não-natural na natureza.

Nestas condições, a distinção natureza-cultura faz pouco sentido e parece ter deixado de corresponder à condição contemporânea, quer da natureza quer da cultura. É uma inércia e, como tal, relativamente autónoma, capaz de sobreviver durante algum tempo às condições praxísticas da sua formação. Dada a implicação recíproca da distinção ontológica e da distinção epistemológica, a distinção ciências naturais-ciências sociais deixou ela própria de ser científica, se alguma vez o foi. Todas as ciências são sociais.

São, pois, as condições sociais e intelectuais criadas pelo desenvolvimento da ciência moderna que hoje nos permitem questionar os pressupostos e as distinções matriciais desta. Mas este questionamento, sendo feito no presente e a partir das condições do presente, alastra para o futuro e para o passado. Alastra para o futuro, na busca de soluções novas que no conjunto constituem a transição paradigmática da ciência moderna para um novo tipo de ciência. Alastra para o passado, na interrogação sobre se essas distinções ontológicas e epistemológicas não foram afinal desde o início mais arbitrárias do que então e depois pareceram. É essa a interrogação que prosseguirei de imediato.

As ciências da modernidade são um produto dos processos sociais que estão na sua origem. Estes últimos não as originaram ou influenciaram a partir de fora. Pelo contrário, inscreveram-se no interior da intelegibilidade que as ciências passaram a constituir sobre eles e a natureza. O dualismo cultura-natureza foi assim, à partida, uma estratégia analítica destinada a promover a eficácia dos processos sociais hegemónicos. Esta verificação permite mostrar que a ciência moderna, além de moderna, tem sido também ocidental, capitalista e sexista.

Uma ciência ocidental capitalista

A sociologia original implícita no dualismo natureza-cultura é particularmente notória nas chamadas ciências da vida. Escolho, entre muitos outros, dois exemplos, a teoria da evolução de Darwin e a primatologia.

Começa hoje a ser aceite que as ideias evolucionistas de Darwin se adequam às perspectivas históricas e sociais do seu tempo e que a sua síntese, sem dúvida genial, recolheu muito da sua matéria prima e inspiração em concepções sociais e políticas então em circulação. Aliás, o próprio Darwin reconhece que a teoria da selecção natural foi formulada ao ler o *Essay on the Principles of Population* de Malthus⁴. A luta pela existência, e o que ela implicava — a escassez e a competição — permitia explicar por que é que as variações favoráveis tendiam a ser preservadas e as desfavoráveis, a desaparecer. A luta pela existência conduzia ao que Herbert Spencer chamou a "sobrevivência dos mais aptos", uma influência tão evidente em Darwin que Marvin Harris defende que o darwinismo devia ser chamado spencerismo biológico e não, como ficou consagrado, o spencerismo, darwinismo social (Harris, 1968).

Para Ruth Hubbard a aceitação tão ampla da teoria de Darwin assenta, por um lado, no facto de ser uma teoria histórica e materialista, congruente com o ambiente intelectual do tempo, e, por outro lado, no facto de ser uma teoria intrinsecamente optimista que se adequava bem à ideologia meritocrática e individualista encorajada pelos êxitos do mercantilismo inglês, do capitalismo industrial e do imperialismo (Hubbard, 1983:51). Efectivamente, a selecção natural é uma história de progresso, de aperfeiçoamento, de expansão, de invasão e de colonização; é, em suma, como que uma história natural do capitalismo ou uma história do capitalismo natural. As semelhanças entre a ideologia capitalista liberal e a selecção natural significam, afinal, que a natureza de Darwin é tão inglesa quanto a sua teoria. E Marx, em carta a Engels, três anos depois da publicação de *The Origin of Species*, comenta ser notável que Darwin tenha reconhecido entre os animais e as plantas a sua sociedade inglesa com a sua divisão do trabalho, competição, abertura de novos mercados, invenções e a luta maltusiana pela existência (Hubbard, 1983:50).

⁴ Cfr. a este respeito R. Hubbard (1983:51) e M. Gross e M.B. Averill (1983:73).

Mas se é verdade que Darwin absorveu na sua teoria a ideologia do liberalismo e do individualismo oitocentista, não é menos verdade que a sua teoria foi utilizada por teóricos sociais, políticos e homens de negócios para provar a naturalidade e, portanto, a inevitabilidade dessa ideologia. Nisto reside a circularidade do dualismo natureza-cultura no interior do evolucionismo darwiniano.

