

Razão, Ciência e Pedagogia da emancipação*

José Ricardo de Carvalho Mesquita Ayres¹

MESQUITA AYRES, J. R. C. Emancipation: Reason, Science and Education, **Interface - Comunicação, Saúde, Educação**, v.1, n.1, 1997.

The cohabitation of an adequate scientific training, or instruction in the domain of the technologies, with reflection, freedom and creativity has not been very easy these days. This brief essay is based on the hypothesis that the prevalent conceptions about the *relationships among science, truth and reason* are closely related to the difficulty aforementioned and defends the idea that a “communicational” understanding of the scientific-technologic rationality may bring important subsidies to the ethic-philosophical elaboration of the question. Therefore, the Theory of the Communicative Action, by Jürgen Habermas, was used to synthetically discuss the intersubjective character of the construction of speeches, aspiring to be enunciations of truth. Therefore, the three plans Habermas utilizes to situate the intersubjective or rational validation of these speeches were identified. Our conclusion was that a communicational understanding of reason allows us to redefine the challenges of the scientific activities and training, including school education as an *emancipation education*, or an *active concern with the construction of a responsible autonomy for the subjects interacting* in the production and application of sciences.

KEY WORDS: Philosophy; science; communication; medical education; interpersonal relations.

A convivência de uma formação científica adequada, ou adestramento no domínio de tecnologias, com a reflexão, a liberdade e a criatividade não tem sido muito fácil no cenário contemporâneo. Este breve ensaio parte da hipótese de que as concepções prevaletentes acerca das *relações entre ciência, verdade e razão* estão intimamente relacionadas à dificuldade acima e defende-se que uma compreensão “comunicacional” da racionalidade científico-tecnológica pode trazer importantes subsídios para a elaboração ético-filosófica da questão. Recorre-se, nesse sentido, à Teoria da Ação Comunicativa, de Jürgen Habermas, para uma discussão sintética a respeito do caráter intersubjetivo da construção dos discursos aspirantes à condição de enunciados de verdade, identificando-se os três planos em que esse autor localiza a validação racional, ou intersubjetiva, destes. Conclui-se que uma compreensão comunicacional da razão permite redefinir os desafios da atividade e formação científicas, inclusive os da educação escolar, como uma *pedagogia da emancipação*, ou uma *ativa preocupação com a construção da autonomia responsável dos sujeitos em interação* na produção e aplicação das ciências.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia; ciência; comunicação; educação médica; relações interpessoais.

* Texto produzido para mesa-redonda sobre *Paradigmas de interpretação da realidade e Projetos pedagógicos*, organizada pelas disciplinas de Pedagogia Médica e Diadática Especial dos Cursos de Pós-graduação da Faculdade de Medicina da UNESP, campus de Botucatu, em agosto de 1996.

¹ Professor do Departamento de Medicina Preventiva da Faculdade de Medicina da USP.

Onde está a razão?

A idéia de *razão* encontra-se, ao menos desde o Iluminismo, na base de toda argumentação relativa às ciências, às técnicas, à educação, ao conjunto, enfim, das práticas que buscam produzir, aplicar ou transmitir verdades objetivas, realidades intersubjetivamente compartilhadas. Num paroxismo característico da modernidade, chega-se mesmo ao ponto de tomar razão e conhecimento científico como praticamente sinônimos. Não só o científico é racional, mas, na prática, passam a ser consideradas racionais apenas as convicções ou propostas positivamente fundadas nas ciências. (Habermas, 1987; Marcuse, 1967)

Esse cientificismo da razão moderna tem sido amplamente debatido por tradições intelectuais as mais diversas, inclusive aquelas que vêm colocar em questão a racionalidade, quem diria, da própria atividade científica. Com aproximações que vão desde a sociologia da ciência (Kuhn, 1974), até revisões do empirismo quanto às suas bases lógicas, epistemológicas e éticas (Morin, 1994; Quine, 1962; Rorty, 1988), parece não haver dúvidas de que, no campo filosófico, o mito da ascese científica, isto é, a construção da correspondência dogmática entre metodologia científica, verdade e razão, encontra-se já em adiantado processo de crítica. Contudo, quando caminhamos para o cotidiano da prática científica propriamente dita, tanto mais quanto esta esteja vinculada a aplicações técnicas particulares, como, por exemplo, as ciências da saúde, vemos que a situação é diversa. Aqui, os preceitos metodológicos para um conhecimento positivo seguem sendo como que “bastante procuradores” da verdade e, por conseguinte, respondendo pela racionalidade de tudo que se possa fazer ou pensar no seu campo de aplicação.

