

Para uma sociologia do conhecimento*

Edgar Morin

Questões preliminares da sociologia do conhecimento

O estudo das condições culturais, sociais e históricas do conhecimento tem de enfrentar complicadas questões preliminares.

Paradoxo da verdade

Se há um conhecimento verdadeiro, quer dizer, adequado ao seu objecto, então tal conhecimento transcende as condições culturais, sociais e históricas da sua formação. Assim, todo o conhecimento seguro da sua verdade, seja ele religiosa, doutrinária ou científica, ignora ou despreza o estudo das condições do respectivo nascimento, sempre que estas não veiculem a prova da sua verdade (revelação divina, descoberta científica, experiência decisiva) mas, pelo contrário, pareçam conduzir à relativização desse conhecimento. Se, por outro lado, se considera que as condições culturais, sociais e históricas da formação dos conhecimentos constituem determinações intrínsecas, então os conhecimentos tornam-se produtos específicos de uma sociedade hic et nunc, e nenhum deles pode aspirar à verdade já que é prisioneiro das respectivas determinações sócio-históricas. Quer dizer que, desde que uma sociologia do conhecimento se leve a sério, levanta um problema paradoxal relativo à verdade. Não é apenas o problema da verdade dos conhecimentos estudados pela sociologia que está em causa, é também o da verdade do próprio conhecimento sociológico, submetido às imperativas determinações sociológicas que a sociologia postula para todo o conhecimento. Se o conhecimento é inteiramente determinado pelas suas condições particulares de formação e não lhes pode escapar, se, em suma, não pode desligar-se delas, não lhe é possível aceder à objectividade e à universalidade, e a certeza da sua verdade não passa de ilusão. Todavia, desde logo, o determinismo sociológico não é mais que o produto determinado

* Tradução de António Firmino da Costa.

de um momento determinado na história ocidental do conhecimento. De onde um problema preliminar da verdade: se a sociologia relativiza todo o conhecimento pondo-o em relação com as respectivas condições sociais de formação, então desaparece a verdade de quaisquer conhecimentos, incluindo a verdade do conhecimento sociológico desses conhecimentos. Deste modo, desembocamos num nó górdio de problemas: o da verdade da sociologia, o da sociologia da verdade, o da verdade da ideia de verdade. Há quem evite estes problemas praticando, como nota justamente Bloor, «uma sociologia do erro, não da verdade» em matéria de conhecimento científico: os erros são considerados como resultado de determinismos sociais extra-cognitivos (conformismo, dominação de um grupo dogmático, etc.), e a verdade como surgimento meta-social de uma adequação ao real.

Em tais condições, a verdade científica transcende as suas condições de formação: só o erro é delas prisioneiro. Bloor recusa à verdade científica qualquer transcendência e retira-lhe o seu privilégio supra-social. Para ele, tanto os conhecimentos verdadeiros como os falsos são igualmente produto de determinismos sociais. Recai, assim, de imediato, na contradição própria da sociologia determinista; para mais, o princípio do determinismo social generalizado é um postulado que, enquanto tal, não pode ser afirmado como verdadeiro, e cujo carácter ultra-simplificador releva, a nosso ver, do erro. Assim, Bloor não resolve de modo nenhum o problema górdio da verdade da sociologia, da sociologia da verdade e da verdade da ideia de verdade. Para que a sociologia do conhecimento possa encontrar a sua própria verdade é necessário que coloque a si própria o problema meta-sociológico (ultrapassando a sociologia e englobando-a) da verdade. O mesmo é dizer que deve referir-se a critérios de verdade, certamente não independentes de um *hic et nunc*, mas também não estritamente redutíveis a esse *hic et nunc*, e que deve ser, em virtude desses critérios, capaz de se analisar a si própria. Para que a sociologia do conhecimento alcance algumas possibilidades de verdade é preciso que seja capaz de conceber as condições sociais das possibilidades de verdade. Neste sentido, uma sociologia do conhecimento deve colocar-se a si própria o problema das condições culturais-sociais-históricas das possibilidades de autonomia do conhecimento e, correlativamente, o das condições de emergência da livre crítica, da objectividade, da racionalidade, sem no entanto considerar que isso seja suficiente para resolver o problema da verdade dos conhecimentos.

