

O encontro entre a tarefa reflexiva filosófica e o trabalho empírico sociológico: fraqueza e força do Programa Forte¹

André Luis de Oliveira Mendonça²

Resumo

Desde o surgimento do Programa Forte, a relação entre sociólogos e filósofos tornou-se mais conflituosa do que nunca. Meu objetivo precípuo neste artigo, consiste em propor um trabalho colaborativo entre filosofia e sociologia da ciência, uma vez que os mal-entendidos de ambos os lados podem (e devem) ser desfeitos. Para realizar este intento a contento, eu viso a reconstruir as principais teses do Programa Forte, especificamente as ideias de David Bloor. Outrossim, eu analiso, criticamente, a inconsistência na (ausência de) aplicação do seu princípio de reflexividade. Por fim, eu procuro mostrar que, embora tenha sido uma fonte de inspiração para os *science studies*, agora o Programa Forte se tornou – na avaliação de autores como Bruno Latour – uma espécie de entrave para a concretização de seus objetivos. Apesar da minha avaliação crítica do trabalho realizado por Bloor, eu enfatizo que a sua formulação de um programa que tem como escopo central a concretização de pesquisas empíricas sobre a prática científica deveria ser inspiradora para a filosofia; assim como, os programadores fortes não deveriam abrir mão do pendor filosófico para a reflexão acerca dos pressupostos.

Palavras-Chave: Programa Forte. David Bloor. Bruno Latour. Ciência. Sociedade.

1 Este artigo é uma versão atualizada de um dos capítulos da minha tese – intitulada *Por uma nova abordagem da interface ciência/sociedade: a tarefa da filosofia da ciência no contexto dos science studies* – defendida no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UERJ, em 2008, sob a orientação de Antonio Augusto Passos Videira; a quem agradeço por ter me feito perder o medo e o “pudor” de usar, dentre outros auxílios disponíveis (especialmente, a história), a filosofia como uma espécie de óculos reconhecidamente gastos, mas, ainda assim, úteis para olhar em direção à realidade natural e social na qual estamos embebidos. Seu modelo de cientista-filósofo como homem cultivado pela cultura em sentido amplo passou a ser, desde os tempos idos de graduação até hoje, norteador da minha vida acadêmica. Aproveito o ensejo para agradecer também a Capes pela bolsa de auxílio concedida durante o período de doutoramento.

2 André Luis de Oliveira Mendonça é professor adjunto do IMS-UERJ. E-mail:

alomendonca@gmail.com

Abstract

Since the inauguration of “Programa Forte”, the relationship between sociologists and philosophers has become more quarrelsome than ever. My main objective, in this paper, is to propose a collaborative work between philosophy and sociology of science, once misunderstandings from both sides can (and must) be undone. In order to do so, I focus on reconstructing the main thesis from “Programa Forte”, more specifically the ideas developed by David Bloor. Furthermore, I critically analyze the inconsistency of (absence of) application of his reflexivity principle. Lastly, I try to show that, although it has become a source of inspiration for *science studies*, “Programa Forte” has become – according to the assessment of authors such as Bruno Latour – a kind of barrier to the realization of its objective. Despite my critical assessment of the work performed by Bloor, I emphasize that the formulation of such a program whose central scope is the concretization of empirical research about scientific practice should be inspiring to philosophy; moreover, “programadores fortes” should not give in their philosophical vocation to reflexion about their tenets.

Keywords: Programa Forte. David Bloor. Bruno Latour. Science. Society.

Introdução

Não costuma ser incomum a atitude reativa dos filósofos da ciência face ao Programa Forte. Obviamente, não causa surpresa o fato de eles criticarem, com veemência, a nova abordagem sociológica por conta de sua suposta pretensão em tomar o lugar ocupado até então pela filosofia, ou pelo fato de “denegrir” a imagem da ciência como uma forma de conhecimento que mereça nossa credibilidade e confiança. O problema se constitui como preocupante quando eles repudiam-na sem conhecimento de causa – ora a acusação é de ‘relativismo’, ora de ‘desconstrucionismo’, ora de ‘irracionalismo’. Frequentemente, os sociólogos de tendência construtivista têm razão quando lamentam serem mal compreendidos pelos filósofos. Em alguns casos, há uma mera repetição de julgamentos preconcebidos. Por seu turno, alguns programadores fortes decretam – a meu ver, apressadamente – a “inutilidade” da filosofia em pensar sobre a ciência. Meu objetivo primordial, nesse artigo, consiste em propor um trabalho colaborativo entre filosofia e sociologia, por intermédio do qual possamos adquirir um olhar, simultaneamente, mais abrangente e mais aprofundado acerca da relação entre ciência e sociedade.

Para realizar o intento supramencionado a contento, eu penso que seja apropriado conceder um ‘aparte’ aos que se julgam ofendidos de um modo mais recorrente, permitindo-lhes uma defesa. Aqui, portanto, eu objetivo reconstruir, em linhas gerais, as principais teses do Programa Forte, tais como elas foram formuladas especialmente por David Bloor. Outrossim, eu analiso, criticamente, alguns tópicos específicos do Programa, principalmente a inconsistência na (ausência de) aplicação do princípio de reflexividade. Por fim, eu procuro mostrar que, apesar de ter sido, originalmente, uma fonte de inspiração para os *science studies*, agora o Programa Forte se tornou – na avaliação de autores como Bruno Latour – uma espécie de entrave para a concretização de seus objetivos. Tratar-se-á, antes de tudo, da defesa de uma atitude em que não se jogue fora o bebê junto com a água suja do banho: apesar da minha avaliação crítica do trabalho realizado por Bloor, eu enfatizo que a sua formulação de um programa que tem como escopo central a concretização de pesquisas empíricas sobre a prática científica deveria ser inspiradora para a filosofia; assim como, os programadores fortes não deveriam abrir mão do pendor filosófico para a reflexão acerca de fundamentos, ainda que reconhecidamente finitos e provisórios.³

A filosofia (não declarada) da sociologia da ciência

Decerto, a parte mais substantiva do Programa Forte reside na formulação dos quatro princípios fundamentais: *causalidade, imparcialidade, simetria, reflexividade*.⁴ Estes foram apresentados originalmente na primeira edição de *Conhecimento e imaginário social*, de David Bloor, em 1976⁵. Esse livro, ainda hoje, é considerado uma das principais fontes inspiradoras da Sociologia do Conhecimento Científico (SSK), praticada sobretudo nas escolas de Edimburgo (cujos representantes mais conhecidos, além de David Bloor, são Barry Barnes e David Edge, que, inclusive, são os três fundadores da revista *Social Studies of Science*) e de Bath (cujos maiores expoentes são

3 Cada um à sua maneira, Calvert-Minor (2008) e Kochan (2010) também procuram manter uma postura conciliatória entre filosofia e sociologia, ressaltando os aspectos positivos do Programa Forte.

4 Em uma entrevistas assaz elucidativa referente a um balanço do seu trabalho passado, bem como perspectivas para o futuro, Bloor (Li et al., 2010:425) ponderou que o termo “programa” fora cunhado de modo inapropriado para definir sua abordagem pretensamente simétrica acerca das controvérsias científicas: “O programa proveio do trabalho [estudos de caso]; o trabalho não proveio do programa. Talvez por esta razão ‘programa’ era uma palavra desafortunada para incluir no rótulo porque ela sugere mais guiar do que seguir e sumarizar. Eu não pensei sobre isso naquela época e agora é muito tarde para mudar o título”.

