

SOBRE ALGUNS LIMITES DA RAZÃO CIENTÍFICA *

Manoel T. Berlinck

No momento em que o homem (*re-*)descobre em si um ser afetuoso, emocional, começa a duvidar da eficácia e da universalidade do saber científico tal como ele é hoje conhecido no Ocidente porque, por mais que procure, não reconhece no interior dessa racionalidade um espaço para a expressão de seu afeto.

Antes de mais nada, o conhecimento científico é aqui entendido como o que se caracteriza por ser ou pretender ser: 1) abstrato ou teórico e hipotético; 2) logicamente coerente; 3) axiologicamente neutro; 4) causal; e 5) experimental. (1) A razão científica assim caracterizada constitui um *logos* e propõe a possibilidade de apreensão cognitiva do mundo prescindindo do afeto o qual fica sem nenhuma função cognitiva. Mas, cogitar não caracteriza o ser humano que sente e por isso (também) é.

Essa verdadeira "escisão" entre razão e afeto que caracteriza o racionalismo científico ocidental pode ser vista

* Versão modificada da comunicação apresentada à mesa-redonda sobre "Dilemas da Produção Científica nas Ciências Sociais" na 31.^a Reunião Anual da Sociedade Brasileira Para o Progresso da Ciência, em Fortaleza. Agradeço a J. A. Guillon de Albuquerque, à SBPC e a Eduardo Diayat Bezerra de Menezes a oportunidade da minha participação.

(1) Os possíveis e diferentes significados dessas características não são objeto deste trabalho. Há uma vastíssima bibliografia sobre o assunto que também não cabe ser citada aqui. Entretanto, o leitor interessado pode consultar Braithwaite (1960); Nagel (1961); Popper (1959); Blalock (1964); Bunge (1963); Hempel (1962); Feigl (1953); Black (1964); Campbell (1953); Hempel e Oppenheim (1953); Brodbeck (1962).

como parte da alienação humana e possui diversas implicações que precisam ser compreendidas para que nós, homens do Ocidente, tenhamos idéia mais clara do alcance e dos limites do conhecimento científico (Bedeschi, 1975).

Nem sempre, entretanto, foi assim que o homem — mesmo o homem do Ocidente — pensou ainda que o esquecimento seja comum entre os homens.

Como observam Horkheimer e Adorno (1970), o conhecimento científico faz parte da razão iluminista que é a que pretende impor uma ordem ao mundo para dominá-lo e controlá-lo. Ao fazerem publicar, em 1944, *A Dialética do Iluminismo*, aqueles filósofos não só trataram do conhecimento científico como parte da razão iluminista; sugeriram também que esta forma de conhecer faz parte de tradição de pensar o mundo que era praticada pelo homem muito antes da instituição do capitalismo e que remonta à própria criação do mito. (2) Ainda, entretanto, que a razão mitológica — como, de resto, toda razão iluminista — constitua um mundo ordenado, crie um mundo que só ela desvenda, em nenhum momento pretende criar uma distinção entre si e as demais formas de expressão do mundo. Ou seja, a razão mitológica integra razão e afeto em sua expressão; a própria forma adequada de constituição da razão mitológica é, ao mesmo tempo, racional e afetiva.

As racionalidades gregas clássicas de Platão e Aristóteles transcendem a razão mitológica dos tempos heróicos e sendo iluministas na medida em que constituem *kosmos* que também explicam, continuam mantendo a unidade entre razão e afeto. O mesmo homem que pensa a Política pensa a Ética, a Estética e a Metafísica e vive o que pensa.

A razão grega é mantida e desenvolvida pelos árabes que, na tradição da Academia, vão cultivar um saber esotérico que é, ao mesmo tempo, “científico” e “místico”, não sendo nem um nem outro no sentido que atribuímos atualmente a essas palavras. (3) Muhammand Jalal al-Din Rumi, o fundador do moderno sufismo e certamente o maior poeta místico do mundo árabe, tendo vivido no século XIII, apresentou tanto em seus poemas como em seus discursos uma sabedoria que é, ao mesmo tempo, racional e afetiva,

(2) *A Dialética do Iluminismo* foi publicado pela primeira vez há 35 anos atrás e é estranho que os cientistas não tenham, até hoje, tomado conhecimento das questões aí colocadas.