No que respeita à primatologia, a ciência que estuda os macacos e os símios, Donna Haraway demonstra eloquentemente, num estudo recente destinado a ser um clássico, como os temas da raça, do sexo, da nação da família e da classe têm vindo a ser inscritos no corpo da natureza pelas ciências da vida ocidentais desde o século XVIII (Haraway, 1989). Neste contexto, os macacos e os símios têm, no ocidente, uma posição privilegiada na relação natureza-cultura precisamente por ocuparem uma zona de fronteira entre estes dois pólos míticos. Os macacos e os símios são assim uma das matérias primas a partir das quais o homem ocidental constrói a imagem de si próprio, como ser natural separado da natureza. Por isso a primatologia é, no fundo, um conjunto de histórias sobre a origem e a natureza do homem, sobre a reforma e a reconstrução da natureza humana. É um discurso e uma imaginação ocidentais, sobre a ordem, a socialidade e muito particularmente a família, em suma, o "outro" das ciências humanas e sociais.

A melhor via para verificar isto mesmo é a primatologia comparada porque ela permite revelar em que medida diferentes tradições e condições sociais, políticas, culturais, religiosas e filosóficas criam diferentes guiões para diferentes narrativas primatológicas. É esta a via escolhida por Haraway que, para o efeito, compara a primatologia ocidental com a primatologia japonesa (1989: 24 e ss.). A conclusão geral a que chega é que os japoneses criaram depois da Segunda Guerra Mundial uma primatologia independente, cujas características são parte integrante das narrativas culturais que dominam a sociedade e a cultura japonesas. Assim, tal como os primatas tropicais são espelhos do homem ocidental, os primatas japoneses são espelhos do homem japonês. Enquanto a primatologia ocidental considera fundamentais a distinção homem-natureza e a separação, dela decorrente, entre observador e observado, a primatologia japonesa assenta na ideia de um continuum e de uma unidade essencial entre seres humanos e animais. À luz da tradição confucionista que

os sustenta, esse continuum e essa unidade não são inconsistentes com a ideia de hierarquia da qual, aliás, decorre uma preocupação com as questões de status, personalidade, mudança social, estabilidade e liderança, uma preocupação muito superior à que é detectável nos estudos ocidentais. Por outro lado, enquanto na primatologia ocidental a "boa" natureza é a natureza selvagem, intocada, na primatologia japonesa, a natureza é uma obra de arte que pode ser enriquecida com a interação humana, do que resulta um interesse, acarinhado aqui e punido no ocidente, na domesticação e no aprovisionamento dos macacos.

As contraposições continuam e são suplementadas com outras, por exemplo, entre a primatologia ocidental e a primatologia africana ou indiana. No seu conjunto, convergem para a conclusão de que a primatologia é um campo multicultural, investido de uma biopolítica que em diferentes culturas estabelece diferentes redes de significação entre seres humanos e primatas, entre cultura e natureza que, no fundo, constituem modos culturalmente sedimentados de o homem inteligir a sua própria subjectividade.

Uma ciência sexista

Para além de ocidental capitalista, a ciência moderna é sexista. O dualismo cultura-natureza pertence a uma longa família de dualismos em que podemos distinguir, entre outros, abstracto-concreto, espírito-corpo, sujeito-objecto, ideal-real. Todos estes dualismos são sexistas na medida em que em todos eles o primeiro pólo é considerado dominante e é associado com o masculino. Esta associação é, de resto, muito antiga e tem uma versão particularmente sofisticada em Aristóteles, para quem a inferioridade da mulher subjaz tanto à sua biologia como à sua política e à sua ética. Mas a ciência moderna confere a estes dualismos sexistas uma nova eficácia, uma vez que a sua racionalidade cognitivo-instrumental se presta particularmente a transformar experiências dominantes em experiências universais.

A ciência moderna é parte integrante da economia, da política e da sociologia da modernidade. As nossas experiências e histórias pessoais e sociais moldam as nossas concepções do corpo, do organismo e da biologia, tal como estes, por sua vez, ratificam as

nossas experiências e histórias, num círculo de anunciadas congruências e alguma tautologia. Se a experiência e a história masculinas, tal como são entendidas pelos homens, são dominantes, tendem a transformar-se em experiência e história universais e, por via da ciência moderna, em verdades objectivas. Se o organismo é a forma tecno-científica do corpo, o organismo da mulher é a forma tecno-científica de a colocar no pólo dominado de qualquer dos dualismos referidos, no pólo do concreto no dualismo abstracto-concreto, no pólo do corpo no dualismo espírito-corpo, no pólo do objecto no dualismo sujeito-objecto, e no pólo do real no dualismo ideal-real. Por esta via, o masculino transforma-se numa abstracção universal, fora da natureza, enquanto o feminino é tão só um ponto de vista carregado de particularismos e de vinculações naturalistas.