5 Outra obra do mesmo período, frequentemente apontada como responsável pelas bases do Programa Forte é *Scientific knowledge and sociological theory*, de Barry Barnes (1974).

Harry Collins, Donald MacKenzie e David Gooding). Por essa razão, *Conhecimento e imaginário social* servir-me-á de guia principal, não apenas neste subitem, como também no artigo como um todo. Nele, também estão contidas as teses que influenciaram uma geração de sociólogos e historiadores: o imaginário social molda o conhecimento científico; até mesmo os conteúdos da lógica e da matemática são determinados socialmente, tanto quanto, por exemplo, as normas morais; a objetividade do conhecimento é um fenômeno social.

Os quatro princípios basilares da nova abordagem do Programa Forte foram apresentados, de forma resumida, por Bloor (2009: 21):

Ela deverá ser causal, ou seja, interessa nas condições que ocasionam as crenças ou os estados de conhecimento. Naturalmente, haverá outros tipos de causas além das sociais que contribuirão na produção da crença.

Ela deverá ser imparcial com respeito à verdade e à falsidade, racionalidade e irracionalidade, sucesso ou fracasso. Ambos os lados dessas dicotomias irão requerer explicação.

Ela deverá ser simétrica em seu estilo de explicação. Os mesmos tipos de causa deverão explicar, digamos, crenças verdadeiras e falsas.

Ela deverá ser reflexiva. Seus padrões de explicação terão que ser aplicáveis, a princípio, à própria sociologia. Assim como a condição de simetria, essa é uma resposta à necessidade da busca por explicações gerais. É uma óbvia condição de princípio, pois, de outro modo, a Sociologia seria uma constante refutação de suas próprias teorias.

Esses princípios já foram relativamente debatidos – tanto no sentido de terem sido endossados quanto criticados – no contexto das disciplinas que investigam o conhecimento científico. Não obstante, a discussão em torno deles não deixa de ter ainda uma certa relevância, especialmente no que diz respeito ao terceiro princípio, o da simetria. Eu creio que valha a pena discorrer sobre cada um em particular, tendo em vista que eles são o ‘coração’ do corpo doutrinário do Programa Forte.

O tópico da causalidade das crenças é um dos mais tradicionais na filosofia da ciência. Há tempos, os filósofos buscam deslindar as razões que conduzem os sujeitos a abraçarem uma crença em detrimento de outra. Trata-se, portanto, do problema da justificação do conhecimento, de sua credibilidade e validade. Na interpretação de

Bloor, os filósofos só lançariam mão da causalidade para explicar as crenças falsas e irracionais, pois as verdadeiras e racionais não possuiriam causa alguma; elas seriam alcançadas por um processo *natural*. Bloor rotula essa abordagem de modelo teleológico, ao qual contrapõe uma sociologia causal⁶.

Grosso modo, o modelo teleológico sustentaria a irrelevância da sociologia da ciência na explanação acerca das crenças verdadeiras e racionais. Sendo assim, vários autores poderiam ser tomados como seus defensores, desde Karl Mannheim até Larry Laudan, passando por Joseph Ben-David e Robert Merton⁷.

Em contraposição à chamada sociologia do ‘erro’ (voltada para a perseguição de *fatores externos* que desvendariam as causas dos ‘desvios’ da *razão*), Bloor e seus colegas propuseram um projeto sociológico bem mais ambicioso, cuja tarefa consiste em explanar tanto as teorias científicas verdadeiras quanto as falsas. Daí provém, aliás, o emprego do epíteto “forte”. A rigor, a sociologia forte deveria servir como um substituto para a filosofia tradicional, uma vez que ela seria mais apta para descrever a natureza do conhecimento científico. Bloor exorta os sociólogos a abandonarem sua posição subalterna e, conseqüentemente, passarem a ocupar mais espaço (ou seria todo o espaço?):

Seria de esperar que a tendência natural de uma disciplina como a sociologia do conhecimento fosse a de expandir-se e generalizar-se: passar de estudos sobre as cosmologias primitivas aos da nossa própria cultura. Esse é, precisamente, o passo que os sociólogos têm se mostrado reletantes em dar. Ademais, a sociologia do conhecimento poderia ter insistido mais em fixar-se na área ocupada hoje por filósofos, aos quais se admite tomarem para si a tarefa de definir a natureza do conhecimento. Os sociólogos foram, na verdade, muito ávidos em limitar suas preocupações com a ciência ao quadro

6 Peter Slezak (1994) erigiu uma análise crítica minuciosa por ocasião da segunda edição de *Conhecimento e imaginário social*. Produzindo um trabalho exegético, ele objetivou mostrar que Bloor, a despeito de ter afirmado no prefácio que na nova edição não constava nenhuma modificação substancial de conteúdo, senão pequenas correções e alguma mudança no estilo, ele teria alterado teses significativas do texto original. Especificamente em relação à causalidade, em vez de afirmar que no modelo teleológico – tal como o faz na primeira edição – não haveria causa alguma para as crenças verdadeiras e racionais, nessa edição ele afirma que “somente certos tipos de causa não são invocadas”. É importante assinalar que Slezak transcreve as duas passagens em questão – a da primeira e da segunda edição do livro. A única ressalva em relação a esse artigo esclarecedor seria por conta de seu tom excessivamente beligerante, talvez bem ao gosto dos ‘guerreiros da ciência’.

7 Para uma reconstrução histórica sobre a sociologia da ciência mais internalista e de inspiração, sobretudo, nos escritos de Robert Merton, ver Kreimer (1999), especialmente o capítulo I.

institucional e aos fatores externos relacionados ao ritmo ou à direção de seu crescimento. Isso deixa intocada a natureza de um conhecimento assim criado. (BLOOR: 2009: 16).

Vale sublinhar que a preocupação maior de Bloor consiste em poder analisar a natureza “interna” do conhecimento científico; ou seja, a sociologia tem de ser vista como capaz de analisar o *conteúdo especificamente cognitivo* da ciência, e não apenas suas causas externas. Deve-se fazer, portanto, justiça a Bloor, reconhecendo que ele não nega à ciência o seu *status* de conhecimento racional e confiável, ainda que entenda essas qualificações de forma diferente.

Bloor almeja explicitamente demover a filosofia tradicional de sua pretensão de descrever o conhecimento científico, pois tudo que aquela conseguiria seria fornecer ideologias ou metáforas sociais; faz-se necessário, em vez disso, tratar do conteúdo cognitivo da ciência de forma também científica (*naturalizada*)⁸, o que somente a sociologia seria capaz de fazê-lo, graças a seus métodos empíricos:

A alegação que pretendo promover é a de que, salvo se adotarmos uma abordagem científica à natureza do conhecimento, nossa compreensão dessa natureza não será mais que uma projeção de nossos interesses ideológicos. Nossas teorias do conhecimento irão surgir e desaparecer em concomitância à ascensão e queda de suas respectivas ideologias; elas carecerão de qualquer autonomia ou base para desenvolverem-se por si mesmas. A epistemologia será tão somente propaganda implícita (BLOOR, 2009: 124).

Apesar de reconhecer o valor inestimável das contribuições de Bloor para as discussões arroladas sobre a ciência em sua interseção com a sociedade, a questão incômoda é a declaração, explicitada em passagens como a supracitada, de que somente

8 A epistemologia naturalizada é uma das tradições mais remotas e, ao mesmo tempo, uma das mais fortes no cenário atual da filosofia anglo-saxã, contando com a presença de várias vertentes, desde a que poderíamos denominar de descritiva (representada, por exemplo, pelo próprio Programa Forte), até as com pretensões normativas, como a defendida por Larry Laudan e Philip Kitcher.

o Programa Forte da sociologia da ciência poderia explicar o conteúdo cognitivo da ciência, porquanto ele também seria uma abordagem científica⁹.

