

HISTÓRIA DA CIÊNCIA E LINGUAGEM ENTREVISTA COM MAURO CONDÉ

Luiz Sérgio Duarte da Silva
Professor Adjunto de Teoria da História
Universidade Federal de Goiás
sergio.duarte.ufg@gmail.com

Elbio R. Quinta Junior
Doutorando em História
Universidade Federal de Goiás – UFG
elbioquinta@gmail.com

Mauro Condé é professor titular da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), com graduação (1989), mestrado (1993) e doutorado (2001) em filosofia pela mesma instituição, tendo cursado pós-doutoramento pela Boston University (2010) e pela Universidade de Viena (2016). O professor consolidou-se como uma referência na área de estudos da história das ciências.

Nesta entrevista, realizada durante o *VI Colóquio de História e Filosofia da Ciência: as ciências humanas*, nos dias 29 e 30 de novembro de 2018, o professor nos brinda, explorando a temática de sua palestra no evento, com uma aproximação entre a filosofia da linguagem de Wittgenstein e o possível diálogo desta com a história da ciência. Para além de propor uma abordagem linguística para se pensar a história da ciência, o professor ainda discute, nesta entrevista, conceitos e autores importantes para o referido campo historiográfico, produzindo um debate interessante e fulcral que dialoga, intimamente, com o escopo da Revista de Teoria da História.

Revista de Teoria da História: Estamos aqui com o Professor Mauro Condé, da Universidade Federal de Minas Gerais. O professor é um especialista em epistemologia histórica, com muitas publicações, muitos textos sobre esse tema e a Revista de Teoria da História tem claro interesse em história da ciência. A primeira pergunta que fazemos é: qual a diferença entre paradigma e estilo de pensamento?

Mauro Condé: Bom, o conceito de paradigma é um conceito kuhniano. Thomas Kuhn criou esse conceito. Uma autora, chamada Margareth Masterman, faz uma crítica dizendo que este conceito tem vinte e um sentidos diferentes. Quer dizer que, só no próprio no Kuhn, esse conceito já é polissêmico. Posteriormente, o Kuhn que, dentre estes vinte e um sentidos, pelo menos três sentidos seriam os principais, dos quais dois ele destaca: um mais sociológico, em um sentido mais amplo, e um mais específico, de um modelo, de um experimento. Esse conceito de paradigma kuhniano se difere do conceito de estilo de pensamento, que é o conceito do Fleck, apesar de que o próprio também usa a palavra paradigma. Só que ele a usa para explicar o modelo de um experimento. Um experimento como paradigma para se fazer outro experimento, e não nesta acepção sociológica da qual Kuhn faz uso. Das várias acepções do paradigma, a que ficou mais conhecida é essa dimensão sociológica. Paradigma é um conjunto de valores compartilhado pela comunidade científica para resolver certos problemas científicos. A este conceito sociológico, nós poderemos entender o conceito de estilo de pensamento do Fleck. O estilo de pensamento é essa ideia mais sociológica, mais ampla, na qual o coletivo de pensamento, ou a comunidade científica, para o Thomas Kuhn, irá lidar com as questões científicas. Qual é a diferença básica? O Fleck não trabalha com essa ideia de incomensurabilidade do paradigma, embora ele tenha mencionado isso, pelo menos, duas vezes. Ele escrevia em alemão e em polonês. Pelo menos uma vez, ele menciona em polonês e, pelo menos uma vez, ele menciona a palavra “incomensurabilidade” em alemão. Com isso, Fleck também tem essa ideia de que pode haver uma espécie de fim da cadeia de razões entre grupos argumentativos diferentes. Em certo sentido, pode haver um paradigma, mas isso, para o ele, é uma coisa muito rara, bem com, uma exceção. De um modo geral, o que existem são opiniões divergentes nas controvérsias científicas, mas, não necessariamente, o paradigma está totalmente fechado. Isso quer dizer que não significa dizer que todo mundo que está dentro de um paradigma pensa da mesma maneira, que foi um pouco a ideia que Kuhn deixou passar, mesmo sem ele querer. Ele tem uma frase que diz mais ou menos assim: “A comunidade dorme pato e acorda coelho”. Aquela ideia de *Gestalt*, de interpretação como *Gestalt*, como coisa que todos, ao mesmo tempo, mudassem. Depois, o próprio Kuhn reconhece que são os indivíduos que mudam gradativamente. Os indivíduos estão dentro deste paradigma, então o paradigma não teria como mudar tão radicalmente de “pato para coelho”. O Fleck, por outro lado, tem uma posição parecida com isso, antes mesmo do próprio Kuhn. Para ele, o estilo de pensamento é