O paradoxo de uma sociologia da sociologia

De resto, em conformidade com a «lei da variedade requerida» de Ashby (um sistema deve comportar mais variedade que o sistema que tem de tratar), com a lógica de Tarsky (um sistema não dispõe de todos os meios necessários para se explicar a si próprio), e com as consequências do teorema de Godel (um sistema complexo não se pode provar logica-

mente a si próprio), a sociologia não poderia ser auto-suficiente no conhecimento de si própria nem no conhecimento da sociedade de que faz parte; tem, pois, de ultrapassar—articular—integrar o seu sistema de conhecimento num sistema de conhecimento mais amplo e mais rico, o qual supõe e necessita, evidentemente, de uma sociologia do conhecimento.

O paradoxo de uma sociologia da ciência

Se a ciência for considerada como um conhecimento determinado pela sociedade que o produz, sem que seja possível estabelecer a verdade ou o erro respectivos, então a sociologia da ciência destrói a sua própria base, dado que a validade do seu princípio de conhecimento, que é o de se querer científico, cai pela base. Se uma ciência é tão somente uma ideologia característica de um certo tipo de sociedade, então a sociologia do conhecimento está sujeita aos mesmos critérios que aplica às outras ciências e não passa de uma ideologia entre outras. Assim, em virtude precisamente dos princípios que a autorizam a reduzir o conhecimento científico à ideologia, a sociologia da ciência destrói o trono soberano em que crê instalar-se. Podemos igualmente interrogarmo-nos sobre por que razão é que uma ciência fraca (a sociologia) seria mais segura que uma ciência forte (a física, por exemplo), e por que é que um determinismo rígido reinaria no que é mais complexo (a esfera do espírito, da cultura e da sociedade) enquanto um tal determinismo é abandonado em física e em biologia. O que nos reconduz à impossibilidade de submeter incondicionalmente a ciência à sociologia da ciência. Uma sociologia da ciência é evidentemente necessária e possível, mas na condição de não se situar acima da ciência que analisa. Caso contrário, deveria mostrar-se cientificamente mais poderosa e mais complexa que a ciência que pretendesse abarcar. Ora, tal sociologia da ciência é sempre cientificamente fraca: o seu determinismo é grosseiro ou vago, as suas capacidades de verificação são insuficientes. É certo que nos chegam cada vez mais estudos elucidativos de sociologia e etnografia das ciências, nomeadamente sobre o valor sociológico de um argumento *hic et nunc*, sobre o «crédito» dos investigadores em função da respectiva posição ou estatuto, sobre as lutas pelo reconhecimento, prestígio ou glória, sobre as negociações necessárias à realização de uma prova, sobre os ritos de iniciação na Investigação e na Universidade. Tudo isto nos mostra a que ponto, como temos vindo a insistir, a actividade científica se inscreve nos costumes, normas e valores da nossa sociedade. Mas uma socioetnografia dominadora torna-se empobrecedora ao reduzir o interesse científico ao interesse económico, a vontade de investigar à vontade de prestígio, a sede de conhecer à sede de poder. É o próprio núcleo do problema do conhecimento que lhe escapa. Mais ainda: uma sociologia de ideal physicalista (modelo século XIX) não pode conceber uma física complexificada (modelo século XX), nem pode conceber a complexidade social,

nem a complexidade cognitiva, nem a sua própria necessidade de complexidade.

