

A busca pela cientificidade nas ciências humanas numa arqueologia do “mesmo” e do “outro”

Maria Julieta Weber Cordova¹

Resumo: Procurou-se refletir sobre os fundamentos do conhecimento científico moderno, a partir das rupturas epistemológicas que reorganizam a ordenação e a construção do saber. Foucault assinalou duas grandes discontinuidades na *epistême* da cultura ocidental: a que se contextualiza na Idade Clássica e a que se sistematiza no limiar da modernidade. O que demarca que o homem não é objeto de ciência, mas sim domínio positivo do saber é a própria disposição geral da *epistême*, contrapondo assim o enraizamento arqueológico do “mesmo” que racionaliza semelhanças e do “outro” que revela o limite desse pensar racional e científico.

Palavras-chave: *epistême*; modernidade; ruptura epistemológica; ordenação do saber.

Nesse ensaio, buscou-se apreender alguns dos fundamentos do conhecimento científico moderno e suas relações com as questões epistemológicas nas ciências humanas, bem como sua relevância na teoria social, com o objetivo de contribuir para o debate científico que compreende a construção do conhecimento a partir de uma discussão teórica sobre as rupturas epistemológicas que ordenam a construção do saber moderno.

Tratou-se, para tanto, de alguns conceitos chaves do pensamento de Michel Foucault explicitados na obra “As Palavras e as Coisas”, em que o autor traçou uma arqueologia das ciências humanas, entendendo o homem enquanto “fundamento de todas as positivities” e “elemento das coisas empíricas”.

Foucault atenta que com a modernidade o homem tornou-se objeto de ciência e “isso não pode ser considerado nem tratado como um fenômeno de opinião: é um acontecimento na ordem do saber”. (2002, p. 477).

A fim de refletir sobre o tema da cientificidade na modernidade configurada na virada do século XIX para o XX, priorizou-se – antes mesmo de discutir sobre o conceito de Foucault acerca da *epistême* nas ciências humanas – partir do debate que gira em torno das rupturas epistemológicas e que remete aos estudos de Gaston Bachelard.

¹ Licenciada em História e Mestre em Educação pela Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG). Doutoranda em Sociologia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR), na linha de pesquisa Instituições e Poder. E-mail: julieta.weber@yahoo.com.br

A idéia de ruptura epistemológica possibilita compreender a “noção do obstáculo epistemológico”, ou, conforme Bachelard, possibilita ao espírito científico “sair da contemplação do mesmo para buscar o outro, para dialetizar a experiência”. (1996, p. 18).

E se há ruptura é porque esta se deu com um “passado” formador de conhecimentos habituais:

Quando o espírito se apresenta à cultura científica nunca é jovem. Aliás, é bem velho, porque tem a idade de seus preconceitos. Aceder à ciência, é rejuvenescer espiritualmente, é aceitar uma brusca mutação que contradiz o passado. (BACHELARD, 1996, p. 18).

Para Bachelard a noção de obstáculo epistemológico perpassa tanto pelo desenvolvimento histórico do pensamento científico como pela prática deste pensamento na educação. Esta última pode expressar, na concepção do autor, uma superação do obstáculo epistemológico ao partir da “psicanálise dos erros iniciais” ou “catarse intelectual e afetiva”, desde que se considere o seguinte pressuposto:

[...] colocar a cultura científica em estado de mobilização permanente, substituir o saber fechado e estático por um conhecimento aberto e dinâmico, dialetizar todas as variáveis experimentais, oferecer à razão razões para evoluir. (BACHELARD, 1996, p. 24).

Bachelard também exemplifica sobre o desconhecimento do obstáculo epistemológico no ensino de ciências – e que pode ser estendido a outras práticas educacionais em seus vários campos de conhecimento. Atenta então que muitas vezes é o próprio educador que não vê o aluno como alguém experimentador de conhecimentos empíricos: “[...] não se trata, portanto, de *adquirir* uma cultura experimental, mas sim de *mudar* de cultura experimental, de derrubar obstáculos já sedimentados pela vida cotidiana”. (1996, p. 23).

A idéia de derrubar obstáculos sedimentados é ponto fundamental para se compreender em Bachelard que o caminhar para o objeto científico requer uma ruptura entre o conhecimento sensível, ou pré-científico, e o conhecimento científico em questão, abrindo espaço para um novo conhecimento científico, ou um “novo espírito científico” que só se faz pela ruptura epistemológica.