algo que podemos identificar diferentes valores perpassando. O próprio cientista pode estar dentro de diferentes estilos de pensamento. Você tem, por exemplo, um estilo de pensamento científico, mas o cientista pode transitar entre outros estilos de pensamento. Ele pode ser uma pessoa religiosa, ele pode transitar dentro de um estilo de pensamento político. Então, a ideia de estilo de pensamento possui mais porosidade, diferentemente da ideia de paradigma. O historiador, quando vai a campo, o que ele vê? A realidade que ele encontra, quando ele analisa um processo histórico, de construção do conhecimento científico, está muito mais próximo daquilo que Fleck está dizendo. Talvez, a comunidade científica é composta de pessoas que tem, muitas vezes, uma visão científica comum, mas, muitas vezes também, elas têm certas divergências, e muitas vezes, também, pertencendo a vieses políticos, “ideológicos”, culturais diferentes. A porosidade significa isso, quer dizer: o cientista não precisa, necessariamente, ter a mesma ideia. Um jovem cientista, por exemplo, não tem a mesma ideia que eu, que sou um cientista que está no meio da carreira, que não tem a mesma ideia que um cientista que está terminando a carreira. Eles têm aspirações científicas, até mesmo políticas, e de posição, muito diferentes. Por isso, você pode falar que todo mundo está dentro de um mesmo estilo de pensamento, pois o estilo de pensamento admite essa diferença. Existe uma espécie de *core* (núcleo, em inglês) do estilo de pensamento? Sim, existe. Até porque, o próprio estilo de pensamento constrói algo que o Fleck chama de “harmonia das ilusões”. Há uma coerção, dentro do estilo de pensamento, tentando fazer com que todos, de alguma forma, pensem as mesmas coisas, ao mesmo tempo, mas a efetividade disso não é tão quanto, por exemplo, como Kuhn acreditava, que é todo mundo estar vivendo em um mesmo pato, porque está tudo em um mesmo estilo de pensamento, em um mesmo paradigma, e não é. Acho que isso foi o principal problema do Kuhn. O Fleck já tinha colocado isso. Entretanto, isso se deve pelo fato do Kuhn pertencer a uma tradição, que eu chamo de “historiadores revolucionários da ciência”. Por quê? São historiadores que começaram a ter o entendimento sobre o que é história da ciência muito inspirado em Alexandre Koyré, que é um autor que inventa a ideia de revolução científica. Não que ela não existisse, mas o Koyré dá essa ideia de que o início da ciência moderna é revolucionário. Para esse autor, houve uma revolução extremamente radical na modernidade e, a partir disso, ele cria uma espécie de matriz teórica em que vários outros historiadores vão desenvolvendo essa linha. O Thomas Kuhn é uma espécie de momento desse processo mais desenvolvido, no sentido de que revolução, para ele, ao invés de ser um momento da