Como vimos, o conhecimento científico não pode ser auto-suficiente, devendo submeter-se a exame, não só epistemológico mas também sociológico. Reciprocamente, a epistemologia deve ser submetida ao exame das ciências cognitivas bem como ao exame sociológico. A sociologia da ciência não pode ocultar o motor primeiro de qualquer ciência que é a procura da verdade, nem o de toda a epistemologia, que é a problemática da verdade. Reafirmemos pois o nosso propósito ao abordarmos a sociologia do conhecimento: é a um controlo mútuo que entendemos dever submeter estas diferentes instâncias. O mesmo é dizer que a sociologia do conhecimento deve incluir a problemática científica e a problemática epistemológica. Em resumo, nada pode escapar à sociologia do conhecimento. Mas nada se lhe pode reduzir. Ao mesmo tempo, devemos estar inteirados de que a sociologia do conhecimento não é uma disciplina que disponha de princípios e de instrumentos cognitivos confirmados. Sofre de modo especial da miséria paradigmática da sociologia, da sua debilidade teórica, das «modas e dogmas incontrolados» (Popper) que a invadem continuamente. Assim cabe-nos construir, no próprio movimento da nossa caminhada, e em função da problemática da complexidade, os princípios e as regras capazes de respeitar simultaneamente a complexidade das realidades antro-po-socio-históricas e a complexidade do problema do conhecimento, sem ocultar mas, pelo contrário, enfrentando o problema da verdade e do erro. Será uma sociologia, não prescritiva da verdade, mas indicativa das eventualidades de emergência da verdade.

Enfim, é conveniente esclarecer que o conhecimento não pode ser reduzido às suas condições bio-antropológicas e às suas condições socio-históricas de formação. Dispõe também de uma organização intrínseca (noologia) e de uma autonomia relativa (nooesfera). Se qualquer conhecimento, qualquer visão do mundo, qualquer teoria dispõem de uma autonomia real, se bem que relativa, então a cultura em que elas nascem, vivem e, eventualmente, morrem, constitui o respectivo ecossistema. Mas isso não quer de modo algum dizer que esses conhecimentos, visões do mundo e teorias não façam parte de uma cultura. São desta, também, constituintes intrínsecas. É por isso que ligamos sociologia e ecologia do conhecimento numa *eco-sociologia do conhecimento*.

Sociologia do conhecimento: produto e produtor sociocultural

Foi na alvorada do desenvolvimento da ciência ocidental que Bacon se apercebeu simultaneamente das servidões socioculturais que pesam sobre qualquer conhecimento e da necessidade de se libertar delas. Ti-

nha visto que o pensamento podia ser inconscientemente influenciado pelos «ídolos da tribo» (próprios da educação), pelos «ídolos do fórum» (nascidos das ilusões da linguagem), pelos «ídolos do teatro» (nascidos das tradições). Efectivamente, tradição, educação, linguagem são os constituintes nucleares da cultura e formam em conjunto os ídolos da sociedade («tribo»). É notável que, no próprio diagnóstico que fazia das determinações socioculturais do conhecimento, Bacon indicasse que a missão do conhecimento era a de se emancipar delas para se tornar ciência. Mas foi preciso esperar pelo início do século xx para se reflectir sobre as condições sociológicas de emancipação do conhecimento, e pelo fim do século XX se para descobrir que a ciência, ela própria, podia inconscientemente obedecer aos ídolos. A sociologia do conhecimento é, nas suas origens, um esforço extremamente poderoso para tentar conceber tanto as condições socio-históricas que permitem uma relativa emancipação do conhecimento em relação a essas próprias condições, como os estrangimentos socio-históricos aos quais o conhecimento não pode escapar. Nesse sentido, Max Weber procurou nos complexos processos de formação do capitalismo as condições de emergência da racionalidade moderna. Merton crê demonstrar que a racionalidade científica, uma vez constituída, depois de um período de gestação em interacção com necessidades e forças sociais, se emancipa delas, transcendendo então as suas condições de formação. Pode assim conciliar o credo sociológico (todo o conhecimento é socialmente determinado) com o credo científico (o conhecimento científico possui verdade universal e escapa pois às suas condições particulares de formação). Mannheim, pelo seu lado, encontra na situação sociológica mais ou menos desenraizada da *intelligentsia*, classe votada ao conhecimento, a fonte da eventual emancipação desse conhecimento em relação à sociedade de que provém. Mas a essas sociologias «optimistas» vão opor-se sociologias «pessimistas». Horkheimer e Adorno mostram que a racionalidade adquirida pode degradar-se no prosseguimento daqueles mesmos processos que permitiram a sua formação (o desenvolvimento capitalista), e que as características operacionais da racionalidade se deixaram captar e utilizar por forças sociais irracionais. Depois, por sua vez, o privilégio epistemológico da ciência foi posto em causa. São cada vez mais numerosos os historiadores, filósofos das ciências, epistemólogos e sociólogos que pensam que as ciências não se desenvolvem nem num recipiente fechado no seio da cultura nem num vácuo social, e é a justo título que Bloor aplica acausalidade sociológica não apenas aos erros científicos e às ideias irracionais mas também às teorias verdadeiras e racionais.