Segundo Bachelard, o obstáculo epistemológico perpassa pela ordenação dos acontecimentos de uma experiência, constituindo a representação do pensamento científico abstrato e revelando a polêmica em torno da concretude do obstáculo que gera a experiência:

Para isso, temos de provar que este *pensamento abstrato* não é sinônimo de *má consciência científica*, como parece sugerir a acusação habitual. Será preciso provar que a abstração desobstrui o espírito,

que ela o torna mais leve e mais dinâmico [...] E para mostrar que o processo de abstração não é uniforme, chegaremos até a usar um tom polêmico ao insistir sobre o caráter de *obstáculo* que tem toda a experiência que se pretende concreta e real, natural e imediata. (BACHELARD, 1996, p. 8).

E somente poderá se encontrar superação do obstáculo, ou “eficácia epistemológica” pela apreensão conceitual da linguagem epistemológica, já que uma palavra pode ter uma mesma designação, mas pode também revelar explicações diferenciadas para uma mesma fonte interpretativa de pesquisa:

Numa mesma época, sob uma mesma palavra, coexistem conceitos tão diferentes ! O que engana é que a mesma palavra, tanto designa quanto explica. A designação é a mesma; a explicação é diferente. Por exemplo, a telefone correspondem conceitos que são totalmente diferentes para o assinante, a telefonista, o engenheiro, o matemático preocupado com equações diferenciais da corrente telefônica. O epistemólogo deve, pois, captar os conceitos científicos [...]. (BACHELARD, 1996, p. 22).

Partindo dessas premissas, Bachelard ressalta que o “verdadeiro espírito científico” problematiza questões em contraponto à mera formulação de opiniões. Aliás, a superação da opinião pela problematização é ponto fundamental para a superação do obstáculo epistemológico:

Em primeiro lugar, é preciso saber formular problemas. E, digam o que disserem, na vida científica os problemas não se formulam de modo espontâneo. É justamente esse *sentido do problema* que caracteriza o verdadeiro espírito científico. Para o espírito científico, todo conhecimento é resposta a uma pergunta. Se não há pergunta, não pode haver conhecimento científico. Nada é evidente. Nada é gratuito. Tudo é construído. (BACHELARD, 1996, p. 18).

Se tudo é construído, se “[...] um obstáculo epistemológico se incrusta no conhecimento não questionado” e se “[...] às vezes uma idéia dominante polariza todo o espírito”, a invocação de Bachelard de que o “instinto formativo” cede ao “instinto conservativo” aponta para uma resistência aos obstáculos epistemológicos. E esta resistência está estreitamente ligada ao conhecimento empírico que “[...] envolve o homem sensível por todas as expressões de sua sensibilidade” e que quando este conhecimento se racionaliza “[...] nunca se pode garantir que valores sensíveis primitivos não interfiram nos argumentos”. (1996, p. 19).

Assim sendo, Bachelard considera que um certo “narcisismo intelectual” é predominante nos meios literários e culturais e que mesmo uma “cabeça bem feita” é uma

“cabeça fechada”, constituindo-se em um “produto da escola”. Entende assim que há uma crise do pensamento epistemológico e uma necessidade de “reorganização total do sistema de saber”.

Esse conceito de “ruptura”, que perpassa pela problematização de obstáculos com vistas à reorganização de saberes, será o ponto central nas análises de Foucault, que irá discorrer sobre as rupturas epistemológicas, fundamentalmente nas ciências humanas, identificando duas grandes descontinuidades na *epistémé* da cultura ocidental, bem como diferentes concepções de ordem.

A primeira contextualiza-se no início da idade clássica (meados do século XVII). E a segunda grande descontinuidade, ou ruptura epistemológica, e que irá distinguir a concepção de ordem vigente na idade clássica, sistematiza-se no limiar da modernidade (início do século XX).

Foucault elucida sobre estes dois momentos na *epistémé* da cultura ocidental, pontuando que na *História da Loucura na Idade Clássica* – sua tese de doutorado, a diferença pode revelar peculiaridades culturais, e que o louco seria o Outro numa sociedade cultural diferenciada.