modernidade, é todo o momento. Assim, ele potencializa a revolução. Cada avanço do conhecimento é um avanço revolucionário, e cada revolução é uma mudança de paradigma. Kuhn pega aquela ideia do Koyré, seguida por vários outros historiadores, como Rupert Hall, como Bernard Cole e uma série de outros historiadores que, geralmente, no livro deles tem essa expressão: “a revolução científica”. Alguma coisa, “revolução científica”. Essa é a tradição dos historiadores revolucionários. Para eles, a ideia de paradigma casa muito bem, porque mudou o paradigma, mudou a ruptura científica, mudou a revolução. O Fleck vem de outra tradição, totalmente diferente, que não é essa dos historiadores revolucionários. Essa tradição termina, vamos dizer assim “revolucionária”, quando o Stephen Shapin escreve um livro chamado “A revolução científica”, onde ele argumenta que não houve revolução científica. Este é um livro sobre ela. Quer dizer, é um livro sobre uma coisa que não houve, né? Mas o que ele está querendo dizer com isso? Ele está querendo dizer que, de alguma forma, a ideia de “revolução científica” foi uma espécie de mito fundador da disciplina “história da ciência”. Nisso, Fleck escreve um livro exatamente sobre o século XVII, sobre os personagens do século XVII, com a vasta documentação do século XVII, mas mostrando que aquela é uma possibilidade. Nós poderíamos dizer, por exemplo, que a ciência começa com a revolução biológica e não necessariamente com a revolução astronômica. Poderíamos dizer que a revolução científica começa com as grandes navegações. Por que alguns historiadores escolheram aquele fenômeno específico e disseram: “este é a revolução científica”? Ele desconstrói essa ideia de revolução científica. Fleck jamais pertenceu a essa tradição. Ele pertenceu à tradição evolucionária, porque o darwinismo teve uma influência muito forte no leste europeu. Fleck é um polonês. Desse modo, a recepção, ao longo do século XIX, foi muito forte. A própria escola de medicina, na Polônia, tinha como obrigatória uma disciplina de história da medicina. Os médicos estudavam isso e eles tinham revistas de história da medicina. Eles se preocupavam muito com a questão da história e isso foi um fator que levou Fleck a refletir também sobre este processo. Quer dizer, ele é um médico forjado em uma tradição onde a questão da evolução, do darwinismo, é aceita de primeira hora, coisa que demora muito para acontecer, inclusive nos Estados Unidos. No Brasil também. Embora, nos Estados Unidos, a partir de 1940, em quase meados do século XX, sendo que já quando sai a “Origens das Espécies”, já tem um impacto na Polônia, e isso vai afetar essa escola de história da medicina polonesa e o Fleck, de certa forma, é um fruto dessa escola. Ele vai entender que o desenvolvimento da ciência é uma

evolução. A ciência evolui. Ele faz uma metáfora como se a ciência fosse um organismo. A ciência nasce, se desenvolve e, eventualmente, morre. Quer dizer, as ideias científicas também se tornar obsoletas. Contudo, elas podem ser uma pré-ideia para alguma futura ideia. Ele tem uma dinâmica totalmente baseada na ideia de evolução. Ele trabalha com essa ideia, portanto, de que o estilo de pensamento é um certo momento, uma certa etapa da ciência que está em processo de evolução. Se pensarmos isso de maneira muito fechada, muito hermético, apesar de ter uma harmonia das ilusões, se pensarmos isso muito fechadinho, a ciência nem evoluir, evolui. Ele tem essa ideia de evolução. Depois, o Kuhn muda de ideia, trocando essas questões todas, ele acaba ficando cada vez mais próximo do Fleck. Ele promete escrever um livro que se chamaria “Mundos Possíveis: uma teoria evolucionária da ciência”, portanto uma influência do Fleck. Contudo, ele nunca escreveu esse livro. Ele escreveu alguns artigos mostrando como seria esse livro e diz que chegou a escrever alguns capítulos dele, mas não há acesso público a essas páginas. Ficaram de publicar, mas até nós não sabemos se ele conseguiria escrever, ou não, um livro com essa ideia de uma teoria evolucionária da ciência.