O antropocentrismo ocidental que acima detectámos na teoria da evolução de Darwin desdobra-se em androcentrismo nas suas concepções sobre as relações entre sexos. O reino animal está cheio de machos avidamente promíscuos em perseguição de fêmeas que se mantêm passivas, lânguidas e expectantes até escolher para parceiro o mais forte ou o mais bonito. Enfim, um guião oficialmente autorizado para um gentleman da sociedade vitoriana. Este sexismo científico prolonga-se hoje na sociobiologia, sobretudo nas explicações dadas para as assimetrias entre sexos em que uma atenção desmesurada é dada a machos cujo comportamento se aproxima mais do dos biólogos que os estudam, eles próprios machos e androcêntricos.

Mas o sexismo é notório em muitas outras disciplinas científicas e mesmo na filosofia. Quanto a esta última, Janice Moulton descobre-o na dominância do método adversarial enquanto paradigma de raciocínio filosófico (Moulton, 1983:149). Nos termos deste método, o avanço filosófico assenta no debate entre adversários que, para serem bons adversários, devem submeter as posições contrárias à crítica mais forte e agressiva. A agressividade é precisamente, segundo Moulton, um dos atributos ou tipos de comportamento que é considerado bom para o sexo masculino e mau para o sexo feminino. Moulton identifica as limitações deste método — por exemplo, por ser dedutivo e assentar em contra-exemplos, obriga ao isolamento dos argumentos e impede a problematização

destes nos contextos mais amplos dos sistemas de ideias e de ideologias dominantes numa dada época — e propõe algumas alternativas (Moulton, 1983:154 e ss.).

Os estudos feministas sobretudo das duas últimas décadas tomaram claro que, nas concepções dominantes das diferentes ciências, a natureza é um mundo de homens, organizada segundo princípios masculinos de guerra e luta, de individualismo, de competição, de agressividade, de descontinuidade com o meio ambiente. Enfim, um mundo capitalista e machista. Daí a dificuldade e mesmo fechamento para admitir o maior conteúdo explicativo de concepções alternativas. Por exemplo, perante a observação inequívoca de ausência de comportamento competitivo, a solução "natural" do cientista androcêntrico é conceber esta última como fuga à competição e não, por exemplo, como comportamento cooperativo. A cooperação, tal como a paz, a benignidade, a tolerância, a participação e a solidariedade são vocábulos desconhecidos no texto oficial da natureza.

Para além da crítica e denúncia dos preconceitos sexistas da ciência moderna, a epistemologia feminista está hoje envolvida na busca de alternativas epistemológicas, conceptuais e teóricas de que muito há esperar⁵. Na base de todas elas está a reivindicação de uma específica experiência feminina, pessoal, histórica, social, cultural, ainda que possam ser divergentes as implicações que se deduzem dessa reivindicação. Se para algumas correntes o que está em causa é transformar a experiência feminina numa experiência objectiva, universal, pelas mesmas razões que Marx atribuía a objectividade e universalidade ao ponto de vista do operariado, enquanto classe oprimida pelo capitalismo, para outras correntes essa transformação é uma armadilha masculina e, em vez dela, propõem-se promover a tolerância epistemológica e a admissão explícita de diferentes pontos de vista parcelares e, no fundo, de diferentes verdades⁶. Como quer que seja, a epistemologia feminista tem vindo a fazer contribuições inovadoras e a tal ponto que a considero um dos portadores privilegiados da transição paradigmática para uma ciência pós-moderna.

⁵ Entre muitos outros, cfr. os textos incluídos em Sandra Harding e M. Hintikka (1983), Cynthia F. Epstein (1988: cap. 2 e 3), Barbara Du Bois (1983), Maria Mies (1983), Toby E. Jayaratne (1983) e Luce Irigaray (1985).

⁶ Uma boa visão de conjunto sobre as diferentes epistemologias feministas em Mary E. Hawkesworth (1989:533 e ss.).