Por outro lado, a pretensão do marxismo dogmático ao monopólio da cientificidade reduz a ciência contemporânea à «ideologia da dominação do mundo pela burguesia conquistadora», ou à ideologia da era do capitalismo monopolista. Mais ainda: irritado por as ciências contemporâneas não obedecerem aos decretos do materialismo dialéctico, o estalinismo decretou-as «burguesas», logo enganadoras, e opôs-lhes a verdadeira ciência «proletária» (Estaline, Jdanov, Lyssenko, Althus-

ser). Enfim, à abertura mannheimiana opõe-se hoje em dia o fecho bourdiano. A *intelligentsia* «sem raízes» dá lugar, em Bourdieu, a um estrito confinamento sociocultural dos intelectuais, em que cada um está submetido ao determinismo do seu habitus. Assim, a sociologia do conhecimento oscila entre um emancipacionismo em que, no limite, a razão e a ciência se arrancam do solo social e levantam voo, e o determinismo rígido de uma máquina trivial que produz conhecimentos destinados a assegurar as suas funções e a sua reprodução. Entre estas duas simplificações, a concepção de Habermas, que ainda não é verdadeiramente complexa, distingue três tipos de interesses actuantes no desenvolvimento das ciências: o interesse técnico (dominação da natureza), o interesse prático (controlo da sociedade) e o interesse reflexivo (emancipador). Habermas compartimenta estes três tipos de interesses quando na verdade eles estão em interacção, em intercomunicação e mesmo em intercontaminação permanentes. Mas, de facto, o pensamento habermasiano abre-se já para a dialógica da submissão e da emancipação social, económica, *cultural e política que se joga no interior do conhecimento científico e, sem dúvida, de qualquer conhecimento*. Efectivamente, qualquer conhecimento, incluindo o conhecimento científico, está enraizado, inscrito num contexto cultural, social, histórico, e dele depende. Como diz Grinevald: «Todo o nosso saber [...] incluindo a nossa enciclopédia, a nossa classificação das ciências, a nossa teoria da ciência [...] está em convivência com um estado da sociedade». De facto assim é. Mas de que convivência, ou convivências, se trata? De que estado, ou estados, da sociedade? O conhecimento científico não sofre apenas constrangimentos ou influências externas: contém, no seu interior, à maneira de um holograma, o conjunto da realidade histórico-sociocultural de que faz parte.

Já indicámos, e voltaremos a referir-nos, a que todos os conceitos fundamentais das ciências naturais e abstractas (matemáticas) surgiram da experiência antro-po-social concreta e continuam a transportar essa marca original. No núcleo de qualquer teoria científica, vimo-lo igualmente, há postulados metafísicos-ideológicos que a ligam por um cordão umbilical à cultura de onde surgiu. A ciência não é apenas uma parte da sociedade contendo em si própria, hologramaticamente, o todo social. Ela é também uma micro-sociedade original no seio da sociedade, dotada das suas próprias regras, normas e valores, e possuindo as suas próprias solidariedades, concorrências e conflitos. Enfim, produzida por um desenvolvimento histórico-sociocultural, a ciência torna-se cada vez mais produtora do desenvolvimento que a produz, e inscreve-se recursivamente num ciclo em que é produto-produtor.

Deste modo, continuamos a ter de tomar como guias as ideias de holograma, de recursividade e de complexidade para conceber a sociologia da ciência.