Já na obra *As Palavras e as Coisas: uma arqueologia das ciências humanas*, o autor observou como a cultura pode estabelecer uma ordem entre as coisas, bem como o que caracteriza a sua dispersão ou a sua proximidade, revelando que a busca pelo caráter identitário numa sociedade ordenada, constitui-se por uma “história da semelhança”:

A história da loucura seria a história do Outro – daquilo que, para uma cultura é ao mesmo tempo interior e estranho, a ser portanto excluído (para conjurar-lhe o perigo interior), encerrando-o porém (para reduzir-lhe a alteridade); a história da ordem das coisas seria a história do Mesmo – daquilo que, para uma cultura, é ao mesmo tempo disperso e aparentado, a ser distinguido por marcas e recolhido em identidades. (FOUCAULT, 2002, p. XXII).

Nesse sentido, a modernidade trouxe mudanças na própria concepção do saber entre o sujeito que conhece e o objeto do conhecimento, entre as positivities que constituem os conhecimentos empíricos, entre a natureza e a forma do conhecimento.

E se a análise do semelhante pode reportar à ordem empírica e à comparação identitária em contraponto ao diferente, ressalte-se que tal análise tende a partir da forma simples para a mais complexa, demarcando o científico pelo racional e rompendo com as “velhas crenças” que entrecruzavam linguagens e permitiam afinidades e parentescos na “magia” dos saberes:

Daí, toda a *epistémé* da cultura ocidental se acha modificada em suas disposições fundamentais. E em particular o domínio empírico onde o homem do século XVI via ainda estebelecerem-se os parentescos, as semelhanças e as afinidades e onde se entrecruzavam sem fim a linguagem e as coisas – todo esse campo imenso vai assumir uma configuração nova. Podemos, se

quisermos, designá-los pelo nome de “racionalismo”; podemos, se não tivermos na cabeça senão produtos prontos, dizer que o século XVII marca o desaparecimento das velhas crenças supersticiosas ou mágicas e a entrada, enfim, da natureza na ordem científica. (FOUCAULT, 2002, p. 75).

Essa ruptura na *epistème* da cultura ocidental caracterizada pela quebra ou transformação da linguagem e da natureza perceptiva inerente ao pensamento clássico, acaba por corresponder ao conceito científico enraizado pela modernidade e que constitui o objeto central da análise arqueológica das ciências humanas em Foucault.

E para este pensador o que vai se oferecer como contraponto epistemológico à análise arqueológica é o próprio saber clássico e os questionamentos que se fazem a partir do limiar que distingue o pensamento clássico do que se constituiu por modernidade.

Foucault, ao conceituar uma arqueologia das ciências humanas, inicia a obra “As Palavras e as Coisas”, com a poesia do fantástico de Borges:

Este livro nasceu de um texto de Borges. Do riso que, com sua leitura, perturba todas as familiaridades do pensamento – do nosso: daquele que tem nossa idade e nossa geografia –, abalando todas as superfícies ordenadas e todos os planos que tornam sensata para nós a profusão dos seres, fazendo vacilar e inquietando, por muito tempo, nossa prática milenar do Mesmo e do Outro. (FOUCAULT, 1999, p. IX).

A enciclopédia chinesa citada por Borges e sua outra divisão/classificação taxionômica revelam no “deslumbramento dessa taxionomia”, “no encanto exótico de um outro pensamento”, o próprio “limite do nosso” e a “impossibilidade patente de pensar isso”, ou seja, pensar o “Outro”, pois desassemelha o pensar do “Mesmo”, até ao que o olhar ocidental concebe por Oriente e sua correspondente cultura oriental:

Os códigos fundamentais de uma cultura – aqueles que regem sua linguagem, seus esquemas perceptivos, suas trocas, suas técnicas, seus valores, a hierarquia de suas práticas – fixam, logo de entrada, para cada homem, as ordens empíricas com as quais terá de lidar e nas quais há de se encontrar. (FOUCAULT, 1999, p. XVI).

E se “[...] nada é mais empírico que a instauração de uma ordem entre as coisas”, o que se coloca então é “[...] segundo qual espaço de ordem se constituiu o saber?”

Foucault ao partir do texto de Borges para a análise do percurso da linguagem e da ordem inicia a discussão sobre “[...] a partir de que foram possíveis conhecimentos e teorias?”:

A ordem é ao mesmo tempo aquilo que se oferece nas coisas como sua lei interior, a rede secreta segundo a qual elas se olham de algum modo umas às outras e aquilo que só existe através do crivo de um olhar, de uma atenção, de uma linguagem. (FOUCAULT, 1999, p. XVI).