Bloor pretende tornar a sociologia da ciência uma ciência empírica à maneira das ciências naturais. Ora, sua concepção, *à la* Popper, é a de que as teorias científicas são sempre conjecturas, que a qualquer momento podem ser refutadas (renegociadas); logo, ele admite – ou deveria admitir – que suas teses não passam de hipóteses. Por que será, então, que Bloor jamais aceita as ‘refutações’ que outros estudos empíricos lhe fazem há tempos?

Bruno Latour (1999: 116) afirma que “o Programa Forte foi útil e ainda o é contra os poucos epistemólogos remanescentes. Ele se tornou um obstáculo para a continuação dos *science studies*”. Isso quer dizer que as pretensões *naturalísticas* de Bloor estão postas sob suspeita. Na realidade, é como se, no fundo, o Programa Forte continuasse sendo, embora a contragosto, uma filosofia em lugar de uma ciência empírica, até porque seus estudos de caso surtem o efeito mais propriamente de ilustrações de uma concepção prévia rígida do que ocasiões de novas descobertas¹⁰.

Ademais, como argumenta cabalmente Michael Friedman (1998), uma das mais graves inconsistências de Bloor e de seus colegas sociólogos e historiadores reside no fato de eles serem assimétricos no trato com a filosofia, comparativamente à ciência. Isso porque, por um lado, eles enfatizam a necessidade de se levar em conta o contexto sociocultural no qual as teorias científicas emergem; por outro, não aplicam esse mesmo princípio quando consideram (criticam ou endossam) uma determinada vertente filosófica. Na avaliação de Friedman, Bloor não demonstra conhecer a fundo as raízes – nem mesmo no que diz respeito a Wittgenstein, filósofo que mais lhe serve de inspiração ao lado de Kuhn e sobre o qual escreveu duas obras (1983; 1997) – de sua ‘agenda filosófica’ de conotação relativista e antitradicional.

9 O livro organizado por James Robert Brown (1984) é uma excelente ocasião de discussão, dentre outros assuntos, da questão da pretensa cientificidade do Programa Forte. Além disso, ele conta com uma bela introdução de Brown, na qual ele expõe as principais questões suscitadas pelo debate entre a *vertente sociológica* e a *vertente racional*, apontando que ambas não explicam, de modo incontestado, o que a ciência é.

10 Essa crítica é dirigida, especificamente, aos membros mais antigos do Programa Forte, uma vez que, praticamente, não produziram estudos de casos históricos relevantes. Nas mãos desses autores, a sociologia da ciência limitou-se a ser uma empreitada meramente programática, ainda que tenha sido, em contrapartida, inspiradora para que outras pessoas pudessem realizar trabalhos ditos mais empíricos. Laudan (1984: 42), por exemplo, denomina o livro de Bloor, com muita propriedade, de ‘manifesto metassociológico’.

No que se refere especificamente ao tópico da causalidade das crenças, o detalhe importante a notar é o de que Bloor não nega a existência de crenças verdadeiras e racionais, como frequentemente lhe é atribuído; em vez disso, sua posição é a de que, assim como as crenças falsas e irracionais, aquelas são também causadas por fatores sociais.

Para Bloor, a *origem* do conhecimento é, portanto, sempre de natureza social. Se um grupo *x* considera uma teoria *y* verdadeira, logo, ela é verdadeira. Do mesmo modo, se uma teoria *y* for rejeitada por um grupo *x*, logo, ela é falsa. Não há distinção entre *ser tomado como* verdadeiro/falso e *ser de fato* verdadeiro/falso, ou seja, “validade totalmente destacada de credibilidade não é nada” (BARNES e BLOOR, 1982: 29). Obviamente, está implicado aqui um certo tipo de relativismo.

Uma das dificuldades remanescentes ao postulado da causalidade diz respeito à noção de *sameness of type* das causas. Uma coisa é admitir que as teorias, independentemente de serem verdadeiras ou falsas, racionais ou irracionais, são socialmente causadas; outra, completamente diferente, é aceitar que as causas em questão são as mesmas. Talvez fosse necessária a elaboração de uma taxonomia das causas, de modo a se poder explicar mais satisfatoriamente as crenças diferentes, e sobretudo as opostas. Afinal, será que as normas socialmente endossadas (como verdadeiras) não costumam pesar como fator decisivo na adesão de tais crenças? (FREEDMAN, 2005).

O tópico da imparcialidade é, curiosamente, um dos menos discutidos. Talvez porque ele costume ser concebido como derivativo do princípio da simetria, que desperta maior interesse por parte dos comentaristas. É claro que, a rigor, os três primeiros princípios reduzem-se a apenas um, que é justamente o da simetria. Com efeito, o ponto-chave é que as teorias, não importa se verdadeiras ou não, serão analisadas de forma idêntica. Seja como for, o fato curioso é o emprego da palavra ‘imparcialidade’, tendo em vista que se trata de uma abordagem marcada pela ‘fala’ de *interesse social*¹¹. Ora, como combinar neutralidade com valores? Não que isso não seja

11 Embora eu não concorde com seu argumento em geral, N. Tosh (2006: 699) tece um comentário crítico bastante pertinente acerca da inconsistência da imparcialidade – e do Programa Forte como um todo – por se tratar de uma abordagem que compreende o conhecimento como sendo situado, mas que ao mesmo tempo não leva em consideração o seu próprio contexto: “SSK quer falar sobre a história causal das crenças científicas. Talvez seja possível escrever uma história causal da arte sem revelar nada sobre



possível. O problema é que Bloor não resolve essa questão satisfatoriamente. Na realidade, é ainda mais surpreendente sua afirmação de que a sociologia, inspirada nas ciências naturais, exibe uma certa neutralidade moral, no sentido de também buscar o máximo de generalidade possível:

O que pode ser dito, no entanto, é que o programa forte possui certo tipo de neutralidade moral, a saber, o mesmo tipo que aprendemos a associar com todas as demais ciências. Ele também impõe a si mesmo a necessidade do mesmo tipo de generalidade das demais ciências. Seria uma traição a tais valores, à abordagem da ciência empírica, a escolha de adotar a concepção teleológica (BLOOR, 2009: 29).

Passemos, então, ao tópico da simetria, já que, em certo sentido, a tese da imparcialidade é redutível a ela, a fim de extrair algumas conclusões sobre o Programa Forte, no que tange à questão do relativismo.

O princípio de simetria postula que a explanação sociológica deve ser equivalente¹², isto é, as mesmas razões ou causas têm de servir, tanto para explicar as teorias científicas verdadeiras racionais, quanto as falsas e irracionais¹³. Eis o pressuposto fundamental do qual Bloor e seus colegas partem: se teorias oponentes explicam os ‘mesmos fatos’ de modo diferente, não há razão para crer que existe um

seus gostos pessoais. Não é possível fazer o mesmo com a ciência. Contar histórias causais é uma das coisas de que as crenças científicas são feitas. O conjunto de crenças científicas que você aceita (o que seus ‘gostos’ científicos são) ao menos parcialmente determina os tipos de histórias causais que você pode contar. Como um membro virtuoso de uma cultura intelectual socialmente coesa, suas crenças científicas vêm de seu próprio ‘jogo de linguagem’. Se você insiste em colocar tais crenças de lado quando estiver escrevendo história, ou em adotar as crenças de seus atores históricos, você não está ‘reconhecendo a natureza construída de seu jogo de linguagem’: você está abdicando dela. Você é um cético. Uma imparcialidade ‘metodológica’ entre as crenças de culturas diferentes não é a posição natural para alguém que reconhece a natureza situada de todo conhecimento. Imparcialidade, de fato, é uma visão de lugar nenhum, ou possivelmente uma visão (do olho de Deus) de todo e qualquer lugar, mas certamente não é uma visão situada. Reconhecer plenamente a inevitabilidade do contexto social e linguístico de alguém, a natureza globalizante da noção de jogo de linguagem de Wittgenstein, é abandonar toda esperança de uma sociologia simétrica do conhecimento. Claramente, a filosofia associada com as origens de SSK mina SSK”.