É até certo ponto admissível que isto assim se dê. Um campo de produção ou aplicação de saberes de natureza científica tem, de fato, sua legitimidade social amplamente apoiada nesse compromisso com uma assertividade formalmente controlada, isto é, com a produção de enunciados cujo interesse está estreitamente vinculado à possibilidade de controle intersubjetivo do seu grau de incerteza. A cientificidade de um enunciado segue sendo definida, desse modo, na proporção direta das garantias que nos fornece quanto aos limites de sua aceitação como dado de realidade (Ayer, 1991). Quando, por exemplo, produzimos informação sobre um fator de risco para determinado agravo, quando explicamos os mecanismos fisiopatológicos de uma doença, ou descrevemos a dinâmica de um certo padecimento psíquico, ou, ainda, postulamos a eficácia de um procedimento fisioterápico, colocamo-nos, antes de mais nada, expostos à exigência de certificação de que o que afirmamos ou fazemos naquele

momento, sob aquelas condições e com aqueles recursos não poderia ser dito ou feito de outro modo. Todo tipo de cobrança quanto a alcance, interesse, custo etc. da atividade científica passam por essa exigência do *caráter necessário dos juízos* que produzem e aplicam, (Granger, 1955) ainda que, algumas vezes a urgência das demandas tornem a opinião pública menos complacente com a lentidão característica dos processos científicos, trazendo fortes tensões às delicadas relações entre a certeza e a aplicabilidade dos seus resultados.



Máquina segura e cômoda para traçar silhuetas.
Prancha gravada por Johann Rudolf Schellenberg (1740-1806). In: LAVATER, J. C. *Physiognomische Fragmente*, 1775-1778.

Mesmo tendo claro o compromisso dos campos científico-tecnológicos com o controle formal de sua produção, isto não nos exime, contudo, da necessidade de rever as equivalências que se estabelecem, na maior parte das vezes de maneira acrítica, entre rigor metodológico e racionalidade, com conseqüências éticas e políticas de modo algum negligenciáveis. Muito pelo contrário, torna-a mais imprescindível, e nosso aturdimiento diante da clonagem é um bom exemplo disso, já que, como nos adverte Baudrillard (1997) com sua habitual contundência, as ciências são muito pouco sensíveis a regulações externas à sua própria operação: "... os comitês de ética não vão conseguir mudar nada. Com todas as suas boas intenções, eles não passam de expressão de nossa consciência pesada diante do desenvolvimento irresistível e fundamentalmente imoral de

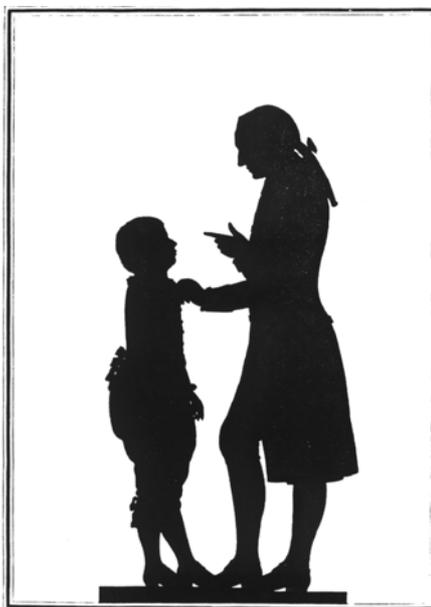
nossas ciências, que nos trouxeram até aqui, e com a qual consentimos secretamente, ao mesmo tempo que nos permitimos o gozo moral do arrependimento”.

Procedimentos experimentais e lógico-formais são, até onde sabemos, recursos insubstituíveis para perseguirmos e vigiarmos o *caráter necessário* (mesmo que de uma necessidade aceita como provisória) dos enunciados que as ciências diariamente produzem a respeito de nosso mundo e de nossas existências. Mas a pergunta que sempre restará fazer é a seguinte: podem esses procedimentos indicar sua própria necessidade? Dito de outra forma, que tipo de acordo intersubjetivo sustenta sua autoridade? Podem eles ser árbitros de si mesmos? De onde vem a garantia de que realizam o que devem numa dada época, sob dadas condições e com dados recursos?

