

Ciência e Política

José Leon Crochik^a
Gustavo Martineli Massola^b
Bernardo Parodi Svartman^b

^aUniversidade de São Paulo, Instituto de Psicologia, Departamento de Psicologia da Aprendizagem, do Desenvolvimento e da Personalidade. São Paulo, SP, Brasil

^bUniversidade de São Paulo, Instituto de Psicologia, Departamento de Psicologia Social e do Trabalho. São Paulo, SP, Brasil

Nos dias que correm, duas perspectivas de relações entre ciência e política têm se destacado. Uma delas afirma a neutralidade política e ideológica da ciência e, assim, sua isenção de compromissos com as decisões próprias às transformações sociais desse âmbito; indica a importância da ciência para o avanço do progresso, da tecnologia, e, assim, para a melhor vida de todos, o que é certamente um propósito apreciável. A outra tendência apresenta como fim precípua da ciência a atuação política, de modo que a ciência deve contribuir já em seus objetivos e métodos com a transformação social. A primeira delas dá ênfase às forças produtivas; a outra, às relações de produção; e não é exagero dizer que a opção “cientificista” despreza, pelo menos de forma imediata, a influência que as relações de produção – isto é relações entre classes sociais – possam ter sobre ela, e a outra, quase que despreza o valor do avanço tecnológico para romper e superar essas relações. Se para Marx (1984), as forças produtivas deveriam arrebentar os grillhões das relações de produção, para Adorno (2004), a não efetivação da previsão marxiana está relacionada ao fato de que essas forças foram aprisionadas pelas relações de produção; dessa forma, quanto mais a ciência e a tecnologia avançam dando condições de vida mais confortáveis à maioria da população, mais se fortalecem as relações de produção que sustentam essas condições. De fato, não é desprezível o avanço social ocorrido devido ao avanço das forças produtivas, e esse avanço certamente é fundamental para que a esfera da necessidade não impere sobre a esfera da liberdade para sempre; no entanto, as relações sociais continuam injustas, e como exemplos basta lembrar a atual situação dos refugiados na Europa, que veem as fronteiras de alguns países fechadas para que tentem sobreviver ou o desastre ambiental ocorrido no interior de Minas Gerais, com a lama proveniente da não sustentação de uma barragem de resíduos de minerais; em ambos exemplos, ainda que de natureza muito diversa, a exploração dos que socialmente podem mais sobre os que não podem faz visível a injustiça social.

De outro lado, a tendência científica que se auto-anula para defender imediatamente interesses políticos dos injustiçados perde o auxílio de uma grande aliada – a ciência – quando essa é absorvida por esses fins políticos. As pesquisas que mostram, por meio de métodos científicos – os mais diversos – a falsidade de diversos estereótipos sociais, por exemplo, são importantes para o combate à ideologia. Quando uma opinião é verificada por meio

de uma enquete, e suas frequências e porcentagens são expostas, há um conhecimento importante que deveria ser interpretado por meio de uma sólida teoria; desprezar esses dados, porque são frutos de medidas quantitativas, é perder graus de liberdade que o conhecimento proporciona. Mais do que isso, se o progresso do conhecimento diz respeito à diferenciação de diversas esferas sociais, a redução de uma à outra implica sua regressão. Como se verá a seguir, se a Ética e a Epistemologia não se separavam na antiguidade, mas os saberes e técnicas necessários para constituir um mundo humano se diferenciavam, na atualidade, ocorre o oposto: ética e epistemologia se separam e as demais esferas de atuação e de saber tendem a não ter mais fronteiras; a ilustração clara disso na ciência é a interdisciplinaridade, que afirma o primado do sujeito, e, portanto, gravita na órbita do idealismo; já a indistinção entre ciência e política foi enunciada neste parágrafo e pode ser uma consequência por vezes não almejada de afirmações como a de que “o que se evidencia na formação e, posteriormente, nas práticas profissionais, é a impossibilidade de separação entre Psicologia e política” (Reis & Guareschi, 2010) ou a tão citada frase de Guattari e Rolnik (1999) referente ao campo do ensino das ciências sociais e psicológicas e ao campo do trabalho social, segundo a qual “não há objetividade científica alguma nesse campo, nem uma suposta neutralidade na relação.” (p. 29); certamente, essa constatação não deve fortalecer a cisão entre ambas essas esferas, denunciada no parágrafo anterior, pois distinção não deveria significar ausência de relação.