12 No importante texto escrito a quatro mãos, Barnes e Bloor (1982) renomeiam o princípio de simetria com a expressão ‘postulado de equivalência’ [*equivalence postulate*].

13 Laudan acusa Bloor de confundir questões de racionalidade com questões acerca da verdade. Ao criticar o projeto do Programa Forte como um todo, e o princípio de simetria em particular, ele propôs subdividir esse último em simetria epistêmica, simetria racional e simetria pragmática, de modo a mostrar que cada uma delas não encontra respaldo na história da ciência. Embora faça uma análise crítica pertinente e esclarecedora, Laudan põe no lugar, no meu entendimento, um modelo de racionalidade tão ou mais inconsistente que o do Programa Forte. Ou seja, sua parte desconstrutiva é mais interessante do que a construtiva. Cf. LAUDAN (1984).

acesso privilegiado a esses fatos. Ao lado perdedor não deve ser imputada uma ausência de correspondência com os fatos, assim como os vencedores não devem ser considerados imunes às influências de ordem social. Aceitando-se a premissa, a conclusão parece óbvia: “Claramente, o efeito dos ‘fatos’ não é nem simples nem suficiente para explicar o que precisa ser explicado, a saber, a divergência teórica. É porque o efeito dos ‘fatos’ é tão diferente que a sociologia do conhecimento tem uma tarefa” (BARNES e BLOOR, 1982: 34).

Outros autores afinados com o Programa Forte, como é o caso de Steven Shapin (1982: 159), extraem a mesma conclusão: “Se representações científicas fossem simplesmente determinadas pela natureza da realidade, então nenhuma explicação sociológica da produção e avaliação do conhecimento científico poderia ser oferecida”. A aposta dos programadores fortes em jogo aqui é, evidentemente, tributária à filosofia da ciência pós-positivista, mais precisamente à concepção – conhecida como a tese da subdeterminação – de que as teorias são carregadas de valores, não havendo espaço para observações neutras, e que abre caminho para o estudo do “papel da tradição, autoridade, modelos e paradigmas compartilhados e estilos, tanto quanto os interesses e propósitos dos cientistas” (BLOOR, 1996: 841). Tal tese se torna a pedra fundamental do ambicioso projeto arquitetado pela nova sociologia da ciência: ser a última palavra sobre a natureza do conhecimento científico.

Aparentemente, o *raciocínio* é lógico: se as teorias científicas são determinadas pelo contexto social no qual estão embebidas, logo a sociologia da ciência é a disciplina mais adequada para analisá-las. São claras as implicações relativistas envolvidas. Entretanto, o relativismo não é um *problema* para os adeptos do Programa Forte. Apesar da ambivalência – às vezes, os sociólogos defendem o relativismo de forma veemente; às vezes, rejeitam-no como um grande inimigo; em alguns casos, um mesmo autor muda seu posicionamento de acordo com as circunstâncias –, o fato é que a versão aparentemente predominante não julga como um demérito as teorias científicas serem relativas, no sentido de serem moldadas pelo *local* no qual emergem. Ao contrário:

Longe de ser uma ameaça ao entendimento científico das formas de conhecimento, o relativismo é requerido por ele. Nossa alegação é a de que o relativismo é essencial a todas aquelas disciplinas tais como a antropologia, sociologia, a história das instituições e das idéias, e mesmo a psicologia cognitiva, que explicam a diversidade dos sistemas de conhecimento, sua distribuição, bem como a sua forma de mudança. Aqueles que se opõem ao relativismo e garantem a certas formas de conhecimento um *status* privilegiado, é que colocam a ameaça real para um entendimento científico do conhecimento e da cognição (BARNES e BLOOR, 1982: 21-22).

O debate acerca do relativismo envolvendo o Programa Forte permanece candente. A posição mais recente de Bloor é a de que o adversário mais direto do relativismo não é o universalismo, mas, sim, o absolutismo, tema que, aliás, torna-se objeto de um debate com Latour. Para Bloor e seus colegas de Edimburgo, o relativismo não denota uma fraqueza da ciência, mas tão-somente que ela é uma forma de conhecimento levada a termo por seres humanos falíveis e finitos¹⁴ como em qualquer outro produto da cultura, sem deixar de possuir, no entanto, um traço específico; qual seja: a objetividade calcada no consenso.

O tópico da reflexividade, assim como o da imparcialidade, costuma ser negligenciado por comentadores e críticos, inclusive por defensores do Programa Forte. Uma exceção digna de menção é Steve Woolgar, coautor do renomado *Vida de laboratório*¹⁵. Esse princípio interessa-me especialmente porque Bloor não o leva às últimas conseqüências, o que ele deveria fazê-lo, sob pena de soar incoerente.

Uma das assunções mais ousadas do Programa Forte é a de que a *necessidade lógica*, incluindo as regras da matemática, assemelha-se aos preceitos morais. Ou seja, as questões da lógica também não são independentes do contexto social no qual emergem¹⁶. É importante frisar que Bloor possui graduação em matemática. Não se trata, então, de um sociólogo a proferir seus enunciados inspirados na ‘fala da

14 A propósito, uma das teses fundamentais do Programa Forte é a do ‘finitismo do significado’ (“doutrina cujo significado é sempre aberto, e é criado de uma forma gradual”), que, segundo uma formulação reconhecida pelo autor como circular, embora dita não-viciosa, exprime o seguinte raciocínio: “significados são instituições; instituições são finitas em caráter; assim, significados são finitos” (BLOOR, 1996: 851).

15 Ver, por exemplo, Woolgar (1988; 1992).

16 Ver Bloor (1973), artigo específico sobre a sociologia da matemática. Nele, o autor sustenta, a partir de Wittgenstein, contra Mannheim, que mesmo uma operação aritmética tão trivial quanto [2 + 2 = 4] pode – e deve – ser analisada sociologicamente.

construção social’, sem nenhum conhecimento de causa da ciência em questão. Aliás, Bloor, ao recorrer a exemplos históricos, levanta argumentos assaz convincentes acerca da natureza sociológica dos conteúdos atinentes à lógica e à matemática.

A partir, por exemplo, do teorema $[X(X + 2) + 1 = (X + 1)^2]$, Bloor, inspirado na teoria da matemática de Mill, procura demonstrar, contrariamente a Frege, para quem os números seriam *objetos de razão* ou *conceitos*, que ele (o teorema) encontra seu solo de origem na experiência. Quanto à sua generalidade, a explicação reside no uso da metáfora, no sentido de que “situações empíricas simples podem cumprir o papel de modelos” (BLOOR, 2009: 157).