Tentar responder a essas perguntas recorrendo a raciocínios de base científica, para além dos limites que nossa própria experiência histórica demonstra, conforme a citação de Baudrillard vem nos lembrar, é, também formalmente falando, impossível. Do ponto de vista estritamente lógico-formal já seria preciso começar por sacrificar uma das regras básicas desse sistema de linguagem, o de que um juízo não pode se ocupar de sua própria identidade, sob pena de nos colocar diante de paradoxos que só podem ser resolvidos fora deste domínio lingüístico, como no clássico exemplo do “Mentiroso”, de Eubúlides de Mileto: *“Alguém afirma: ‘eu minto...’ Se diz a verdade, quer dizer que mente. Mas como pode dizer a verdade a mentir? Se mente, o juízo que anuncia é verdadeiro, e não se pode dizer que mente.”* (Granger, 1985; p.59) A experimentação, por sua vez, ao buscar transpor a experiência particular para o enunciado de um comportamento genérico precisará passar pelo mesmo crivo da lógica, só que posta na direção indutiva da inferência, e aqui também não é possível decidir de forma necessária sobre o valor prático das ciências: *“A lógica não é a ciência da crença, mas da prova ou da evidência. Quando uma crença alega estar fundamentada em provas, o dever da lógica é fornecer um teste para verificar se está ou não bem fundamentada... Ela não se encarrega de encontrar a prova, mas decide se ela foi encontrada... não observa, nem inventa, nem descobre, mas julga.”* (Mill, 1984; p. 85-6) Ou seja, não há experimento ou silogismo capaz de decidir isoladamente quando um dado aspecto de nossa existência deve passar a ser objeto de enunciados de necessidade, ou até que ponto podemos tolerar que assim sigam sendo, que tipo de incertezas interessam exatamente controlar, que usos serão feitos desses enunciados de necessidade, ou ainda até onde podem nos levar em termos práticos. Em resumo, *nenhuma ciência pode enunciar na forma de juízos de necessidade a correção e a legitimidade de sua prática.*

É certo que os cientistas nunca esperaram alcançar o total controle da incerteza para começarem a produzir suas “verdades”, mesmo quando tinham razões metafísicas para

acreditar que assim fosse possível ou desejável. Graças a isso não ficamos imobilizados esperando a determinação de alguma espécie de “identidade fundamental” para começar a aplicar nossas poderosas aptidões para interagir intelectualmente com a existência, transformando-a em nosso proveito. Infelizmente, porém, nós, cientistas, temos dedicado pouco dessas mesmas poderosas aptidões para extrair os proveitos práticos da própria constatação do caráter não necessário de nossos princípios e métodos. É expressão dessa “negligência” a referida redução da razão à ciência e são decorrências desta redução os constantes impasses técnicos, éticos e políticos, como o acima exemplificado, resultado de uma atividade científica progressivamente apartada do senso comum, onde estão socialmente radicados os critérios que a razão precisa adotar como índices de si mesma. (Santos, 1989; Granger, 1985) Estes impasses refletem a potencial violência que acaba por acompanhar os (inegáveis e inumeráveis) benefícios de uma discursividade que se aproxima do “mundo da vida” com pretensões “colonizadoras”. (Habermas, 1988; Gadamer, 1991) Colonizadoras porque as ciências buscam trazer alternativas para a “organização” desse mundo, mas suas emblemáticas curiosidade e laboriosidade mostram-se indiferentes à parte substantiva das exigências que este mesmo mundo lhe faz, aquelas não equacionáveis no registro dos juízos de necessidade.



Silhuetas de Goethe e do Pequeno Von Stein.

Prancha gravada por Johann Rudolf Schellenberg (1740-1806). In: LAVATER, J. C. *Physiognomische Fragmente*, 1775-1778.

Ora, a superação dessa unilateralidade, a exploração das possibilidades que a elaboração racional da *dimensão não-necessária* dos objetos, métodos e resultados científicos abre para a própria prática científica, obriga-nos à trabalhosa, mas importantíssima, tarefa de rever arraigadas concepções que jazem, sossegadas, sob a solidez de sua reconhecida produtividade e legitimidade. De onde vem a autoridade concedida às ciências, diga-se, à experimentação e à lógica, para orientar-nos quanto à veracidade de nossos juízos? Que significa essa verdade para a persecução racional dos legítimos interesses humanos? O que é a razão afinal?