Revista de Teoria da História: Professor, qual é a semelhança entre Nietzsche e Wittgenstein?

Mauro Condé: Eu acho que a primeira coisa, se pensarmos como filósofos, talvez fosse o fato dos dois serem pós-kantianos, no sentido de que boa parte do trabalho, embora um não tivesse, necessariamente, uma relação direta, nem do ponto de vista de tradições, nem de preocupações específicas, eles refletem um certo estilo de pensamento pós Kant. Tanto Nietzsche, quanto Wittgenstein, vão propor uma reavaliação daquela racionalidade que foi, não só mesmo antes de Kant, uma racionalidade ocidental que, de certa forma, Kant vai dar um contorno bem delimitado, dizendo que o que eu posso conhecer, o que é a razão, quais são os limites do conhecimento, mas ainda pautado nesta ideia tradicional de que o papel da filosofia é fazer estas questões. No caso da epistemologia do conhecimento, mais especificamente falando, de procurar essa certeza do conhecimento, dos juízos sintéticos *a priori*. Nisso, vem Nietzsche, com a desconstrução desse pensamento, dizendo que isso não procede, que nós precisamos de criar uma outra racionalidade. Não que essa fosse a proposta do Nietzsche, mas, ao fazer isso, ele de alguma forma está abrindo uma perspectiva para a razão. Se lermos um capítulo, uma passagem do “Ecce homo”, em que ele conversa com o professor de filosofia da Universidade, se não me engano, da Basileia, percebemos que é um diálogo totalmente insólito, porque o

professor é da área de filosofia que acha que o papel da filosofia é exatamente garantir os juízos sintéticos *a priori*, a certeza arquitetônica transcendental kantiana. Esse é o papel dos filósofos. O Nietzsche possui uma visão totalmente diferente, já destruindo tudo. Os ídolos, para ele, têm os pés de barro. Nisso, o professor fala: “eu não entendo o que você está falando”. Ele não teria condições de entender, porque o Nietzsche está pensando em uma perspectiva, em um estilo de pensamento, ou em um paradigma se quiser, totalmente pós-kantiano. Ele acha que o refinamento que o Kant proporciona à tradição do conhecimento é equivocado, não é assim que se faz. Wittgenstein é um pouco parecido. Eu tive a oportunidade de escrever um artigo comparando os dois, onde eu disse que Nietzsche causa uma espécie de explosão da metafísica. Uma explosão no sentido de que ela possui até uma dimensão espetacular. Frases como essa: “Os ídolos têm pés de barro”, “Deus está morto”, isso provoca um ataque a essa metafísica tradicional de uma maneira até espetacular nesse sentido. Por isso, eu qualifiquei como uma explosão, uma crítica à metafísica como uma explosão. Por outro lado, eu enxergo que Wittgenstein faz uma implosão. Nesse sentido, ele não é nada espetacular, mas ele desmonta a metafísica por dentro. De alguma forma, ele desidrata toda e qualquer possibilidade metafísica. Quando ele trabalha com a ideia de gramática, ele também está no patamar pós-kantiano. Alguns autores acham que ele é pós-kantiano no sentido de que ele até teria, de alguma forma, caminhado com a tradição kantiana, mas a maioria acha que ele é pós-kantiano porque ele de fato rompeu completamente com esse patamar. Ele colocar a filosofia em uma outra perspectiva, em que ele não mais se preocupa com isso, fazendo uma implosão da metafísica. Ele é muito mais sutil. Contudo, os dois tem uma preocupação muito forte com a linguagem, embora não pertencessem à mesma tradição. O Nietzsche, sobretudo no ensaio “Verdade e Mentira no sentido extra moral”, trabalha com essa ideia do que é a linguagem, do que é a verdade. A verdade é um conceito, a verdade é uma palavra que, às vezes, é criada dentro de um contexto e que, depois, se torna gasta, perdendo seu sentido. Com isso, ele faz a crítica dessa busca tradicional por uma verdade oculta, de uma essência, de uma tese universal, de uma *priori* kantiana. O Nietzsche está contra isso tudo. O Wittgenstein, por sua vez, se direciona totalmente para essa questão da linguagem. Quer dizer, para ele, se constrói essas novas racionalidades, essas novas possibilidades a partir do tratamento dado à linguagem. Não mais na sua perspectiva transcendental, formal, metafísica, mas em uma linguagem do cotidiano. O Nietzsche, especialmente na “Genealogia da Moral”, umas das dissertações, que não me