O conhecimento-emancipação perante o relativismo e o etnocentrismo

O ocidentalismo capitalista e o sexismo da ciência moderna mostram as limitações da objectividade pretendida com o dualismo sujeito-objecto e obtida no interior de um modelo de conhecimento-regulação que só sabe saber pela disciplina a que submete tanto o humano como o não-humano. Esta disciplina tem no utopismo tecnológico a sua versão final.

As imensas e insondáveis consequências da acção tornam necessária uma revisão radical do saber existente, e, em seu lugar, a criação de um novo saber, uma nova sabedoria. É certo que se pode objectar que ciência moderna é hoje problemática por aquilo que nela não é científico, nomeadamente, pelos abusos da hubris tecnológica. A verdade é que se o problemático na ciência não é científico, tão pouco é extra-científico na medida em que tem na ciência a sua própria condição de possibilidade.

A questão do novo saber é, pois, uma questão incontornável. E é uma questão difícil porque o novo saber começa por ter uma função compensadora dos excessos, talvez inevitáveis, da racionalidade tecno-científica e como tal não pode ser pensado pelo processo cognitivo-social que o torna necessário sob pena de perder a sua eficácia compensadora. Assim, quanto mais o novo saber é exigível mais difíceis são as condições para o obter. A segunda ruptura epistemológica de que falei noutra parte é, pois, tão necessária como difícil (Santos, 1989:36 e ss.). Há que proceder por sucessivas aproximações.

A ideia de um modelo de conhecimento-emancipação que avança do colonialismo para a solidariedade, pela criação de relações sujeito-sujeito estabelecidas no seio de comunidades interpretativas pode ser questionada, quer por ser relativista, quer por ser etnocêntrica. Por relativismo entende-se uma estratégia epistemológica para a qual qualquer tipo de conhecimento é tão válido quanto quaisquer outros. Por etnocentrismo, entende-se uma estratégia epistemológica que se dispensa de dar razões razoáveis para preferir um certo tipo de conhecimento em detrimento de qualquer outro. O carácter assumidamente intersubjectivo do conhecimento-emancipação parece feri-lo de relativismo

e o seu carácter assumidamente local parece torná-lo irremediavelmente etnocêntrico. Antes de mais, há que fazer algumas precisões. Há uma verdade, tanto no relativismo, como no etnocentrismo, mas ela não é, nem o relativismo, nem o etnocentrismo. O facto de o conhecimento ter sempre lugar num campo de justificação e de não haver critérios não locais para a sua verdade não significa que todo o tipo de conhecimento seja igualmente válido, mas significa que nenhum tipo de conhecimento pode arrogar-se uma validade exclusiva e declarar a total invalidade de todos os outros tipos de conhecimentos socialmente existentes ou possíveis. O facto de as condições conhecidas do conhecimento não explicarem nunca exhaustivamente a preferência por um certo tipo de conhecimento não significa que não seja necessário fornecer razões razoáveis para essa preferência, mas significa que as razões convincentes no seio de uma comunidade interpretativa podem não o ser no seio de outra comunidade interpretativa.

O debate epistemológico tem sempre lugar na ponta da história, uma história de verdades acumuladas e superadas. Deste lugar, o passado é relativista porque é etnocêntrico. Foi isso o que procurei mostrar atrás ao analisar o ocidentalismo capitalista e sexista da ciência moderna. Do mesmo lugar, o futuro é etnocêntrico porque é relativista. A existência de alternativas leva-nos a projectar preferências sabendo que não seremos totalmente convincentes para todos e que nem para nós próprios conseguiremos identificar completamente as razões das nossas preferências⁷.

Isto significa que o presente epistemológico constitui sempre, quer o reconheça ou não, um certo equilíbrio entre relativismo e etnocentrismo. Porque esse equilíbrio é obtido através do discurso argumentativo, todo o conhecimento é constitutivamente retórico. A argumentação retórica visa um conhecimento razoável e por isso não há preferências sem razões, mas tão pouco há razões preferidas sem uma certa tolerância para com as razões preteridas, tolerância que é exigida pelo carácter subcodificado do discurso argumentativo.