O interesse por retomar estas questões, relativamente esquecidas desde a superação da metafísica dogmática, torna-se especialmente relevante quando nos voltamos para o exame de um dos mecanismos fundamentais para mantê-las assim adormecidas, fora de questão: a educação escolar. De fato, a redução da razão e de seu potencial transformador à capacidade de produzir perguntas e respostas de natureza estritamente científica é, em grande medida, o resultado da transmissão de um “saber fazer” (ciência, ou a partir da ciência) que de longe privilegia o “como fazer” em detrimento do “que fazer” ou do “por que fazer”. Em que pese a determinação extra-escolar do processo de formação profissional (Schraiber, 1990), o sentido que damos à pedagogia desenvolvida nos centros formadores dos cientistas e dos técnicos universitários é de importância capital para a superação da impermeabilidade da racionalidade tecno-científica ao seu próprio sentido prático.

Se a aposta numa via racional para a construção das relações entre os seres humanos e destes com o seu mundo continua sendo um valor positivo, mas, ao mesmo tempo, não podemos ver nas verdades científicas, utilíssimas, mas restritas, a solução para o conjunto dos desafios a que esta aposta na razão nos “obriga”, inclusive e especialmente como produtores/usuários das ciências, então é urgente trazer, uma vez mais e sempre, ao debate público, o que estamos chamando de razão, e qual a relação desta com a verdade, com o conhecimento, com as ciências. Obviamente não se trata aqui de inventariar os inúmeros pensadores que já se ocuparam do assunto e suas diversas e ricas contribuições, trabalho para filósofos profissionais (se é que algum deles ainda se interessaria por essas tarefas enciclopédicas). Nosso interesse aqui é bem mais modesto, e será satisfeito com um desprezioso exame de uma construção teórico-filosófica particular, a de Habermas, na qual enxergamos valiosas sugestões para a reflexão aqui proposta.

Razão, ação comunicativa, conhecimento científico.

Nos padrões mais habituais a que somos inclinados na compreensão de uma prática científica qualquer, oscilamos entre duas alternativas igualmente insatisfatórias: ou tomamos a racionalidade dessa ciência como mecanicamente associada a interesses produtivos de uma dada sociedade ou, inversamente, vemo-la como um agregado de princípios e conceitos que se organiza apenas incidentalmente em torno de tais finalidades. Isto é, ora tendemos a julgar que as ciências são formas estritamente instrumentais para alcançar a satisfação de finalidades externas aos interesses mais restritos da comunidade científica, ora, ao contrário, numa perspectiva "internalista", os valores das ciências e dos cientistas parecem-nos evoluir de forma quase independente da sociedade e de suas motivações concretas. Uma alternativa mais adequada, seguindo Habermas, será apreender a prática científica, assim como qualquer ação racional, como *a resultante (aparentemente) una de construções (necessariamente) múltiplas de sujeitos diversos, portadores de diferentes projetos de mundo e poderes no mundo, em contínua e imprescindível interação material e simbólica*. Em suma, a racionalidade das ciências deve ser procurada na unidade produzida e produtiva na multiplicidade das "vozes", socialmente investidas, dos seus cientistas (Habermas, 1988, 1990a).

Habermas entende a busca do esclarecimento, processo simultâneo de conhecimento do mundo e auto-constituição humana por meio da razão, como uma grande construção coletiva, um diálogo, sempre em marcha, produzido por discursos diversos e interdependentes sobre a realidade. Esses discursos, por sua vez, são resultantes da interação entre os diferentes horizontes subjetivos abertos por experiências concretamente vividas, expressando os variados valores, interesses e necessidades materiais dos indivíduos vivendo em sociedade.

Sob a perspectiva habermasiana, as ciências, como discursos que aspiram à verdade, estão fundadas em certezas sempre "provisórias", lingüisticamente construídas. Sob esta perspectiva, a verdade dos enunciados científicos não é decorrência de atributos inerentes a um sujeito do conhecimento, universalizado em suas regras e controles. Tampouco resulta mecanicamente da impressão que nos causa, necessariamente, à mente e aos sentidos os objetos do conhecimento. A verdade é uma forma de *racionalidade comunicativamente operante e socialmente produtiva*, que constitui dialeticamente objetos, tanto quanto sujeitos, do conhecimento em cada situação histórica determinada.

Tal constituição de objetos/sujeitos do conhecimento depende, segundo Habermas, do sucesso da discursividade que a sustenta em três níveis de validação intersubjetiva, a saber:

- a. na capacidade de implementação de condições favoráveis ao bom êxito dos projetos sociais definidos nos contextos em que se conformam esses discursos, ou o que chama de "formas não antecipáveis de uma vida não fracassada";
- b. na proposição de enunciados intersubjetivamente compartilháveis como realidade;
- c. na sua capacidade de estabelecer efetiva comunicação, isto é, de expressar autenticamente as diferentes perspectivas subjetivas em interação.