lembro, acho que no final segunda, ele pergunta: “qual é a tarefa futura de entendimento da moral?” Essa tarefa competirá a historiadores, à ética e a linguistas, no sentido de que os comportamentos são regrados linguisticamente. Então, nós vamos entender o que é a falsa moral, o que é o falso comportamento tendo uma visão em uma perspectiva histórica. Por isso que competirá aos historiadores buscarem isso, não a filósofos, mas aos historiadores e a linguistas, porque é na linguagem que emerge esse poder que depois se torna gasto, mas continua enquanto poder. Dessa maneira, de alguma forma, Nietzsche está também muito preocupado com essa questão da linguagem. Nesse sentido, eu penso que eles possuem uma série de semelhanças. Aliás, o próprio conceito de “semelhanças de família” aparece primeiro em Nietzsche. Ele não aparece em Wittgenstein. Não se sabe, exatamente, se foi a partir de uma leitura de Nietzsche, mas o conceito de “semelhanças de família” foi um conceito escrito por Nietzsche. Ele está comparando as gramáticas indo europeias com as gramáticas asiáticas, tentando mostrar que existem semelhanças na nossa cultura indo europeia e nas culturas asiáticas. Wittgenstein realiza outro tratamento, mas a *Familienähnlichkeit*, que é a expressão em alemão, não aparece na tradução brasileira. Se lermos em português, essa palavra não está lá, pois o tradutor traduziu como “isso parece com aquilo”, ou alguma coisa assim, e a expressão, em alemão, que o Wittgenstein utiliza, é a mesma expressão que o Nietzsche utiliza. Logo, se quisermos, começamos a ver várias coisas que são comuns, mas isso eu acho que é devido a um certo espírito de época de alguém que vem depois de uma posição kantiana, não só na filosofia, mas também com todos os desenvolvimentos da ciência que estavam acontecendo por volta do final do século XIX. O Nietzsche, um pouco mais dentro do século XIX, já percebeu muita coisa. Apesar de que os últimos anos não foram anos de lucidez. Ele morre em 1900, mas já não estava produzindo há bastante tempo, pelo menos uns 10 anos, eu acredito. Contudo, ele viveu a segunda metade do século XIX. O Wittgenstein, em contrapartida, que nasce ao final do século XIX, continua esse processo. É neste espírito de época onde muitas coisas estão mudando. As novas ciências estão se configurando, as humanidades estão se formando. Há uma necessidade das ciências sociais e das ciências humanas no processo regulador de uma sociedade cada vez mais urbana, em que é preciso saber quem é o louco e quem não é o louco, qual é o fim que se dá a ele, Foucault estudou isso vastamente, para uma sociedade que faz uma nova demanda. Isso quer dizer que é uma sociedade que se torna volumosa, que tem que saber qual o papel que será atribuído à questão

da saúde mental. Neste contexto, as ciências humanas, a psicologia, da mesma forma a sociologia, um pouco mais tarde, juntamente com a história, quer dizer, muitas coisas estão acontecendo e é preciso pensarmos esses problemas sob uma nova ótica. Acho que o Nietzsche já prefigurou isso lá atrás e que, de alguma forma, o que o Wittgenstein faz é seguir nessa sequência. Embora, sejam pessoas, autores, questões diferentes, somos capazes de identificar muitas semelhanças.