Cultura e conhecimento

As sociedades humanas dispõem de uma cultura. A cultura é um conjunto de saberes, regras, normas, prescrições, proibições, permissões conservadas, mantidas e transmitidas através da linguagem. A cultura não é um mero suplemento de que usufruem as sociedades humanas por contraste com as sociedades animais. É ela que institui as regras—normas que organizam a sociedade e governam os comportamentos individuais; constitui o capital colectivo dos conhecimentos adquiridos, dos saberes práticos aprendidos, das experiências vividas, da memória histórica—mítica da própria identidade de uma sociedade. A cultura também não pode ser considerada como uma superestrutura, uma vez que cada uma das suas regras—normas gera processos sociais e regenera globalmente a complexidade social adquirida. Mas também não é uma infraestrutura. Ou antes, estes termos de infra e super—estrutura são inadequados numa organização recursiva onde o que é produto—gerado se torna em produtor—gerador daquilo que o produz ou o gera. Assim, cultura e sociedade estão em relação geradora mútua (e, nessa relação, não esqueçamos as interacções entre indivíduos, eles próprios portadores—transmissores de cultura: as interacções regeneram a sociedade, a qual regenera a cultura, a qual regenera as interacções entre os indivíduos). Uma cultura abre e fecha as potencialidades bio—antropológicas de conhecimento. Abre—as e actualiza—as ao fornecer ao espírito humano o seu saber acumulado, a sua linguagem, os seus paradigmas, a sua lógica, os seus esquemas, os seus métodos, etc., mas ao mesmo tempo fecha—as com as suas normas, regras, proibições, tabus, com o seu etnocentrismo, a sua auto—sacralização, a ignorância da sua ignorância. Ainda aqui o que permite o conhecimento é o que limita e cria obstáculos ao conhecimento. A cultura fornece ao pensamento as suas condições de formação, de concepção, de conceptualização. Trata—se aqui não tanto de um determinismo social exterior mas mais de uma estruturação interna. A cultura e, através da cultura, a sociedade, estão *no interior* do conhecimento humano. Mais ainda: se a cultura contém um saber colectivo acumulado em memória social, se transporta princípios—modelos—esquemas de conhecimento, se gera uma visão do mundo, se a linguagem e o mito são partes constituintes da cultura, torna—se então claro que *a cultura comporta intrinsecamente uma dimensão cognitiva*. Efectivamente, a cultura pode ser concebida como modo intercognitivo de organização social, como normas—regras—modelos de conhecimento, como saber colectivo memorizado, e, através de todos estes aspectos, governa, modela, impregna os conhecimentos individuais. Somos levados a suspeitar da existência de uma unidade primordial entre a organização da sociedade e a organização do conhecimento; devemos compreender que símbolos e mitos, que todas as sociedades tecem, são tanto forças de ligação—coesão social como forças e valores cognitivos, e devemos saber que nenhum conhecimento está completamente depurado de símbolos e mitos. *Desde logo, verifica—se ao mesmo tempo indistinção profunda e tronco comum entre conhecimento, cultura e sociedade.*

O conhecimento está na cultura e a cultura está no conhecimento. Um acto cognitivo individual torna-se por isso mesmo um fenómeno cultural, e qualquer elemento do capital cultural pode actualizar-se num acto cognitivo individual. Vemos assim que é de maneira radical que é preciso introduzir a sociedade (via cultura) no conhecimento dos indivíduos, o que vale para todos nós. Mas devemos conceber igualmente a autonomização relativa do conhecimento enquanto tal em relação às outras instâncias culturais, e devemos reconhecer a autonomia relativa dos indivíduos conhecentes. No entanto, mesmo autonomizado, distinguido e individualizado, o conhecimento permanece, não apenas inscrito numa cultura, mas produto–produtor de cultura.

Produto e produtor

O conhecimento pode ser legitimamente concebido como produto de interacções bio–antropo–socioculturais. A esfera sociocultural manifesta-se no ser humano antes do nascimento, depois nas técnicas de parto, no tratamento do recém-nascido, na formação–educação familiar social. As interacções respeitantes ao conhecimento começam talvez durante o período embrionário (os sentidos do feto são aí despertados), desenvolvem-se e aprofundam-se durante a primeira infância. A estabilização selectiva das sinapses cria caminhos e circuitos cognitivos e, correlativamente, elimina inumeráveis potencialidades cognitivas. A integração sociocultural do rapaz ou da rapariga vai reforçar ou atenuar o domínio de um hemisfério cerebral sobre o outro. Interdições, tabus, normas, prescrições incorporam em cada um de nós um *imprinting* cultural muitas vezes sem regresso. Enfim, a educação, via linguagem, vai fornecer a cada um os princípios, regras e instrumentos do conhecimento. Assim, de todos os lados, a cultura retroage e age sobre o espírito–cérebro para aí modelar as estruturas cognitivas e estará portanto daí em diante sempre activa enquanto co–produtora de conhecimento.