As condições e, como contrapartida, exigências de validade de um discurso, mesmo os discursos que já se organizam com pretensões universalizadoras, como o científico, são sempre vinculadas ao seu desempenho por referência aos três níveis acima apontados:

- a. na sua efetividade em instruir ações legítimas no âmbito dos projetos sociais relativos a tais realidades, isto é, na sua *correção normativa*;
- b. na sua capacidade de expressar certezas compartilháveis, isto é, na sua *verdade proposicional*;
- c. no êxito em estabelecer efetiva comunicação entre os diversos sujeitos envolvidos nessas ações, isto é, na sua *autenticidade expressiva*.

Que sucessos práticos, ou concepções de "não-fracasso" buscam antecipar-se na construção dos enunciados discursivos? Que experiências concretas sustentam positivamente as proposições veiculadas por eles? Que perspectivas subjetivas e que espécie de interação entre elas expressam-se efetivamente nesses enunciados? Ao formular tais questões, estamos inquirindo a socialidade de um discurso, respectivamente, nas suas condições de validade normativa, proposicional e expressiva.

É certo que Habermas distingue na ação racional não só uma orientação comunicativa, mas também instrumental, isto é, os discursos racionais não constituem apenas um autêntico interesse na interação entre sujeitos diversos e seus horizontes discursivos, mas também constituem dispositivos voltados para o domínio e utilização de meios determinados para fins particulares, lidando com determinações que extrapolam suas vontades e possibilidades de transformação da realidade. A verdade dos discursos científicos não se apóia apenas na sua legitimidade "interacional", mas sustenta-se, simultaneamente, no seu sucesso em representar relações entre meios e fins, associações teleologicamente circunscritas. O filósofo alemão destaca, nesse sentido, que estas duas dimensões estão numa constante dialética, embora haja esferas de práticas e condições históricas em que há o predomínio ora de um ora de outro sentido discursivo - comunicativo ou instrumental. No caso dos discursos científicos, especialmente o das

ciências “naturais”, seu desempenho comunicativo está muito imediatamente associado a seu desempenho instrumental, por exemplo. Foi, como sabemos, a legítima busca de uma racionalidade apoiada em exigências instrumentais que deu origem ao discurso científico das chamadas ciências duras, ou nomológicas, tal como as que emergiram da revolução científica do século XVII, as quais, por sua vez, tiveram um impacto radicalmente revolucionário sobre as formas socialmente organizadas das interações intersubjetivas. Como um campo de práticas socialmente legitimadas que ao mesmo tempo sempre é, qualquer ciência tem sua produtividade radicalmente relacionada à sua competência comunicativa e esta última encontra-se em estreita relação com seu poder instrumental.

Vale lembrar, neste ponto, que essa compreensão “dialógica”, ou comunicativa, da razão e das ciências em Habermas veio superar o domínio do chamado “paradigma da consciência” no marxismo frankfurtiano, de onde parte este autor. (McCarthy, 1995) Substituindo a tradicional visão solipsista e fundamentalista da razão, essa crença numa subjetividade constitutiva de todo e cada sujeito capaz de entendimento, Habermas retoma o mesmo compromisso de examinar os alcances e limites da promessa iluminista da emancipação pelo esclarecimento, (Horkheimer & Adorno, 1985) compromisso fundador da filosofia frankfurtiana, mas adotando uma perspectiva radicalmente diferente dos seus antecessores, possibilitando, segundo o próprio Habermas (1990b), a superação das aporias de que aqueles pensadores se viram presos em seu intento. Esta perspectiva seria aquela que enxerga a razão e o conhecimento desde uma compreensão processual, aberta, e intersubjetiva.

Até Adorno, último grande expoente da primeira geração desta escola de pensamento, a possibilidade de uma autocrítica racional só podia chegar à “vertigem”, causada pela auto-certificação da impossibilidade radical de seu projeto. (Adorno, 1990) De fato, a racionalidade moderna, com suas ciências e técnicas, justificaram-se para o homem da modernidade por sua promessa libertadora, por acenar com o fim da opressão das identidades e regras oriundas da tradição e dos dogmas do Antigo Regime. No entanto, o “esclarecimento” prometido pela racionalidade moderna é negado no mesmo gesto, quando a positividade tecno-científica passa, ela própria, a cristalizar novas identidades e regras. O conhecimento positivo é chamado a organizar e controlar todos os aspectos da vida humana, até os mais recônditos refúgios da intimidade. A atribuição de “identidades claras e distintas”, unívocas e permanentes, passa a atingir, progressivamente, esferas da experiência jamais antes tidas como “objetos” de conhecimento positivo, “des-humanizando”, por assim dizer, o mundo junto com sua “des-sacralização”, o que é testemunhado, segundo Adorno, pela experiência do capitalismo selvagem, de um lado, e, de outro, a do totalitarismo socialista e da barbárie nazista.

