

INTRODUÇÃO AO ESTUDO DA ESTRUTURA SOCIAL

SIB/UFES



032315

O leitor está diante das concepções sociológicas da estrutura social que se interessam pela análise

sobre as concepções insuportável a quantos social.

Nove teóricos sociais de prestígio mundial, onde se destacam os nomes de TALCOTT PARSONS, ROBERT K. MERTON, SEYMOUR LIPSET, G. HOMANS e THOMAS BOTTOMORE, aplicaram seus respectivos esquemas estruturais à investigação de vários tópicos e revolucionaram desse modo os diversos abordagens da pesquisa estrutural que hoje predominam na Sociologia. Três outros teóricos, WILLIAM GOODE, WALTER WALLACE e ROBERT BIERSTEDT, apresentam críticas penetrantes a algumas dessas abordagens. Na introdução pelo organizador da coletânea, PETER M. BLAU, estabelece-se a distinção entre essas perspectivas estruturais de quatro maneiras fundamentais: a gama de fenômenos sociais abrangidos, a antítese justaposta à estrutura social, a imagem mental dessa estrutura e as condições em que se pressupõe estar implantada a vida social.

Os autores oferecem teorias diferentes — por vezes opostas — de estrutura social. Por exemplo, o esquema teórico do paradigma múltiplo de MERTON contrasta com a ênfase de outros autores sobre uma teoria única. PARSONS analisa os veículos simbólicos através dos quais a matriz cultural controla a estrutura social, ao passo que BOTTOMORE acha que as estruturas sociais são controladas por forças dinâmicas decorrentes de contradições nas condições materialistas objetivas. O enfoque macrosociológico de LENSKI é sobre os padrões evolucionários de desenvolvimentos históricos observados ao longo de séculos, enquanto que as preocupações microsociológicas de HOMANS incidem sobre o comportamento social dos indivíduos, os processos psicológicos que o regem e as estruturas grupais a que dão origem.

São examinados muitos outros problemas teóricos: COLEMAN deriva os níveis complexos de estrutura da análise de suas partes componentes; LIPSET interpreta os conflitos perenes entre gerações em termos de orientações distintas no tocante à racionalidade e à ética; COSER sublinha que a análise estrutural deve ser complementada pela análise dos processos sociais; e, finalmente, BLAU analisa as relações entre a divisão do trabalho e a desigualdade.

A grande diversidade de influências que convergiram na organização deste livro expõe, de forma particularmente brilhante, que distintas correntes de pensamento sobre a natureza e as características da estrutura social podem oferecer um panorama tário da vida social, isto é, das relações entre grupos e indivíduos em sociedade.

ZAHAR



EDITORES

A cultura a serviço do progresso social

Por uma SOCIOLOGIA CRÍTICA

Um Ensaio
sobre Senso Comum
e Emancipação

ZYGMUNT BAUMAN

da Universidade de Leeds

316
B347p

BC
ag

BAU

032315

Biblioteca de ciências sociais

ZAHAR



EDITORES

POR UMA SOCIOLOGIA CRÍTICA

Em grande parte de sua história, a Sociologia compartilhou com o senso comum de seu pressuposto de que a sociedade possui um caráter "naturalista" e, por conseguinte, desenvolveu-se como *ciência da não-liberdade* — à semelhança de qualquer ciência fundada num credo determinista. Neste poderoso e cativante volume, o Professor ZYGMUNT BAUMAN descreve as raízes históricas dessa ciência e o modo como as novas tendências sociológicas que emergiram da Fenomenologia e do Existencialismo não contestam essa preocupação. Pelo contrário, afirma o autor, elas aprofundaram e ampliaram a estrutura da ciência da não-liberdade, na medida em que destacaram o papel crucial do senso comum, alimentado pelos pressupostos e as rotinas da vida cotidiana.

ZYGMUNT BAUMAN expõe a forma de uma Sociologia Crítica baseada na razão emancipatória. Suas principais preocupações são a "validade" do senso comum e a verdade de uma teoria que resolvesse transcender as limitações das provas fornecidas pelo senso comum. Tendo em mira a libertação humana, uma Sociologia Crítica contestará esses pressupostos e essas rotinas da vida cotidiana.

Como se fará essa contestação? Pela criação de condições em que toda a ação humana seja guiada pela razão. Quanto mais livres forem as condições de julgamento racional, maior a probabilidade de que se adotem verdadeiras interpretações da responsabilidade social e se rejeitem as falsas. Assim, em cada fase do longo processo de verificação do conhecimento crítico, é preciso eliminar quaisquer restrições intelectuais e físicas sobre a capacidade de julgamento.

Essa eliminação de restrições ou, nos termos do autor, essa "emancipação da razão" estabelece-se de acordo com um princípio geral: a libertação do homem só pode ser promovida em condições de liberdade. O conceito de conhecimento crítico, ao serviço do interesse emancipatório do homem, só pode concordar com o princípio básico de todo o Iluminismo: a emancipação da razão é a condição prévia de toda a emancipação material.

ZYGMUNT BAUMAN é Professor e Diretor do Departamento de Sociologia da Universidade de Leeds, autor de *Between Class and Elite*, *Socialism: The Active Utopia* e outras obras que lhe granjearam renome internacional.

POR UMA SOCIOLOGIA CRÍTICA

Um Ensaio sobre Senso Comum e Emancipação

BIBLIOTECA DE CIÊNCIA SOCIAIS

Sociologia e Antropologia

Volumes publicados nesta coleção:

FUNDAMENTOS DA TEORIA SOCIOLOGICA, T. Abel
UMA INTRODUÇÃO A SOCIOLOGIA, W. Anderson e F. Parker (3.ª ed.)
IDEIAS CENTRAIS EM SOCIOLOGIA, David Berry
PLANIFICAÇÃO E CRESCIMENTO ACELERADO, C. Bettelheim (2.ª ed.)
INTRODUÇÃO A SOCIOLOGIA, T. B. Bottomore (6.ª ed.)
INTRODUÇÃO AO ESTUDO DA ESTRUTURA SOCIAL Peter M. Blau
TRABALHO E CAPITAL MONOPOLISTA, Harry Braverman
SOCIOLOGIA DA BUROCRACIA, Edmundo Campos (3.ª ed.)
DEPENDÊNCIA E DESENVOLVIMENTO NA AMÉRICA LATINA, F. H. Cardoso e E. Faletto
A EVOLUÇÃO DA SOCIEDADE URBANA AMERICANA, H. P. Chudacoff
INTRODUÇÃO CRÍTICA A SOCIEDADE, M. Coulson (3.ª ed.)
A FABRICAÇÃO DOS MACHOS, G. Falconnet e N. Lefaucher
A REVOLUÇÃO BURGUESA NO BRASIL, Florestan Fernandes (2.ª ed.)
A SOCIOLOGIA NUMA ERA DE REVOLUÇÃO SOCIAL, Florestan Fernandes (2.ª ed.)
ACUMULAÇÃO MUNDIAL 1492-1789, A. Gunder Frank
NOVAS REGRAS DO MÉTODO SOCIOLOGICO, Anthony Giddens
INTRODUÇÃO A SOCIOLOGIA, J. E. Goldthorpe
SOCIOLOGIA DO TERCEIRO MUNDO, J. E. Goldthorpe
EVOLUÇÃO SOCIAL E CATEGORIAS SOCIOLOGICAS, Paul Q. Hirst
ELEMENTOS DE SOCIOLOGIA, Samuel Koenig (4.ª ed.)
A ACUMULAÇÃO DO CAPITAL, Rosa Luxemburg (2.ª ed.)
UMA TEORIA CIENTIFICA DA CULTURA, B. Malinowski (3.ª ed.)
MÉTODOS DE INVESTIGAÇÃO SOCIOLOGICA, P. Mann (3.ª ed.)
PRINCIPIOS DE SOCIOLOGIA, Henri Mendras (4.ª ed.)
O SIGNIFICADO DE SIGNIFICADO, C. K. Ogden e I. A. Richards (2.ª ed.)
INICIAÇÃO AO ESTUDO DA ANTROPOLOGIA, P. J. Peltó (3.ª ed.)
AS CLASSES SOCIAIS NO CAPITALISMO DE HOJE, N. Poulantzas
MANUAL DE SOCIOLOGIA, J. Rumney e J. Maier (3.ª ed.)
PRÁTICA MÉDICA: DOMINAÇÃO E SUBMISSÃO, M. G. R. da Silva
A ESTRUTURA NORMATIVA DA SOCIOLOGIA, H. Strasser
DA SUBSTITUIÇÃO DE IMPORTAÇÕES AO CAPITALISMO FINANCEIRO
M. C. Tavares (5.ª ed.)
TEORIA SOCIOLOGICA, T. Timasheff (4.ª ed.)
EM DEFESA DA SOCIOLOGIA, Alain Touraine
ENSAIOS DE SOCIOLOGIA, Max Weber (3.ª ed.)
A IMAGINAÇÃO SOCIOLOGICA, C. Wright Mills (4.ª ed.)
A ELITE DO PODER, C. Wright Mills (2.ª ed.)
OS VIVOS E A MORTE, Jean Ziegler

ZYGMUNT BAUMAN

*Chefe do Departamento de Sociologia
da Universidade de Leeds, Inglaterra*

Por uma SOCIOLOGIA CRÍTICA

Um Ensaio
sobre Senso Comum
e Emancipação

Tradução de

ANTÔNIO AMARO CIRURGIÃO

Revisão Técnica de

FANNY WROBEL

ZAHAR EDITORES

RIO DE JANEIRO

PREMESU IV

Título original:

*Towards a Critical Sociology — An Essay on Commonsense
and Emancipation*

Traduzido da primeira edição, publicada em 1976
por ROUTLEDGE & KEGAN PAUL, de Londres, Inglaterra

Copyright © 1976 by Zygmunt Bauman

BIBLIOTECA CENTRAL
UFES
Nº 478182

316
B 347p

TOMB./93
Reg. 032.315
Sist. Bibliotecas / UFES

capa de
ÉRICO

TOMB./93
Reg. 032.315
Sist. Bibliotecas / UFES

1977

Direitos para a língua portuguesa adquiridos por
ZAHAR EDITORES
Caixa Postal 207, ZC-00, Rio
que se reservam a propriedade desta versão

Impresso no Brasil

Se a existência de uma sociedade decente
tem sido, de há muito, uma possibilidade,
o problema que se impõe é explicar por que a
humanidade não quis — ou talvez não tenha
podido querer — essa sociedade.

BARRINGTON MOORE, JR.

ÍNDICE

1	A CIÊNCIA DA NÃO-LIBERDADE	9
	Definição da "Segunda Natureza"	9
	A "Segunda Natureza" Deificada	30
	A "Segunda Natureza" e o Senso Comum	52
2	CRÍTICA DA SOCIOLOGIA	78
	A Revolução Husserliana	78
	A Restauração Existencialista	93
	A "Segunda Natureza" Reabilitada	110
3	CRÍTICA DA NÃO-LIBERDADE	121
	Razão Técnica e Emancipadora	121
	A "Segunda Natureza" Vista Historicamente	137
	Pode a Sociologia Crítica Ser uma Ciência?	152
	Verdade e Autenticação	171

CAPÍTULO 1

A CIÊNCIA DA NÃO-LIBERDADE

DEFINIÇÃO DA "SEGUNDA NATUREZA"

Diga-se o que se disser sobre a forma como se deveria tomar a sociologia, esta, tal como a conhecemos (e tal como tem sido conhecida desde o momento em que recebeu este nome), é fruto da descoberta da "segunda natureza".

"Natureza" é um conceito cultural. Abrange o componente irremovível da experiência humana que desafia a vontade do homem e estabelece limites não transgredidos pela ação humana. A natureza é, portanto, um subproduto da sede de liberdade. Só quando o homem conscientemente se propõe substituir a sua condição por uma diferente da vivida até então é que ele necessita de um nome para conotar a resistência que encontra. Neste sentido, a natureza, como conceito, é um produto da prática humana que transcende a rotina e o hábito, navega por mares desconhecidos, guiada por uma imagem do que-ainda-não-é-mas-que-devia-ser.

O reino da não-liberdade é o único significado imutável de "natureza" que está enraizado na experiência humana. Todas as outras características inerentes ao conceito se encontram pelo menos uma vez — ou mais de uma vez — afastadas "do que é dado diretamente", que é, por sua vez, o resultado do processamento teórico da experiência elementar. Por exemplo, a natureza é o oposto da cultura, na medida em que a cultura é a esfera da criatividade humana e o seu desígnio; a natureza

é "inumana", na medida em que "ser humano" implica estabelecer objetivos e padrões ideais; a natureza é desprovida de sentido, na medida em que dar sentido a uma coisa é um ato de vontade e a verdadeira essência da liberdade; a natureza é determinada, na medida em que a liberdade consiste em pôr a determinação de lado.

Nem as imagens, nem os modelos de natureza prevalentes num dado momento podem ser considerados atributos necessários do conceito. O "conteúdo temático" do conceito (como diria Gerald Holton)¹ tem tido, no último século, mudanças que vão além do nosso reconhecimento. A ordem intrínseca e a harmonia de um cosmos obediente a uma lei foram substituídas por um labirinto impenetrável que só se torna transponível graças às indicações fornecidas pelo cientista: a descoberta da "ordem objetiva" foi substituída pela imposição de uma ordem inteligível sobre uma diversidade sem sentido. O único elemento que sobreviveu, e que, na verdade, emergiu incólume de todas estas revoluções ontológicas, é a experiência de um limite imposto à ação humana e à sua imaginação. E esta é, talvez, a única "essência" da natureza, reduzida ao esqueleto da pristina experiência não processada teoricamente.

Existe, porém, ainda um outro sentido mediante o qual a natureza pode ser concebida como um subproduto da prática humana. A natureza é dada à experiência humana como o único meio à volta do qual gira a ação humana. Encontra-se presente na ação humana desde o seu início, desde o momento da sua concepção como o desígnio de uma forma à espera de ser objetivada pela ação; a natureza é o que medeia entre o desígnio ideal e a sua réplica objetivada. A ação humana não seria possível sem a presença da natureza. A natureza é experimentada da mesma maneira que o *locus* o é também, na medida em que é apreendida como o limite supremo da ação humana. O homem experimenta a natureza da mesma maneira dual, equívoca, que o escultor encontra a massa informe da pedra: ela está diante dele, complacente e convidativa, esperando pelo momento de absorver e encarnar suas idéias criadoras — mas sua disposição para se entregar é altamente seletiva; de fato,

¹ Cf. Gerald Holton, *The Thematic Origins of Scientific Thought*, Harvard University Press, 1973, pp. 35-6.

a pedra fez a sua própria escolha, muito antes que o escultor pegasse no cinzel. Dir-se-ia que a pedra classificou as idéias do escultor em atingíveis e inatingíveis, razoáveis e não razoáveis. Para ser livre para agir, o escultor deve tomar conhecimento dos limites da sua liberdade: deve aprender a ler o mapa da sua liberdade traçado sobre os veios da pedra.

Os dois elementos da experiência que se combinam na idéia de natureza estão, de fato, em unidade dialética. Não haveria descoberta de limitações, se não houvesse uma ação guiada por imagens que transcendem estas limitações; mas não haveria tal ação, se a condição humana não se sentisse enclausurada dentro de moldes tão apertados. Os dois elementos condicionam-se mutuamente; mais ainda, esses elementos podem apresentar-se ao homem juntos ou não se apresentarem. A limitação e a liberdade estão casadas uma com a outra para o bem ou para o mal, e o seu conúbio só seria dissolvido, se fosse concebível um retorno à primeva e inocente unidade entre o homem e a sua condição (tornando a natureza novamente "não problemática"). Por outro lado, os dois elementos poderão ser, e na realidade assim acontece, apreendidos separadamente e, portanto, articulados independentemente, quando não se opõem um ao outro. De uma forma não-dialética, cada vitória empresta apoio epistemológico à noção de liberdade sem limitações. De uma forma igualmente não-dialética, cada derrota empresta plausibilidade à idéia da limitação que existe sem que seja preciso testá-la e trazê-la para o campo experimental pela obstinada ação humana. Quando processado teoricamente, este erro original tem sido transformado, vezes sem conta, num falso dilema, que permanece constante como a própria experiência existencial, embora seus nomes variem como varia o código cultural e tenha sido chamado de indivíduo e sociedade, voluntarismo e determinismo, controle e sistema, e muitos outros nomes. Sejam quais forem os seus nomes, porém, a verdade é que invariavelmente conduz ao terreno árido da não-dialética, onde a única coisa que resta à árvore viva da experiência humana é perecer.