Revista de Teoria da História: Professor, o que é epistemologia histórica?

Mauro Condé: Bom, a primeira vez que aparece essa expressão, eu escrevi isso em algum artigo, eu acho que Dominique Lecourt que vai se referir à epistemologia daqueles autores franceses com Georges Canguilhem, com Gaston Bachelard. Todavia, independentemente do uso da expressão propriamente, até o Canguilhem depois discute, inclusive parece que ele queria que fosse uma história epistemológica, e não uma epistemologia histórica, mas a ideia básica é que o conhecimento é essencialmente histórico. Não se pode mais ter uma epistemologia, como se quis na tradição, uma espécie de tese universal, de uma *thema* platônica, uma ideia platônica repercutida em uma tese universal cartesiana. Essa busca por uma gramática universal, formal, não existe. A epistemologia possível é uma epistemologia da contingência, uma epistemologia que é mergulhada na história. Em um artigo que eu escrevi sobre Canguilhem, a ideia foi trabalhar com Canguilhem e Fleck, especificamente, que tinham em comum o fato de serem médicos. A medicina sempre foi considerada uma “arte de curar” e não uma “ciência de curar”. Era uma arte, mas por que era uma arte? Porque ela não tinha uma precisão. Quando o Alexandre Koyré fala da ideia de precisão, da passagem do “mundo do mais ou menos” para o “mundo da precisão”, ele está dizendo que a epistemologia se funda nessa racionalidade da precisão, dos fundamentos. O Descartes está trabalhando com isso, a modernidade está trabalhando com isso. Koyré acha que a mecânica clássica só se constituiu quando ela se baseou na ideia de precisão, da passagem do “mundo do mais ou menos” para o “mundo da precisão”. É um mundo que é matematizado. Bom, isso, de alguma forma, construiu também uma epistemologia da precisão, uma epistemologia metafísica, matemática da precisão. Entretanto, na medida em que a mecânica clássica enfrenta algumas limitações, a física, em particular, caminha para a mecânica quântica, e quando o Niels Bohr escreve que no mundo do infinitamente pequeno, no mundo atômico, o nosso objeto para ler o mundo atômico interfere

nesse mundo. Ou seja, o objeto é um, quando estamos olhando, e outro quando não estamos. O Fleck ficou muito entusiasmado com isso, pois ele tinha essa ideia de que o objeto da medicina era muito impreciso, e aquilo que era, até então, “arte de curar”, talvez pudesse ter um estatuto de “ciência médica”, em função de se abolir, por meio de uma nova perspectiva epistemológica, a ideia de precisão. Então, entre o normal e o patológico, sabemos que há uma variação imponderável. Tanto o Fleck, quanto o Canguilhem, eles partem dessa ideia de normal e patológico. Quer dizer, eu tenho que criar um sistema de referência que me diga o que é a saúde, ou a “não saúde”, não considerando, da mesma forma da ideia de precisão da matemática, porque o que é “saudável” e “não saudável” depende de uma série de variáveis que estão entre o normal e patológico. Isso não significa dizer, contudo, que eu não possa fundar uma ciência médica, por exemplo, sabendo o que é um corpo saudável, o que é um corpo doente, o que é um corpo morto e, entre um intervalo e outro, existe um universo de possibilidades de se estabelecer um critério sobre o que é a vida, sobre o que é saúde. Desse modo, é possível estabelecer uma ciência médica. O Fleck começa com isso e, alguns anos depois, o Canguilhem escreve “O Normal e o Patológico”. Eu penso que os dois estão em cima do mesmo princípio: a ciência, em especial, a física, mais a matemática, elas estão revendo esses princípios, do que é exatidão, do que é precisão e isso ecoa na medicina. Esses médicos começam a perceber a possibilidade de construir uma epistemologia para essas ciências médicas. Eles fazem isso e, quando fazem, acabam gerando o que? Eles acabam fundando uma epistemologia histórica. Da mesma forma que o Fleck pensa o fenômeno da vida como um processo evolucionário, ele é um processo histórico. Na realidade, eles abandonam a ideia da epistemologia da certeza absoluta para uma epistemologia que se dá dentro de um processo que é biológico, que é da vida e que se dá no tempo. A ideia é de que a epistemologia real é a epistemologia que se dá no tempo. O mundo que a gente tem é esse aí, onde as pessoas adoecem. O Canguilhem tem uma frase assim, no sentido de que é a medicina que pergunta pela doença, pelo negativo da ciência dela. A física, de um modo geral, e a matemática não fazem esse tipo de pergunta. É como se ela perguntasse sobre o que está saudável. O homem fica doente e, na medida que ele fica doente, ele tem que perguntar pela doença. Agora, o fato dele ficar doente, e saber que é saudável, significa dizer que ele pode estabelecer uma epistemologia, uma referência. Para mim, a epistemologia histórica nasce a partir desta perspectiva médica, pois a ideia da “arte de curar” passa a ser uma ciência e, a partir desse momento, se descobre que só podemos assumir