E a razão, o que mais poderá fazer, senão apontar essa nova forma de opressão, essa violência moderna? Ao buscar passar da negação da violência representada pela construção de identidades positivas, ao tomar essa própria opressão como objeto, que garantias podemos ter de não estar construindo novas formas de opressão, outras identidades e regras fixas que “substituirão” a experiência viva da existência humana, suprimindo-a violentamente?

Ao flagrar-se nesse conflito, a assunção radical dessa contradição, o restringir-se à uma aptidão estritamente *negativa*, é a única contribuição emancipadora que restará a uma razão, afirmava Adorno, que recusa a violência, que foge à alienação que ela mesma terá que assumir se levar às últimas conseqüências o ato de “tomar como objeto” sua própria atividade “objetivante”. Caberá a outras formas de assertividade humana, como a expressão artística, o papel libertador interdito à razão ocidental pelas feições totalizadoras e imobilizadoras que adquire desde suas origens na Antigüidade Clássica.

A autocrítica racional pode, porém, retomar o caminho da positividade quando passamos a considerar a auto-exigência constitutiva da atividade racional *não mais o “esclarecimento”, mas o compartilhamento*. (Apel, 1985; Habermas, 1988) Uma vez que entendamos que apreender racionalmente a realidade não é “*apropriar-se*” da realidade, mas *participar* dela, então a autocrítica racional poderá superar a necessidade filosófica de recusa da positividade sem abandonar sua orientação emancipadora. O discurso racional, compreendido como uma linguagem produzida e produtiva como diálogo, não constrói uma realidade “para seu sujeito”, “*apropriando-se*” da realidade por meio da atribuição de identidades, mas *constrói formas de inscrição de sujeitos na realidade* através dessas identidades. (Gadamer, 1991)

Entendida desta forma, a razão terá seu antípoda não exatamente no irracional, mas no irracionalismo, e neste tanto quanto num racionalismo dogmático, se entendemos, ambos, como atitudes que fecham de antemão seus juízos acerca das possibilidades de uso das faculdades cognitivas e lógicas do entendimento como construtores e mediadores dos sujeitos e seu mundo comum.

Seguindo o mesmo raciocínio, mais do que as formas de sua operação, o que caracteriza genuinamente a racionalidade de um procedimento é o sentido do gesto de quem o opera: a razão não existe senão como formas de estar em relação com o mundo que o supõem sempre como uma construção em curso e compartilhada. Se não se constituem sujeitos, isto é, autores/executores conscientes de gestos que buscam (re)construir um mundo para usufruto compartilhado não se pode falar propriamente de razão.

Como terceira conseqüência de uma concepção comunicativa da razão, temos que a verdade não é ponto de chegada, mas “ponte de chegada”. Em outras palavras a verdade nem é desvelamento e solução, como querem os fundamentalismos de toda ordem, nem tampouco instrumento descartável para servir às conveniências práticas do momento, como querem os diversos tipos de relativismo. A verdade não está aí *para* os sujeitos, seja de modo absoluto ou relativo, mas ela é precisamente o que faz o *estar aí* dos sujeitos que buscam estar em relação por meio de discursos verdadeiros, o que faz uma enorme diferença. No primeiro caso nunca temos exatamente a responsabilidade sobre as verdades com as quais trabalhamos: elas são “do mundo”, na perspectiva fundamentalista, ou são das contingências, no caso do relativismo. Como elemento de uma ação comunicativa, a verdade estará, simultaneamente, revestida de dimensões normativas e expressivas, isto é, implica necessariamente o futuro a que convido o outro e as experiências e motivações subjetivas a que lhe dou acesso efetivamente.