Bloor vai além, afirmando que podem existir matemáticas alternativas. Para tornar plausível essa tese, ele se reporta, por intermédio de casos históricos, a quatro tipos de variações ocorridos na matemática, cuja causa remonta a fatores sociais¹⁷. Os exemplos advêm do caso do número 1, que, para os antigos gregos, não era propriamente um número; da implicação metafísica dos números, diferentes em Platão e Pitágoras; do significado distinto ligado a computações e manipulações simbólicas; por fim, da alteração nos padrões de rigor. Outrossim, Bloor tenta demonstrar, a partir de três exemplos históricos, que a variação na lógica e na matemática podem ser explicadas lançando-se mão da aplicação *negociada* de princípios formais de inferência¹⁸. Os casos são os do ‘paradoxos do infinito’ (uma parte da aritmética transfinita rejeita [renegocia] o princípio supostamente universal de que o todo é maior do que a parte), das diferenças entre a ‘lógica azande’ e a ciência ocidental e da negociação no teorema de Euler, exemplo curiosamente inspirado na análise levada a cabo por Lakatos.

Ao me referir tão-somente às teses e aos exemplos, sem entrar na riqueza de detalhes fornecida por Bloor, o quadro esboçado por mim pode não transparecer toda a força de sua argumentação. De todo modo, o que se torna patente é a ambição de o Programa Forte de analisar todo e qualquer domínio do conhecimento, inclusive aquele que frequentemente é considerado o repositório das verdades eternas e imutáveis, como é o caso da matemática e da lógica¹⁹.

17 Cf. BLOOR (2009), especificamente o capítulo 6.

18 Cf. BLOOR (2009), especificamente o capítulo 7.

19 Para uma análise crítica da sociologia da matemática de Bloor, ver Triplett (1986).

Outra tese muito importante para o Programa Forte diz respeito à objetividade do conhecimento científico. Expressa de modo bem direto, a tese diz que a objetividade é um fenômeno social. Que as teorias científicas sejam verdadeiras – ou falsas – é uma questão de convenção social, o que não quer dizer arbitrariedade:

Geralmente, assume-se que, se algo é uma convenção, então é “arbitrário”. Ver as teorias científicas e os resultados como convenções, diz-se, implica serem eles verdadeiros apenas por uma decisão, e qualquer decisão poderia ter sido tomada. A resposta é que convenções não são arbitrárias. Nem tudo pode tornar-se uma convenção. Além disso, decisões arbitrárias cumprem um papel irrisório na vida social. Os constrangimentos sobre aquilo que pode se tornar convencional, ou uma norma, ou uma instituição, são a credibilidade social e a utilidade prática. As teorias têm que funcionar com o grau de precisão e dentro do âmbito que convencionalmente se espera delas. Tais convenções não são nem auto-evidentes, nem universais, nem estáticas. Além disso, as teorias e os procedimentos têm de ser consoantes a outras convenções e propósitos que prevalecem em um grupo social. Eles encontram um problema “político” da aceitação como qualquer outra recomendação política (BLOOR: 2009: 73).

Assim, a questão da objetividade não está atrelada à noção de verdade por correspondência, o que não impede Bloor de defender a ideia de que fazemos uso pragmático de tal concepção, quando a empregamos de modo discriminatório, para separar as crenças que funcionam das que não funcionam; de modo retórico, para desempenhar um papel na argumentação e na persuasão; de modo materialista, para assegurar nosso pensamento ‘natural’ de que existe um mundo externo que tem uma estrutura determinada. A objetividade é, em suma, uma questão de concordância em termos sociais. Exprimindo em uma palavra: objetividade é consenso. Daí decorre a centralidade da ideia de imaginário social, normalmente expressa por meio da expressão ‘construção social’ pelos programadores fortes. Na próxima seção, eu advogo a tese de acordo com a qual, para ser coerente com o princípio da reflexividade, Bloor precisaria explicitar o imaginário social no qual ele está inserido.

Tudo é construção social, exceto o programa forte?

Na nova sociologia da ciência, quem formulou mais convincentemente a relação inextricável entre o conhecimento científico e as esferas social e política, além de Bloor e Barnes, foram Shapin e Schaffer, ao reconstruírem, de forma minuciosa e inovadora, a controvérsia entre Hobbes e Boyle:

Soluções para o problema do conhecimento são soluções para o problema da ordem social. Por isso é que os materiais neste livro são contribuições para a história política, bem como para a história da ciência e a filosofia. Hobbes e Boyle propuseram soluções radicalmente diferentes para a questão do que deveria contar como conhecimento: quais proposições deveriam ser consideradas significativas e quais absurdas, quais problemas eram solúveis e quais não, como vários graus de certeza deveriam ser distribuídos entre itens intelectuais, onde as fronteiras do conhecimento autêntico deveriam ser traçadas. Fazendo assim, Hobbes e Boyle delineavam a natureza da vida filosófica, os modos em que era permissível ou obrigatório para filósofos lidar uns com os outros, o que eles deveriam questionar e o que tomar por garantido, como suas atividades deveriam se relacionar com procedimentos na sociedade mais ampla. No curso de oferecer soluções para a questão do que o conhecimento filosófico próprio era e como deveria ser alcançado, Hobbes e Boyle especificaram as regras e convenções de diferentes formas de vida filosóficas (SHAPIN e SCHAFFER, 1985: 332).

Em um sentido político mais amplo, os autores desenvolvem o argumento geral de que Boyle sagrou-se vitorioso porque o tipo de conhecimento defendido por ele – o experimental – adequava-se melhor à forma de vida social moldada pelo advento da Restauração, na Inglaterra do século XVII, com seu ideário político liberal e pluralista. Porém, o que mais chama a atenção é o fato de Shapin e Schaffer, apesar de prometerem realizar um estudo de caso ‘simétrico’, bem aos moldes do Programa Forte, tomarem partido em prol de Hobbes.²⁰

20 Shapin e Schaffer (1985: 344) ‘fecham’ com Hobbes, embora este tenha, historicamente falando, perdido o debate: “Nós escrevemos sobre um período em que a natureza do conhecimento, a natureza da política e a natureza das relações entre elas eram questões para o debate amplo e prático. Uma nova ordem social emergiu junto com a rejeição de uma velha ordem intelectual. No final do século XX, esse acordo foi seriamente colocado em questão. Nem nosso conhecimento científico, nem a constituição de nossa sociedade, nem declarações tradicionais sobre as conexões entre nossa sociedade e nosso conhecimento são reconhecidos como garantia. Conforme nós viemos a reconhecer o *status* convencional e artefactual de nossas formas de conhecer, nós nos colocamos em uma posição de compreender que

De modo semelhante, Bloor (2009: 90) acredita que “o caráter geral desse debate epistemológico não pode ser plenamente compreendido sem que o consideremos como a expressão de profundos interesses ideológicos em nossa cultura”. Obviamente, ao adjetivo ‘ideológico’ empregado aqui não deve ser atribuída toda a carga semântica da qual está carregado no interior da tradição do materialismo histórico; ele pode ser equiparado ao epíteto ‘social’, o que também não deixa de ser controverso. De qualquer forma, a tese é a de que concepções de conhecimento e imaginário social são imbricados. Ecoando as palavras de Durkheim e Mauss, Bloor (1982: 267) afirma que as “as classificações das coisas reproduzem a classificação dos homens”. É como se ele estivesse sugerindo que toda ciência natural é, em certo sentido, uma *ciência social*. Afinal, o nosso conhecimento acerca do mundo natural seria condicionado pela ordem social. Desafortunadamente, Bloor não explica o que ele entende por “imaginário social”.