Faz quase quatro séculos que Francis Bacon apreendeu perspicazmente a dialética ilusória da natureza, tal como aparece aos seres humanos em ação: a natureza só pode ser dominada pela submissão. Na época em

que Bacon escreveu estas palavras, o pressuposto de que a natureza era algo que precisava ser conquistado talvez não exigisse mais argumentos do que os fornecidos pelo senso comum. Nesse tempo, os leitores de Bacon tinham despertado da não-problemática "unidade da humanidade viva e ativa com as condições naturais, inorgânicas do seu intercâmbio metabólico com a natureza, e, portanto, com a sua apropriação da natureza", que "não exigia explicação", uma vez que não era o resultado de um "processo histórico"², e se encontravam agora, como resultado da história feita por eles próprios (embora não com o seu conhecimento), face a face com as condições do seu metabolismo, confrontando-os como "algo alheio e objetivo"³. Eles já tinham estabelecido seus objetivos individuais, os quais transcendiam suas condições sociais e, portanto, tinham sujeitado a exame a flexibilidade dessas condições. No decurso do processo, descobriram esta teimosa e implacável resistência, o que os levou a cunhar a imagem da Natureza como um parceiro da sua própria condição, ativo, autogovernado e auto-sustentado. Assim a natureza passou a ser "dada diretamente" na sua experiência. Pertence a Bacon a admissão resignada de que a natureza estava aí para ficar, e que a sua presença não devia ser posta em questão. As condições requeridas para esta presença — a situação na qual o indivíduo abre o seu caminho sozinho através do mundo social, abandonado a si mesmo e forçado à autonomia — não foram nem penetradas nem consideradas problemáticas. Bacon combinou um apelo à rendição com um conselho sobre a maneira de tirar o melhor partido da situação que a seguia. Ele mostrou que o escravo poderia ser transformado em senhor e deu ao conhecimento o papel da varinha mágica que levaria a bom termo essa transformação. A estrutura da pedra não depende do escultor; ele pode fazer com que a pedra aceite as suas intenções, mas só depois de ter tomado conhecimento do que a pedra não poderá aceitar. A única coisa que nos resta fazer é tornar esta metáfora extensiva à totalidade da condição humana. A vida torna-se, então, a arte do possível e o conhecimento existe para nos ensinar como distinguir os sonhos possíveis dos sonhos inúteis.

² Karl Marx. Grundrisse, Penguin (Pelican), 1973, p. 489. Trad. por Martin Nicolaus.

³ *Ibid.*, p. 157.

Pelo menos depois de Bacon, o conhecimento tem presidido ao processo de mediação entre a liberdade e as limitações da ação humana. A espécie de conhecimento mais prestigioso (na realidade, por vezes, apresentado como o único conhecimento válido), a ciência, estabeleceu-se na nossa cultura como o estudo dos limites da liberdade humana, executado com vistas ao alargamento da exploração do campo de ação ainda existente. De fato, a ciência foi criada mais pela eliminação do impossível, a supressão da não-realidade, a exclusão de perguntas ociosas, do que pelo conteúdo variegado e mutável das suas preocupações positivas. A ciência, tal como a conhecemos, pode ser definida como o conhecimento da não-liberdade.

A famosa definição de liberdade de Hegel, como necessidade compreendida, resumiu apropriadamente a sutil evolução da idéia de Bacon no processo de sua absorção pela memória do senso comum. Ser livre significa conhecer sua própria potencialidade; conhecer sua potencialidade é um conhecimento negativo, isto é, um conhecimento do que se está impedido de fazer. O conhecimento propriamente dito significa que o homem jamais vivenciará seus limites como opressão; é o desconhecido, a necessidade insuspeitada que é confrontada como uma derrota penosa, frustradora e humilhante. Mas é unicamente a ação cega que apresenta a necessidade como uma força estranha, hostil, e totalmente negativa. Uma ação esclarecida, pelo contrário, precisa da necessidade como seu fundamento positivo. Uma ação genuinamente livre não seria possível sem a existência da necessidade: ação livre significa atingir os seus próprios fins através de uma cadeia de atos apropriados; mas são as leis necessárias, ao estabelecer a conexão dos atos com os seus efeitos, que os tornam "adequados" para atingir os fins que se têm em mente. E assim, a dependência mútua entre liberdade e necessidade tem dois aspectos complementares. O aspecto negativo é revelado por uma ação "ignorante": a melhor maneira de traduzir essa ação é compará-la com a mariposa cega que se esmaga contra a vidraça da janela. Mas, para uma ação esclarecida o necessário não é mais uma força negativa; pelo contrário, ela própria entra na ação como condição indispensável para o seu êxito. No momento em que se tornou calculá-

vel — isto é, conhecido — o necessário transforma-se numa condição positiva de liberdade.

Para Weber, o necessário era a condição da racionalidade. Na verdade, a ação racional exigia a não-liberdade para poder ser possível. São as regras com que cada um dos dentes de engrenagem da máquina burocrática se vê a braços, com todo o poder da natureza, cruel e indomável, que tornam as paredes exteriores da ação seguras e estáveis a toda a prova — que tornam a burocracia racional, que permitem aos burocratas escolher cuidadosamente os meios para atingir os fins, que estejam seguros, através do conhecimento, de que os meios produzirão de fato os fins que eles desejam ou que se lhes pede que atinjam. A ação racional começa quando as regras “já estão presentes”; não é responsável pela origem das regras, pela explicação de como as regras são fortes, ou pelo fato das regras terem uma determinada forma e não outra. A questão da origem das regras, das origens da necessidade ambiental da ação burocrática, não pode ser posta na linguagem da racionalidade. Porém, se essa pergunta for feita, tratar-se-á de um convite para uma resposta semelhante a que é dada à pergunta paralela: “por que é que a natureza está presente aí?” Apontará irremediavelmente para o irracional, da mesma maneira que a pergunta última aponta para Deus. “Se a racionalidade está encarnada na administração... a força legislativa deve ser irracional”⁴. Da mesma maneira que a ciência elimina as perguntas que conduzem a Deus, assim também a ação cientificamente informada elimina os atos que conduzem à irracionalidade. Ambas se servem da natureza, ou da necessidade baseada na natureza, como uma alavanca. O preço que pagam voluntariamente pelo ganho em eficiência é o acordo de nunca questionar sua legitimidade. Naturalmente, esta legitimidade não pode ser questionada pela ciência, assim como não pode ser desafiada por uma ação racional. Ambas são o que são na medida em que a natureza continua a ser o reino da necessidade onipotente e inquestionável.

Assim, a liberdade resume-se, para todos os efeitos, na possibilidade de agir racionalmente. É ação racional

⁴ Herbert Marcuse, “Industrialization and Capitalism,” in *Max Weber and Sociology Today*, org. por Otto Stammer, Basil Blackwell, Oxford, 1971, p. 145.

que encarna tanto os aspectos negativos como os aspectos positivos da liberdade. Só agindo racionalmente podem-se manter as limitações penosas a uma distância segura, onde não possam infligir sofrimento nem atrair castigos; o homem fundamenta, simultaneamente, suas esperanças e seus cálculos nas bases sólidas de leis imutáveis e, portanto, confortavelmente predizíveis. O conhecimento é o fator crucial em ambos os aspectos desta liberdade-racionalidade. Conhecimento significa emancipação. Transforma grilhões em instrumentos de ação, paredes de prisão em horizontes de liberdade, medo em curiosidade, ódio em amor. Conhecer os seus próprios limites significa reconciliação. Não há necessidade de ter medo agora, e a natureza, antes temida ou fonte de sofrimento, quando ignorada, poderá ser abraçada entusiasmaticamente como a cidadela da liberdade. Assim, é a Natureza a hospedeira, que estabelece as regras do jogo e que define esta liberdade.

“Tudo o que pode ser é” — proclamou Buffon na sua *Histoire Naturelle*. “Oposto à natureza, contrário à razão” — foi a conclusão lógica de Diderot na sua *Voyage de Bougainville*. O natural, para ele, não é simplesmente o inevitável: é o apropriado, o apostado, o bom, o sagrado, o indesejável. A natureza não fornece somente as fronteiras da ação razoável e do pensamento: fornece também a própria razão. Todo conhecimento válido é uma reflexão sobre a natureza. O poder do homem consiste na sua capacidade de “saber” o que não pode fazer. A ciência está presente para lhe ensinar precisamente isso. Esta é a única via na qual a ciência “é” poder.

Foi necessário apenas um pequeno passo para plasmar este conhecimento reflexivo, já estabelecido no papel de esteio da liberdade, como o paradigma para solução das atividades humanas. A natureza é “um imenso poder vivo que abrange tudo e a tudo anima” — como disse Buffon em tom de panegírico; incluindo o próprio homem — acrescentou Hume, dando-lhe o último retoque. E assim verificamos, através da leitura do *Treatise of Human Nature*, que a única ciência do homem é a Natureza Humana. Em *An Inquiry Concerning Human Understanding* chegou-se a conclusões que vão ao ponto de proclamar uma declaração unilateral de independência a favor da sociologia, a nova ciência que está para nascer e para coroar o edifício do conhecimento humano que cresce

a olhos vistos: "Há uma grande uniformidade entre as ações dos homens, em todas as nações e em todos os tempos"; "a natureza humana continua a ser a mesma, nos seus princípios e operações"; "a espécie humana é tão igual a si mesma, em todos os tempos e em todos os lugares, que a história nos informa que nada há de novo ou de estranho neste ponto". Com uma uniformidade tão completa e tão consistente, estendendo-se através de todo o tempo e todo o espaço, o uso do nome da natureza para descrever as propriedades humanas é digno de todo o respeito. E uma vez que a ciência é o conhecimento do que a natureza não é, uma ciência do homem e das suas ações é viável e, na verdade, necessária, se o homem desejar alcançar a liberdade — tanto negativa como positiva — de determinar a sua própria condição. É desnecessário dizer que a natureza humana, agora revelada cientificamente e posta a nu, determinará as fronteiras e o conteúdo desta liberdade.

O estudo da natureza humana, porém, levantou um problema que nunca tinha sido abordado quando a natureza não-humana era o único objeto de pesquisa. Esta última natureza está continuamente em paz consigo mesma; nunca se rebela contra suas próprias leis — sua harmonia e uniformidade foram preestabelecidas e inseridas dentro do seu próprio mecanismo. Como dizia Hegel, a Natureza (referindo-se à natureza não-humana) não tem história; isto é, não conhece acontecimentos individuais, únicos, caprichosos, fora do ordinário. Esta visão da natureza encontrou sua expressão máxima, como afirmou Peter Gay recentemente, na paixão veemente com que os advogados da Era Científica combateram o conceito do milagre. Para explicar uma ocorrência inexplicável, Diderot "procuraria razões naturalistas — uma travessura, uma conspiração ou talvez a sua própria loucura". Para Hume, um milagre teria sido "uma violação das leis da natureza e tal violação, por definição, é impossível. Na possibilidade de que tenha ocorrido um milagre, este deve ser tratado como um relato mentiroso ou como um acontecimento natural para o qual, no momento presente, não há explicação disponível"⁵. Naturalmente, não havia razão particular para que esta atitude tão categórica não

⁵ Peter Gay, *The Enlightenment, An Interpretation*, vol. 1, *The Rise of Modern Paganism*, Wildwood House, Londres, 1970, p. 148.

pudesse tornar-se extensiva à totalidade das ações humanas. De fato, veio a dar-se-lhe essa extensão, mas muito mais tarde, na linguagem "behaviorista" da ciência do homem, que conduziu a sóbria incredulidade da ciência em geral, depois de "testada" em objetos não-humanos, aos seus limites lógicos. Porém, o programa "behaviorista", audaz e iconoclasta como pareceu ser, tanto aos que o elaboraram como aos que se lhe opuseram, não era de forma alguma um estrangeiro na cidadela da ciência. Nenhum "behaviorista" nega que a ação humana pode ser irracional; a única coisa que todo "behaviorista" rejeita enfaticamente é a possibilidade de uma conduta, racional ou irracional, que não tenha uma causa, isto é, que possa ser diferente daquilo que é, dadas as condições em que ocorreu.

A única diferença entre ocorrências humanas e não-humanas consiste, portanto, no seguinte: nos acontecimentos humanos tende a aparecer um abismo perigoso e portentoso, desconhecido para a natureza não-humana, entre a conduta humana e os mandamentos da natureza. No caso de fenômenos não-humanos, a própria natureza, sem a intervenção humana, cuida da harmonia entre o necessário e o real, da identidade do real e do bom. No caso humano, porém, a lacuna entre um e outro deve ser preenchida artificialmente e necessita de um esforço constante e consciente (Adão, todos sabemos, foi a única criação de Deus, a quem Ele não defendeu *a fortiori*: e foi bom...). Como afirmou Louis de Bonald em *Théorie de l'éducation sociale et de l'administration publique*, "a Natureza cria a sociedade, os homens dirigem o governo. Uma vez que a Natureza é essencialmente perfeita, cria, ou tem a intenção de criar, uma sociedade perfeita; uma vez que o homem é essencialmente depravado, destrói a administração ou procura remendá-la constantemente". O conhecimento dos veredictos naturais, seguidos e apoiados pelo respeito do que é conhecido, é o material com que se pode ou se deve construir a ponte que liga o verdadeiro ao necessário, o real ao bom.

No seu egoísmo, avareza, irracionalidade, loucura, o homem está tão "determinado" pela sua própria natureza como o está nos momentos mais gloriosos da euforia dos cidadãos obedientes à lei. O segundo, contudo, não é automaticamente assegurado. Não virá a ser a regra, a não ser que se faça um esforço para inclinar a balança

em direção às leis que a Natureza estabeleceu para a sociedade.

E assim, pela primeira vez, a natureza do indivíduo é contraposta à natureza da sociedade. Emergindo da "unidade natural" pré-moderna do homem, com a sua sociedade corporativa, e atirados para o meio de uma situação fluida, mal determinada, que postulava escolha e decisão, os homens articularam a sua nova experiência (ou alguém a articulou para eles) como o choque entre o indivíduo e a sociedade. E assim a sociedade partiu para a sua longa, e ainda não terminada jornada da "segunda natureza", na qual a sabedoria do senso comum vê um poder estranho, não-comprometido, exigente, altaneiro — exatamente como a natureza não-humana. Para obedecer às regras da razão, para se comportar racionalmente, para conseguir êxito, para ser livre, o homem agora teve que se apoiar na "segunda natureza", da mesma maneira que antes tentou apoiar-se na primeira. Ainda pode mostrar-se relutante em fazer isso: as pessoas de vez em quando recusam-se a ser razoáveis. Se a lei da natureza não-humana fosse desafiada pelos defeitos do homem, a própria natureza se encarregaria rapidamente de colocar o delinqüente na linha. Se, porém, fosse desafiada a lei estabelecida pela natureza para os homens, a tarefa teria que ser realizada pelos homens. "Quem se recusar a obedecer à vontade geral" — disse Jean-Jacques Rousseau no seu *Contrato Social* — "deve ser obrigado a fazê-lo por todo o corpo dos seus concidadãos: o que é o mesmo que dizer que poderá ser necessário compelir o homem a ser livre."

Quem vai, porém, compelir? E que poder emprestará legitimidade ao seu ato? A resposta de Rousseau é simultaneamente pré-científica (certamente pré-sociológica) e antecipadora das descobertas a que a sociologia chegará penosamente, depois de um século ou mais de namoro superficial, ainda que dedicado, com a idéia de uma sociedade não-problematicamente baseada na natureza. Rousseau foi na verdade surpreendentemente moderno, de acordo com os nossos padrões, ao pintar a autoridade executiva da sociedade como composta pela multiplicidade das vontades individuais dos "*hominii socii*", e ao definir a autoridade, por conseguinte, como a vontade geral; é unicamente o fraseado, não a substância, que nos parecerá arcaico, quando submetido a exame rigoroso.

Rousseau foi, porém, pré-científico ao depositar sua esperança na reconciliação última entre a natureza individual ingovernável e as exigências de uma entidade supra-individual no campo da ação política, não deixando margem para o estudioso, o pândita, o educador, ou, em outras palavras, para a cognição especificamente científica. A única coisa que conta verdadeiramente é a determinação do Soberano, do Governante, do Legislador para esmagar toda e qualquer resistência que possa encontrar na sua marcha para "modificar o próprio material da natureza humana; para transformar cada indivíduo... Para tirar ao homem os seus próprios poderes, e para lhe dar em troca poderes que lhe são alheios como pessoa, poderes que ele só pode usar se for ajudado pelo resto da comunidade". Trata-se ainda de uma exortação à sociedade para se tornar um poder soberano e inexorável (ainda que benévolo) e não do reconhecimento de que, na verdade, se tornou uma entidade única, e assim tem sido, desde longa data. E é uma expressão de esperança que o choque entre as intenções humanas e a força misteriosa e hostil chamada sociedade que o povo continua experimentando, não é — não devia ser — uma condição a-temporal; poderia explicar-se como um choque entre intenções "erradas" e uma sociedade "mal" organizada, e tal choque, ao mesmo tempo que acarreta consigo o sofrimento, poderá vir a desaparecer, se os erros forem exorcizados. A "sociologia científica" rejeitará ambos estes pressupostos. Pressuporá, ao invés, que a sociedade, sendo uma realidade suprema para o homem, não é matéria de escolha humana, ou mesmo sobre-humana, e aceitará o fato de que a tensão entre o egoísmo humano desenfreado e as necessidades de sobrevivência da totalidade social (que Blaise Pascal procurou reconciliar por meio da fé religiosa) está aí para ficar. Por último, tendo atribuído à "segunda natureza" a dignidade da única fonte da razão, privar-se-á a si mesmo do método que lhe permitiria distinguir entre o bem e o real, harmonizando lentamente, mas com segurança, o bem e o real num todo único, até que a idéia de Verdade como o *locus* da autoridade suprema (e, para a ciência, a única) declare o bem fora de limites.