Por fim, e dadas as considerações acima, é lícito concluir que o maior inimigo da razão, comunicativamente compreendida, não são a ignorância, as trevas, a ausência do conhecimento, como quer uma leitura ingênua dos ideais iluministas, mas sim a *barbárie*. É contra a violenta supressão da alteridade, nos seus diversos graus, que se constitui e justifica historicamente a aposta na razão como fonte privilegiada, ainda que não exclusiva, de princípios organizadores de nosso estar coletivo no mundo. Levada a seu extremo essa supressão do outro, quem seríamos nós mesmos? Que juízo podemos ter da vida, do mundo, de nossas identidades senão por referência ao que não somos? Assim, se a razão é, de fato, um diálogo que quer achar um meio de “co-instituir” alteridades, seu maior obstáculo não será tanto a fragilidade das pontes que se constroem de um lado ao outro, ou o alcance dos horizontes que avistamos a partir delas, mas sim, fundamentalmente, a ameaça de que não haja margens a interligar.

Razão comunicativa e pedagogia da emancipação.

Vimos acima o redimensionamento que uma compreensão comunicativa da razão traz para alguns dos problemas e soluções ético-filosóficos que cercam a questão da atividade científica. Assumir que, para além de seu sucesso instrumental, as ciências têm sua sustentação social apoiada em outras esferas de validade, quais sejam, a normativa, diga-se ético-moral, e expressiva, tem uma série de importantes conseqüências a que se deve estar atento.

Impõe-se-nos, antes de mais nada, a recusa da ciência mito, a ciência auto-suficiente e auto-regulada, à qual se lhe bastam os próprios princípios. Uma ciência assim, como apontamos, não é neutra, no sentido da boa isenção, mas é cega aos aspectos de que se está isentando, sendo, nesse sentido, inapelavelmente irracional. Mas é preciso, igualmente, evitar uma postura crítica messiânica, como aquela que nos leva a enxergar nas ciências, tal como as conhecemos, uma “má-consciência”, que podemos abandonar desde fora, e simplesmente substituir, como se houvesse algum lugar privilegiado de onde pudéssemos olhar o “cesto” de nossas práticas sociais e “jogar fora” aqueles que se revelam “frutos podres”. Se hoje colocamos em xeque a validade normativa dos discursos científicos é porque estes negam valores por eles próprios veiculados. Em outros termos, se a “vida não fracassada” que as ciências nos oferecem gera desconforto ou insatisfação, é porque elas de alguma forma levantaram outra possibilidade de futuro diferente daquele que estão efetivamente construindo. Por outro lado, se este futuro não é só “meu”, mas inclui “o outro”, e se recusa ativamente a não-inclusão do outro, as formas desse futuro não podem ser antecipáveis, senão na justa medida em que os valores que o instruem vão deixando o plano da utopia (que diz respeito a todos mas não pertence a ninguém) e vão sendo incorporados como elementos positivos a projetos efetivamente compartilhados. Assim, qualquer “nova ciência”, por maior que seja a ruptura que venha a realizar, será sempre tributária, em alguma medida, daquela a que vem substituir e nunca poderá ter definidas *a priori* as feições que lhe garantirão um lugar no futuro.

Há que estar atento, também, para o fato de que os discursos científicos expressam autenticamente perspectivas subjetivas que se conformam nas relações por eles estabelecidas. Autenticidade expressiva, no âmbito de uma ação comunicativa, não quer indicar aqui sinceridade ou transparência, significado a que nos remete o uso mais corrente do termo no senso comum, relacionado a enquadres psicológicos ou morais da subjetividade. Numa pragmática da comunicação, autenticidade quer indicar que há perspectivas individuais - experiências, interesses, afetos etc. - total ou parcialmente representados na relação estabelecida discursivamente. Isto implica considerar que qualquer projeto de reconstrução da discursividade científica ultrapassa as esferas estritamente éticas e epistêmicas do conhecimento, transitando pelo plano da experiência estética da verdade e dos objetos definidos pelos discursos de verdade. Não é difícil intuir a importância desse aspecto quando todos conhecemos tão bem a pregnância de estereótipos como o do “cientista maluco”, do “médico e o monstro”, e outros similares, que certamente não é um fenômeno exclusivo dos “leigos”. A comunidade científica também trabalha com seus estereótipos, ainda que estes possam

ser menos “espetaculares”. Nesse sentido, mostra-se ainda muito atual e pouco explorada a “psicanálise do conhecimento científico”, que aborda a ciência a partir de uma “estética da inteligência”, tal como proposto por Bachelard (1996), ou ainda a “filosofia do estilo”, de Granger (1974) que busca, “por oposição à estruturação manifesta e temática operada pela ciência sobre seus conteúdos”, a estruturação “latente e vivida” de uma estética da demonstração.