Desde a Grécia antiga, o conhecimento é base importante para o exercício da Política; não é casual a proposta de um rei filósofo por Platão, em seu livro *República*. Quem conhece a verdade pode melhor conduzir o interesse público; o que consegue “ver” através da aparência deve dirigir a Pólis. Certamente, a Política de que se tratava à época não era reduzida ao *savoir faire*; na obra de Platão, a justiça e a liberdade, ambas permeadas pela razão, eram seu sustentáculo; a técnica certamente não era desprezível, como se pode constatar pela vida dos antigos gregos; a arte da Política, no entanto, não poderia se furtar da arte do diálogo, da dialética.

A afirmação “o que é real é racional” é um ato político de perceber e agir de acordo com o que é racional:

Na equação Razão = Verdade, que reúne os mundos subjetivo e objetivo numa unidade antagônica,

a Razão é o poder subversivo, o “poder do negativo” que estabelece como Razão teórica e prática, a verdade para os homens e as coisas – isto é, as condições nas quais os homens e as coisas se tornam o que realmente são. (Marcuse, 1982, p. 125)

A razão é, dessa forma, intrinsecamente, política, pois os verdadeiros interesses dos homens lhe dão o caráter subversivo de transformar a realidade até ela se tornar racional. Conhecer é poder agir em nome da liberdade, possível por meio da transformação, transformação essa que é da ordem da Política. A dialética presente nos trabalhos de Hegel e de Marx tem caráter histórico: a história desenvolve as contradições próprias aos objetos e aos homens, uns em relação com os outros. A lógica da identidade e sua negação – a não identidade – se compõem e se contrapõem na transformação do mundo (Adorno, 2013). A dialética, como expressão do movimento da contradição dos objetos, pertence ao próprio objeto e ao pensamento – uma lógica do sujeito – que pode expressá-lo.

O conhecimento é imanentemente político e ético, pois deve servir a uma vida humana digna de ser vivida; o conhecimento que destrói não é conhecimento:

Na medida em que a luta pela verdade “salva” a realidade da destruição, a verdade compromete e empenha a existência humana. É o projeto essencialmente humano. Se o homem tiver aprendido a ver e a conhecer o que a realidade é, agirá em concordância com a verdade. Epistemologia é, em si, ética, e ética é epistemologia. (Marcuse, 1982, pp. 126-127)

Esse projeto de libertação por meio da razão se transforma em seu contrário tão cedo quanto a ética e a epistemologia se separam, tornando-se ambas lógica do sujeito independente de todo e qualquer objeto ou condição. O formalismo da razão, cujos limites Kant não deixou de apontar, exercendo dessa forma, segundo Adorno (2013), a crítica à lógica da identidade sem deixar de a defender, envolve o controle do homem como um objeto qualquer; sua condição de sujeito só é admitida quando segue a lógica transcendental. O controle da natureza se estendeu também ao controle das paixões humanas, conforme observaram Horkheimer e Adorno (1985), pois emanam da natureza e não são suscetíveis à razão. Como, no entanto, ainda segundo esses autores, essa lógica pressupõe uma igualdade formal em um mundo desigual, a neutralidade axiológica reproduz essa desigualdade tentando defender a igualdade.