E assim o terreno estará limpo e pronto para a ascensão triunfante da ciência positiva do social — essa ciência que vê a "sociedade" como uma natureza por direito

próprio, tão ordenada e tão regular como a "primeira natureza" se apresenta ao cientista natural, e legislando tanto para a ação humana quanto a "primeira natureza", graças ao cientista natural. A geração de filósofos pós-revolucionária mergulhou na nova fé com o afã e a intolerância impetuosa de neo-convertidos. Coube a Claude de Saint-Simon articular o catecismo do novo credo:

A lei suprema do progresso do espírito humano arrasta tudo com ela e a tudo domina; os homens não são senão os seus instrumentos. Embora esta força derive de nós, já não está em nosso poder libertarmos-nos da sua influência, ou dominar a sua ação, da mesma maneira que já não está em nosso poder modificar, por um ato da nossa vontade, o impulso primeiro que faz com que o nosso planeta gire à volta do sol. Tudo o que podemos fazer é obedecer a esta lei ficando responsáveis pelo curso que lhe foi imposto, em vez de ser cegamente levados por esse impulso; e, a propósito, é precisamente nisto que consistirá o grande desenvolvimento filosófico reservado para esta era (*L'Organisateur*).

A era presente será mais uma era de descobrimentos que de invenções espúrias: "A natureza sugeriu aos homens, em cada época, a forma mais apropriada de governo... O curso natural das coisas criou as instituições necessárias para cada era do corpo social" (*Psychologie sociale*). E, portanto, a conclusão mais importante de todas: "Não se cria um sistema de organização social. Tem-se a percepção da nova cadeia de idéias e interesses que têm sido formados, e chama-se a atenção para ela — isso é tudo" (*L'Organisateur*). Quase um século mais tarde, ciente da tremenda explosão da ciência social desencadeada por estas idéias, Emile Durkheim perguntará em tom retórico:

Pensar cientificamente não é pensar objetivamente, quer dizer, despojar as nossas noções daquilo que existe de exclusivamente humano nelas, a fim de fazer delas uma reflexão — tão exata quanto possível — das coisas tais como elas são? Não é, numa palavra, obrigar a inteligência humana a curvar-se diante dos fatos?⁶

⁶ Emile Durkheim, *Socialism and Saint-Simon*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1959, p. 113. Trad. por Charlotte Sattler.

Neste ponto, duas observações tornam-se apropriadas. Desde o início, a "segunda natureza" havia sido introduzida no discurso intelectual, não como um fenômeno histórico, um enigma à espera de ser decifrado, mas sim como um pressuposto apriorístico. Para expressar a supremacia não-qualificada das revoluções da sociedade sobre a vontade humana, Saint-Simon serviu-se, nada menos nada mais, que da metáfora grandiosa da revolução dos corpos celestes que, nesse tempo, pareciam totalmente fora do alcance da práxis humana. Aceitava-se, sem mais argumentos, que o mundo social confrontava os homens da mesma maneira que a natureza — como algo com que poderia viver, e que algumas vezes poderiam usar em proveito próprio, mas unicamente se se rendessem incondicionalmente ao seu comando. A curiosidade intelectual dos sociólogos foi subseqüentemente levada a descobrir o mecanismo desta supremacia e a registrar assiduamente as regras que postula. Quando se lhes chamou a atenção para a prática humana, os sociólogos mantiveram-na constantemente dentro do campo analítico, já confinado pelas premissas aceitas anteriormente. Esta decisão metodológica continha, como se veria mais tarde, inúmeras vantagens. Fornecia ao estudioso critérios claros e inequívocos sobre o normal, distintos do que é estranho e irregular; o não-problemático como distinto do problemático; o realista como distinto do utópico; o funcional como distinto do disruptivo ou desviante; o racional como distinto do irracional. Numa palavra, depositou nas mãos dos sociólogos a totalidade dos conceitos e modelos analíticos que constituíam a sua disciplina como um discurso intelectual autônomo. Dentro desta disciplina, atribuiu-se irrevogavelmente à atividade humana prática o papel de variável dependente. Por outro lado, o pressuposto referido acima oferecia aos praticantes do discurso por ele gerado um campo relativamente vasto de exploração teórica e de desacordo, o que sustentou a versatilidade intelectual da disciplina, sem trazê-la, porém, para próximo de uma falha de comunicação, o que poderia levar ao questionamento retroativo do postulado inicial. Os argumentos mais veementes raramente ultrapassavam a barreira de uma discussão legítima, tal como a provocada pelo pressuposto da "segunda natureza". Os sociólogos discutiam ferozmente acerca da verdadeira resposta à pergunta de cuja

pertinência raramente duvidavam: o que vem a ser esta segunda natureza que abarca a atividade da vida humana e fornece uma estrutura para essa atividade?

Segundo — de passagem e talvez sem sequer dar-se conta dele — o programa esboçado por Saint-Simon, e mais tarde subscrito na prática, ainda que não por palavras, por várias gerações sucessivas de sociólogos, fundava-se logicamente em dois atos de fusão de problemas, cuja identidade não é, de forma alguma, auto-evidente e, portanto, deve ser demonstrada para ser aceita. Primeiro, pressupôs-se que o *status* do “nós” ou “homens” não é nada mais que o *status* do “eu” ou “homem”. O produto da multiplicação poderá ser maior que os seus fatores, mas pertence ao mesmo conjunto de números que os seus fatores; o ato de multiplicação não dota o produto de atributos que não possam ser identificados anteriormente e atribuídos aos próprios fatores. No desenvolvimento recente da sociologia, a poderosa corrente de pluralismo “behaviorista” (assim chamada muito apropriadamente por Don Martindale) aceitou este sistema literalmente. A maioria dos “holistas”, Durkheim como o seu porta-voz mais eminente e chefe de fila, tendo ancorado a “segunda natureza” no “grupo”, apressaram-se a afirmar enfaticamente que o grupo “não é reduzível” aos seus membros, por mais numerosos que sejam. Na prática, estavam dispostos a aceder à redutibilidade do grupo em todos os seus aspectos, menos num: não há número de indivíduos, por maior que seja, que possa opor-se ao poder do grupo e desafiar a sua supremacia. Numa palavra, o “grupo” é a própria natureza, e as suas leis, mesmo que — de uma maneira muito intrincada — feitas pelo homem, não estão sujeitas à deliberada manipulação humana. Ambas as correntes, portanto, concordaram em fundir o “nós” com o “eu” e, conseqüentemente, sentiram-se livres para transferir o raciocínio de uma para a outra. Assim, Saint-Simon, numa versão um tanto tosca de exercícios posteriores mais sutis, toma o problema da experiência do indivíduo acerca de sua impotência contra a sociedade, como se essa impotência fosse idêntica e simultaneamente explicativa à pressuposta impotência da sociedade (“homens”) contra as suas próprias “leis supremas do progresso” (“o grupo”). Este algo que nos faz, e a mim também, experimentar a nossa e a minha impotência situa-se, em certo sentido, acima da esfera da

ação humana — individual ou coletiva. As leis são o que são e atribuir o seu conteúdo à atividade intencional de alguém seria o mesmo que sub-repticiamente reanimar o discurso mágico disfarçado em pesquisa científica. “A consciência positiva”, contrariamente às esperanças de Comte, não removeu Deus do universo humano e das suas condições de inteligibilidade. Limitou-se a dar a Deus um novo nome.

Por outro lado, há uma fusão da tarefa exigida dos estudiosos das ações humanas com o assim designado *status* existencial do homem em sociedade. Resumindo o programa de Saint-Simon, Durkheim propôs aos estudiosos do mundo social que “se curvassem diante dos fatos”. Estes fatos, no vocabulário de Durkheim, são fundamentos morais, constitutivos da “consciência coletiva” do “grupo”. Mas isto é precisamente o que qualquer homem, na opinião de Durkheim (e na opinião da maioria dos sociólogos) está condenado a fazer toda a sua vida. A “segunda natureza” transcende a inteligência humana, representada no seu ponto mais alto pela atividade dos estudiosos, de forma tão sem compromisso e implacável como o faz o potencial prático do indivíduo. Por mais fiéis que os sociólogos permaneçam ao conselho de Kant — que não extraíam normas dos fatos — isto é precisamente o que fazem no caso que estamos a discutir: “o fato” é que a sociedade é para os homens uma “segunda natureza”, isto é, tão inquestionável e tão para além do seu controle como o é a natureza não-humana. Portanto, a “norma” para o estudioso é tratar a sociedade como tal, quer dizer, não tentar outra coisa que não seja uma “reflexão — tão exata quanto possível — das coisas tais como elas são”. Os critérios de realismo e de racionalidade são idênticos em ambos os casos; os estudiosos devem sujeitar-se às mesmas limitações a que estão sujeitos todos os homens, quer exerçam ou não as suas funções intelectuais refletindo sobre a sua condição humana. O ato de pensar não gera uma situação qualitativamente distinta. Quando muito, ajuda a “segunda natureza” a atualizar as suas tendências intrínsecas de uma maneira mais serena e com menos sofrimento do que aconteceria se o caso fosse outro. Torna os homens (nós? eu?) mais livres, reconciliando-os com as necessidades inerentes à sua condição social.

Talvez ninguém tenha feito tanto para defender a "segunda natureza", assim entendida, como Augusto Comte. O discípulo de Saint-Simon entregou-se à tarefa de desenvolver as idéias implícitas do seu mestre e as suas conseqüências com um entusiasmo pristino e sem qualquer temor, o que só pode ser compreendido contra o pano de fundo dos furacões desconhecidos e bancos de areia submarinos que constituíam seu embasamento, e semeavam de obstáculos o caminho que se propunha a abrir. Pertence a Comte, sobretudo, o mérito de ter chamado a atenção para "o social" como uma dimensão separada, autônoma, e, em certo sentido, crucial, da situação humana. A idéia da regularidade a toda prova, inerente a todas as ações humanas, que transcende o destino individual e é suficientemente potente para confundir os esquemas mais engenhosos, não era nova quando Comte entrou na liça. Pelo menos um século antes, em *L'Esprit des Loix*, Montesquieu repetiu muitas vezes a pergunta crucial, sobre a qual se assentam as bases da sociologia como ciência positiva: "Quem poderá estar protegido contra os acontecimentos que incessantemente brotam da natureza das coisas?" Para ele era claro, como o era para o resto de "*les philosophes*", que "no meio de uma infinita diversidade de leis e de costumes" os homens "não eram unicamente conduzidos pelo capricho da fantasia". Certamente, os vários elementos do conceito de regularidade, que mais tarde viriam a ser separados do todo e analisados individualmente, encontravam-se ainda misturados de uma maneira que desafiava o que viria a ser, à luz de uma perspectiva moderna, uma discussão significativa. Mesmo que a tenha distinguido entre os problemas, Montesquieu não pôde decidir claramente se a regularidade que ele pressentiu consistia na eliminação virtual de atos anômalos e inexplicáveis de uma fantasia desenfreada — na determinação essencial de toda a conduta humana, por mais bizarra que pareça a um olho não informado; ou consistia antes na presença de uma força inexorável de lógica sobre-humana que os indivíduos e as nações só desafiavam uma ou outra vez para lamber as suas feridas, se forem suficientemente felizardos para não perecerem no processo. Mas, seja qual for o significado implícito, a regularidade pressentida intuitivamente estava situada, nítida e claramente, a um nível que descreveríamos hoje como ação política. Isto

levou a duas conseqüências importantes. Primeiro, o sistema de ação política era o sistema de uma ação humana motivada e dirigida para um fim, claramente orientada para a consecução de estados específicos. Quer descrevamos os motivos em termos de características de personalidade, tais como a avareza, o orgulho ou a inveja, quer em termos de interesses objetivos, tais como a pretensa unidade da nação ou o engrandecimento da sua glória, os motivos como tais permanecem no centro da nossa atenção — simultaneamente como objeto de investigação e como instrumento de explicação. É, portanto, extremamente difícil despojar a discussão dos fenômenos políticos do conceito de vontade, intenções, objetivos — que, para serem concebidos como regulares de um modo que transcenda a idiosincrasia individual, têm que ser relacionados com fenômenos localizados nalguma parte para além da esfera política propriamente dita. Segundo, segue-se do que fica dito que, enquanto a percepção das atividades humanas permanece comprimida entre os fenômenos da ação política, a menção de regularidades apresenta obstáculos muito difíceis de superar. A analogia histórica, os exemplos de onde se podem extrair lições eram, na verdade, os fenômenos que mais se aproximavam da idéia de regularidade que a discussão pré-sociológica sobre as atividades humanas jamais chegou a alcançar. Atingiu seu ápice intransponível na obra de Machiavelli, com a visão da história como um jogo cujo resultado não é essencialmente determinado de antemão; um jogo, porém, no qual alguns estratégias são "mais fiéis à lógica da situação" do que outros e que, portanto, podem e devem ser escrupulosamente aprendidos e aplicados por todos os que desejam dominar a necessidade. A repetibilidade dos acontecimentos históricos foi, dessa maneira, traduzida como a eficácia perpétua de movimentos específicos que, contudo, ainda podiam ser usados à vontade. Dentro do campo político, considerado isolado de ulteriores conquistas da situação humana, o modelo do jogo é talvez a concepção mais próxima da idéia da regularidade implantada, "objetivada". Qualquer desenvolvimento ulterior da idéia requer a introdução de dimensões analíticas adicionais.

Coube a Comte a missão de abrir o longo e ainda não concluído processo de "descascar a cebola" da situação humana em busca do *situs* da "segunda natureza".

Como Ronald Fletcher observou recentemente, muito apropriadamente,

Comte não se opunha à elaboração de uma constituição ou à clarificação dos ideais morais, mas acreditava que muitas outras dimensões atuavam na sociedade — atividades econômicas práticas, formação da propriedade, conflitos de interesses de classe, investigação científica, mudanças na crença religiosa e no comportamento etc. — e que somente com um conhecimento profundo de todos estes processos sociais poderia haver uma verdadeira liderança política. Para ele, portanto, um estudo suficiente da “ordem política” tinha que ser um estudo exaustivo dos sistemas sociais.⁷

Comte postulou a “segunda camada” sob a superfície dos acontecimentos políticos: a “segunda natureza” estende-se sob o nível da história política, no qual os olhos dos seus predecessores se tinham fixado. A ela pertence o nível “social”, o conceito de regularidade e permanência escondidas por trás da série de acontecimentos políticos aparentemente dispostos ao acaso. A escolha, evitada ainda ou não pressentida pela geração de Montesquieu, foi feita finalmente: esta “natureza social” oculta vem à superfície, entra no reino da conduta humana, não necessariamente como um fator determinante do comportamento (os atos individuais poderão muito bem ser, a despeito do interesse do estudioso, “indeterminados”, no sentido de serem causados por fatores inapropriados para tratamento científico e sempre em busca de leis), mas a máxima limitação da liberdade humana no campo da ação e o supremo juiz do “realismo”, isto é, da viabilidade de todas as intenções humanas. A “natureza social” é simplesmente essa força suprema que sempre conseguirá ficar por cima, por mais encarniçadamente que os seres humanos, individual ou coletivamente, tentem tirar o melhor partido disso.

O trabalho de Comte, no seu todo, pode ser interpretado como uma tentativa consistente para reivindicar a existência de uma “natureza social” que abre o seu caminho aos poucos, através da história política, e para fazer dos cientistas sociais os únicos intérpretes desta natureza

⁷ *The Crisis of Industrial Civilization, the early essays of Auguste Comte*, Introdução de Ronald Fletcher, Heinemann, Londres, 1974, p. 28.

e, portanto, os mensageiros indispensáveis dos seus mandamentos. Comte concebeu as ações humanas como elos na “grande cadeia do ser”, que começa com o desenrolar automático e cego das forças naturais. Somente algumas ações humanas podem, na verdade, fazer parte desta cadeia, e a condição para que isso aconteça é a sua conformidade com as “tendências naturais”; atos caprichosos, fora do alvo, refratários, acabarão inevitavelmente no cemitério das aventuras malogradas, mal concebidas ou baseadas na ignorância, aventuras que pertencem ao reino do impossível. Comte instou para que considerássemos “a ordem artificial e voluntária como um prolongamento da ordem natural e involuntária em direção da qual todas as sociedades humanas naturalmente tendem, em todos os seus aspectos, de maneira que toda e qualquer instituição verdadeiramente racional e política, se pretender ter uma eficiência real e social duradoura, deverá apoiar-se numa análise preliminar e exata das tendências naturais, que são as únicas que podem fornecer uma base firme à sua autoridade; numa palavra, a ordem deve ser considerada como algo que deve ser projetado, não criado, pois isto seria impossível”. Os homens só poderão criar a sua ordem artificial se compreenderem a ordem natural (a alternativa seria, presumivelmente, o método custoso e doloroso da tentativa e do erro) — os homens são livres, de uma maneira verdadeiramente hegeliana, quando conhecem e aceitam o necessário. De outra forma, só uma amarga frustração os espera:

O princípio de limitação da ação política estabelece o único ponto verdadeiro e exato de contato entre a teoria social e a prática social... A intervenção política nada pode fazer pela ordem ou pelo progresso, exceto se se basear nas tendências da vida política do organismo, de forma a ajudar seu espontâneo desenvolvimento, através de meios muito bem escolhidos.⁸

Esta opinião era realmente parte integrante, se não a característica mais proeminente e distinta, da genuína “Zeitgeist”, partilhada largamente por pensadores de todos os matizes de denominação política. No seu estilo normalmente cáustico e conciso, Joseph de Maistre decla-

⁸ Tirado de *Essential Comte*, org. por S. Andreski, Groom Helm, Londres, 1974, pp. 159, 176. Trad. por Margaret Clarke.

rou nos seus *Quatre Chapitres sur la Russie* que "o que se chama Natureza é aquilo a que ninguém se pode opor sem arriscar a sua própria perdição". Por outro lado, Louis de Bonald também se associou ao coro com estas palavras: "Mais cedo ou mais tarde a Natureza exigirá o seu quinhão" (*Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile*). O que Comte contribuiu pessoalmente, além das suas variações obsessivas e repetitivas sobre o tema com que todos naquele tempo se preocuparam, foi apresentar esta "Natureza", cujo desafio equivale à perdição, como um "Poder Espiritual" supra-individual, com um desenvolvimento lógico próprio. "O poder temporal não pode ser substituído por um poder de natureza diferente, sem uma transformação análoga no poder espiritual, e vice-versa."⁹

Comte estava demasiado preocupado com a tarefa de demonstrar que a "segunda natureza" deve ser tomada em consideração quando se pretendem esquemas fáceis para a transformação da vida humana, através da promulgação de novas leis ou através da elevação ao poder de outros homens, para ter tempo ou a intenção de aventurar-se para além desse vago "poder espiritual". Para Comte, isto era uma noção muito simples, que dificilmente requeria uma elaboração ulterior ou um aperfeiçoamento. Os sucessos espetaculares das descobertas científicas, por esse tempo, pareceram aos membros da microcomunidade intelectual uma força compulsiva e suficientemente poderosa para estimular novas aventuras para o gênero humano no seu conjunto (e daí o "poder espiritual" parecer capaz de atingir diretamente as condições da vida social. O processo em si de "atingir" não preocupou Comte como um problema difícil em si mesmo. Talvez Comte fosse ainda um discípulo fiel do iluminismo, contra o qual ele sempre reagia furiosamente e cujo zelo reformador sem sentido ele castigava sem dó nem piedade: ele continuava a ver o drama do progresso humano como uma luta do conhecimento contra a ignorância, da verdade contra o preconceito. A verdade, uma vez promulgada, haveria de estabelecer facilmente o seu domínio, da mesma maneira que, na sua ausência, as imagens falsas e viciadas do mundo, pregadas pelas igrejas institucionalizadas, tinham dominado a estrutura social.