E na perspectiva da ação educativa propriamente dita, que conseqüências podemos extrair da discussão acima? Como se recoloca o desafio de uma educação escolar universitária que tem pela frente um compromisso ativo contra o que chamamos acima de uma ciência “colonialista” e, enquanto tal, auto-restritiva, quando não mesmo totalitária? Embora não coincidindo com Habermas e Apel no modo como elabora suas perplexidades diante das aporias de uma autocrítica racional, encontramos em Adorno (1995) um diagnóstico quanto à tarefa da educação no contexto contemporâneo muito próximo ao que identificamos na própria teoria da ação comunicativa.

Partindo da crítica à visão romântica do gênio individual como matéria prima do processo educativo e, ao mesmo tempo, criticando a educação massificadora, de caráter totalitário, que trabalha com um ideal de bem comum que “paira” acima dos indivíduos, esse pensador identifica no ideal kantiano de emancipação, qual seja, a liberação das aptidões intelectuais e morais do indivíduo para o exercício responsável de sua liberdade, condição *sine qua non* para uma via efetivamente racional de conduzir as relações humanas. Como tal, Adorno vê na emancipação um princípio fundamental para nortear toda ação educativa. Defende, nesse sentido, uma “educação para a emancipação” baseada em certos princípios básicos, que poderíamos tomar muito adequadamente como desdobramentos apropriados da argumentação que vimos desenvolvendo e, por isso mesmo, como nossas próprias conclusões, encerrando este ensaio:

- 1** eleger como principal adversário não a ignorância, mas a barbárie, isto é, o impulso de supressão violenta, inclusive intelectual, de toda forma de alteridade;
- 2** mover-se num equilíbrio entre adaptação e crítica, isto é, a educação deve capacitar ao indivíduo o estar no mundo concretamente posto, ao mesmo tempo em que estimular seu inconformismo, sua capacidade de recriação desse mundo;
- 3** orientar-se positivamente pelo ideal de superação da “auto-inculpável minoridade dos homens”, ou seja, pelo propósito de favorecer em cada um a aptidão e a coragem de servir-se do entendimento sem a necessidade da tutela de outrem.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, T. W. **Dialética Negativa**. Madrid: Taurus, 1990.
- ADORNO, T. W. **Educação e emancipação**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- APEL, K. O. **La transformación de la filosofía**. Madrid: Taurus, 1985.
- AYER, A. J. **Linguagem, verdade e lógica**. Lisboa: Presença, 1991.
- BACHELARD, G. **A formação do espírito científico**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- BAUDRILLARD, J. O clone, um crime perfeito. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 28 mar, 1997, p. 4-13.
- GADAMER, H. G. **Verdad y método**. Salamanca: Sígueme, 1991.
- GRANGER, G. G. **Lógica e filosofia da ciência**. São Paulo: Melhoramentos, 1955.
- **Filosofia do estilo**. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- **A razão**. Lisboa: Edições 70, 1985.
- HABERMAS, J. **Técnica e ciência como ideologia**. Lisboa: Edições 70, 1987.
- **Teoría de la acción comunicativa**. Madrid: Taurus, 1988.
- HABERMAS, J. **Pensamento pós-metafísico - estudos filosóficos**. São Paulo: Tempo Brasileiro, 1990^a.
- **O discurso filosófico da modernidade**. Lisboa: D. Quixote, 1990^b.
- HORKHEIMER, M, ADORNO, T. W. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- KUHN, T. S. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- MARCUSE, H. **A ideologia da sociedade industrial**. Rio de Janeiro: Zahar, 1967
- McCARTHY, T. **La teoría crítica de Jürgen Habermas**. Madrid: Tecnos, 1995.
- MILL, J. S. Sistema de lógica dedutiva e indutiva. In: ----- **Stuart Mill / Jeremy Bentham**. São Paulo, Abril Cultural, 1984 (Os Pensadores).
- MORIN, E. **Ciência com consciência**. Sem Martins; Europa-América, 1994.
- QUINE, W. O. **Desde un punto de vista lógico**. Barcelona: Ariel, 1962.
- RORTY, R. **A filosofia e o espelho da natureza**. Lisboa: D. Quixote, 1988.
- SANTOS, B. S. **Introdução a uma ciência pós-moderna**. Rio de Janeiro: Graal, 1989.
- SCHRAIBER, L. B. **Educação médica e capitalismo: um estudo das relações educação e prática na ordem social capitalista**. São Paulo: Hucitec-Abrasco, 1990.