Se a ordem e sua lei interior instaura uma linguagem entre as coisas empíricas, interioriza então um questionamento às ciências humanas, atestando sua positividade e sua ordenação racional, a partir de princípios científicos, para se familiarizar e se contrapor, racionalizando semelhanças e nesse percurso, desassemelhando-se do “Outro”.

E se o homem não pode ser objeto de ciência, Foucault parte do conceito de que é a disposição geral da *epistémé* que lhe permite constituir o homem como seu objeto:

Dir-se-á, pois, que há “ciência humana” não onde quer que o homem esteja em questão, mas onde quer que se analisem, na dimensão própria do inconsciente, normas, regras, conjuntos significantes que desvelam à consciência as condições de suas formas e de seus conteúdos. (FOUCAULT, 1999, p. 504).

Para Foucault seria inútil dizer que as “ciências humanas” são falsas ciências porque simplesmente não são ciências. E numa definição arqueológica de seu enraizamento, somente buscaram por este título por tomarem de empréstimo modelos de análise de outras ciências como a biologia, a economia e a filologia.

Assim, dos três pares de análise tomados de empréstimo às ciências humanas, que são função e norma (biologia), conflito e regra (economia), significação e sistema (linguagem), somente foi representativo enquanto corpo científico para as ciências humanas alguns modelos de análises utilizados pela história, pela psicologia e pela etnografia, que buscaram por “prestígio e importância”, tendo “[...] embasado sua positividade e realizado enfim o velho projeto de serem verdadeiramente científicas”. (FOUCAULT, 1999, p. 517).

Veyne ao questionar se a história é uma ciência, ressalta que embora a esperança científica do século XX foi a de constituir uma física do homem, “tal como foi a física do século XVII”, a história não é e nunca será essa ciência: “[...] mais ainda a História da qual se fala muito desde há dois séculos, não existe”. (1971, p. 10).

Para Veyne, o que poderia existir então seria a afirmação de que a história constitui-se numa narrativa verídica, em que “[...] os historiadores narram acontecimentos verdadeiros que tem o homem como ator”. Se desde os sucessores de Aristóteles esta é a resposta à questão sobre o que é a história e qual a sua cientificidade, deve-se levar em conta que uma ciência humana não pode ser caracterizada por um “debate vão de palavras”, pois palavras podem revelar idéias, ordenações do saber e o próprio sentido epistemológico da história enquanto ciência humana:

Não, não é um debate vão saber se a história é uma ciência, porque “ciência” não é um vocábulo nobre, mas um termo preciso e a experiência prova que a indiferença pelo debate das palavras se acompanha ordinariamente da confusão de idéias sobre a coisa em si. (VEYNE, 1971, p. 13).

Certamente que o debate sobre a cientificidade nas ciências humanas não é vão. E se “o homem não passa de uma invenção recente”, sendo fundamentalmente “domínio positivo do saber” e “não objeto de ciência”, a problematização epistemológica nas ciências humanas entre serem científicas ou não, somente amplia as suas “condições de possibilidade” entre representar formas e conteúdos e entre permitir uma demarcação do

saber daquilo que pode ser específico para as ciências humanas, de forma a possibilitar entrecruzamentos e interpretações entre si.

Finalizando tais considerações, o que é específico para as ciências humanas não decorre da aquisição ou daquilo que é tomado de empréstimo de outras ciências. Nesse ponto, a busca pela cientificidade tendo em conta o enraizamento teórico pode revelar o fundamento epistemológico, bem como a linguagem e a natureza perceptiva decorrente, para enfim, compreender-se arqueologicamente como o Mesmo, mas se sabendo e buscando a apreensão do percurso epistemológico da desassemelhança do Outro.

Dessa forma, as ciências humanas não irão configurar somente como um fenômeno de opinião, mas um acontecimento na ordem do saber, dialetizando entre *doxa* e *epistémé* e não se conceituando por isso como menos ciências ou falsas ciências, mas que encontrando suas peculiaridades epistemológicas possam traduzir relevância social na pesquisa científica.

Referências bibliográficas

BACHELARD, Gaston. **O novo espírito científico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968.

_____. **A formação do espírito científico**: contribuição para uma psicanálise do conhecimento. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **História da Loucura na Idade Clássica**. São Paulo: Perspectiva, 1978.

VEYNE, Paul. **Como se escreve a história**. São Paulo: Martins Fontes, 1971.