⁹ Tirado de *The Crisis...*, op. cit., p. 80.

Esta opinião, tal como se apresenta, condizia muito bem com o outro motivo dos escritos de Comte — estabelecendo "sábios" no papel de novos líderes espirituais da sociologia, para apoderar-se do poder social (distinto do poder político secundário) que se encontrava nas mãos trêmulas do clero, cuja idade teológica já estava ultrapassada. Sobre a era "positiva" da história humana que se aproximava escreveu Comte:

Somente os homens de ciência podem construir este sistema, uma vez que deve brotar do seu conhecimento positivo das relações que existem entre o mundo exterior e o homem. Esta grande operação é indispensável, a fim de constituir a classe dos engenheiros numa corporação distinta, servindo como um elo de comunicação permanente e regular entre os Sábios e os Industriais em relação a todos os trabalhos especiais.

Um conhecimento melhor, mais verdadeiro, mais eficiente, derrotará e porá em fuga suas versões menos perfeitas, com a mesma facilidade com que uma pedra mais dura fere e quebra uma pedra mais mole. "Quando a experiência tiver finalmente convencido a sociedade de que o único caminho para a riqueza reside numa atividade pacífica, ou nos trabalhos da indústria, a direção dos assuntos passará, muito apropriadamente, para as mãos da capacidade industrial." O epíteto de "sábios" será uma simples consequência natural das novas alturas atingidas pelo "espírito social":

Quando a política ocupar o lugar de uma ciência positiva, o público deverá depositar nos publicistas a mesma confiança que agora deposita nos astrónomos dedicados à astronomia, nos médicos dedicados à medicina, etc.; com a diferença, porém, que o público terá apenas poder para apontar o objetivo e a finalidade do trabalho.¹⁰

Também neste ponto era Comte um herdeiro fiel do Iluminismo. O "homo duplex" de Pascal — a besta egoísta amansada e dominada por um poder sobre-humano — foi muito claramente um axioma para "*les philosophes*", que nunca perdiam uma oportunidade para demonstrar o seu desdém pelas massas ignorantes e mentalmente ineptas. Por mais que uma verdade seja autopromotora no mo-

¹⁰ *Ibid.*, pp. 211, 80, 78.

mento em que é proclamada, a sua descoberta é uma questão elitista. As massas dominadas por paixões, míopes, egoístas não podem aproximar-se da verdade sem ajuda. A fim de pôr a descoberto as delimitadas paixões humanas, uma pessoa deve primeiro despojar-se das suas próprias paixões (lembremo-nos de Durkheim quando diz que “nos despojemos das nossas noções do que existe de exclusivamente humano nelas”) e purificar-se de lealdades duvidosas. É necessário poder sobre-humano para poder ter um vislumbre da Verdade. Rousseau esboçou as suas características essenciais:

A fim de descobrir quais os regulamentos sociais mais apropriados para as nações, é necessário uma inteligência superior que possa examinar todas as paixões do género humano, e que ela própria não esteja exposta a nenhuma delas: uma inteligência que não tenha qualquer contato com a nossa natureza, mas que a conheça em toda a sua extensão e profundidade: uma inteligência cujo bem-estar seja independente do nosso, mas que mesmo assim se preocupe com ele.¹¹

Com estas palavras quis Rousseau fazer uma descrição de Deus. Imperceptivelmente, os “sábios” resvalaram para o molde destinado ao Ente Supremo. A purificação das paixões tem sido sempre um componente de qualquer rito de consagração. Para abeirar-se do Absoluto, os seres humanos deveriam purificar-se da poeira terrestre que cobria os seus corpos e as suas almas. “Renunciar ao contato com a sua própria natureza” tinha um significado sagrado e um potencial santificado. Colocando-os na posição de juizes supremos, levantando-os muito acima do vale de paixões mórbidas, Comte consagrou os “sábios”.

A “SEGUNDA NATUREZA” DEIFICADA

Coube a Durkheim deificar a sociedade. Durkheim retomou a tarefa no ponto em que Comte a deixou. Embora aceitasse totalmente, como foi provado, que o “poder espiritual” é, na verdade, a “segunda natureza” que as pessoas experimentam como os limites da sua liberdade, Durkheim decidiu pôr a questão — e possivelmente res-

¹¹ *Social Contract*, Locke, Hume, and Rousseau, Oxford University Press, 1966, p. 290.

ponder — que Comte não havia considerado enigmática ou digna de ser levada em conta: qual é a “substância” da “segunda natureza” e por que o seu impacto sobre a natureza humana é tão eficiente?

As idéias de Durkheim sobre a realidade social foram concebidas sob as condições de rápida e total secularização da vida social e política francesa, através do abalo da religião institucionalizada e do fracasso e perda do controle da poderosa legitimação “imperial” do poder do estado. A pergunta sobre a maneira como a sociedade pode sobreviver, como uma unidade integrada e solidária, sem os seus esteios tradicionais, tornou-se não só perplexa mas também tópica. Restaurar a autoconfiança desfeita, através da descoberta de uma nova resposta convincente ao princípio do *quod juris* da sociedade nacional, tornou-se, por assim dizer, a patriótica ordem do dia. Foi Durkheim quem mais pressa teve em aceitar o desafio.

Nesse sentido, Durkheim desnudou e expôs a “natureza social de Deus”, tendo mostrado que, em todos os tempos, mesmo nas eras de maior devoção religiosa, Deus nada mais era que a sociedade disfarçada, os mandamentos da sociedade revestidos de caráter sagrado e, portanto, inspirando medo e terror. Por conseguinte, o desaparecimento de Deus e suas ameaças de raios fulminantes poderia ser considerado como um fato sem importância. A sociedade surgirá, eventualmente, incólume da suposta catástrofe — provavelmente até rejuvenescida e mais vigorosa, enfrentando os seus membros sem máscara e ditando as sentenças em seu próprio nome. Mas, quando considerada sob outra perspectiva — a do campo em que os mandamentos naturais seculares da sociedade humana podem ser obedecidos com o mesmo espírito de submissão e auto-abandono como se costumava obedecer a ordens sagradas — o mesmo raciocínio aparece a uma luz diferente. Em vez de secularizar Deus, Durkheim deificou a sociedade. Vezes sem conta, Durkheim admite a verdade: “Kant postula Deus, uma vez que sem esta hipótese a moralidade é incompreensível. Nós postulamos uma sociedade especificamente distinta dos indivíduos, uma vez que, de outra maneira, a moralidade não tem objetivo e o dever não tem raízes.”¹² Para Durkheim, “a escolha

¹² Emile Durkheim, *Sociology and Philosophy*, Cohen & West, Londres, 1965, pp. 51-2. Trad. por D. F. Pocock.

reside entre Deus e a sociedade". Dado que a escolha tem de ser feita se se quiser salvaguardar da ruína da regra religiosa a ordem social orientada para a moralidade: "Eu vejo na Divindade unicamente a sociedade transfigurada e simbolicamente expressa". Na outra extremidade do canal de comunicação, porém, a mensagem modifica um pouco seu conteúdo: não é necessário dar à sociedade nomes artificiais; ela pode e deve ser divinizada por direito próprio. A vontade da sociedade é "razão" suficiente para estabelecer mandamentos morais e mesmo despida deve ser objeto do respeito e da obediência que sempre recebeu, embora sob uma máscara ritual.

De fato, embora a descrição de Durkheim da "segunda natureza" seja incomparavelmente mais rica e mais densa que a de Comte, não vai marcadamente além das predições teológicas que os cristãos e os judeus dão a Deus. A sociedade é o que "se impõe, por direito próprio, ao indivíduo"; é o que se impõe com "força irresistível"; é o que "ultrapassa o individual"; é o que é "bom e desejável para o indivíduo que não pode existir sem isso ou negá-lo sem se negar a si mesmo"; é "uma personalidade qualitativamente diferente das personalidades individuais de que ela é composta"; é "a autoridade que exige respeito, mesmo da razão. Sentimos que a sociedade domina não só a nossa sensibilidade, mas a nossa natureza na sua totalidade, mesmo a nossa natureza racional". A sociedade de Durkheim partilha com o Deus dos teólogos as suas qualidades negativas (mais poderosa que os homens; infalível, ao contrário dos homens; boa, ao contrário dos indivíduos, maus por natureza, etc.) e a sua "indeterminação" específica: resistência característica à atribuição de traços que poderiam emprestar-lhe a Ele, ou a ela, uma medida de tangibilidade sensual. Ocasionalmente, Durkheim permite-se usar um estilo que poderia ser considerado genuinamente teológico, confirmando assim, embora de uma forma paradoxal, que Deus e a sua sociedade diferem apenas no nome:

A sociedade exerce poder sobre nós porque é externa e superior a nós; a distância moral entre a sociedade e nós faz dela uma autoridade diante da qual a nossa vontade se curva. Mas como, por outro lado, está dentro de nós e "é" nós, nós amamo-la e desejamo-la, embora com um desejo *sui generis*, uma vez que, o que quer que façamos, a sociedade nunca pode ser nossa em mais

de uma parte, e domina-nos indefinidamente... Se se examinar a constituição do homem, verificar-se-á que não há vestígio deste caráter sagrado de que é investido... Este caráter lhe foi dado pela sociedade.

E, finalmente, assim se expressou Durkheim, com um auto-abandono verdadeiramente místico:

O indivíduo submete-se à sociedade e esta submissão é a condição da sua libertação... Ao colocar-se sob a asa da sociedade, ele torna também a si mesmo, até certo ponto, dependente dela. Mas esta é uma experiência libertadora.¹³

Existe a maior diferença que se possa conceber entre a sobriedade de Durkheim e o fervor religioso de Pascal, se não levarmos em conta os arroubos ocasionais de Durkheim de feição santimonial. Mas, no seu conjunto, o trabalho de Durkheim pode ser considerado como uma tentativa de reformular o velho dilema de Pascal do "homo duplex", numa época em que o poder exercido pela Igreja sobre as mentes humanas estava em rápida decadência. Ou então esse trabalho de Durkheim pode ser considerado como uma tentativa de despojar perante a sociedade "secular" a linguagem apaixonada até então usurpada pela teologia. O dilema de Pascal, de fato, inspira e informa a totalidade das explorações de Durkheim. Na verdade, algumas das sugestões de Durkheim notoriamente alusivas (incluindo as mais irritantes de todas, "a alma", "mentalidade", ou "consciência coletiva") só parecem bizarras se consideradas fora do contexto da contínua tradição pascaliana na vida intelectual francesa. Como nos diz Pascal, há duas verdades constantes e invioláveis:

Uma é que o homem, no estado da sua criação, ou no estado de graça, é elevado acima de toda a natureza, feita à semelhança de Deus e partilhando da Sua divindade. A outra é que, em estado de corrupção e de pecado, ele caiu do seu primeiro estado e tornou-se como os animais... Vamos então conceber a condição do homem como dual. Vamos conceber que o homem transcende infinitamente o homem e que, sem a ajuda da fé, ele permaneceria inconcebível para si mesmo, pois quem não pode ver que, a não ser que compreendamos a dualidade da

¹³ *Ibid.*, pp. 57, 72.

natureza humana, permanecemos invencivelmente ignorantes da verdade acerca de nós mesmos,

Para escapar deste dualismo da existência, fonte de sofrimento permanente e de choques dolorosos entre instintos animais e consciência moral, o homem tem que abraçar a Deus — tem que, de fato, submeter-se, voluntária e fervorosamente, à Sua graça divina.

A verdadeira conversão consiste na auto-aniquilação diante do ente universal a quem tantas vezes ofendemos e que tem todo o direito de nos destruir a qualquer momento, ao reconhecer que não podemos fazer nada sem Ele e que não merecemos senão o Seu desprezo... Aquele que está junto do Senhor é um espírito, que nós próprios nos amamos porque somos membros de Cristo. Nós amamos Cristo porque Ele é o corpo de que nós somos os membros. Todos somos um só. Um está no outro... 14

Durkheim “secularizará” Pascal: “Amar a sociedade é amar não só algo que está para além de nós, mas que está também dentro de nós mesmos. Não poderíamos desejar ser livres da sociedade sem desejar acabar com a nossa existência como homens.” 15 Em Pascal, a sociedade foi personificada. Em Durkheim, foi reificada. Em ambos os casos ficou deificada.

O conceito de sociedade foi introduzido por Durkheim quase que por força da definição. Com a sua essência desfeita em bocados, que ele não pode recompor sozinho, o homem só se humaniza quando se submete à sociedade. Não há, de fato, maneira de definir “ser humano” a não ser que nos reportemos à definição geralmente imposta por uma dada sociedade. Palavras como “esta é uma sociedade má” não fazem sentido dentro da lógica de Durkheim; a sociedade pode ser ineficiente, mal organizada, como acontece no caso de “anomalia” — o fracasso da sociedade em transmitir sua mensagem ou fornecer os bens desejáveis por meio das suas normas. Mas a sociedade não pode ser má; como poderia sê-lo, se ela é o único fundamento, a única medida, a única autoridade por trás da moralidade, o conhecimento do bem e do

14 Pascal, *Pensées*, Penguin, 1966, pp. 66, 65, 137, 136. Trad. por A. J. Krailsheimer.

15 Durkheim, *Sociology and Philosophy*, p. 55.

mal? “É impossível desejar outra moralidade que não seja a sancionada pela condição da sociedade num determinado momento. Desejar outra moralidade que não seja a endossada pela natureza da sociedade é negar esta última e, por conseguinte, negar-se a si mesmo.” Não há uma escala separada, independente, de valores com que a moralidade sancionada por uma dada sociedade possa ser aferida e avaliada e, assim, não há qualquer lógica para que a frase “esta sociedade é má” faça sentido. O homem, portanto, só pode ser um ser moral como resultado da sua obediência à sua sociedade. A conformidade social e a humanidade se fundem.

A alternativa não é uma “sociedade melhor” (isto não teria sentido), mas o regresso à vida animal.

Imagine-se um ser libertado de todas as limitações exteriores, um déspota ainda mais absoluto do que aqueles de que fala a história, um déspota que nenhum poder externo pode restringir ou influenciar. Por definição os desejos de tal ser são irresistíveis. Deveríamos então dizer que ele é todo-poderoso? Certamente que não, uma vez que não tem poder para resistir aos seus próprios desejos. Eles são seus senhores, como de tudo mais. Ele submete-se a esses desejos; não tem domínio sobre eles.

E assim a escolha é entre duas espécies de não-liberdade: a não-liberdade animal ou a humana. É este o significado da “submissão libertadora” ao domínio da sociedade. Submetendo-se, os homens sacrificam somente a sua liberdade inferior, animal, a parte corrupta — como diria Pascal — da sua personalidade. Em compensação, é-lhes dada a oportunidade de manifestar o seu lado humano na única forma disponível de humanidade, tal como foi forjada pelo grupo particular da qual é adquirida.