A separação entre fato e valor só possibilita o conhecimento do objeto aparentemente paralisado, sem movimento, ignorando que se move, independentemente desse formalismo da razão. Do mesmo modo, a separação entre ciência e política não elimina a presença de valores na primeira, uma vez que tende a seguir ao conhecimento do que existe, tendendo a se tornar uma produção reprodutiva. Conhecer os objetos como se eles próprios não fossem mediados pela

totalidade social é reproduzir essa totalidade sem ter consciência disso. Adorno (1995a) defende que a lógica da identidade se constituiu por meio da abstração das relações de troca de mercadorias; semelhantemente a Durkheim (1978), indica que as formas de pensar não são independentes da forma como os homens organizam suas vidas:

Na doutrina do sujeito transcendental, expressa-se fielmente a primazia das relações abstratamente racionais, desligadas dos indivíduos particulares e seus laços concretos, relações que têm seu modelo na troca. Se a estrutura dominante da sociedade reside na forma de troca, então a racionalidade desta constitui os homens; o que estes são para si mesmos, o que pretendem ser, é secundário. Eles são deformados de antemão por aquele mecanismo que é transfigurado filosoficamente em transcendental. Aquilo que se pretende mais evidente, o sujeito empírico, deveria propriamente considerar-se como ainda não existente; nesse aspecto, o sujeito transcendental é constitutivo. (Adorno, 1995a, p. 186)

Como se pode constatar pelo final do trecho acima, o sujeito transcendental não deve ser considerado menos verdadeiro do que as relações de troca existentes, nem ser considerado idêntico a essas relações, mas é socialmente determinado e, por isso, ser concebido como primeiro, indeterminado, é falso. Dada a relação entre conhecimento e sociedade, Adorno, (1995a) irá enunciar que “Crítica da sociedade é crítica do conhecimento, e vice-versa.” (p. 189).

Cabe enfatizar: se há relação entre conhecimento e sociedade, entre ciência e política, ambos os polos não se confundem, ainda que a sociedade os medeie. Não por acaso, Horkheimer e Adorno (1985) estudaram a base do fascismo do século XX no processo de esclarecimento; esse último, como magia, mito, religião, filosofia e ciência, associa-se com a dominação do que gera o medo, e contraditoriamente torna-se dominação em si mesmo, motivo pelo qual esses pensadores insistem que o esclarecimento deve se refletir para poder parar o movimento de destruição do que lembra a natureza, movimento esse presente nas perseguições a minorias sociais.

Identificar, por outro lado, sem mediações, os polos da ciência e da política, retira do primeiro qualquer especificidade frente ao segundo e pode impedir de pensá-los como esferas em relação, subsumindo um ao outro. Se alguns autores podem dizer que “ciência é política”, a afirmação que “política é ciência” não parece ser tão segura – trata-se, portanto, de termos não idênticos. Sua não-identidade decorre em parte de a ciência haver se constituído historicamente, a partir do século XV, como uma esfera do conhecimento produtora de asserções sobre o mundo que seguem critérios formais específicos, que buscam matematizar os argumentos e retirar seus axiomas da observação empírica controlada. Esta exigência não é aplicável a toda e qualquer ação política, apenas àquelas ações de caráter científico. Além disso, nem todo fruto deste tipo de

conhecimento é pensado para ter aplicação social imediata, do que decorre novamente a necessidade de não identificar, sem, por outro lado, deixar de apontar suas relações intrínsecas, os campos da ciência pura e aplicada. O conhecimento científico, quando visto em si mesmo, é caracterizado por discussões de caráter metodológico que não se encontram da mesma forma em outras esferas sociais. Novamente, algumas apropriações de textos como o de Feyerabend (1989) e de afirmações como a de que atualmente “tudo vale” (ver, por exemplo, Antonio, 1998, p. 189) podem conduzir a uma indistinção entre conhecimento científico e outras esferas sociais que não permitem aquilatar adequadamente a importância política das questões de método. Neste caso, a Psicologia Social pode oferecer exemplos valiosos da importância desta discussão.