O conhecimento-emancipação é, assim, um conhecimento retórico e como tal obtém-se sempre perante o auditório relevante e este é a comunidade interpretativa. Mas

⁷ Esta posição procura fugir ao dilema-armadilha: relativismo ou etnocentrismo. Ao contrário, a posição de Rorty, assumidamente etnocêntrica, cai nessa armadilha e convive confortavelmente com ela (Rorty, 1985:3)

se o processo de conhecimento tem lugar numa dada comunidade interpretativa, a verdade é que esta é feita por esse mesmo conhecimento. A comunidade é assim uma estrutura aberta, um ponto de vista local-global que envolve o conhecimento e a vida, o trabalho e o prazer sempre em processo de devir, da opacidade e da violência para a transparência e o diálogo, tanto nas relações intracomunitárias, como nas relações intercomunitárias. Uma tal comunidade não pode ser, como já referi, nem a resistência reaccionária ao conhecimento-regulação, nem a fuga para a frente de um ideal pós-regulação. Construir um conhecimento-emancipação a partir do princípio da comunidade tal como o paradigma da modernidade o deixou, equivaleria a construir uma ponte sobre o rio só com as margens desse mesmo rio, uma tarefa tão absurda quanto a de querer construir a ponte sem as margens. A reinvenção da comunidade é uma tarefa na ordem do dia e vai tendo lugar de múltiplas formas. Por exemplo no trabalho notável de investigação-acção, de sociologia de libertação, de ciência popular comunitária que tem vindo a ser realizado nas duas últimas décadas, um pouco por toda a América-Latina, um trabalho que no dizer de um dos seus principais inspiradores, Orlando Fals Borda, visa reinventar a comunidade, a partir de um conhecimento emancipatório que capacita os seus membros para o exercício de novas competências sociais, que, no conjunto, comporão uma nova cidadania individual e colectiva (Borda, 1986; 1987).

A comunidade interpretativa é assim uma neo-comunidade, um local-global plural dotado de uma dimensão importante e irreduzível de translocalismo e de transgressismo metodológico. O translocalismo reside no pressuposto de que o local só faz sentido se houver outros locais, outras comunidades interpretativas. O transgressismo metodológico visa compensar o excesso de conhecimento-regulação e a hegemonia das suas tecnologias metodológicas e disciplinares. Um conhecimento que se pretende emancipatório e se deixa construir acriticamente através das tecnologias metodológicas do conhecimento-regulação corre o risco de não ser mais que uma máscara nova de disciplinas velhas. A invenção de novas metodologias, sem dúvida a partir das existentes, passa necessariamente por alguma desobediência metodológica, por algum neo-ludismo epistemológico, por alguma transgressão consequente.

Um senso comum emancipatório

A distinção entre ciência e senso comum, tornada possível pela primeira ruptura epistemológica, distingue duas formas de conhecimento que se pertencem mutuamente uma vez que cada um deles só existe mediante a existência do outro. São parte das mesmas significações e representações que no nosso tempo dão sinais de fechamento e de exaustão. A distinção entre ciência e senso comum é feita, tanto pela ciência, como pelo senso comum, mas significa coisas diferentes num e noutro caso. Quando feita pela ciência, ela significa a distinção entre conhecimento objectivo e a mera opinião ou preconceito. Quando feita pelo senso comum, ela significa a distinção entre um conhecimento prodigioso e incompreensível e o conhecimento evidente e evidentemente útil. Não se trata, por essa razão, de uma distinção simétrica. Mas, para além disso, não é simétrica porque a distinção a partir da ciência tem um poder excessivo em relação ao saber que a torna possível. Como todo o saber especializado e institucionalizado, a ciência tem poder para definir situações para além do que sabe delas. Daí também que a ciência possa impor socialmente como não-preconceito o preconceito de não ter preconceitos.

A segunda ruptura epistemológica visa perturbar este estado de coisas, apontando para um novo conhecimento científico que constitua também, e sem mais mediações, um novo senso comum. Uma ciência modelada por um conhecimento-emancipação deve ela própria constituir-se em senso comum emancipatório. Acima do preconceito e do prodígio incompreensível, um conhecimento prudente para uma vida decente.

O senso comum emancipatório é um senso comum discriminatório (ou desigualmente comum, se se preferir), construído para ser apropriado privilegiadamente pelos grupos sociais oprimidos, marginalizados ou excluídos, e, de facto, alimentado reflexivamente pela prática emancipatória destes. Esta necessidade de discriminação atravessa, assim, o conceito de praxis e o conceito de comunidade, demasiado abstractos nas suas concepções tradicionais.