Entretanto, tornar-se humano não é um desejo necessariamente inerente aos homens. De qualquer modo, é um assunto muito sério para ser deixado ao livre arbítrio dos indivíduos. Como diria Rousseau, os homens “devem ser forçados a ser humanos”. Nas palavras de Durkheim, “a sociedade não pode criar-se a si mesma nem pode recriar-se sem que, ao mesmo tempo, crie um ideal”. E o homem, por seu lado, “não poderia ser um ser social, o que é o mesmo que dizer que ele não poderia ser um

homem, se não tivesse adquirido essa condição".¹⁶ A sociedade que — sendo contérmina da moralidade — é o bem encarnado e, ao mesmo tempo, o supremo juiz desse bem, tem o direito (dir-se-ia o direito moral) de coagir os seus membros a viverem uma existência moral *ergo*, humana, obrigando-os a viver de acordo com os seus padrões morais, quer os indivíduos específicos queiram ou não. Em *Odyseus und die Scheveine, oder das Unbenhangen an der Kultur*, Lion Feuchtwanger considerou a terrível possibilidade de os marinheiros de Ulisses, uma vez transformados em porcos pela Circe traçoeira, gostassem do que estavam experimentando e recusassem voltar à forma humana. Apesar de tudo o que Durkheim pôde articular, isto poderia ter ocorrido, sem de forma alguma minar a "necessidade" da sociedade ou de pôr em questão a sua legitimidade moral. A religião, longe de ser o esteio do preconceito humano e o carcereiro da mente humana, fornece o melhor paradigma desta legitimidade moral inquestionável, sendo exercida como deveria ser, harmonizando os meios humanos com os fins humanos. Sempre que uma "intervenção do grupo", que resulta na imposição "uniforme sobre as vontades e as inteligências particulares", um "tipo de pensamento e de ação" toma a forma de um ritual religioso, "não é o caso de se exercer uma pressão física sobre forças cegas e, por sinal, imaginárias, mas de atingir as consciências individuais, dando-lhes uma direção e disciplinando-as".¹⁷ Numa sociedade funcionando idealmente e tecnicamente sadia no seu conjunto, os homens teriam, de acordo com as palavras de Irving Halliwell, "desejado atuar como devem atuar e, ao mesmo tempo, teriam encontrado satisfação ao agir de acordo com as exigências da cultura"¹⁸ — ou, como disse Erich Fromm, as necessidades sociais seriam transmitidas em traços de caráter.¹⁹

Por uma curiosa distorção de perspectiva, tornou-se universalmente aceito, nas versões folclóricas de Durkheim, que o seu principal postulado metodológico foi que as

¹⁶ Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, Allen & Unwin, Londres, 1968, pp. 422-3. Trad. por J. W. Swain.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 436, 419.

¹⁸ "Culture, Personality, and Society", in *Anthropology Today*, org. por Sol Tax, University of Chicago Press, 1962, p. 365.

¹⁹ "Psychoanalytic Characterology", in *Culture and Personality*, org. por S. S. Sargeant e W. M. Smith, Nova York, 1949, p. 10.

idéias são coisas e devem ser exploradas como tais. Formulado desta forma, literalmente isolado mas fora de contexto, a partir dos escritos de Durkheim, este postulado parece simplesmente uma outra profissão de fé positivista — um apelo ao estudo dos fenômenos sociais da mesma maneira que os cientistas naturais estudam a natureza. Não é este, porém, o significado dado à famosa afirmativa pela lógica da preocupação teórica de Durkheim. Antes de Durkheim ter levantado a questão de como deveriam ser estudados os fenômenos humanos, ele primeiro investigou a natureza das coisas humanas. A inspiração original, a mola de todo o sistema teórico durkheimiano, foi buscada no problema posto de lado por Comte, por este presumir que se tratava de um fenômeno auto-evidente e sem qualquer dificuldade: o que vem a ser esse algo que não está presente na natureza não-humana, mas que na verdade confronta os seres humanos com o poder avassalador típico das coisas naturais? Que vem a ser esse algo, que é experimentado com a perfeição e elasticidade das coisas, mas que não apresenta nenhuma das características que costumamos atribuir às "coisas comuns"? A resposta — a única realmente importante — foi esta: as idéias. São as idéias aquilo que nos confronta como se fossem coisas. Este postulado supostamente revolucionário — de que as idéias deveriam ser tratadas como coisas no decurso da investigação científica, prosseguiu com um automatismo virtualmente tautológico: naturalmente, as coisas devem ser estudadas como coisas; uma vez que foi revelado que uma subclasse de coisas consiste em idéias socialmente apoiadas, é uma questão do silogismo mais simples extrair a conclusão: as idéias deverão ser estudadas como coisas. Durkheim não se incomodou em aprovar a premissa maior (a esta foi outorgado o *status* de axioma pelo senso comum), nem com a conclusão (esta não requeria nenhuma prova, pois resultava, no caso, das suas premissas, apoiada pela consistência das regras da lógica). A sua atenção voltou-se, ao invés, para a premissa menor: algumas coisas são idéias — e esforçou-se para provar isto. A característica distinta da sociologia de Durkheim — característica que foi adotada e absorvida pela maior parte da sociologia do século XX — foi a decifração da experiência da "segunda natureza" como um corpo de idéias comumente aceitas, que se impõem

com uma força irresistível graças ao fato de que definem o significado do ser humano, moral e bom.

Esta idéia central da sociologia de Durkheim veio a ser subseqüentemente apresentada (no que talvez seja uma versão modernizada, mas certamente uma versão obscura) como a teoria de que o que integra a sociedade num sistema que confronta o indivíduo como uma força autônoma e superior é a fidelidade universal ao chamado "grupo central de valores" — um modelo desidratizado, higiênico, de "consciência coletiva". Se reduzida à sua essência básica e purificada da terminologia obscurecedora da essência, a idéia se torna surpreendentemente simples (revelando simultaneamente a sua autolimitação, por sinal oculta): a sociedade, sendo o único cenário para a existência humana do *homo sapiens*, consiste portanto na conformidade dos seus membros com os ideais centrais ancorados à sociedade. Portanto, se a sociedade não sucumbe é porque existe a conformação de seus membros a esses ideais. E isto é bom e desejável. (Note-se, em antecipação a uma discussão ulterior, duas das limitações auto-impostas deste raciocínio: primeiro, a existência da sociedade serve para satisfazer as necessidades antropológicas, necessidades dos homens como membros da espécie humana; daí que, por definição, seja extra-histórica e extrapartidária. Segundo, a necessidade justificada de "uma" sociedade tem sido tacitamente identificada com a necessidade de "a" sociedade, sociedade que, por sinal, define, no momento, o significado de ser humano. Esta sociedade específica é, naturalmente, um fenômeno histórico. Mas, tendo-a relacionado a uma necessidade antropológica, extra-histórica, esta perspectiva teórica apresenta o histórico como o natural. Não tanto por um depoimento explícito neste sentido, mas simplesmente por negar a possibilidade de definir o significado de "ser humano" em termos não fornecidos e não legitimados pela sociedade hoje existente.)

A história de grande parte da sociologia pós-durkheimiana tem-se reduzido a uma crítica imanente desta resposta simples, talvez mesmo simplista, à questão sobre a natureza da sociedade como um poder coercivo. Os sucessores de Durkheim não puderam satisfazer-se por muito tempo com a generalidade da resposta de Durkheim, da mesma maneira que o próprio Durkheim não pôde engolir a generalidade da de Comte; daí tentarem disse-

car, cortar e dividir o "grupo central" nas suas partes constitutivas, inexploradas por Durkheim, e revelar a morfologia da ascendência dos ideais centrais sobre os seres humanos individuais. Esta crítica foi imanente, dado que nunca se pôs em questão o pilar central da sociologia durkheimiana: que o que tem a "forma de uma coisa" na experiência chamada "sociedade" são as idéias e que, por consequente, a sociedade, ao mesmo tempo que permanece tal qual é, é acima de tudo um fenômeno que tem lugar no espaço que se estende entre as mentes. Nem tampouco foi jamais colocada a questão do preço de "ser humano" na forma assim definida.

Para dar apenas os exemplos mais originais e sofisticados da crítica imanente, consideremos as modificações do tema central que foram introduzidas por Shils, Parsons e Goffman.

No trabalho de Shils, o papel dos ideais centrais (valores) no sustento e manutenção do todo social não foi negado; mas postula-se que, para que o seu impacto limitativo no comportamento dos indivíduos seja efetivo, outros fatores devem mediar também, fatores a que Durkheim prestou pouca ou nenhuma atenção. Sugere-se, portanto, que a influência mental da sociedade sobre os indivíduos tem, de fato, uma estrutura de camada dupla, adequadamente expressa no conceito de centro e periferia. O sistema da crença central de uma sociedade — como nos ensina Shils — é uma abstração de alto nível que pode ser apreendida somente por meio de uma análise filosófica intelectualmente exigente. Mas, as pessoas comuns não são filósofos; assim, entram em contato imediato com os valores centrais somente em relativamente poucas ocasiões cerimoniais. Enquanto estes acontecimentos permanecerem, o apego maciço e emocional aos valores centrais é levado a um ponto muito alto, a lealdade é revivificada, amadurecida e fortalecida, mas não traduzida, necessariamente, em preceitos "mundanos" relevantes para a rotina diária e aptos, portanto, para salvaguardar a conformidade do dia-a-dia. São os laços pessoais, os primeiros laços (como, por exemplo, as lealdades de parentesco ou de quase-parentesco) as responsabilidades parciais existentes em diversos grupos de corporação — mais que as crenças evocadas em cerimoniais — que servem de sustentáculo para os valores centrais, através da rotina, da atividade institucionali-

zada de toda a massa dos homens. Assim, de fato, é o denso tecido de relações estreitas (face a face ou formalizadas e relacionadas às funções), e as tarefas imediatas de todo o momento que canalizam o comportamento humano rotineiro para a conformidade com os valores centrais, enquanto esses valores permanecem inconspicuos, obscurecidos, até invisíveis, segundo a perspectiva do homem comum. E assim, a imagem da integração social, que Durkheim propôs estender sobre toda a sociedade, foi reduzida por Shils ao núcleo central do sistema social. É esta esfera central sozinha que consciente e articuladamente sustenta e é sustentada pelos ideais cruciais da sociedade. A esfera periférica não está presa ao mecanismo central pela lealdade ideológica, mas ligada a ela pelos inúmeros fios de laços pessoais, e às vezes não tão pessoais.

Os fios que conservam a sociedade unida em várias camadas são, portanto, diferentes; mas todos são fiados pelo mesmo fuso de idéias. Shils chama a atenção para a insuficiência do conceito dos "ideais centrais" como explicação da persistência da "realidade social". Mas outros conceitos, que ele introduz para apoiar e complementar o legado durkheimiano, são feitos da mesma matéria-prima, e o postulado "algumas coisas são idéias" permanece em vigor. Para que uma sociedade possa sobreviver, a única coisa necessária é que sejam absorvidas por todos, partículas dos ideais centrais; mas têm que ser cimentadas por uma pleora de outros ideais, tais como o parentesco ou a lealdade organizada (sendo todos, naturalmente, idéias que atuam como coisas), para que possam exercer a sua função.

A imagem de uma estrutura, feita de múltiplas camadas, da superioridade da sociedade baseada em valores (que Shils veio a descobrir no seu estudo durante a guerra, quando era prisioneiro dos alemães, e tornado público em *BJS* em 1957) foi analisada mais minuciosamente por Talcott Parsons — na sua teoria dos níveis da organização da estrutura social.²⁰ Como se sabe, toda a teoria de Parsons sobre a sociedade está organizada em torno do conceito de paradigmas normativos entrelaçados, cuja influência compulsiva sobre o comportamento individual é

alcançada e continuamente sustentada pelo esforço geminado da "manutenção do paradigma e da direção da tensão" (ação preventiva e penal contra desvios, assim como estímulos positivos de uma conduta conformativa), e a "integração" (sobretudo processos comumente descritos sob o título de socialização). Os paradigmas normativos, da mesma maneira que em Durkheim, refletem exigências do todo social; especificam os aspectos do comportamento individual que são relevantes para o bem-estar comum e que devem ser observados, se a sociedade quiser sobreviver. Somente se se conseguir subordinar as ações individuais a tais paradigmas normativos é que a sociedade criará um ambiente viável em que a ação pessoal é possível. Os paradigmas normativos especificam, dir-se-ia, as condições mais gerais e necessárias para a existência social.

Nesta teoria da organização hierárquica da estrutura social, Parsons assinala a diferença fundamental entre a sua noção de paradigmas normativos e os "ideais" durkheimianos personificados na "alma coletiva". Os paradigmas normativos não se referem, necessariamente, de uma maneira direta, aos objetivos coletivos, societários, à necessidade de conservar a união, a cooperação comunitária, etc. Através da sua própria estrutura hierárquica, eles apontam, em última análise, precisamente para esta direção; mas, principalmente nas suas ramificações mais baixas, mais específicas e particularizadas, poderão muito bem ocultar o seu objetivo final, visível somente quando visto de cima — nos resultados de instruções meticolosas, aparentemente não preocupadas com o bem-estar da totalidade.

Os valores mais gerais dos níveis mais altos são articulados a níveis sucessivamente mais baixos, de forma que as normas que governam as ações específicas ao nível mais baixo possam ser assinaladas... Nos níveis mais baixos, as normas e os valores aplicam-se somente a categorias especiais de unidades da estrutura social, a não-ser que sejam as normas mais gerais para todos os "bons cidadãos" e, portanto, estejam ocultas sobretudo em termos de uma referência de personalidade.

Desta forma, as normas gerais e mais cruciais, diretamente responsáveis pela sobrevivência da sociedade, são traduzidas em instruções seculares, mundanas. A estrutura majestosa do sistema social poderá ser sustentada.

²⁰ Cf. "General Theory in Sociology", in *Sociology Today*, org. por Robert K. Merton e outros, Basic Books, Nova York, 1959.

sem um apelo explícito às sanções sagradas. É fortalecida pela rotina, pela observância habitual de costumes comuns e não pela internalização da lealdade, pelas articulações mais sublimadas e mais abstratas do grupo de valores centrais. Com efeito, o indivíduo poderá estar ciente das conseqüências mais remotas da sua conduta diária relacionadas com o sistema. Da sua situação limitada, só um ramo ou dois e uma dúzia de galhos são visíveis, enquanto o resto da árvore poderá escapar à sua atenção, sem prejudicar a tarefa tranqüila da sua rotina diária. Cabe ao analista social reproduzir teoricamente o fino tecido de paradigmas normativos entrelaçados, tornar explícita a sua função implícita, mostrar como são indispensáveis para a ação social, e, na realidade, para a existência social dos seres humanos. Reconhecemos o papel tradicional do sacerdote — o intérprete da sabedoria intrínseca, ainda que escondida, da Criação, o pregador do bem que consiste na submissão e na alegria que pode advir de uma necessidade abraçada com entusiasmo. O princípio escolástico *ens et bonum convertuntur* fornece o adesivo para as juntas fracas da teoria: não se pode imaginar a existência sem a sociedade, portanto é bom que a sociedade sobreviva; mas ela só pode sobreviver, se se conseguir o consenso geral; este consenso é laboriosamente construído a partir de trivialidades aparentemente insignificantes; aprendamos, pois, a ver através dela; aprendamos a perceber razões mais altas em rotinas mais baixas, funções vitais em críticas irritantes, o nobre no insignificante. O efeito total da "hierarquização do consenso" de Parsons — a sua ligação dos preceitos mais estreitos à sobrevivência da sociedade, a sua firme suposição de que qualquer ordem vinda de "fora" dos fins e dos motivos do ator, por mais difícil e incrível que pareça, pode ser apresentada, em princípio, como emanada dos comandos mais cruciais da sobrevivência da sociedade — tudo isto, no seu conjunto, concorre para santificar e enobrecer, de uma maneira verdadeiramente leibniziana, tudo o que se experimenta na vida social como real, incluindo os seus aspectos menos visíveis.

A suposição comum, tanto de Durkheim como de Parsons, é a de que, se a ação significativa (humana, no caso de Durkheim; eficiente, no caso de Parsons) de um indivíduo vier a ser absolutamente possível, os mesmos

paradigmas normativos ou ideais deverão motivar e limitar o comportamento de todos os indivíduos que partilham dessa ação. O que é necessário é — nas palavras de W. I. Thomas, a quem Parsons repetidamente manifestou a sua dívida intelectual — "uma organização-grupo personificada num esquema social sistematizado de comportamento imposto como regras aos indivíduos" (*The Polish Peasant in Europe and America*). Ordenada, planejada, organizada, eficiente — livre, na verdade —, a ação humana depende do esforço bem sucedido de paradigmas institucionalizados (mesmo se eles se materializarem, "superfície ao nível fenomenal", através da psique dos agentes individuais, eles constituem ainda uma realidade externa, uma "segunda natureza", segundo o ponto de vista dos agentes) sendo, como são, imperativos e inevitáveis, dentro dos limites da ação que se tem em mente realizar. É esta indômita "segunda natureza" que salvaguarda a complementaridade das expectativas — esta condição suprema da ação humana.

Existe uma dupla contingência inerente à interação. Por um lado, as gratificações do ego são contingentes ao poder de escolha do ego entre alternativas disponíveis. Mas, por outro lado, a reação do alter será contingente à seleção do ego e resultará de uma seleção complementar por parte do alter. Por causa desta dupla contingência, a comunicação, que é a precondição de paradigmas culturais, não poderia existir sem a generalização a partir da particularidade das situações específicas (que nunca são idênticas para o ego e para o alter) nem sem a estabilidade de significado que só pode ser garantida por "convenções" observadas pelas duas partes.²¹

No decorrer do seu trabalho, Parsons apela para o medo pan-humano da incerteza, da imprevisão, do bizarro, do extraordinário e do surpreendente. Tal medo, certamente um fenômeno antropológico (no sentido de estar associado inexoravelmente a toda e qualquer ação humana), é um pau de dois bicos: o terror de que as "coisas" fujam ao controle e respondam à rotina e a um manuseio inteligente de uma maneira não-habitual imprevisível, e o horror das "pessoas" que confundem todas as expectativas por meio do uso de um código simbólico ilegível ou da atribuição de sentidos inescrutáveis a sinais conhecidos.