O avanço dos métodos da Sociologia e da Psicologia Social, como uma de suas componentes, não permitiu propor as perguntas que Marx estabeleceu em sua Enquete Operária (Thiollent, 1982) para estudar a consciência do proletariado quanto à exploração social que recai sobre si – são demasiadamente convincentes para que se pudesse discordar delas; a Escala do Fascismo proposta por Adorno et al. (1950), por outro lado, indica a necessidade de se estudar indiretamente alguns temas, mas algo dessa necessidade está presente em várias pesquisas sobre opinião, tendo em vista que se o sujeito percebe o que se quer dele pode não emitir a resposta mais condizente com seu pensamento. No caso da Escala F, a teoria permeia sua constituição, diferentemente da recomendação de submeter diversos itens à população para saber quais são os melhores para compor uma escala, como proposto pela Psicologia Social (Vala & Monteiro, 1996); o sujeito, representado pela teoria, continua presente na proposta objetiva da escala, mas oculto, no quanto é possível, em sua intenção, ao sujeito que responde. A neutralidade do método, que tenta se isentar de qualquer modelo teórico, que pretende o máximo de objetividade, continua subjetivo, posto que representa a percepção do sujeito sobre a realidade empírica necessária para a constituição da escala; nesse sentido, é mais subjetivo ainda do que uma proposta como a de Adorno et al. (1950), uma vez que tal neutralidade não tem consciência da mediação social. O empirismo, tal como num espelho, reflete o formalismo da razão descrito antes. De outro lado, a consciência da presença da subjetividade na constituição do mundo objetivo e o entendimento de que quanto mais o indivíduo se torna subjetivo, mais objetivo é, permitem a objetividade.

O interesse político na ciência é expressado pelo reconhecimento que pode tornar a vida dos habitantes da Pólis digna de ser vivida, mas não é, como se procurou mencionar acima, imediatamente político. Adorno (1995b) mostra que teorias que não tinham nenhuma pretensão inicial de propor caminhos políticos, contribuíram mais com a práxis política, do que as imediatamente envolvidas:

Precisamente aquelas teorias que não foram concebidas com vistas à sua aplicação são as que têm maior probabilidade de serem frutíferas na prática. .

. . A teoria marxiana da unidade (entre teoria e práxis) valia para o agora ou nunca, talvez a partir do pressentimento de que, de outro modo, poderia ser tarde demais. Nessa medida, foi certamente prática; faltam, contudo, à teoria propriamente acabada, à crítica da economia política, todas as transições concretas para aquela práxis que, segundo a décima primeira tese sobre Feuerbach, deveria constituir sua “raison d’être”. O pudor de Marx ante as receitas teóricas para a práxis mal foi menor que o de descrever positivamente uma sociedade sem classes. . . . Não se poderia deduzir da teoria da mais-valia de que modo haveria de ser feita a revolução. (p. 228)

Se a teoria e o conhecimento não podem ser imediatamente políticos, a má compreensão da relação entre teoria e práxis que se reduz à não diferenciação entre ambas leva a uma práxis esvaziada pela luta do poder pelo poder, pois o conhecimento sequer pode servir de crítica a este poder, uma vez que deve como meio servi-lo para o seu fim pretensamente humanitário. Se esse conhecimento deve ser idêntico ao poder não pode ser subversivo, no sentido que a primeira citação de Marcuse feita neste texto indica. A teoria, o conhecimento, a ciência, que servem imediatamente à práxis não podem expressar o não idêntico necessário para se conhecer o movimento do objeto e a mediação social.

A neutralidade axiológica, por outro lado, que separa fato e valor, se aproxima da apatia, da aparente ausência de paixão e conseqüentemente da frieza que a ciência deveria demonstrar frente ao destino do que estuda. Tal frieza, que se limita a descrever as ruínas deixadas pelo progresso (Benjamin, 1991), sem mencionar o que as gerou, que as considera como mal necessário ou próprio do destino natural, tem sua repetição nas formalidades políticas, pela adoração impassível pelas regras democráticas, sem que sejam pensadas no que têm de racional. Esse formalismo político, que considera a democracia como um fim, sacrifica todas as decisões em nome das quais é necessária. A luta pela justiça, desse modo, torna-se lide pela injustiça, o apreço pela democracia se torna contrário à própria democracia. Na política e na ciência, a experiência intelectual se torna tão restrita, e, por isso, tão pobre como a vivência descrita por Benjamin (1989).