uma perspectiva histórica. Por isso que, posteriormente, o Canguilhem não sabe se é uma epistemologia histórica ou se é uma história epistemológica. Todavia, o fato é que, na medida que vivemos, interagimos e desenvolvemos, estamos inseridos no tempo, estamos passando por um processo de conhecimento, e do todo esse processo de conhecimento está sobre nós mesmos. Esse processo é, necessariamente, uma epistemologia histórica.

Revista de Teoria da História: Uma última pergunta. Professor, aqui, no VI Colóquio de História e Filosofia da Ciência, o senhor fez uma palestra denominada “A gramática da história: a ciência da história e a perspectiva wittgensteiniana”. O senhor poderia fazer um resumo dessa palestra?

Mauro Condé: Basicamente, foi tentar apresentar o Wittgenstein como mais um autor que poderia, potencialmente, ajudar-nos a pensar uma teoria da história. Embora ele não seja um autor, diríamos assim, de “primeira hora” para pensar essa questão, embora ele possua uma certa envergadura, tendo sido um grande filósofo do século XX, ele não foi um filósofo que se dedicou a pensar essas questões. Logo, a ideia era apresentar Wittgenstein como um autor que pode, potencialmente, nos emprestar certas categorias conceituais para entendermos a história. A ideia é um pouco essa, muito inspirada, sobretudo, na história da ciência. O próprio Kuhn tem uma influência muito grande do Wittgenstein. Existe a possibilidade do próprio Fleck ter passado certas ideias para o Wittgenstein, uma vez que eles viveram na mesma cidade, na mesma época. Não temos documentos que registrem essa conexão, mas temos um depoimento de um filósofo austríaco, chamado Friedrich Weissman, que disse que houve esse contato, entre Fleck e Wittgenstein, por volta do ano de 1927, quando o Wittgenstein voltou do interior da Áustria, onde ele tinha morado por seis anos, e o Fleck passa um ano estudando medicina no hospital, em Viena. Eles frequentavam as mesmas rodas do círculo de Viena e, provavelmente, teriam discutido certas questões. A partir disso, Fleck teria dado uma contribuição, não que tenha sido o único autor, mas uma contribuição para Wittgenstein pensar os processos de uma forma mais histórica. É por isso que ele é possivelmente um autor que, quando ele fornece a ideia de gramática, de formas de vida, quando ele constrói seus conceitos, ele está fazendo uma análise de caráter mais sociológico. Quer dizer, o conhecimento é social. O Fleck tem uma frase que diz assim: “Aquilo que é mais radicalmente social é o conhecimento”. Não existe conhecimento fora do social. Pouco antes do século XX, podemos pensar que não existe