²¹ *Toward a General Theory of Action*, org. por Talcott Parsons e Edward A. Shils, Harper & Row, Nova York, 1962, p. 16.

É este medo que uma sociedade serena e coerentemente articulada promete exorcizar. Promete a liberdade sem medo em troca da conformidade às "convenções".

Uma destas convenções, por sinal de natureza superior, é a divisão de papéis e o seu tratamento diferencial. Os requisitos dos papéis a desempenhar são, no seu conjunto, bem definidos. Manifestam claramente as respostas esperadas a estímulos comuns. Quando conhecidas por ambos os protagonistas de uma interação, elas fornecerão, durante a troca, a "estabilidade de significação" procurada. As partes entram na sua interação "pré-fabricadas", processada pela sociedade, com os significados dos seus atos firmemente ligados às suas possíveis ações, com muita antecedência, como acessórios do papel assumido. Os significados não são negociáveis; são dados logo no início ou algum tempo antes do início, e o único resultado de um afastamento será uma distorção na comunicação. Mas, então, todos os espectros aterradores de um mundo em desordem e imprevisível voltarão prontamente. São mantidos a uma distância segura, na medida em que cada um se agarra ao papel que lhe foi atribuído; e a aceitação incondicional do quinhão de cada um na distribuição essencialmente desigual de prêmios que a sociedade pode oferecer é a *conditio sine qua non* de um mundo ordenado.

Tal atração, como a que possuía a versão parsoniana da teoria de Durkheim, pode ser atribuída à solução irresistivelmente fácil que lhe oferece o terrível sentimento de incerteza que brota da opacidade da condição humana. A docilidade é o único preço que se pede a cada um pela sua segurança: e os bens (só no caso de cada um respeitar as suas dívidas) serão certamente entregues no momento do pagamento. Ao mesmo tempo, os custos da insolvência foram elevados a alturas astronômicas; a escolha consiste agora entre a ordem e o caos, a segurança e o pandemônio, o paraíso tranquilo e o inferno em fúria. Face a face com tal escolha, é fácil comportar-se com docilidade e aceitar o seu quinhão, por mais pobre e injusto que pareça: pelo que parece, não há alternativa. O modelo parsoniano de "natureza social" suprime a alternativa, que é a função mais distinta e importante de todas as ideologias conservadoras dominantes. Ao apresentar esta supressão como, na sua essência, uma questão de valores que os indivíduos respeitam e a que obedecem,

ele empresta força às atrações ideológicas: a idéia está sintonizada com a fórmula estabelecida de sabedoria e legitimidade.

A coerção é necessária — esta é a mensagem central da teoria parsoniana. Diga-se de passagem que a teoria tem uma qualidade convincente, como deveria ter toda a afirmação apoiada pela ciência e que reafirmasse princípios intuitivos do senso comum. A linha Durkheim-Parsons em sociologia é uma elaboração dos principais temas da experiência do senso comum e, dentro dos horizontes desta experiência, a única elaboração inteligível. Quando a situação da vida humana é constituída por troca de mercado, considerado como o único mecanismo através do qual as condições de sobrevivência individual poderão ser satisfeitas, o indivíduo não pode senão tratar de reorganizar o seu ambiente social em sintonia com os seus interesses e os desejos que inspiram; mas da mesma maneira agirão também todos os outros. O mundo que daí resulta seria, na melhor das hipóteses, tecnicamente insustentável, e, na pior das hipóteses, seria um inferno pintado por um surrealista, se de fato não houvesse uma ou outra forma de coerção. Poder-se-ia dizer que esta liberdade tipo mercado exige a coerção como suplemento necessário; sem ela, nunca poderia proporcionar condições suficientes para a sobrevivência da sociedade ou, na verdade, para a sobrevivência do indivíduo. A mensagem de Parsons não é, portanto, uma mentira. Pelo contrário, vem a dar no que parece ser uma descrição justa e consciente da sociedade, tal como ela é e como nós a conhecemos. Enquanto vivermos e desejarmos permanecer vivos numa sociedade organizada como "uma estrutura da oportunidade para satisfação de um individualismo egoísta",²² não podemos deixar de considerar como um pesadelo (e chamemos-lhe "lei da selva") a ausência de um poder coercivo suficientemente forte para reprimir o próprio individualismo egoísta que anelamos por satisfazer. Se há uma contradição entre estes desejos, não é de forma alguma causada pela fraqueza da razão humana, e não pode ser corrigida com o melhoramento da lógica humana: de fato, é uma reflexão da incompati-

²² Manfred Stanley, "The Structures of Doubt", in *Toward the Sociology of Knowledge*, org. por Gunther W. Remmling, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1973, p. 430.

bilidade genuína entre comandos igualmente poderosos da situação existencial — uma situação de que não há saída, nem boa nem sem ambigüidades. E assim, a coerção é inevitável. A única escolha possível, no âmbito do mercado institucionalizado, é entre uma coerção “dura” e uma coerção “suave”; pelo menos, desde Kant, temos sido escrupulosos em distinguir entre compulsão vinda “de fora” e compulsão vinda “de dentro”, e em avaliá-las diferentemente. Preferimos uma coerção internalizada à coerção brutalmente imposta do exterior, usando a força física quando falha a doutrinação. Neste sentido, Parsons deu-nos a descrição da boa sociedade; uma descrição que podemos considerar realista, porque não transcende o horizonte do presente, mas que pinta a sociedade como ela poderia ser, e não como ela é na realidade. A sociedade de Durkheim-Parsons está inteiramente fundada numa coerção “suave”; é uma sociedade bem sucedida, que, graças ao triunfo do seu poder moral, pode muito bem renunciar ao uso da força física. Esta sociedade pode ser vista como uma projeção utópica do princípio do mercado liberal. Por esta razão — ao mesmo tempo que elimina alternativas a este princípio a partir de uma gama de opções consideradas viáveis e dignas de uma argumentação bem informada — poderá desempenhar um papel crítico, concorrendo para conduzir a “humanização” de uma condição essencialmente inumana aos seus limites acessíveis. É, portanto, um “reformatório dentro de uma atitude conservadora”, imbuída e codificada de acordo com uma visão da realidade social que postula a coerção como inevitável, mas considerando supérfluas as formas mais cruéis da coerção. O seu pendor utópico pode ser posto em relevo quando os homens estão face à face com a alternativa mais feia que luta para se realizar; daí a celebração do “durksonianismo” inspirado pela descoberta dos horrores nazis e stalinistas; e a adoção do “durksonianismo” no Leste Comunista, por parte do movimento intelectual suavemente crítico, suavemente conservador ou moderado.

Uma versão do sistema durkheimiano porém atrai a crítica imanente da “consciência coletiva” até aos seus últimos limites, trazendo à luz o caráter opressivo contido na forma “suave” da própria coerção. Foi unicamente Goffman que atacou abertamente e rejeitou categoricamente o “modelo de menino de escola” que sublinha a

imagem da sociedade como se se tratasse sobretudo de uma instituição educacional, com os seus modestos salpicos de medidas correccionais — modelo que Goffman ridiculariza em sua própria descrição:

Se uma pessoa deseja preservar uma certa imagem de si mesma e depositar nela os seus sentimentos, terá que se esforçar para adquirir os méritos que lhe permitirão comprar esse auto-engrandecimento; se tentar atingir os fins através de meios ilícitos, enganando ou roubando, essa pessoa será punida, desqualificada da corrida, ou pelo menos obrigada a recomeçar do princípio.

Pode-se distinguir facilmente, por trás desta descrição, a visão nobre da sociedade como força moral essencialmente humanizadora, que tanto a poesia de Durkheim como a prosa de Parsons inteligentemente promoveram. No “durksonianismo”, a confiança mútua baseada na integridade e na honestidade é o “santuário” em direção do qual a sociedade caminha esforçadamente e que todas as suas instituições lutam com denodo para conquistar. Se algo é suprimido no caminho, esse algo são os instintos animais e o egoísmo a-social de indivíduos que permanecem traiçoeiros e indignos, até serem submetidos a um tratamento de redenção social. Sem a sociedade, os homens são rudes, cruéis e desonestos; graças ao poder coercivo da “consciência coletiva” (ou do núcleo de valores centrais), eles são transformados em seres morais.

De forma alguma — diz Erving Goffman. Recém-saído do tumulto originado pelo macarthismo, Goffman apressou-se em articular a descoberta titubeante da geração: a fúria que assola uma sociedade quando empolgada pelo zelo da sua missão moralizadora. Esta descoberta proporcionou a Goffman o seu motivo mais importante, e talvez único, que repete obsessivamente em toda a sua obra. A nova experiência estava ali, pronta para ser traduzida em palavras. Mas Goffman, em sintonia com o hábito estabelecido de longa data — de fazer sociologia sem história —, fez mais do que isso: ele aplicou os achados intuitivos de uma geração a um outro modelo geral de sociedade. O que havia sido feito por seres humanos que remendam sua história foi polido e apresentado como uma outra face da “segunda natureza”.

E assim vimos a saber, através de Goffman, que a liberdade que um ser humano pode possuir é obtida, não

graças à sociedade, mas apesar da sua vigilância intrusa. A questão central na relação indivíduo-sociedade não é, como o durksonianismo nos levaria a crer, a imersão alegre e gratificante, ainda que controlada pela sociedade, da pessoa nas águas refrescantes, purificadoras, humanizadoras de ideais e receitas de posse da sociedade. Em vez disso, esse ponto central é a arte precária e aleatória da rendição, ou de uma pretensa rendição, a uma série de mandamentos tão mesquinhos quanto é humanamente possível, a fim de se ser autorizado a gozar da sua existência virtual, e sempre solitária. A socialização, mais uma vez em marcada oposição ao durksonianismo, é o preço pago em troca de uma emancipação precária de uma insuportável vigilância social, ao invés do caminho real que conduza a uma existência verdadeira, total e humana. A sociedade e o indivíduo, longe de imitarem o professor benevolente e o aluno diligente, têm uma semelhança surpreendente com regateadores desconfiados um do outro, manhosos e malévolos. Contudo, não iriam tão longe a ponto de aniquilar a outra parte ou privá-la da sua propriedade; precisam dela tanto quanto procuram enganá-la e tirar o melhor partido à sua custa. Para sempre entrelaçados num jogo de ódio-amor, seu maior prazer será manter a outra parte a uma distância segura, e estará sempre pronta a receber a promessa de que o outro comportar-se-á "como lhe compete comportar-se", como condição do armistício.

Se a pessoa estiver disposta a sujeitar-se a um controle social informal — se estiver disposta a descobrir, por "dicas", olhares e outros sinais, qual é o seu lugar e a mantê-lo — então não haverá objeção a que mobilie esse lugar à sua discrição, com todo o conforto, a elegância, e o bom gosto que a sua esperteza lhe puder proporcionar... A vida social é uma coisa bem arrumada, ordenada, porque a pessoa voluntariamente se mantém a distância de lugares, assuntos e momentos em que não é desejada e onde poderia ser maltratada, se se atrevesse a ir.²³

E assim, a sociedade é ainda a "dura realidade" que confronta o indivíduo com a teimosia e a impermeabilidade das coisas, mas é a realidade de um monte de con-

²³ Erving Goffman, "On Face Work", in *Interaction Ritual*, Penguin, 1967, pp. 42-3.

venções e desculpas, de pretensões falsas e "mentiras brancas", em vez de ser um conjunto de princípios éticos e majestosos. A sociedade emerge da pena de Goffman como um logro gigantesco, remendada por uma quantidade de decepções e de jogos de confiança. É um sistema pseudomoral, dentro do qual legiões de indivíduos estão ligados uns aos outros por meio de cordéis feitos de devoções hipócritas e de atos fingidos. Todos fingem fazer algo que nem fazem nem desejam fazer. A sociedade, portanto, é novamente colocada no banco dos réus de onde o durksonianismo tanto se esforçou por tirá-la. Está novamente reduzida às limitações puras e simples, ao negativismo *eo ipso*, a um conjunto de marcos fronteiros ao invés de postos-guia, objetivando impor uma vontade, que abandona a ação, e não a impor uma vontade que conduza a ela. A regra da sociedade é sustentada pelo conformismo maciço dos indivíduos — não se trata aqui de afastamento do axioma do durksonianismo. Mas o que leva a sociedade a subsistir é, na opinião de Goffman, a multidão de seres humanos, que se conservam meramente obedientes nos lugares a que lhes foi dito pertencerem, pondo ansiosamente a máscara que lhes é oferecida pela sociedade, e de vez em quando emitindo ruídos apropriados que indicam que eles gostam da máscara e que não a trocariam por nada deste mundo. "Talvez o princípio fundamental da ordem ritual não seja a justiça mas a face." Na verdade, pouco restou do romance lírico da besta enobrecida ou da epopéia do monstro carinhoso em animal racional. O que resta da realidade social, o que o indivíduo deve ainda aprender e escrupulosamente observar, o que o indivíduo está ainda proibido de desafiar, o que é apresentado ao indivíduo como uma realidade não infringível, dura e "objetiva" — é um conjunto particular de regras que regulam o processo de regatear a face e as fronteiras do domínio privado. Estas regras referem-se à comunicação entre os homens, à maneira como essa comunicação se torna significativa e eficiente, mas não ao conteúdo da mensagem. Não são as crenças, mas as regras do jogo que mantêm unidas as peças da ordem social goffmanesca.

O que se troca nos encontros entre os homens, que se combinam num todo chamado "sociedade", são impressões e não bens. As partes dão umas às outras "dicas" que ajudam o alter a localizar o seu protagonista no

mapa cognitivo. A localização, pelo menos assim parece, é o importante, e não a obtenção de outros benefícios mais tangíveis, que podem derivar da interação. Poder-se-ia supor (ainda que Goffman nunca o diga em tantas palavras) que o que os homens procuram é, antes de mais nada, uma certeza cognitiva e a segurança emocional que acompanha essa certeza. O inferno é o Outro — dir-se-ia com Sartre; a simples presença do Outro torna o meu “quê” problemático, põe em questão a evidência confortante, o “dado” da minha existência, e compromete-me, desfaz-me de coisas que eu de boa vontade guardaria para mim mesmo. O sentimento de ser constantemente vigiado pelo Outro, de ser observado, espiado, avaliado, é uma fonte de medo constante. A sociedade ajuda-nos: abre uma imensa loja com máscaras protetoras, com disfarces, como roupagens fingidas, por detrás das quais podemos nos esconder, tornando assim o nosso próprio “quê” opaco, impermeável ao olho indesejável. Da livre expansão da verdade e da autenticidade, fugimos para o refúgio seguro da tenda de circo, onde cada um pretende ser uma pessoa diferente, onde todos estão cientes de que os outros não são aquilo que parecem ser, mas já ninguém se importa de saber o que eles “realmente” são. Uma vez posta a máscara do palhaço, as pessoas estão dispostas a usufruir tanto prazer quanto possível da mímica. Uma vez que temos que fazer o jogo, vamos jogar à larga.

E assim, o que o indivíduo oferece na interação são apenas expressões. Das duas espécies de expressões — “a expressão que ele ‘dá’ e a expressão que ‘deixa escapar’” — a segunda, que “abrange um grande raio de ação que os outros podem tratar como sintomático do agente, na expectativa de que a ação foi realizada por outras razões que não a informação transmitida desta maneira”²⁴, veio a desempenhar um papel cada vez mais central nos escritos de Goffman — da mesma maneira que desempenha, em sua opinião, na vida social como tal. Não é suficiente ser X e comportar-se da maneira que os outros esperam que X se comporte; uma pessoa tem ainda que convencer os outros de que na verdade ele se comporta como X, que ele “é” X. A segunda necessidade

chega a fazer sombra à primeira; parece que de fato elimina a primeira ou, pelo menos, torna-se independente dela. A opinião de que a segunda foi construída sobre os alicerces da primeira (transmitir e disseminar este ponto de vista é a verdadeira intenção por detrás da segunda categoria de expressões) reflete, mais uma vez, falsas pretensões e não uma conexão necessária. De fato, o sair-se primorosamente da primeira expressão não é uma condição suficiente para um êxito total; o que é mais, não é sequer a condição necessária de tal êxito. A exibição é uma arte separada nos encontros sociais e talvez a única arte que mantém o delicado tecido social em equilíbrio. Como resultado, o que é chamado “realidade social” apresenta-se ao indivíduo como sendo não somente ingovernável, mas também impenetrável. Ele procura certamente penetrar através das máscaras que cobrem as faces dos seus interlocutores no drama da vida — mas as simulações empilharam-se umas sobre as outras e, tal como a fascinante descoberta de Peer Gynt de Ibsen, não há “medula” na cebola, há simplesmente camada sobre camada, por mais conscientemente que se procure penetrar na “profundidade última”. A imagem de Goffman pretende explicar não só por que experimentamos a “sociedade” como uma realidade, mas também por que esta realidade é opaca e, afinal de contas, impermeável ao nosso olhar. Ficamos com a impressão de que a sociedade deve permanecer assim para sobreviver. O jogo de simulações é a essência de toda e cada uma das nossas relações sociais. O esforço despendido para romper o nevoeiro resultará, quando muito, numa cadeia sem fim de aproximações, sempre dificilmente conclusivas.