Para finalizar cabem dois exemplos, um referente à cisão entre ciência e política, outro à fusão operada entre ambas. O estudo “A curva do Sino” (Murray & Herrnstein, 1994), apoiado em resultados de estudos comparativos da inteligência entre brancos e negros, inteligência essa avaliada por meio de testes psicológicos, defende que os negros têm inteligência inferior aos brancos devido à determinação genética. Sem fazer a discussão sobre os limites dos testes psicológicos, pode-se dizer que a conclusão do estudo é falsa e tem efeitos políticos diretos. Sua falsidade reside em interpretar resultados, que podem ser questionáveis em si mesmos, por meio de críticas aos testes psicológicos,

recorrendo a uma motivação difícil senão impossível de detectar – os genes – e desconsiderar dados históricos que podem ter levado a esses resultados devido à maior dificuldade de responder a testes com forte influência cultural. Seus efeitos políticos estão presentes no combate a políticas públicas compensatórias para os negros que não puderam por motivos econômicos estudar e pela justificativa ideológica de dominação; assim, um estudo pretensamente neutro não o é.

Em relação ao outro exemplo, pode-se considerar que a atual discussão sobre a diferença, a diversidade, como direito e característica de minorias, é uma luta política que não coincide sem mais com uma compreensão racional, tal como delimitada pela compreensão de um mundo contraditório. A diferença, a singularidade, é certamente almejável; corre o risco, no entanto, em uma sociedade antagonista, de servir de justificativa da dominação, isto é, servir à ideologia por supor já existente o que só seria possível em uma sociedade na qual todos os indivíduos não são ameaçados. Nesta sociedade, o diferente se torna desigual devido à própria lógica do valor de mercado, cada qual deve se manter e se apropriar do que pode segundo suas possibilidades; quem por suas diferenças pode menos se apropria também de menos para o consumo de bens materiais e culturais produzidos por todos ao longo da história. Se como afirmado antes, a lógica do equivalente do capital é base da proposição da lógica da identidade do pensamento formal, ambos equivalentes comparam os diferentes e supõem seus restos como descartáveis; assim quanto mais houver de utilidade do indivíduo para a constituição de bens, há menos resto a ser descartável. Kafka, em seu livro *Metamorfose*, mostra o destino dos que não podem mais sustentar a família: tornam-se repugnantes. Ora, nesta sociedade, o que não é “para si” não coincide com o “em si”; esse último, delimitado pela lógica da mercadoria, se sobrepõe ao primeiro, que como consciência alienada do seu próprio ser, só pode afirmar sua diferença como ocultamento da desigualdade que é real. Isso não significa que não se deva lutar pela existência da diferença ou que não se tenha avançado um tanto nessa luta e se deva progredir muito mais, mas que para que seja empreendida deve-se ter em consideração o que a causa. Nesse caso, a (cons)ciência se confunde com a política, impedindo essa última de cumprir seus objetivos.

A luta pelo não idêntico não pode prescindir da existência da contradição que necessita ser superada:

La respuesta que les había dado, fundamentalmente, a la pregunta de por qué la dialéctica se ocupa de la contradicción y no de la mera diferencia, fue la siguiente: que precisamente en virtud de esto el pensar es capaz de hacer valer su no-idéntico, eso que no es en sí mismo pensar, sin por esto entregarse a la contingencia de lo que meramente es en cada caso, sino al mismo tiempo manteniendo la fuerza para construir esto no- idêntico, para pensar eso que, por su lado, en realidad no es pensamiento. (Adorno, 2013, pp. 148-149)

Essa discussão sobre a importância política de se estar atento à contradição e não somente à diferença pode ser entendida também sobre outro aspecto:

En realidad, se piensa dialécticamente en términos de una determinada autolimitación, porque si solo se ve diferencia, si uno sólo se percibe de lo distinto, sin encontrar en lo distinto la unidad, y para encontrar su unidad hay que percibir precisamente el carácter de la contradicción presente en lo meramente diverso. (Adorno, 2013, p. 124)