(3) Refiro-me aqui especialmente à Academia pré-platônica que pretendia ter desenvolvido um “sistema” de saber.

prática e teórica, “científica” e “mística” (4). Abu El-Arabi, Abu-Hamid Mohammed El-Ghazali e outros sábios esotéricos muçulmanos serão alguns dos responsáveis conhecidos que, durante a Idade Média, entregam ao Ocidente europeu suas sabedorias que são parcialmente adotadas por homens como Roger Bacon e acabam por influenciar a razão científica. A própria noção de sábio formado pela instituição chamada Universidade é, na sua origem, muçulmana como atesta a Universidade de Marrocos que funciona desde o século VIII de nossa era. Os formados nessa instituição seriam sábios versados naquilo que hoje poder-se-ia chamar de ciências, artes e humanidades além, é claro, de se dedicarem ao misticismo. Dessa forma, a Universidade constituiu em seus inícios uma *Uni*-dade na *di*-versidade que, após o Renascimento, vai se esfumando num mundo de especialidade e especialistas onde um “saber” cada vez mais burocratizado substitui a razão integrada e, mais recentemente, a própria razão.

Percebe-se, assim, que apesar de fazer parte da razão iluminista, o conhecimento científico se distingue de formas anteriores de pensar porque, entre outras características, distingue e separa razão de afeto. No mundo em que predomina o conhecimento científico ou somos — porque, afinal, somos o que fazemos — axiologicamente neutros, logicamente consistentes, abstratos, universais, causais e, no limite experimentais ou somos emocionais, inconsistentes, concretos, específicos e experimentadores.

Na verdade, o caminho percorrido pelo iluminismo que desemboca no conhecimento científico é o caminho da própria alienação que separa sujeito de objeto e razão de afeto.

A questão que se coloca, que desejo colocar é: quais as condições que permitem o surgimento da ciência, dessa estranha racionalidade que propõe ser um *conhecimento universal*?

A resposta, à primeira vista, é muito simples: o conhecimento científico surge e se desenvolve para satisfazer as necessidades técnicas da produção e da dominação burguesa. Afinal de contas, o progresso técnico que vem desempenhando um papel decisivo no processo de acumulação de capital é resultante direto e indireto do conhecimento científico. Além disso, boa parte do que prometeu conseguiu realizar: um mundo mais saudável com uma impressionante rede de

(4) Sobre Rumi ver Arasteh (1974); sobre o sufismo ver Shah (1971 e 1974).

comunicações, onde energias de diversos tipos são apropriadas, etc. Entretanto, é sabido também que a maior e melhor parte do que foi gerado pelo conhecimento científico tem sido apropriado pela burguesia e tem servido para a hegemonia dessa classe. (5)

Mas não termina no âmbito da produção o uso que a burguesia faz da ciência.

O conhecimento científico, com o direito universal e com o liberalismo, compõe aquilo que se poderia chamar "o discurso burguês" por excelência. As idéias de que há uma única lei para todos e todos são iguais perante a lei; de que cada cidadão tem o direito de livre expressão, livre credo, livre circulação, etc. e de que existe um conhecimento universal só poderiam ser invenções de uma classe que se diz universal. De fato, o mundo capitalista, o mundo do burguês não conhece limites.

Entretanto, a universalidade contida nesses discursos serve, também, para esconder a desigualdade que é inerente ao mundo burguês.

Tanto em sua luta contra a nobreza como em sua própria constituição enquanto classe, a burguesia tem como aliada e depende de outra classe que é sua correlativa: a dos trabalhadores produtivos formalmente livres.

O mundo da nobreza, como se sabe, é o da diferença. Não há desigualdade entre nobre e servo: há diferença. Nessa ordem, o servo faz parte da propriedade e sua natureza é diferente da nobreza. Os nobres, por sua vez, são iguais entre si e, por isso, entre eles não pode haver desconfiança ou até mesmo diálogo. A conversa entre iguais só pode ser um monólogo e a intriga, a fofoca palaciana é o máximo em tentativa de diferenciação. O discurso da nobreza é, por isso, o discurso da diferença sancionada pela Santa Madre: há os ungidos e há os servos. E fora desse âmbito resta somente as chamadas eternas do inferno que tanto pavor causa a nobres excomungados ou a servos pecadores. (Pinsky, 1979).