Para Durkheim, para ser humano, o indivíduo tem de abraçar a moralidade que a sociedade propõe e apóia. Para Goffman, para uma pessoa ser ela mesma, tem de defender-se contra a sociedade, usando os instrumentos de disfarce produzidos por essa mesma sociedade. A idéia da “segunda natureza” percorreu assim o círculo completo. Começou, no início dos tempos modernos, como um tecido de relações de poder legislado pelo homem, que pode ter, em princípio, violado as “leis da natureza”. Através de uma “negação da negação”, verdadeiramente dialética, emergiu, com Goffman, como uma “obrigação” em que cada um toma parte, ao gerá-la e mantê-la viva; mas dificilmente por deliberação própria, e sem nunca

²⁴ Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Doubleday, 1959, p. 3.

poder observar a estrutura no seu conjunto total. Cabe agora ao indivíduo estabelecer os padrões da natureza humana. *In interiore homine habitat veritas*. A sociedade é mais uma vez vista como um colarinho muito apertado. Quando muito, tende a obscurecer e a confundir a verdade humana: coloca-se entre o indivíduo e a sua verdade; gera a imoralidade e alimenta-se da imoralidade. A sociedade passa a ser apreendida como puro negativismo; é algo que o indivíduo tem que combater durante toda a sua vida. Ele pode, como de fato acontece, adaptar-se a estas condições de luta perpétua, mas o resultado da adaptação não é certamente a "humanização" durksonianiana. A sociedade é degradada; tendo sido outrora o *locus* natural e logicamente indispensável da vida humana, encontra-se reduzida agora a um ambiente inóspito e exigente.

A reviravolta na percepção da "segunda natureza", exemplificada por Goffman, pode ser apresentada alternativamente como um ulterior "descascar da cebola" da realidade social. A experiência da limitação havia sido atribuída, a princípio, a instituições políticas deficientes. A descoberta de que espécie de sociologia, como "ciência da sociedade", foi trazida à luz consistiu em revelar uma outra realidade, mais profunda e menos atraente, por detrás do reino da política; isto foi concebido, sobretudo, como se se tratasse de material idealizado mas, de qualquer maneira, sedimentado e endurecido a ponto de confrontar qualquer indivíduo ou grupo de indivíduos com a força de "coisas" genuínas. A análise intensiva da tessitura desses sedimentos, assim como do processo de sedimentação, levou, no final, para além da camada das instituições sociais, em direção dos próprios indivíduos, que constituem a fonte última de toda e qualquer instituição e "realidade social". É a tentativa de continuar a descascar a cebola da realidade social que levou à proclamação, um tanto pretensiosa, da crise atual da sociologia.

A "SEGUNDA NATUREZA" E O SENSO COMUM

A sociologia, tal como a conhecemos, nasceu da investigação do regular, do invariável, do ingovernável na condição humana. Nos seus momentos de maior zelo e fervor religioso, tende a conceber a sua própria atividade

em termos de uma cruzada da ciência contra "a noção mística do livre arbítrio"²⁵. Em termos mais sóbrios, mais seculares, a sociologia aceita de boa vontade as idiossincrasias do indivíduo, mas declara-as cientificamente não interessantes: o campo da investigação sociológica começa onde o único, o irrepetível e o insubstituível terminam. Não nega a liberdade humana; simplesmente a expulsa para além das fronteiras da investigação científica. Esta última só faz sentido quando se preocupa com a não-liberdade da uniformidade.

A sociologia, tal como a conhecemos, investiga as "condições" do normal mas, ao mesmo tempo, as "causas" do anormal. O "normal" é, no seu significado pré-predicativo, intencional, tudo aquilo que é recorrente, repetível, rotineiro, tudo aquilo que se espera que aconteça vezes após vezes dentro do território demarcado pelo olhar humano interessado. O anormal é, *eo ipso*, tudo aquilo que não deveria acontecer sob dadas condições, mas que aconteceu.

Nada é bizarro em si mesmo. A extravagância de um fenómeno nunca é um atributo seu — embora seja isto que a figura comum de linguagem nos levaria a crer. Percebemos um acontecimento ou um objeto como extravagante quando "sobressai" no meio do ambiente insípido e incolor da monotonia. Mas o ambiente, por sua vez, é o produto de uma percepção seletiva: é o ato de semear semente-padrão que transforma outras flores em ervas daninhas. Faz pouco sentido, portanto, culpar os sociólogos por ignorarem ou minimizarem o papel dos fatores individuais (irregulares, por definição). Esta "negligência" é tão "orgânica" para a atividade da sociologia como o seu interesse constitutivo na natureza da realidade social; uma, em certo sentido, deriva da outra.

A notória dificuldade experimentada pelos sociólogos *bona fide* sempre que se esforçam por levar em consideração o subjetivo, o espontâneo, o único (nos seus próprios termos e não nos termos da sua marginalidade ou caráter obsoleto, da perspectiva de um todo supra-subjetivo) — é uma característica imanente da sociologia, provavelmente jamais superada dentro deste projeto intelectual. Todo conhecimento sistematizado do processo da

²⁵ Como, recentemente, Barry Hindess demonstrou em sua crítica do livro *Homo Sociologicus*, de Dahrendorf. THES N. 143, 12 July 1974.

vida humana, incluindo a sociologia, é uma tentativa para emprestar inteligibilidade e coesão à experiência desorganizada, desordenada do senso comum; é uma elaboração sofisticada sobre o senso comum no seu estado bruto, um refinamento teórico da matéria-prima do "diretamente dado". Este conhecimento pode ser cético e crítico das crenças ingênuas do senso comum — uma atitude de que a sociologia estabelecida se sente justamente orgulhosa. Mas a experiência do senso comum continuará sempre a ser o *locus* onde as pesquisas e os conceitos sociológicos são gerados — e o cordão umbilical que liga o conhecimento dos fenômenos humanos ao senso comum jamais será cortado. O senso comum é o objeto último da exploração sociológica, no mesmo processo inescapável em que a natureza é o objeto último da ciência natural. Mesmo a sua ingênua confiança na "realidade objetiva" do social deve-a a sociologia à experiência pré-predicativa da não-liberdade confirmada pelo senso comum. É esta experiência que proporciona o fundamento último, e único, da realidade social e, portanto, da sociologia, como uma atividade intelectual legítima, com um objeto legítimo e "objetivo".

Porém, o problema com a evidência dada pelo senso comum é o seu caráter equívoco. Não contém informação sobre a determinação externa do destino e da conduta humanos. Pelo contrário, essa evidência de uma resistência teimosa e quase natural à vontade humana só pode ser vista como um corolário da manifestação dessa mesma vontade. A experiência da liberdade só é possível quando se tem a sensação de dominar uma força exterior, força que é apreendida como "real", por causa da sua resistência. Analogamente, a sensação da não-liberdade, apresentada como percepção da realidade, só se manifesta sob a forma de derrota de um projeto impulsionado pela vontade humana. Os aspectos da experiência que podem ser articulados, respectivamente, como liberdade e não-liberdade ou aparecem em conjunção ou então não aparecem de forma alguma. O conhecimento da não-liberdade (limitações, natureza, realidade — toda esta família de conceitos, sem qualquer sentido, a menos que sejam atribuídos à mesma fonte pré-predicativa) sem intuição da liberdade é tão absurdo e, na verdade inconcebível, como a experiência da liberdade não acompanhada pelo conhecimento das suas limitações potenciais ou reais.

Dai, qualquer sistema de conhecimento (incluindo a sociologia) que descreva a estrutura da não-liberdade isoladamente é uma visão parcial da experiência humana, e precisa de construtos adicionais para excluir os componentes pelos quais não se responsabiliza.

Continua à espera de ser provado, desta vez em desacordo com o senso comum, que o que parece à experiência pristina, pré-predicativa como um ato livre, nascido do raciocínio e da escolha, é uma inevitabilidade oculta e invisível a olho nu. Muito do desdém manifestado para com o senso comum, inscrito no projeto da ciência, tem como sua fonte a pressuposta inabilidade da experiência não-refinada para descobrir o necessário e o aparato legal por detrás da fachada do livre arbítrio. Esta inépcia do senso comum, sem auxílio externo, para descobrir a ordem rigidamente determinista do mundo e para responder pelas suas próprias causas ocultas proporciona também a matéria com que, por fim, se forjou a distinção entre "essência" e "existência". A impressão que normalmente se dá, e que muitas vezes é deliberadamente ampliada, de que o conhecimento científico é um implacável inimigo do senso comum (quando, na realidade, permanece como o seu adjunto simbiótico) é devida principalmente a esta circunstância. A ciência só se pede que "explique" como nasce a necessidade do mundo exterior — já experimentado, como se fosse natureza — mas tem que "provar", desafiando a experiência pré-científica, que o reino da necessidade abrange a totalidade dos processos da vida humana. A segunda tarefa, naturalmente, exige muito mais esforço e, conseqüentemente, gera um zelo muito maior. É, portanto, a segunda linha de combate onde a artilharia mais pesada da ciência está concentrada e onde se lançam os mais ferozes ataques. A guerra é feita entre a "ordem real das coisas" e as aparências enganadoras — a "noção mística do livre arbítrio".

Ambas as tarefas, diga-se de passagem, nascem da premente necessidade gerada incessantemente pela experiência humana vivida. Os homens se deparam com uma resistência vinda de um reino nebuloso que não é como aquelas coisas impenetráveis, duras, tangíveis que eles livremente concebem como objetos. Como seria de esperar, os homens continuamente se perguntam como esse "algo", desprovido de todos os atributos dos objetos mate-

riais, se comporta, contudo, como eles, ao estabelecer limites aos movimentos humanos. A metáfora intuitiva requer uma substanciação inteligível e o enigma liberta todo o poder imaginativo de que a teorização e os esquemas mentais se nutrem. Esta é a curiosidade cognitiva despertada pelo desconhecido e pelo incompreensível. Os conceitos produzidos como resposta têm por finalidade dar sentido, ordem, à experiência ininteligível. A mensagem contida nesta experiência é clara; porém a sua estrutura não o é.

Mas a outra tarefa não é sustentada com menor ansiedade pelo processo da vida. A experiência do livre arbítrio não é, de forma alguma, um sentimento agradável. Com muito maior frequência, é psicologicamente insuportável num mundo construído como um naipe de sortes que poderiam ser tiradas, mas que podem ser perdidas. Num mundo assim, o livre arbítrio é experimentado como um "fardo insuportável"²⁶, como "vertigem" que "ocorre quando a liberdade põe os olhos na sua possibilidade"²⁷. Um homem não pode tolerar facilmente o conhecimento de que a sua situação é o produto da sua escolha, de que o seu fracasso é da sua responsabilidade. Liberdade significa escolha, e a escolha é — se for real e se sinceramente se preocupar com as encruzilhadas e com as opções que contam — uma verdadeira agonia que os homens temem mais que qualquer outra coisa no mundo. Cada opção de escolha tem uma aparência de irrevogabilidade; cada caminho escolhido significa o abandono total de outros. A escolha é, portanto, o portão através do qual o sentido de finalidade entra na existência humana, em disponibilidade e esperançosa; a escolha é o ponto em que o passado não negociável se encontra com o futuro acessível. A experiência da liberdade é, portanto, uma fonte inexaurível de temor. Se a experiência da natureza desperta curiosidade e energia criativa ("somente em nome de alguma coisa não gerada por mim posso eu usurpar a carência da criação")²⁸, esta outra experiência gera uma ânsia angustiante de evasão. Não

²⁶ Rollo May, in *Existential Psychology*, org. Rollo May, Random House, Nova York, 1969, p. 90.

²⁷ Soeren Kierkegaard, *The Concept of Dread*, Princeton University Press, 1944, p. 55. Trad. por Walter Lowrie.

²⁸ Leszek Kolakowski, *Obecnosc Mitu*, Instytut Literacki, Paris, 1972, p. 29

é o conhecimento, desbravando o caminho para a ação livre, que é procurado mas, pelo contrário, o que é procurado é uma autoridade poderosa, que contradiga a evidência da experiência, expondo a sua fragilidade e a sua insegurança. O que se deseja acima de tudo é a remoção do fardo da responsabilidade. O livre arbítrio em si mesmo é um poço insondável de ansiedade. O livre arbítrio, concebido como a única causa de limitação, irrevogabilidade e finalidade no destino humano, é um autêntico pesadelo.

Deus é por isso gerado em ambos os pólos da experiência humana. No "pólo da realidade", como Aquele que pôs o relógio do mundo a trabalhar. No "pólo do livre arbítrio", como Aquele que predeterminou o destino e a conduta humanos, ao mesmo tempo que recusa às criaturas humanas a capacidade de discernir o inevitável, por detrás do espectro das suas decisões livres. No primeiro pólo, Ele não passa de um nome para o obviamente conhecido; pouco acrescenta ao conteúdo da experiência humana. Porém, no segundo pólo, Ele é um estranho, uma força poderosa, que suprime e remodela os dados da experiência. É aqui que Ele é particularmente desejado e mais intensamente temido. Aqui a Sua presença não contém a sua própria comprovação e exige toda a emoção e poder da crença para lançar raízes. Ingênua e intuitivamente, os homens conhecem a sua responsabilidade, mas temem o conhecimento e desejam suprimi-lo. Se experimentam a sua relação com o mundo como um antagonismo, sentem-se muito mais confortáveis, se a peça em que participam como atores for posta em cena e dirigida por um diretor autoritário e poderoso. Talvez não seja a frustração em si mesma, mas a consciência da sua própria falta é que origina a maior parte do sofrimento e que é mais difícil de suportar.

A religião sempre construiu o seu poder espiritual sobre esta necessidade essencial que nasce da confrontação dos homens com o mundo em que habitam. Os sacerdotes, revestidos de todos os seus paramentos, sejam eles os dos "formuladores religiosos" de Radin, sejam os dos "xamãs" de Eliade, sempre atuaram como intermediários entre o Diretor e o ator que ele movimenta no palco, sem dar a conhecer as suas intenções ou o desfecho do enredo. Cada ator sabia apenas a sua parte, e só podia conjecturar que ela se encaixaria, de qualquer maneira, algures.

nas partes dos outros membros do elenco, combinando-se num todo significativo. Mas não havia uma prova conclusiva a partir do que sabia. Bem fundo no seu coração, sentiu-se atormentado por uma suspeita terrível sobre a sua própria capacidade de tomar parte no espetáculo: a vida nada mais era que uma sombra em movimento; era uma lenda narrada por um louco, cheia de som e de fúria, e sem significado algum... Mas admitir isto para si mesmo, articular este pavor intolerável, era recusar-se a atuar, era rejeitar a vida e escolher a morte. A função dos sacerdotes consistiu em fazer o máximo para que a suspeita nunca subisse à superfície; nesse sentido, cooperaram com a estrutura do processo da vida, fabricada pelo homem, planeada de tal maneira a nunca dar oportunidade para as perguntas últimas e para as escolhas finais. Os sacerdotes tiveram que montar uma estratégia convincente para a existência do Diretor. E então tiveram que interpretar o Seu projeto, nunca revelado pelo próprio Autor na presença dos não-iniciados. Tiveram que demonstrar o significado escondido por detrás do absurdo, o plano por detrás da cadeia fortuita dos acontecimentos desconexos, a suprema lógica espreitando através da cadeia sem fim de derrotas pessoais. A crença de que não se é mais que um peão nas mãos de um jogador superior remove a infelicidade da má sorte. É uma crença benigna, caritativa.

Seu antagonista é a doutrina do livre arbítrio. É a idéia do livre arbítrio, incessantemente sugerida pela experiência diária, que tem que ser suprimida em primeiro lugar, para que Deus alivie os homens da consciência atormentadora da imensa tarefa que têm a realizar. A função terapêutica de Deus na reconciliação dos homens com o seu destino não pode estar completa enquanto os últimos restos da doutrina do livre arbítrio permanecerem pendentos da consciência humana. O Pelagianismo foi, portanto, a mais traiçoeira e subversiva de todas as heresias com que a religião teve que se haver. A opinião de Pelágio era que a graça de Deus é um prêmio para recompensar o mérito do homem e não a sua condição. Esta opinião poderia facilmente arruinar o desígnio terapêutico da Igreja: se fosse aceita, os homens teriam que lutar para conseguir a graça de Deus e culpar-se a si mesmos se essa graça não viesse — isto é, teriam que experimentar todas as angústias que procuravam evitar

ao abraçar a fé em Deus. Foi, portanto, contra Pelágio que Sto. Agostinho disparou as suas setas mais venenosas. Ao assim proceder, ele formulou a teoria original do desvio, que mais tarde seria retomada e reformulada pelo durksonianismo: a graça de Deus precede todo o mérito e é a condição preliminar, necessária da virtude humana. Esta última é inconcebível sem a ativa intervenção de Deus. Se o homem se desencaminhar, se desafiar os mandamentos de Deus, se tentar sustentar-se nos seus próprios pés — o pecado é o único resultado possível. Nenhum mérito está à espera do homem na sua jornada para a independência. A distância que adota em relação a Deus é a medida do seu desvio. No meio dos restos desmoronados e decompostos da civilização mais grandiosa que o gênero humano havia conhecido até então, com o terror do grande Bárbaro Desconhecido à beira dos portões. Agostinho evocou Deus como o último refúgio de terreno sólido no meio do terremoto: "Com um agulhão escondido, Vós fizeste-me ver que eu viverei intranquilo até que chegue o momento em que os olhos da minha mente Vos vejam com segurança."²⁹ O bem está na crença em Deus. Desde a sua queda, o livre arbítrio do homem, se não for auxiliado por Deus, só pode levar ao pecado mórbido. Só a graça de Deus pode encher o recipiente vazio da vontade com o desejo de fazer o bem. Poder-se-ia dizer, em antecipação das futuras divagações do antipelagianismo agostiniano: há "mais além" uma força poderosa que faz do homem um ser moral. Para escapar das perversões que o esperam no meio do deserto da vontade que se considera livre, o homem tem que "abraçar Aquele que o criou", tem que adaptar-se à sua condição, aceitando-a voluntariamente e com espírito de gratidão.