A neo-comunidade não é uma amálgama de consensos e diálogos indiferenciados. É um processo socio-histórico que começa por ser a afirmação local-imediata mínima que torna possível a crítica, o consenso mínimo que torna possível o conflito, a intersubjectividade mínima que torna possível o reconhecimento do colonialismo, como forma específica de ignorância, por parte dos sujeitos individuais e colectivos (nunca "o sujeito" individual ou colectivo) colonizados, isto é, oprimidos. A construção da emancipação neo-comunitária é um processo feito de comunicação e de incomunicação, de diálogos e de silenciamentos e progride pelo exercício cada vez mais reflexivo e amplo da solidariedade, da participação e do prazer. Nestas condições, a emancipação é micro-utópica e está do lado de cá do futuro.

Este saber novo, sendo uma racionalidade cognitivo-instrumental, será também uma nova racionalidade moral-prática e uma nova racionalidade estético-expressiva. O saber novo só será novo se for simultaneamente uma nova inteligibilidade, uma nova ética, uma nova política e uma nova estética. Para isso tem de se exercitar no recurso criativo aos elementos constitutivos do princípio da comunidade, à solidariedade, à participação e ao prazer.

Um senso comum solidário

O conhecimento-emancipação enquanto ética assenta na solidariedade, concebida como criação incessante de subjectividade e de intersubjectividade. A ética liberal da modernidade é uma ética antropocêntrica, individualista, baseada na identificação fácil da autoria. Confinada ao espaço contíguo e ao tempo imediato, a ética liberal opera por sequências lineares: um autor, uma acção, uma consequência. Referi já como esta ética se transformou, no nosso tempo, numa estratégia de desarme na medida em que nos enche de critérios para actos miúdos e nos incapacita para avaliar os grandes actos que decorrem da enorme capacidade acção tornada possível pela tecnologia.

O novo saber tem de ser outra ética e essa há-de ser próxima da que nos é proposta por Hans Jonas no seu *Das Prinzip der Verantwortung*. O princípio da responsabilidade a instituir não pode assentar em sequências lineares, pois vivemos

numa época em que é cada vez mais difícil determinar quem são os agentes, quais são as acções e quais as consequências. Assentará antes na *Sorge*, no cuidado, que nos põe no centro de tudo o que acontece e que nos faz responsáveis pelo outro, o outro que pode ser um ser humano, ou um grupo social, um objecto, um património, a natureza, o outro que pode ser nosso contemporâneo mas que será cada vez mais um outro, futuro, cuja possibilidade de existência temos de garantir no presente. A nova ética não é antropocêntrica, nem é individualista nem busca a responsabilidade por consequências imediatas. É uma responsabilidade pelo futuro, um futuro que tem de ser garantido contra o utopismo automático da tecnologia e que por isso tem de ser pensado fora da ideia do progresso. Tem de ser pensado no anterior de um novo paradigma social, o paradigma da sobrevivência alargada, que se realiza no exercício da solidariedade alargada na concepção que tenho vindo aqui a defender. Uma tal ética é difícil de instituir, não só porque é contra-hegemónica, mas também porque se centra no futuro. Se a representação do futuro é difícil, ainda mais difícil a representação da responsabilidade por uma representação. A responsabilidade fundamental está em criar a possibilidade de haver responsabilidade (Jonas, 1984:186).

As dificuldades da nova ética residem assim em esta pressupor uma responsabilidade colectiva e em nos tornar colectivamente responsáveis por algo que nem sequer podemos prever. Residem ainda no facto de pôr termo à reciprocidade da ética liberal, antropocêntrica, ou seja, à ideia de que só é possível conceder direitos a quem tem deveres. Pelo novo princípio da responsabilidade, tanto a natureza como o futuro têm direitos sobre nós sem que tenham deveres correspondentes⁸.

Estas dificuldades são incontornáveis. As que dizem respeito à definição dos titulares da responsabilidade serão das mais resistentes. Se o indivíduo parece um titular inadequado e liliputiano, a colectividade no seu todo parece um titular demasiado abstracto. Hans Lenk, por exemplo, propõe que o indivíduo e a colectividade global sejam considerados pólos de um continuum e que se definam critérios para partilhar a

⁸ De uma perspectiva muito diferente, Michel Serres propõe em livro muito recente a celebração de um contrato natural com a natureza (Serres, 1990).

responsabilidade e atribuí-la a grupos sociais mais ou menos amplos (Lenk, 1985:102).