O mundo da burguesia, por sua vez, é o da distinção onde todos são iguais mas há uns que são mais iguais do que outros. Apesar daquilo que os economistas chamam de desmaterialização do capital, o burguês é enquanto existir o trabalhador livre: não há como escapar a esta situação. É mais: no momento da constituição das classes e do discurso, burgueses e trabalhadores livres são aliados na luta contra

(5) A noção de Hegemonia é analisada em Gruppi (1978).

a nobreza. Dessa aliança resulta a necessidade do discurso da igualdade universal e do saber objetivo.

Em outras palavras, desejo sugerir que assim como o indivíduo para se constituir em sujeito necessita uma linguagem, a constituição de uma classe depende também de um discurso que a distingue (Lacan, 1977). O discurso da nobreza se constituiu no monólogo com a divindade, a autoridade que sancionava a ordem feudal e qualquer tentativa de subversão dessa ordem constituía uma verdadeira ameaça à própria divindade e só poderia ser provocada por forças do mal (Foucault, 1976). Com os servos os nobres não conversavam: a sua relação era fundada na diferença substancial homologada pela divindade através de sua instituição na terra: a Igreja Católica.

No mundo criado pela burguesia e pelos trabalhadores livres também não há lugar para diálogo, como observa Hannah Arendt (1972), ainda que a distinção seja condição para a ocorrência do diálogo. Mas a distinção que é engendrada pelo capitalismo se funda na exploração que, por sua vez, gera a desconfiança. Esta, por sua vez, impede o diálogo.

Porém, no mundo em que todos são formalmente livres mas distintos, há que se desenvolver, de alguma forma, um instrumento que, ao mesmo tempo, legitime a dominação e restabeleça a confiança perdida na exploração do trabalho. Ou seja, há que se encontrar um princípio organizador desta ordem permanentemente ameaçada.

A burguesia encontrou, como já foi dito, pelo menos três princípios: o da justiça universal, o do liberalismo e o conhecimento científico.

O conhecimento científico institui uma razão que é externa aos sujeitos que a criam porque postula uma ordem muito peculiar ao mundo: a da causalidade. O mundo criado pelo discurso científico não só é externo aos que adotam tal discurso. Ele é, também, ordenado pelo princípio da causalidade. Dessa forma, o conhecimento científico cria o mundo que, em seguida, desvenda. A ordem é dada pelo princípio da causalidade. Só resta ao cientista desvendar as relações dadas por esse princípio.

Aceito o princípio da causalidade, fica fácil engulir os demais princípios que regem essa razão: a neutralidade axiomática, a objetividade, a experimentação, a coerência lógica, etc.

Ora, essa razão assim constituída não é propriedade de quem pensa: ela é dada. Se eu quiser ser cientista eu posso pensar o que eu quiser desde que eu pense cientificamente, ou seja, obedecendo os princípios que são dados. E é nesse sentido que se pode dizer que o conhecimento científico é uma razão universal. Como diria Isaac Newton: "meu caro senhor, o princípio da gravidade funciona tanto em Fortaleza como em Pequim". E, assim, como esse discurso é universal, não nos resta outra alternativa: ou nos submetemos a ele ou perdemos a razão.

Ao postular um *conhecimento universal*, a burguesia expressa a sua vocação enquanto classe: ter o mundo sob seu domínio. Expressa, também, uma razão fora da qual não há salvação. No mundo feudal, os que não se submetiam à autoridade divina eram os endemoninhados, os possuídos, os loucos enfim. Na ordem burguesa não há lugar para os que pensam com categorias estranhas ao conhecimento científico: eles não têm razão. Claro está que a predominância do conhecimento científico não se deu sem luta. Atestam esta afirmação as tensas relações entre "homens de saber" e a Santa Madre Igreja Católica Apostólica Romana durante os primeiros dois ou três séculos de capitalismo, na Europa.

Não há, entretanto, que se confundir o episódio de Galileu Galilei ou o de Giordano Bruno com o de Wilhelm Reich.

Enquanto no primeiro caso a Santa Madre lutava pela manutenção de uma *forma* de saber — a dogmática — contra uma outra forma de saber — a científica que surgia no cenário europeu; no segundo caso, o estado capitalista reprime exemplarmente um homem de saber que sugere os limites da razão científica propondo, de alguma forma, a introdução do afeto, da emoção como critério de sabedoria. (Reich, 1953).