Curiosamente, ao tratar especificamente da tese em questão em Conhecimento e imaginário social – da qual, aliás, advém seu título –, Bloor recorre ao ‘estudo de caso’ atinente ao debate Popper *versus* Kuhn, de modo a mostrar que as metáforas e o imaginário social (por exemplo, a luta darwiniana pela sobrevivência e a unidade da humanidade, no caso de Popper; a idéia de comunidade e a de revolução, no caso de Kuhn) empregadas por esses autores determinam suas respectivas posições epistemológicas. Ao final do estudo comparativo, Bloor nos fornece um resumo:

- i) A antítese da democracia individualista e do autoritarismo paternalista e coletivista é aparente nas duas teorias do conhecimento. A teoria de Popper é antiautoritária e atomista, e a de Kuhn é holista e autoritária.
- ii) A antítese do cosmopolitismo e do nacionalismo também é fácil de perceber. A teoria da unidade racional da humanidade de Popper e o “livre comércio” das ideias contrasta com o estado intelectual fechado do paradigma e com a riqueza especial de sua linguagem singular [...].
- iii) A antítese entre a fixação benthamiana por “codificação” e clareza e a alegação de Burke sobre o papel do preconceito corresponde à diferença entre a legislação metodológica e o

estabelecimento de demarcação de Popper e a ênfase de Kuhn sobre o dogma, a tradição e o juízo (BLOOR, 2009: 116-17).

A primeira conclusão que se pode extrair é a de que se trata, em certo sentido, de uma tese unilateral pelo viés do social e da política. Com efeito, a despeito da insistência em torno da noção de simetria, são o imaginário e as metáforas sociais que condicionam o conhecimento científico e nunca o contrário – ao menos essa é a sua posição em Conhecimento e imaginário social. Bloor propõe-se a desvendar, inclusive, o mecanismo de transferência das idéias de uma esfera para outra, o que, na minha avaliação, ele não resolve a contento. O que ele consegue é nos fornecer uma espécie de máxima:

A conexão entre ideologias sociais e teorias do conhecimento não é mistério algum, mas uma consequência inteiramente natural e trivial do modo como vivemos e pensamos. As ideologias sociais são tão ubíquias que constituem uma explicação óbvia do porquê de nossos conceitos terem a estrutura que têm. Aliás, o emprego tácito dessas ideologias como metáforas parece ser quase impossível de evitar. Nossa familiaridade com seus temas e estilos nos diz que os padrões de idéias que delas extraímos terão o caráter de assunções completamente incontestes. Estarão engastados de modo inconsciente nas próprias idéias nas quais temos de pensar. O que pode parecer ao filósofo a análise pura desses conceitos, ou o apelo imaculado ao seu significado, ou a mera exibição de suas implicações lógicas, será, na verdade, a repetição de parte das experiências acumuladas de nossa época (BLOOR, 2009: 119).

Para Bloor, o que explica, entre outros fatores, a ‘mistificação’ do conhecimento como algo livre de influência social é o risco permanente que um concorrente representa, o que ele denomina de conhecimento variável. Ele chega até mesmo a estatuir uma lei, de acordo com a qual a mistificação do conhecimento aumenta na mesma proporção que a ameaça sobre a sociedade, que lhe dá suporte.

Na avaliação de Bloor, a resistência ao Programa Forte se dá por conta justamente de a sociologia representar um tipo de profanação do conhecimento científico, uma vez que lhe retira a aura de sacralidade, de algo que não teria

‘contaminação’ social²¹. Bloor argumenta, em contrapartida, que se a própria ciência não fosse passível de ser investigada cientificamente, isso faria dela algo especial, no sentido de supra-humano. O problema é julgar que somente a sociologia, ou, para ser mais preciso, as ciências sociais em geral, poderiam fazê-lo. E mais: que a filosofia, pelo fato de não ser uma ciência empírica, jamais poderia deixar de ser uma ideologia, de estar livre das metáforas sociais originais (BLOOR, 1991). Eu não consigo entender a plausibilidade de afirmações como esta no contexto das principais teses de Bloor. Será que ele julga ser possível superá-las e que ele mesmo o teria conseguido? Se for esse o caso, ele não parece explicar *como*.

Conforme indica o quarto princípio elencado por Bloor, a sociologia da ciência deveria aplicar todos os demais princípios, que serviriam para analisar as ciências naturais, a si própria. Uma de suas principais alegações é a de que o conhecimento acerca do mundo natural é condicionado pelo *background* social. Ora, sendo assim, a reflexividade deveria impor, sob pena de inconsistência, que o Programa Forte também tem como pano de fundo uma paisagem sociocultural. Caso contrário, além de incongruência, o Programa Forte estaria incorrendo na estranha situação de ter historicizado e *sociologizado* as ciências naturais, ao preço alto de ter *naturalizado* a sociologia.

O que estou pretendendo sugerir é que, ao fim e ao cabo, Bloor e seus colegas deveriam deslindar o contexto sociopolítico no qual estão inseridos. Afinal, não é alegado que a força de suas análises advém de saberem mostrar a relação que as teorias científicas têm com o seu *meio*? Então, quais seriam os condicionantes sociais do próprio Programa Forte? A quais interesses eles atendem? Uma saída possível seria dizer que, assim como no caso dos cientistas naturais, eles não podem ser auto-reflexivos, ficando esse tipo de tarefa para ser desempenhado por outras pessoas.

Eu consigo vislumbrar o surgimento de cientistas sociais cuja única tarefa será analisar o trabalho de outros cientistas sociais, ou seja, o resultado de suas atividades será meramente a produção de um discurso auto-referente²². Outrossim, além da

21 Para a analogia entre a mistificação que ocorreria na religião e na ciência, ver Bloor (2009), especialmente o capítulo 3.

22 Eu não acompanhei o desenvolvimento de seu projeto, mas parece ser essa a proposta de Woolgar, quando ele convoca seus colegas a considerarem o tópico da reflexividade. Ademais, esse tipo de trabalho conta com cada vez mais mão-de-obra (qualificada), bastando olhar para os chamados estudos

ausência de uma reflexão acerca do seu próprio contexto social, Bloor acaba sendo unilateral em sua análise da relação entre ciência e sociedade, pois não há em seus trabalhos um estudo aprofundado versando sobre a natureza e a dinâmica dos interesses sociais mais amplos.

A segunda edição de *Conhecimento e imaginário social* indica certo redespertar de interesse no projeto do Programa Forte, ao menos de rediscussão de alguns tópicos específicos, haja vista a profusão de artigos que se propõem a reavaliá-lo. A meu ver, uma das questões subjacentes ao debate diz respeito ao enquadramento acadêmico da sociologia do conhecimento científico. Ou seja, a questão é saber se o projeto do Programa Forte na sociologia da ciência está afinado com os chamados *science studies*, dos quais são inspiradores, ou se, ao contrário, ele ainda está preso aos cânones filosóficos mais tradicionais à sua própria revelia.²³ Na sequência, eu procuro desvendar esse dilema à luz do debate Bloor-Latour.

O inimigo mora ao lado? A controvérsia Bloor-Latour

Há referências mútuas esparsas entre Bloor e Latour, mas o debate ao qual estou especificamente me remetendo foi realizado em 1999, constando de uma acusação – trata-se ao mesmo tempo já de uma defesa (a parte que vai nortear minha reconstituição) – impetrada por Bloor, com direito a uma réplica de Latour e, por fim, de uma tréplica de Bloor.