Toda a responsabilidade é co-responsabilidade.

Um senso comum participativo

O novo saber será também uma nova política. Se a nova ética assenta na solidariedade e na responsabilidade, a nova política assenta na participação. É sabido que o paradigma da modernidade transformou a política numa prática social sectorial e especializada e dentro dela engendrou vários sistemas de regulação da participação política dos cidadãos. Com isto, ficaram vastíssimas áreas da prática social fora da intervenção participativa dos cidadãos e, por outro lado, a regulação hiper-detalhada da participação autorizada acabou por transformar esta última na participação dos cidadãos na sua própria regulação. Algum pós-modernismo míope, ao proclamar pseudo-radicalmente o fim da política, não faz mais do que levar a termo o processo de despolitização da prática social pensado desde o início no paradigma político da modernidade.

O conhecimento-emancipação pressupõe, ao contrário, uma repolitização global da vida colectiva porque só ela permite inverter o processo de transformação dos problemas políticos em problemas técnicos de que se tem alimentado o utopismo automático da tecnologia. Porque para o conhecimento-emancipação todo o problema técnico é um problema político e todo o problema político é um problema de relações de poder, a participação individual e colectiva tem, como campo de actuação, o campo global das relações de poder. Trata-se de um campo relativamente estruturado e internamente muito diferenciado, coexistindo nele diferentes tipos e relações de poder. Tentei noutra lugar caracterizar os tipos e relações principais, no espaço doméstico, no espaço da produção, no espaço da cidadania e no espaço mundial (Santos, 1985). Para os presentes propósitos bastará reter que o paradigma da modernidade, ao restringir a prática política ao espaço de cidadania, procurando aí democratizar relativamente as relações de poder, permitiu que nos demais espaços sociais estruturais as relações de poder continuassem a ser despóticas e até se tornassem mais despóticas e desarmou a

participação democratizante nesses espaços com o fundamento ideológico de não serem espaços de prática política.

A participação política que constitui o conhecimento-emancipação, abrange, de modos diferentes, todos os espaços de prática social e o seu princípio é o da democracia sem fim. Tal como a solidariedade é um processo de subjectivização e da inter-subjectivização, a participação é um processo de democratização emancipatória na conquista incessante de espaços novos e de formas novas de cidadania individual e colectiva.

Um senso comum reencantado

O novo saber, além de constituir uma nova ética e uma nova política, constitui uma nova estética. Esta dimensão do senso comum emancipatório merece um tratamento detalhado que não pode obviamente ser feito no âmbito deste texto. Bastará referir muito brevemente o princípio geral que o deve orientar.

A ciência moderna é um saber que se pretende desencantado e desapaixonado, um saber que calcula fins e instrumentaliza meios e que tem a sua mais completa realização no automatismo tecnológico. Para esta forma de saber a contemplação estética da natureza ou do outro é uma heresia e uma ilegalidade metodológica. É, além disso, perigosa porque tende a perturbar a distinção sujeito-objecto que está na base do conhecimento científico. Por isso o prazer é centrifugado do processo de conhecimento e transferido para dois mundos incomensuráveis entre si: para o mundo contíguo da aplicação do conhecimento, o mundo dos objectos da sociedade de consumo e para o mundo autónomo da arte.

Quanto a este último, é importante salientar, no seguimento de Peter Bürger (1984; 1985-86), que a autonomia da arte, tal como é concebida a partir do final do séc. XVIII, tem, na sociedade burguesa, uma função crítica compensatória: visa restabelecer a harmonia e a totalidade da personalidade humana numa sociedade dominada pela divisão social do trabalho, pela racionalidade cognitivo-instrumental e pela prática utilitária. Para que lhe seja possível advogar a humanidade numa sociedade em que a humanidade não

pode ser realizada, a arte é "institucionalizada" como autónoma (Bürger, 1985-86:15). Acontece que esta oposição ao mundo real utilitário, que é condição mesma da função crítica da arte, impede simultaneamente que essa crítica produza efeitos reais no mundo real.

A esta concepção e ao dilema a que conduz é preciso contrapor uma outra experiência estética, uma experiência que não se afogue no mundo pela via fácil da esteticização da brutalidade do presente tal como existe, e antes pela via difícil do reencantamento de tudo o que nele pode ser conhecido ou feito para evitar que ele desague no futuro clónico que o utopismo tecnológico lhe prepara. O conhecimento-emancipação é, em si mesmo, uma experiência estética porque a criação de intersubjectividade nunca é instrumental.