Por estas vias e meios a cultura é co–produtora da realidade, tal como esta é percebida por cada um. A nossa percepção visual sofre categorizações, conceptualizações, taxonomias que vão jogar no reconhecimento e na referenciação das cores, das formas, dos objectos. Mais ainda: muitos antropólogos e sociólogos mostraram a importância das significações mitológicas e das projecções imaginárias na «construção social da realidade» (digamos antes co–construção social da realidade, já que existe, não monopólio, mas contribuição sociocultural na construção da realidade). Uma vez produzido e organizado, o conhecimento toma a arquitectura de uma visão do mundo, e produz assim a substancialização da realidade, a dissociação entre o real e o irreal, a distinção entre a verdade e a mentira. Assim instituídas, realidade e verdade retroagem sobre a vida social e cultural.

A organização interna do conhecimento (mitológico, ideológico, doutrinário ou teórico) dá–lhe uma certa autonomia no seio da realidade antropo–sociocultural. Por outro lado, o conhecimento é — na sua

formação, na sua rememoração e na sua utilização — acto e processo. Desde logo, seja enquanto acto seja enquanto realidade relativamente autónoma, o conhecimento pode intervir de forma activa e geradora na praxis socio-histórica. Sabemos bem como a aquisição de uma informação, a resolução de uma incerteza ou a solução de um problema podem desencadear uma intervenção decisiva em certas condições militares, políticas ou económicas. De onde uma procura intensa de informação por toda a parte em que há empresa, aventura, conflito, competição e, evidentemente, nas relações entre Estados; efectivamente, a boa (ou má) informação pode modificar a decisão, a estratégia e, nos casos críticos e críscos, o curso da História... Como diz Wojciechowski, qualquer acto de conhecimento produz um efeito que vai para além do acto em si. O efeito pode ser individual: o conhecimento pode trazer-nos felicidade, tormento, paz; pode torturar-nos, assustar-nos ou mesmo fazer-nos regressar à ilusão que acabava justamente de dissipar. O efeito pode ser colectivo: as ideias ou símbolos agem por vezes como enzimas que promovem interacções sociais que de outro modo não teriam lugar; assim, o conhecimento dos grandes momentos da história nacional acalenta o mito patriótico o qual ajuda a conservar a comunidade nacional. Um conhecimento organizado em doutrina suscita quase anticorpos ideológicos que recusam—recalam—destroem não somente a ideia inimiga mas o facto contrário à doutrina. Assim, como vimos no passado, como vemos no presente e como veremos no futuro, um conhecimento consolidado impede de conhecer tudo o que o contradiga. Examinaremos noutra ocasião como é que um sistema de ideias age e reage na esfera socio-histórica. Aqui limitamo-nos a indicar que o conhecimento age no seio da dinâmica social. A teoria física do átomo, elaborada com um objectivo de conhecimento puramente desinteressado, conduziu a Hiroxima e Nagasaki. Deste modo se revela e se realiza o poder de vida e de morte que estava em germe no princípio de conhecimento. É o que deixava pressentir o autor inspirado da Génese, que faz começar a trágica aventura da humanidade no momento em que Eva e Adão querem conhecer por conhecer.