No mundo racionalista, objetivo e neutro do conhecimento científico não há lugar para os que têm, reconhecem que têm, expressam e pensam o mundo com raiva, dor, alegria, tristeza, amor e ódio. Em outras palavras, o mundo das emoções pode até ser objeto do conhecimento científico mas não é um mundo que possua sua própria razão porque reconhecer isto seria reconhecer os limites de uma razão que se propõe universal.

A constituição do conhecimento científico na Europa capitalista acaba, portanto, compondo um mundo bipartido pelos que têm razão e pelos sem razão. Mas os sem razão precisamente são os alienados, os loucos. Assim, uma das

funções não manifestas do conhecimento científico tem sido a de *enlouquecer* os homens. E enlouquece duplamente porque, em primeiro lugar, constitui um mundo dos sem razão, dos alienados, dos loucos e porque, em segundo lugar, não reconhece em seu espaço metodológico um lugar para o afeto que deve ser reprimido, ignorado pelo racionalismo neutro e objetivo dos que sabem, dos que têm razão.

Assim, a razão científica que, num primeiro momento, se apresenta como um critério para o diálogo entre desiguais, com interesses antagônicos e cheios de desconfiança vai, num segundo momento, fornecer os elementos para a dominação material da burguesia e, em seguida, enlouquece os que ficam fora desse estranho diálogo.

BIBLIOGRAFIA

- ARASTEH, A. Reza — *Rummi the Persian, the Sufi*, London, Routledge and Kegan Paul, 1974.
- ARENDI, Hannah — "O conceito de história antigo e moderno" In: — *Entre o passado e o futuro*, São Paulo. Ed. Perspectiva, 1972, p. 69-126.
- BEDESCHI, G. — *Alienacion y fetichismo en el pensamiento de Marx*. Madrid, Alberto Corazon Editor, 1975.
- BLACK, Max — "Fazer com que algo aconteça" in Sidney Hook, *Determinismo e liberdade na era da ciência moderna*, Rio de Janeiro, Fundo de Cultura, 1964, p. 34-51.
- BLALOCK, Jr., Hubert M. — *Causal Inferences in Nonexperimental Research*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1964.
- BRAITHWAITE, R. B. — *Scientific Explanation*, New York, Harper & Brothers, 1960.
- BRODBECK, May — "Explanation, Prediction, and 'Imperfect Knowledge', In: Herbert Feigl e Grover Maxwell, *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1962, v. 3, p. 231-272.
- BUNGE, Mário — *Causality*, Cleveland, The World Publishing, 1963.
- CAMPBELL, Norman R. — "The Structures of Theories" In: Herbert Feigl & May Brodbeck, *Readings in the Philosophy of Science*, New York, Appleton — Century — Crofts, 1953, p. 288-308.
- FEIGL, Herbert — "Notes on Causality" In: Herbert Feigl & May Brodbeck, *Readings in the Philosophy of Science*, New York, Appleton — Century — Crofts, 1953, p. 408-418.
- FOUCAULT, Michel — *História de *la* Locura en la Época Clássica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976.
- GRUPPI, Luciano — *O conceito de hegemonia em Gramsci*, Rio de Janeiro, Graal, 1978.
- HEMPEL, Carl G. — "Deductive-Nomological vs. Statistical Explanation" In: Herbert Feigl & Grover Maxwell, *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1962, v. 3, p. 98-169.

- HEMPEL, Carl G. & Paul Oppenheim, "The Logic of Explanation". In: Herbert Feigl & May Brodbeck, op. cit., p. 319-352.
- HORKHEIMER, Max & Theodor W. Adorno — *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, Editorial Sur, 1970.
- LACAN, J. — *Escritos 1*, México, Siglo Veinteuno Editores, 1977.
- NAGEL, Ernest — *The Structure of Science*, London, Rowtledge & Kegan Paul, 1961.
- PINSKY, Jaime — *O modo de produção feudal*, São Paulo, Brasiliense, 1979.
- POPPER, Karl R. — *The Logic of Scientific Discovery*, New York, 1959.
- REICH, Wilhelm — *The Murder of Christ*, New York, Simon & Schuster, 1953.
- SHAH, Idries — *The Sufis*, Garden City, N. Y. Anchor Books, 1971.
- SHAH, Idries, *El Comiño del Sufi*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1974.