conhecimento fora da história. A história é um processo de desenvolvimento do social. O Wittgenstein trabalha nessa dimensão social, pensando uma gramática do social, uma gramática dos comportamentos, das instituições que são regradas linguisticamente. Dessa forma, podemos entender como uma comunidade histórica, dentro de um certo momento, desenvolveu certas categorias, como se aquilo fosse uma gramática sentada em uma forma de vida. Quer dizer, é possível fazer isso. Na história da ciência, isso foi feito pelo Thomas Kuhn, isso foi feito pelo próprio Shapin, que eu já mencionei anteriormente, em um livro chamado “O Leviatã e a Bomba de Ar”, que é o livro mais importante de história da ciência. Importante no sentido de que foi o livro mais vendido, divulgado, criticado, etc. Esse livro discute a querela entre Thomas Hobbes, o filósofo do Leviatã, e o Robert Boyle, que é um químico, sobre se existe, ou não, o vácuo. O Hobbes defende que não pode haver vácuo, haja vista que Aristóteles diz que não pode haver, e o Boyle tentando provar que há vácuo, fazendo vários experimentos a partir de uma máquina de ar, que foi inventada por um alemão chamado Otto von Guericke. Então, a partir do aperfeiçoamento dessa máquina, Boyle faz uma série de experimentos em praça pública, visando mostrar às pessoas, e, no final das contas, o que Shapin e Schaffer, são dois autores, querem mostrar é que, de alguma maneira, aquilo é uma nova forma de vida científica que está emergindo, uma forma de vida experimental. A ciência passa a ser ciência experimental no século XVII. Essa é uma nova forma de vida que passa a fazer parte do contexto social, político e econômico. É mais uma forma de vida. A ciência, até então, não era organizada. Na Inglaterra, isso ocorre, sobretudo, na década de 60 do século XVII, quando se constitui a *Royal Society*, quando se constrói uma espécie de etiqueta do comportamento científico. Agora, não bastava fazer ciência, havia a necessidade de um certo comportamento. Um homem de ciência é um homem de respeito. A sociedade o respeita, uma vez que ele diz “verdades científicas”. Então, os autores mostram que isso é a constituição de uma nova forma de vida. Eles fazem isso baseados nas ideias do Wittgenstein. São historiadores da ciência que utilizam Wittgenstein. Entretanto, os historiadores, de um modo geral, por exemplo: eu nunca vi um livro sobre a Revolução Francesa, ou sobre a Conjuração Baiana, ou sobre a Inconfidência Mineira mostrando como aquilo era uma gramática, uma série de valores, de atributos, de instituições, da influência do Iluminismo, etc. Você pode ler assim. De alguma maneira, você pode fazer uma leitura desse fenômeno histórico como se fosse um fenômeno que tivesse uma série de semelhanças de família, que constituísse uma gramática, que se estabelecesse como

uma forma de vida. Através disso, podemos pensar os novos ares libertários, vindos de outras comunidades, a necessidade de se formar uma nova sociedade em Minas Gerais, ou na Bahia, ou em qualquer lugar. Enfim, é possível partir destas categorias wittgensteinianas para ordenarmos esses conhecimentos e tentar entender porque certos agentes históricos tomaram certas decisões. Talvez esse não seja o instrumento analítico mais preciso. Pessoalmente, não possuo a ideia de extensão disso. Eu mesmo tenho várias críticas ao “Leviatã e a Bomba de Ar”, quanto ao uso que eles fizeram de Wittgenstein. Todavia, isso não invalida a ideia de que Wittgenstein seria bom para tentar entender a história. Nisso, caberia às pessoas interessadas fazer esta conexão e dizer “para isso, funciona, para isso, não funciona”. Quer dizer, isso não é uma panaceia que vai resolver todos os problemas, mas é uma categoria a mais que talvez ajude a pensar, eventualmente, outro problema. Eu acho que, quanto mais ferramentas teóricas nós tivermos para entender a história, melhor. A ideia básica é essa.