Enfim, o conhecimento é poder. Como se sabe, a informação controla a energia e a computação controla a informação. Pode pois compreender-se, por um lado, que o conhecimento produza um poder específico na sociedade e, por outro lado, que o poder político se esforce por controlar o poder do conhecimento. O poder dos anciãos ou dos sábios, o dos feiticeiros ou dos curandeiros, nas sociedades arcaicas, é um poder de quem conhece. O poder sacerdotal das civilizações antigas é um poder de superconhecedores. Este poder tende a monopolizar o conhecimento que possui a fim de conservar o monopólio do seu poder e, deste modo, o conhecimento torna-se secreto, esotérico. Assim, pois, Grandes Sacerdotes, Iniciados, Universitários, Cientistas, Peritos, Especialistas tendem a constituir castas arrogantes, dispendo de privilégios e de poderes. O conhecimento dá poder, mas o poder supremo escapa normalmente aos que conhecem. Os portadores de conhecimento são na maior parte das vezes dominados por aqueles que dispõem de poder coercivo, que é

político, policial, militar. Efectivamente, hoje em dia, a ciência, a técnica, a competência produzem continuamente poderes ao produzirem conhecimentos, mas o poder da ciência é captado, coordenado, e o poder dos sábios, que não é politicamente organizado, é controlado—dominado pelo poder da organização política. Assim, se bem que a ciência produza um poder gigantesco, os sábios são impotentes para o utilizar. Pode pois compreender—se que o conhecimento dê poder àqueles que sabem e reforce o poder daqueles que controlam aqueles que sabem. Produtor de poder e servo dos poderes, o conhecimento não se limita a moldar—se segundo as desigualdades sociais ou a reforçá-las, mas também produz desigualdade.

Uma desigualdade fundamental é a que se estabelece entre letrados e analfabetos, a qual eliminou, por exemplo, após a guerra da Argélia, os combatentes responsáveis iletrados da FLN em proveito dos que dispunham de um mínimo de cultura escrita. Por todo o lado se constitui uma cisão hierárquica entre cultos e incultos, entre competentes e não competentes, entre sabedores e ignorantes. Mesmo no campo da Ciência, Solla Price insiste na desigualdade entre os «supercientistas» e uma massa de tarefeiros da investigação. A ideia de «capital cultural», se bem que redutora do cognitivo ao económico, torna—se interessante se ligarmos a ideia de capital à sua origem, *caput*, que se refere à cabeça. Infelizmente, não é o saber mais rico ou o mais verdadeiro que adquire o poder: é o saber mais operacional (mágico ou técnico). Os ditos «analfabetos» das sociedades arcaicas de caçadores—colectores dispunham de um extraordinário «capital cultural» incluindo um conhecimento dos animais, plantas, venenos, remédios, bem como competências técnicas para fabricar os seus utensílios, armas, habitações — de que estamos desprovidos. E, no entanto, alguns brutos e débeis, dispondo da nossa técnica, foram capazes de destruir em massa esses seres humanos superiores e as suas civilizações milenares.

O conhecimento, diz Wojciechowski, é o mais poderoso produtor de desigualdade entre os homens. É certamente necessário temperar este julgamento, mas é preciso também reconhecer que, onde não cria desigualdade, o conhecimento contribui frequentemente para tudo aquilo que cria e mantém a desigualdade. Bem entendido, o conhecimento não se reduz a esse papel, e além disso contribui para destruir antigas hierarquias, para subverter a ordem estabelecida, e desempenha um papel revolucionário. O problema, então, é saber se o conhecimento modifica a estrutura inegalitória da sociedade ou se produz novas desigualdades. Compreende—se que os teóricos revolucionários mais perspicazes tenham posto o problema da desigualdade social em função do poder daqueles que sabem (ou sabem controlar aqueles que sabem) sobre os que não sabem. No coração, pois, dos problemas sociais centrais do poder, da hierarquia, da desigualdade, encontra—se o problema do conhecimento.

*

Assim, o conhecimento está por todos os lados ligado à estrutura da cultura, à organização social, à praxis histórica. E, aí, não é apenas condicionado e determinado, também é condicionante e determinante, o que demonstra de maneira flagrante a aventura do conhecimento científico.