Com o título polêmico de *Anti-Latour*, o texto de Bloor (1999) traça um painel comparativo de sua posição com a do autor de *Ciência em ação* (2000), entre outros livros influentes, tendo como mote a questão do ‘esquema sujeito-objeto’. Contra Latour, Bloor defende a plausibilidade da separação entre sujeito (social) e objeto. Ele rechaça a crítica latouriana, alegando que ela se fundamenta em uma má interpretação sobre o Programa Forte, e o que Latour propõe em substituição seria inconsistente e incoerente. Em primeiro lugar, o objetivo de seu grupo não seria explicar acerca da

etnometodológicos, sobre os quais Pablo Kreimer revela o enfoque: “o ponto de partida desses estudos [etnometodologia, estudos de retórica e reflexividade, tratados em conjunto pelo autor] é a premissa de encarar, já não os problemas derivados da produção de conhecimento, ou meramente os conteúdos da investigação, senão que seu objetivo está dirigido a dar conta das *práticas científicas propriamente ditas*” (KREIMER, 1991: 146-147).

23 Para uma primeira aproximação dos *science studies*, dentre outras, ver Mendonça (2012).

própria *natureza*, mas apenas sobre as crenças compartilhadas relativas a ela. Em segundo, o Programa Forte não pretenderia explicar a natureza por meio do social, de modo que não caberia a acusação de subjetivismo e de idealismo²⁴.

Visando a sustentar uma posição realista (ambígua?), Bloor (1999: 88) dirá que “todas as culturas estão igualmente próximas à natureza. Isso significa insistir em que sistemas falsos de crenças se engajam com a natureza de acordo com os mesmos princípios gerais, como fazem os sistemas verdadeiros”. Um pouco mais adiante, reafirmará sua concepção de verdade por consenso, e não por correspondência. Segundo Bloor, atribuir papel causal à natureza não é o mesmo que postular um acesso privilegiado a ela. A rigor, pode-se dizer que Bloor parece almejar ser, simultaneamente, realista e pluralista (relativista); ou seja, para ele, existe um mundo independente, mas não podemos estar certos, diante de controvérsias científicas, de qual dos lados é causado mais diretamente pelos objetos desse mundo externo.

Um contra-argumento interessante, proposto por Lewens (2005), é o de que Bloor parte do pressuposto internalista cartesiano, do qual ele crê ser um antagonista, segundo o qual as crenças, para serem boas, devem permitir que seus defensores consigam convencer qualquer cético coerente. O argumento de Lewens prossegue – e aí, para mim, começa a se complicar – alegando que não é necessário provar que nossos processos de formação de crenças são superiores, ainda que de fato sejam (são); e conclui afirmando que não é que todas as justificações coerentes são igualmente boas, mas, sim, que nem toda justificação boa precisa ter razões coerentes. Parece uma questão de dois pesos e duas medidas, na qual há condescendência com a *própria incoerência* e condenação da *irracionalidade alheia*.

Bloor recorre a alguns exemplos históricos de modo a ‘comprovar’ sua tese do papel relativo que a ‘agência das coisas’ exerceria na formação das crenças. Não obstante essa insistência, o fato importante a ser notado é que Bloor agora parece reconhecer, a partir da crítica de Latour, a necessidade de lançar mão de uma concepção

24 Um pouco antes desse período, Bloor enviou uma carta (publicada), redigida juntamente com David Edge, ao editor da revista “Physics World”, intitulada “Knowledge reality through society”, embora se deva ressaltar que a sua visão original parece estar bem atenuada: “Claramente, fatores sociais, em si mesmos, não oferecem uma explanação suficiente de todos os aspectos da evidência e crenças que emergem – mas eles são necessários para qualquer explicação adequada de qualquer crença” (BLOOR e EDGE, 1998: 23).

prévia da natureza para realizar estudos de caso empíricos²⁵ (BLOOR, 1999). Em outras palavras, Bloor pode estar começando a admitir o quão inevitável é a discussão acerca de *questões metafísicas*.

O ponto nevrálgico da discussão concerne às ponderações acerca do relativismo. De fato, Bloor esquiva-se da acusação de Latour com a ressalva de que o antônimo imediato do relativismo não é o realismo, tampouco o universalismo, mas o absolutismo. Apesar de reconhecer a forte influência exercida por Bloor em seu trabalho inicial, Latour coloca a questão em termos políticos, além de epistemológicos, alegando que a posição do líder do Programa Forte não seria um antídoto eficaz contra o absolutismo:

Assim, traçar uma divisão entre convencionalidade, por um lado, e neutralidade dos dados sensoriais, por outro, é uma arma patética contra o absolutismo. Realmente, isso incoraja o absolutismo, o novo tipo de assunções pós-modernas de “vale tudo” que David repugna tanto quanto eu e que ele, não obstante, promove ao recusar questionar suas raízes metafísicas. O que David tem a ousadia para chamar de “sensibilidade empírica”, eu chamarei o epítome da “insensibilidade política”. A luta crítica contra a naturalização falhou e deveria ser abandonada, junto com o projeto crítico todo (LATOUR, 1999: 127).

Não que eu esteja, sub-repticiamente, tomando partido de Latour contra Bloor, mas o fato é que esse último não parece responder, satisfatoriamente, a esse tipo de objeção.²⁶ Para ser mais preciso, Bloor não consegue evitar, como ele pretende, a circularidade entre *questões naturais* e *questões culturais*, talvez justamente porque ainda parta da ditocomia (problemática) entre sujeito (social) e objeto. Destarte, pode soar absolutamente inócua esta sua alegação:

25 De qualquer forma, ainda vigora certa ambigüidade nessa matéria, que pode ser percebida em excertos como este: “É a causa da diferença que nos interessa. Por essa razão, nós somos obrigados a prestar atenção especial ao ‘dado’ mais do que à interpretação” (BLOOR, 1999: 93). Para alcançar esse objetivo, é como se o sociólogo devesse tornar-se um ‘supercientista’: “A demonstração sociológica da convencionalidade requer que, em certo sentido, o analista possa precisar conhecer mais do que os próprios atores sociais – no sentido de que historiadores precisam saber mais do que os atores históricos que eles descrevem (BLOOR, op. cit., p. 105).

26 Mendonça e Videira (2010) fazem uma revisão crítica da obra de Bruno Latour.

Os relativistas do Programa Forte não são como advogados clamando inocência de um caso. Se nós formos adiante com a comparação legal, eles serão melhor comparados com os filósofos do direito que argumentam que não existe nenhum padrão absoluto de justiça, ou nenhum “direito” absoluto contra o qual a legislação possa ser avaliada (BLOOR, 1999: 102).

Por essa e outras razões, no julgamento de Latour, tanto o Programa Forte em geral, quanto Bloor em particular, a despeito de já terem sido uma grande fonte de consulta, acabaram se tornando uma barreira a ser transposta pelos *science studies*²⁷.