Se a totalidade social medeia todas as esferas da vida, e se ela assume a forma da igualdade formal, para a troca do que não é trocável, a separação absoluta ou a indistinção plena entre ciência e política faz perder ambas, no que têm de específico e em sua necessária identidade, ainda que não imediata. Quando se verifica que nas categorias de representação política das profissões, alojam-se os que têm no poder o seu princípio de ação, a teoria, a ciência, são os meios para o perpetuar e assim fazer perder o poder de quem deveriam representar; quando assumem os postos-chaves na academia científica aqueles que a separam de uma ação política libertadora, os seus fins são prejudicados: os que deveriam tornar a vida humana digna de ser vivida.

Referências

- Adorno, T. W. (1995a). Sobre sujeito e objeto. In T. W. Adorno, *Palavras e sinais: modelos críticos 2* (M. H. Ruschel, trad., pp. 181-201). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Adorno, T. W. (1995b). Notas marginais sobre teoria e práxis. In T. W. Adorno, *Palavras e sinais: modelos críticos 2* (M. H. Ruschel, trad., pp. 202-229). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Adorno, T. W. (2004). Capitalismo tardio o sociedade industrial. In *Escritos sociológicos I* (A. González Ruiz, trad., pp. 330-344). Madrid: Akal.
- Adorno, T. W. (2013). *Introducción a la dialéctica* (M. Dimópulos, trad.). Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Adorno, T. W., Frenkel-Brunswick, E., Levinson, D. J., & Sanford, R. N. (1950). *The authoritarian personality*. New York, NY: Harper.
- Antonio, I. (1998). Autoria e cultura na pós-modernidade. *Ciência da Informação*, 27(2), 189–192. Recuperado de <http://www.scielo.br/pdf/ci/v27n2/irati.pdf>
- Benjamin, W. (1989). Sobre alguns temas em Baudelaire. In *Charles Baudelaire um lírico no auge do capitalismo* (J. Martins Barbosa & H. Alves Baptista, trad., pp. 103-149). São Paulo, SP: Brasiliense.

- Benjamin, W. (1991). Sobre o conceito de história. In *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura* (7a ed., S. P. Rouanet, trad., pp. 222-232). São Paulo, SP: Brasiliense.
- Durkheim, E. (1978). Sociedade como fonte do pensamento lógico. In J. A. Rodrigues (Org.), *Durkheim* (L. N. Rodrigues, trad., pp. 166-182). São Paulo, SP: Ática.
- Feyerabend, P. (1989). *Contra o método* (3a ed.). São Paulo, SP: Francisco Alves.
- Guattari, F., & Rolnik, S. (1999). *Micropolítica: cartografias do desejo*. Rio de Janeiro, RJ: Vozes.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (1985). *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar.
- Antonio, Irati. (1998). Autoria e cultura na pós-modernidade. *Ciência da Informação*, 27(2), 189-192. Recuperado de <http://www.scielo.br/pdf/ci/v27n2/irati.pdf>
- Marcuse, H. (1982). *A ideologia da Sociedade Industrial* (6a ed., G. Rebuá, trad.). Rio de Janeiro, RJ: Zahar.
- Marx, K. (1984). *O capital: crítica da economia política. Livro 1: O processo de Produção do Capital* (Vol. 1, 9a ed., R. Sant'Anna, trad.). São Paulo, SP: Difel.
- Murray, C., & Herrnstein, R. (1994). *The bell curve*. New York, NY: Free Press.
- Reis, C., & Guareschi, N. M. F. (2010). Encontro e desencontros entre Psicologia e Política: formando, deformando e transformando profissionais de saúde. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 30(4), 854-867. Recuperado de http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-98932010000400014&lng=en&tlng=pt
- Thiollent, M. (1982). *Crítica metodológica, investigação social e enquete operária*. São Paulo, SP: Polis.
- Vala, J., & Monteiro, M. B. (1996). *Psicologia Social*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.