Este último, ao libertar o saber de qualquer julgamento de valor e votando-se à única finalidade de conhecer, ao matematizar-se e ao formalizar-se cada vez mais, realizou o maior esforço jamais tentado para se libertar das normas e pressões sociais, afastando-se do sentido e do vivido comuns. É por isso que muitos cientistas continuam a crer que o seu conhecimento escapa às determinações e pressões sociais. E no entanto os conceitos mais fundamentais da física foram extraídos da experiência antropológico-social. A noção de causa refere-se, na origem, a um caso de litígio, e depois à ocorrência em que se dá um acontecimento. A coisa, com a mesma origem, é o assunto a tratar. A palavra ordem exprime em primeiro lugar a fórmula de comando e o resultado ordenado. O cosmo começou por ser o dispositivo de um exército, depois a constituição de um Estado, antes de se tornar na constituição do mundo. A geometria nasceu das necessidades de medição de terrenos e de irrigação das civilizações agrárias, a aritmética das necessidades de cálculo das civilizações urbanas. As leis da natureza são uma projecção das leis jurídicas sobre o universo. A ideia de Deus legislador do universo, em Descartes, desenvolve-se quarenta anos depois da teoria do soberano de Jean Bodin. Assim, a ordem e as leis da natureza foram sugeridas à física por Deus, pelo Rei e pelo Estado.

Mais recentemente, e correlativamente com o surto industrial, a energia, conceito-chave da física moderna, nasce do casamento das noções de força e de trabalho. É certo que todos os conceitos científicos extraídos da experiência antropológico-social emanciparam-se e transformaram-se. Mas nem por isso se desligaram totalmente daquela origem: força, trabalho, energia, ordem e desordem conservam o cordão umbilical que os liga à vida comum e, tal como fez notar Bronowski, o conhecimento científico nem sempre pode prescindir de noções do senso comum. Ao mesmo tempo, a ciência transformou o senso comum. Impôs-lhe uma nova visão do mundo, com *big-bang*, galáxias, buracos negros, antimatéria. A ciência determina a realidade, a verdade e a certeza no seio das civilizações técnicas.

A ciência autonomizou-se institucionalizando-se, criando as suas próprias sociedades e assembleias, os seus departamentos e os seus laboratórios universitários e, em seguida, enormes centros dedicados à Investigação. Mas esta autonomia acrescida é ao mesmo tempo uma dependência acrescida. A ciência está integrada no Estado, na indústria, no exército. O conhecimento científico domina cada vez mais e é cada vez mais controlado; determina cada vez mais o desenvolvimento social, económico e técnico, mas vai-se tornando cada vez mais integrado política, administrativa, social, económica e tecnicamente. O conhecimen-

to científico é sem dúvida cada vez mais puro, desinteressado, especulativo, mas é ao mesmo tempo cada vez mais operacional, manipulador e manipulado. Uma formidável dialógica recursiva, contraditória e ambivalente, está a operar entre ciência e sociedade. Saída da sociedade, enraizada na sociedade, a ciência impõe-se cada vez mais na sociedade e à sociedade, a qual cada vez mais se impõe nela e a ela.

*

Assim, para conceber a sociologia do conhecimento, é preciso conceber não apenas o enraizamento do conhecimento na sociedade e a interação conhecimento-sociedade, mas sobretudo o ciclo recursivo em que o conhecimento é produto-produtor de uma realidade sociocultural, a qual comporta intrinsecamente uma dimensão cognitiva. Os homens de uma cultura, através do seu modo de conhecimento, produzem a cultura que produz o seu modo de conhecimento. A cultura gera os conhecimentos que regeneram a cultura. O conhecimento depende de múltiplas condições socioculturais, e condiciona por sua vez essas condições. Ao considerarmos até que ponto o conhecimento é produzido por uma cultura, depende e está integrado numa cultura, podemos experimentar o sentimento de que nada o poderia libertar de forma a atingir a objectividade. Mas isso seria esquecer que o conhecimento é vitalmente necessário ao diálogo antro-po-social com o universo objectivo. Assim, as sociedades arcaicas dispõem eventualmente, no interior de uma mitologia, de um muito rico conhecimento empírico-racional do mundo físico, animal e vegetal, e fundam a arte, a técnica e as estratégias respectivas sobre esse conhecimento. Nesse sentido, existe efectivamente um saber objectivo e, podemos dizê-lo, com Elkanna, uma ciência, nas sociedades em que o conhecimento parece mais dependente das normas e tabus culturais. Como poderia não existir nas nossas sociedades contemporâneas?