O conhecimento-emancipação, sendo uma construção local-global, é um ponto de vista integrado, um saber ético sem ter uma ética, um saber político sem ter uma política, um saber estético sem ter uma estética. É, enfim, uma maneira decente e prudente de estar num mundo onde, por mais que haja nele a corrigir, não há tanto que se não goste dele ou se prefira emigrar para outro mundo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAUMGARTNER, H. Michael e STAUDINGER, H. (orgs.) (1985) *Entmoralisierung der Wissenschaften? Physik und Chemie*. Munique, Wilhelm Fink Verlag.
- BORDA, Orlando Fals (1986) *Conocimiento y poder popular*. Bogotá, Siglo Veintiuno Editores.
- BORDA, Orlando Fals (1987) *Ciência Própria y Colonialismo Intelectual*. Bogotá, Carlos Valencia Editores.
- BOWLES, Gloria e KLEIN, Renate D. (orgs.) (1983) *Theories of Women Studies*. Londres, Routledge.
- BÜRGER, Peter (1984) *Theory of the Avant-Garde*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- BÜRGER, Peter (1985-86) "The Institution of 'Art' as a Category in the Sociology of Literature", *Cultural Critique*, 2, 5.
- DU BOIS, Barbara (1983) "Passionate Scholarship: notes on values, knowing and method in feminist social science" in Gloria Bowles e Renate D. Klein (1983:105).
- DURKHEIM, Emile (1980) *As Regras do Método Sociológico*. Lisboa, Presença.
- EPSTEIN, Cynthia F. (1988) *Deceptive Distinctions. Sex Gender and the Social Order*. New Haven, Yale University Press.
- GIDDENS, Anthony (1990) *Sociology*. Oxford, Polity Press.
- GROSS, Michael e AVERILL, M. B. (1983) "Evolution and Patriarchal Myths of Scarcity and Competition" in S. Harding e M. Hintikka (1983:71).
- HARAWAY, Donna (1989) *Primate Visions*. Nova Iorque, Routledge.
- HARDING, Sandra e HINTIKKA, M. B. (orgs.) (1983). *Discovering Reality*. Dordrecht, Reidel.
- HARRIS, Marvin (1968) *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture*. Nova Iorque, T. Crowell.
- HAWKESWORTH, Mary E. (1989) "Knowers, knowing, known: Feminist Theory and Claims of Truth", *Signs* 14, 533.
- HUBBARD, Ruth (1983) "Have Only Men Evolved?" in S. Harding e M. Hintikka (1983:45).
- IRIGARAY, Luce (1985) "Is the Subject of Science Sexed?", *Cultural Critique* 1, 73.
- JAYARATNE, Toby E. (1983) "The value of quantitative methodology for feminist research" in Gloria Bowles e Renate D. Klein (1983:140).
- JONAS, Hans (1985) *Das Prinzip der Verantwortung*. 5ª edição. Frankfurt, Insel Verlag.

-
- LENK, Hans (1985) "Mitverantwortung ist anteilig zu tragen — auch in der Wissenschaft" in H. M. Baumgartner e H. Staudinger (1985:102).
- MERLEAU-PONTY (1968) *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*. Paris, Gallimard.
- MIES, Maria (1983) "Towards a methodology for feminist research" in Gloria Bowles e Renate D. Klein (1983:117).
- MOULTON, Janice (1983) "A Paradigm of Philosophy: the Adversarial Method" in S. Harding e M. Hintikka (1983:149).
- OFFE, Claus (1985) *Disorganized Capitalism*. Oxford, Polity Press.
- RAJCHMAN, John e WEST, Cornell (orgs.) (1985) *Post-Analytic Philosophy*. Nova Iorque, Columbia University Press.
- RORTY, Richard (1985) "Solidarity or objectivity?" in J. Rajchman e C. West (1985:1)
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1985) "On Modes of Production of Law and Social Power", *International Journal of Sociology of Law* 13, 299.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1988) "O Social e o Político na Transição Pós-moderna", *Oficina do CES* 1.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1989) *Introdução a uma Ciência Pós-moderna*. Porto, Afrontamento.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1990) *O Estado e a Sociedade em Portugal*. Porto, Afrontamento.
- SERRES, Michel (1990) *Le Contrat Naturel*. Paris, Éditions François Bourin.