Considerações finais (endereçadas especialmente aos estudantes de filosofia):

Do exposto até aqui, ficam claras as várias falhas teóricas (e empíricas) do Programa Forte, sejam as “deficiências” conceituais apontadas por filósofos da ciência mais tradicionais, sejam as “indesejáveis” consequências práticas sublinhadas por praticantes dos estudos sociais de ciência, como é o caso de Latour. Não obstante, independentemente de seu conteúdo supostamente inconsistente, eu penso que a *atitude* do referido programa deveria ser inspiradora para os novos filósofos da ciência. A filosofia não deveria mais virar as costas para os estudos empíricos que as ciências sociais em geral (e não apenas a sociologia) e a história nos fornecem acerca das ciências naturais em sua prática histórica e socialmente situada. Permito-me dizer que essa atitude não deveria se circunscrever exclusivamente ao domínio da filosofia da ciência e epistemologia (e da metafísica?): mesmo na estética e filosofia da arte, bem como na ética e filosofia social e política, o trabalho colaborativo com as áreas mais “empíricas” das ciências humanas e sociais deveria passar a constituir-se como uma espécie de imperativo ético-epistêmico. Obviamente, subjaz nessa assertiva a ideia de acordo com o qual, por sua parte, os praticantes dos estudos sociais de ciência (e, por extensão, de todos os campos que realizam trabalhos empíricos) também não poderiam abdicar de lançar mão da reflexão filosófica acerca dos pressupostos atuantes em toda e qualquer esfera da cultura. Parafraseando Lakatos, que, por sua vez, parafraseou Kant: reflexão

27 Ao tomar parte na discussão entre Bloor e Latour, Eve Seguin (2000) observa que ela se caracteriza mais pela confusão do que pela divergência propriamente dita. Defendendo uma noção de ‘campo’ dos estudos de ciência bem ampla, ele afirma que, enquanto o objeto de análise de Bloor seria a sociedade na ciência, o de Latour seria a ciência na sociedade. Apesar de eu admirar a postura de Seguin, apontando em uma direção mais cooperativa, a sua divisão parece ser relativamente artificial.

filosófica sem estudos empíricos é vazia; estudos empíricos sem reflexão filosófica são cegos.

Se uma das críticas mais incisivas que fiz a Bloor foi a de que ele incorreu em inconsistência ao não ter aplicado o princípio de reflexividade a si próprio, eu devo concluir este artigo com uma palavra sobre a relação que esse ponto nevrágico mantém com meu (nosso) próprio trabalho, sob risco de eu também ser acusado, com razão, de incongruência. Para levar a sério o referido princípio, eu penso que os pesquisadores brasileiros que se valhem do referencial teórico formulado pelos estudos sociais de ciência não podem deixar de levar a cabo estudos de caso sobre práticas científicas realizadas em nosso contexto. E mais: creio não fazer muito sentido ficar discutindo essas questões apenas abstratamente, isto é, reconstruindo conceitualmente os estudos concretizados por pesquisadores do chamado primeiro mundo e dos grandes centros acadêmicos internacionais. Mesmo na condição de periféricos, nós precisamos ousar ultrapassar, de uma vez por todas, uma espécie de discurso de terceira ordem (reconstrução conceitual dos estudos de segunda ordem, aqueles que examinam as práticas científicas como se estivessem de fora delas) e olhar para ciência em sua relação com a sociedade tal como ela se dá concretamente nas instituições brasileiras. Nos tempos atuais, em que a política nacional de ciência e tecnologia é pautada pela lógica única e exclusivamente econômica – a despeito do discurso gravitando em torno da ideia de “responsabilidade social” –, eu acaento a esperança de que os novos pesquisadores da área da filosofia da ciência e epistemologia irão se sentir mobilizados a se engajarem, política e epistemicamente, com os demais campos do saber na luta por uma ciência que volte a ter *espírito*.

Referências bibliográficas:

BARNES, B. *Scientific knowledge and sociological theory*. London: Routledge & Kegan Paul, 1974.

_____. *T.S. Kuhn and social science*. London: Macmillan, 1982.

_____; BLOOR, D. Relativism, rationalism and the sociology of knowledge. In: HOLLIS, M.; LUKES, S. (Ed.). *Rationality and relativism*. Oxford: Blackwell, 1982. p. 21-47.

BLOOR, D. Wittgenstein and Mannheim on the sociology of mathematics. *Stud. Hist. Phil. Sci.*, v. 4, no. 2, 1973.

_____. Durkheim and Mauss revisited: classification and the sociology of knowledge. *Stud. Hist. Phil. Sci.*, v. 13, no. 4, p. 267-297, 1982.

_____. *Wittgenstein: a social theory of knowledge*. New York: Columbia University Press, 1983.

_____. Idealism and the sociology of knowledge. *Social Studies of Science*, v. 26, no. 4, p. 839-856, 1996.

_____. *Wittgenstein: rules and institutions*. London: Routledge, 1997.

_____. Anti-Latour. *Stud. Hist. Phil. Sci.*, v. 30, no. 1, p. 81-112, 1999.

_____; EDGE, D. Knowing reality through society. *Physics World*, mar., p. 23, 1998.

_____. *Conhecimento e imaginário social*. Tradução: Marcelo do Amaral Penna-Forte. São Paulo: UNESP, 2009.

BROWN, J. (Ed.). *Scientific rationality: the sociological turn*. Dordrecht, Holland: Reidel Press, 1984.

CALVERT-MINOR, C. The “Strong Programme”, Normativity, and Social Causes. *Journal for the Theory of Social Behavior*, 38 (1): 1-22, 2008.

FREEDMAN, K. Naturalized epistemology, or what the strong programme can't explain. *Stud. Hist. Phil. Sci.*, v. 36, p. 135-148, 2005.

KOCHAN, J. Contrastive Explanation and the 'Strong Programme' in the Sociology of Scientific Knowledge. *Social Studies of Science*, 40 (1), 127-44, 2010.

KREIMER, P. *De probetas, computadoras y ratones: la construcción de una mirada sociológica sobre la ciencia*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 1999.

LATOUR, B. For David Bloor... and beyond: a reply to David Bloor's "anti-Latour". *Stud. Hist. Phil. Sci.*, v. 30, no. 1, p. 113-129, 1999.

_____. *Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora*. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Ed. UNESP, 2000.

LAUDAN, L. The pseudo-science of science? In: BROWN, J. (Ed.). *Scientific rationality: the sociological turn*. Dordrecht: Reidel, 1984.

LI, Z.; HWANG, R.; HWANG, C. Go Strong or Go Home: An Interview with David Bloor. *East Asian Science, Technology and Society: An International Journal* (4): 419-432, 2010.

MENDONÇA, A. Filosofia da ciência e *science studies*: a guerra pela paz. In: VIDEIRA, A. (Org.). *Perspectivas Contemporâneas em Filosofia da Ciência*, Rio de Janeiro: EDUERJ, 2012.

MENDONÇA, A.; VIDEIRA, A. A representação como um processo coletivo tortuoso e custoso: uma avaliação crítica da neomodernidade de Latour, *Representaciones*, Vol. 6 (1): 75-91, 2010.

SHAPIN, S. History of science and its sociological reconstructions. *History of Science*, v. 20, no. 49, p. 157-211, 1982.

SHAPIN, S.; SCHAFFER, S. *Leviathan and the air-pump: Hobbes, Boyle, and the experimental life*. Princeton: Princeton University Press, 1985.

SLEZAK, P. The social construction of social constructionism. *Inquiry*, v. 37, no. 2, p. 139-57, 1994.

TOSH, N. Science, truth and history, Part I. Historiography, relativism and the sociology of scientific knowledge. *Stud. Hist. Phil. Sci.*, v. 37, no. 4, p. 675-701, 2006.

TRIPLETT, T. Relativism and the sociology of mathematics: remarks on Bloor, Flew, and Frege. *Inquiry*, v. 29, no. 4, p. 439-50, 1986.

WOOLGAR, S. (Ed.) *Knowledge and reflexivity*. London: Sage, 1988.

_____. Some remarks about positionism: a reply to Collins and Yearley. In: PICKERING, A. (Ed.). *Science as practice and culture*. Chicago: University of Chicago Press, 1992. p. 327-342.