A sociedade durksoniana deificada herdará mais tarde esses potenciais redentores de Deus. A visão durksoniana retomará o desprezo agostiniano pela carne pecadora e bestificada e a localização moralmente enobrecedora da reunião com Deus nas altas regiões do espírito — o *situs* da crença, da confiança, e da autolimitação. A sociologia durksoniana retomará a função tradicional do sacerdote: a interpretação da ordem supra-individual, modelando o

²⁹ Cf. *An Augustine Synthesis*, org. por G.E. Przywara, Nova York; p. 75.

inescrutável em inteligibilidade, impondo uma lógica férrea a acontecimentos aparentemente irracionais e fortuitos, emprestando significado ao destino humano, aparentemente desprovido de sentido. Ao contrário do que disse Nietzsche, Deus não está morto. A desmistificação da comunidade humana tomou a forma de deificação das fontes comunitárias da não-liberdade individual. O esforço perpétuo para satisfazer as necessidades cognitivas e emocionais, fomentadas por uma experiência diária, ainda não parou. Não é provável que isso jamais venha a acontecer.

Seja qual for a veracidade dos modelos sociológicos e a confiança que merece a sua verificação, eles devem muito da sua credibilidade ao grau de inteligibilidade que emprestam à experiência humana multiforme, e à sua preocupação em estabelecer os critérios de aceitabilidade, tais como são fixados pelos anseios determinados pela experiência. Em outras palavras, quanto mais probabilidade tem um modelo sociológico de ser absorvido pela sabedoria do senso comum e, com o tempo, de ser percebido como óbvio, tanto mais forte é o seu argumento a favor da inevitabilidade que reside no cenário da vida humana e tanto maior é o alívio oferecido para a "vertigem da liberdade". As principais conceptualizações sociológicas da experiência pré-predicativa sempre se distinguiram pela sua capacidade de demonstrar o determinismo da ação humana e de revelar o sentido oculto dos fenômenos cuja sabedoria e utilidade não eram imediatamente aparentes.

Esta era, na verdade, a tendência ubíqua no tipo prevalecente de sociologia, exemplificada pelo durksonianismo. Queixas injustificadas como as que foram feitas contra o pretense conceito "super-socializado" do homem proclamado por esta sociologia foram descabidas, uma vez que o conceito de socialização não era uma descrição empírica do comportamento humano, mas um postulado analítico relacionado com a graça de Deus, e destinado à mesma função: tornar o destino humano inteligível e suportável. Longe de ser um erro que deveria ser facilmente corrigido em benefício do paradigma dominante, tem sido o seu atributo *sine qua non* e a fonte suprema da sua fortaleza. Nenhuma outra forma secular parece disponível para promover a idéia do caráter essencialmente determinado da conduta humana. Se a sociedade

substituisse Deus no papel de fonte da necessidade, a socialização seria um substituto natural para as fontes das necessidades humanas operadas por Deus.

A socialização é, na verdade, um substituto quase benéfico. De um só lance, vai de encontro aos apelos cognitivos e emocionais feitos por ambos os pólos da experiência humana: ata um pólo ao outro, criando uma situação na qual as fórmulas explicativas anexas a cada um se confirmam e se fortalecem mutuamente. Para a questão cognitiva: — "Que é parecido com a natureza no cenário humano?" — a resposta é: — "As idéias morais apoiadas socialmente que confrontam o homem com a teimosa realidade das coisas." Para a ansiedade emocional que brota da experiência da liberdade e da escolha há uma resposta que deriva da primeira e é seu complemento: — o livre arbítrio é uma ilusão, pois o que quer que façamos foi instilado no espírito do homem pelas idéias absorvidas do ambiente social em que se encontra; as mesmas idéias morais (culturais e normativas) que a sociedade vem inculcando no homem desde o seu nascimento. É a sociedade, portanto, que simultaneamente faz do homem aquilo que é e assume essa responsabilidade. A sociologia combateu a "ilusão do livre arbítrio" com a fúria e o ardor com que anteriormente se manifestou a doutrina religiosa da providência. O fato de a religião ter combatido o livre-arbítrio como heresia, ao passo que a sociologia o combateu como uma noção "mística", isto é, não científica, não pode ocultar a impressionante afinidade de atitudes e propósitos intelectuais.

Na sociologia fundamentalista, como na religião fundamentalista, o principal, "nobre" determinismo na conduta humana tem tido, porém, constantemente, um competidor: uma espécie diferente de determinismo; normalmente avaliado como um pouco inferior, menos digno, mais fácil de se alljar, ainda que nunca inteiramente eliminável. Esta característica de um determinismo dual ou de fontes duais de inevitabilidade no comportamento humano talvez deva a sua persistência, também, à experiência do senso comum, cuja evidência articula. Trata-se, porém, de um aspecto diferente da experiência que ele reflete. Desta vez, não é a ruptura essencial da experiência em limitações de caráter natural e a intuição do livre-arbítrio, mas a percepção de atos valorizados diferencialmente, divididos em recomendáveis e con-

denáveis, permitidos e proibidos por um poder superior — algumas vezes sentidos como se estivessem situados “dentro”, e outras vezes vindos de fora do indivíduo atuante. Todo o sistema é uma limitação, uma exclusão de algumas ocorrências em favor de outras — e os sistemas sociais, que traçam a estrutura exterior da vida humana, não são exceção a esta regra. Daí ser o elemento maniqueísta na experiência intuitiva bastante universal, apresentando, em todos os tempos, um problema complicado para a visão fundamentalista do mundo. Para ser completa e coesa, tal visão do mundo tinha que responder pelo fato de que, apesar da presença de um poder (Deus, sociedade) superior e, em essência, benévolo (bom, humano), há atos que ocorrem numa base mais ou menos permanente, que não podem ser tolerados e que devem ser avaliados como negativos (pecado, desvio). As respostas a este desafio ocuparam todo um “continuum”, desde a solução inteiramente maniqueísta até a que tudo fez para se ver livre de qualquer vestígio maniqueísta, e que, no final, pôs em questão a onipotência do poder central. Como sabemos, a doutrina oficial da Igreja Cristã assumiu uma atitude claramente antimaniqueísta. Aceitou-se, novamente, desde o tempo de Sto. Agostinho, que o mal é um fenômeno puramente negativo e não outra “substância”: o mal é a não-posse da graça e nasce da inabilidade da criatura humana, fraca e imperfeita, em alcançar o “algo” a ela prescrito na mente de Deus; a possibilidade de que Deus possa ser menos que onipotente, ou — pior ainda — de que possa ser uma fonte do mal, da mesma maneira que uma fonte do bem, foi considerada inaceitável. Não na sociologia. As suas soluções foram, no seu conjunto, afins da tradição cristã, na medida em que nunca se permitiu a ninguém duvidar de que os atos desviantes são uma realidade, apesar da tendência dominante da sociedade, e não como um resultado dessa sociedade. Em todos os outros aspectos, porém, a tradição sociológica foi muito mais tolerante para com as idéias maniqueístas. Por um lado, a ocorrência de atos desviantes e, por definição, disruptivos, foram atribuídos à imperfeição técnica de muitos meios aplicados pela sociedade para conservar os seus membros sob controle — à sociedade que não estava completamente à altura das suas responsabilidades. Por outro lado, particularmente na tradição Adam Smith-Max Weber, os desvios

do paradigma “normal” patrocinado pela sociedade eram atribuídos à irracionalidade intrínseca, ou residual, da ação humana — e, em particular, às camadas emocionais, não-intelectuais da personalidade humana. A incompatibilidade essencial do afetivo e do racional, da emoção e da razão tem sido uma verdade inquestionável virtualmente para todos os sociólogos; a superioridade da segunda sobre a primeira tem sido considerada como um axioma, embora variem os termos em que tem sido articulada. Tanto por Comte como por Weber, esta superioridade foi organizada através de linhas históricas — sendo o sistema racional superior ao sistema fundado sobre a afeição — e foi assim projetada como o eixo do progresso social. Os sociólogos, no seu conjunto, põem-se ao lado da prática social que tende a denegrir, condenar e suprimir inclinações definidas como “biológicas”, derivadas da infra-estrutura do animal humano e em oposição às socialmente inspiradas e legitimadas. Eles, portanto, colocam a sua própria fórmula de objetividade e de busca da verdade como a tendência histórica do mundo humano como tal. Este tema está subjacente na aclamação entusiástica de Comte no advento da era industrial, esta era positiva que só encontrará o seu equivalente numa ciência analogamente positiva das realidades humanas. Pode-se encontrar o mesmo tema, embora apresentado de uma maneira muito mais refinada, no diagnóstico de Weber sobre a tendência para a sociedade legal-racional. É esta sociedade, na qual os homens estão cada dia mais dispostos a atuar de acordo com as regras da racionalidade instrumental, que empresta a sanção última à plausibilidade de uma ciência social objetiva: tipos ideais, colocando o comportamento de um agente racional em dadas circunstâncias, aproximar-se-ão cada vez mais da conduta real em condições onde outras bases da ação social e, acima de tudo, as bases tradicionais e afetivas, se afastam para as margens da vida social. O triunfo final do conhecimento objetivo sobre o emocional, o subjetivo, o pré-social, encontra o seu paralelo na tendência histórica para a institucionalização das objetivações racionais de paradigmas de comportamento socialmente seletivos. A negligência, por parte dos sociólogos, de aspectos não-racionais da experiência humana vai sendo cada vez mais justificada pela eliminação consistente de tais aspectos, ou pela diminuição da sua impor-

tância social, como resultado do próprio desenvolvimento social.

O raciocínio acima condiz muito bem com outra tendência da sociologia — isto é, a procura do significado que as ocorrências extraem da sua relação com o conjunto do corpo social, e não das intenções dos seus agentes. Kingsley Davis, em certo sentido, tinha razão ao declarar que um “método funcional” separado é um mito, e ao proclamar o conceito da função como sendo o elemento constitutivo da sociologia no seu todo. É verdade que o pensar em termos de “função” tem sido seguramente muito mais difundido que qualquer escola particular que se tenha identificado com tal uso. Tendo pressuposto, de uma vez para sempre, que é a sociedade que define as condições da vida humana, que dá forma à “natureza” humana, os sociólogos puderam, sem argumento ulterior, descrever como o significado de um acontecimento social recorrente ou único, o seu papel na manutenção e perpetuação desta autêntica atividade da sociedade. É o cálculo da função, portanto, e não o cálculo lógico comum, que define o significado dos costumes e ritos, instituições e usos. Já não é a razão individual de “*les philosophes*”, mas a razão invisível, impessoal da sociedade que decide se um fenômeno social tem, ou não, sentido. O que parece absurdo e desprezível para a razão individual poderá ser claramente “lógico” quando visto segundo uma perspectiva mais ampla, objetiva e vantajosa da sociedade, de onde ressalta claramente a evidência da sua função. Se a razão de “*les philosophes*” era protestante em espírito — todos os indivíduos lêem a Bíblia e cada um tem o direito de interpretar o seu sentido — os sociólogos adotaram a corrente seguida pela estratégia católica de comunicação com Deus por meio de sacerdotes profissionais, que são os únicos que têm a capacidade e o direito de desvendarem o sentido e o significado oculto dos supostamente inescrutáveis desígnios de Deus.

A grande conquista de uma sociologia que se desenvolveu como a ciência da não-liberdade tem sido a unidade da sua ontologia, metodologia e função cognitiva. O domínio que a sociologia tem exercido com êxito sobre a imaginação humana é fortalecido pelo fato de que está “baseado nestas objetificações da realidade com que lidamos todos os dias”, que “meramente amplia o procedi-

mento diário e objetificar a realidade”, como Habermas observou de forma pertinente.³⁰ É alimentado pela experiência pré-predicativa do processo vital, como essencialmente não-livre, e da liberdade como um estado gerador de medo, e adequadamente fornece apostos cognitivos e válvulas de descarga emocionais a ambas as intuições. Simplesmente fortalece a intuição da não-liberdade, e a supremacia da condição exterior sobre os anseios individuais. Torna esta não-liberdade menos intolerável, aplicando a sua sabedoria inerente e a sua coerência. Ajuda o indivíduo no seu esforço espontâneo de dispor de uma liberdade de escolha excessiva, e, portanto, repassada de ansiedade, quer apresentando esta liberdade como ilusão, quer aconselhando-o de que tal liberdade é apoiada pela razão que foi, de antemão, delimitada e definida pela sociedade, cujo poder de julgamento ele não pode desafiar; não só por causa da sua força superior, mas também porque a distinção entre razão e não-razão é sinônimo de divisão entre sociedade e não-social, isto é, vida animal.

A sociologia, portanto, como a ciência da não-liberdade, responde ao chamado do indivíduo perplexo, que procura na sua própria experiência um significado que a torne aceitável. A sociologia aplaca essa experiência atormentada e confusa pela incompatibilidade da liberdade individual com a realidade do processo vital, não da escolha do indivíduo. Salva o indivíduo dos tormentos da indecisão e da responsabilidade que ele não pode suportar em virtude da sua fraqueza, reduzindo drasticamente o alcance de opções aceitáveis à medida do seu potencial “real”. O preço que paga, porém, para desempenhar um papel tão benigno e caritativo é o seu impacto essencialmente conservador sobre a sociedade a quem auxilia as pessoas a explicar e a compreender.

Tem-se tornado cada vez mais popular, principalmente nos meios politicamente motivados, acusar a sociologia estabelecida de uma vulgar “distorção da verdade”, de se unir com os poderosos no louvor à sua ordem e no seu esforço para convencer os oprimidos e os ludibriados da sua virtude intrínseca. Os críticos que desejam denunciar o papel genuíno da sociologia na luta de grupos e das suas idéias tendem a olhar, ao que parece, na direção

³⁰ Jürgen Habermas, *Theory and Practice*, Heinemann. Londres, 1974, p. 8. Trad. por John Viertel.

errada. Dão a impressão de que identificam a função partidária com a propaganda em favor das qualidades superiores de um tipo específico do sistema social; daí julgarem que o seu caso (deles) será provado se puderem mostrar que os sociólogos, ao mesmo tempo que pretendem ser imparciais e objetivos, de fato levam sub-repticiamente para as suas descrições pretensamente não-partidárias atitudes preñhes de valores partidários. Daí a análise do papel cultural da sociologia tomar muitas vezes a forma de uma "caça ao valor" peculiar. O "alvo" que os caçadores perseguem é a prova de que a sociologia é uma "ideologia burguesa" e esta prova tomará a forma de uma demonstração de que, explícita ou implicitamente, a sociologia exalta as virtudes da sociedade burguesa e inspira, ou procura inspirar, simpatia popular pelos seus atributos.

Os caçadores estão numa pista falsa. Repetidas vezes se tem pugnado a favor do "valor da liberdade" que a sociologia tem atingido, ou tenta atingir, com êxito visível. Os sociólogos concordam com Comte, quando ele protestou contra o "pensamento metafísico", que exagerava "ridiculamente a influência da mente individual no curso dos fenômenos humanos", e apelou para que se desse à natureza do homem um "caráter solene de autoridade que sempre deve ser respeitado por uma legislação racional" — numa palavra, para que "assumisse o campo das realidades observadas".³¹ Enquanto esta realidade observável estiver desfraldada bem alto, acima do nível das magras capacidades individuais, a verdade dos sociólogos esvoacará bem alto acima das verdades truncadas, parciais dos indivíduos ou grupos de indivíduos. A sociologia não contém mais valores partidários do que a realidade que ela descreve tem incorporado e cristalizado. Mas os sociólogos tomam uma decisão fatal: a de permanecerem totalmente no campo dessa realidade, a de não transcendê-la, a de reconhecer como válida e digna de conhecimento unicamente a informação que puder ser confrontada com esta realidade, aqui e agora. As alternativas que esta realidade torna irrealistas, improváveis, fantásticas, a sociologia prontamente as declara utópicas e sem interesse para a ciência. Nisto, e talvez só nisto, reside

³¹ Da Filosofia Positiva. Tirado de *Classical Statements*, org. por Marcello Truzzi, Random House, Nova York, 1971, pp. 40-41.

o papel intrinsecamente conservador da sociologia como ciência da não-liberdade. A sociologia atua como o pressuposto de que a realidade social é regular e está sujeita a uniformidades recorrentes, monótonas; ao fazer tal suposição, a sociologia torna a realidade social tão conforme quanto possível com essa descrição. Colocando o problema dessa forma, os sociólogos perpetuam a crença no caráter "natural" dos arranjos sociais e não no seu caráter histórico. Em outras palavras, não é verdade que os sociólogos tomam atitudes conservadoras, a fim de emprestar apoio e exaltar as virtudes burguesas; eles poderão, inadvertidamente, emprestar tal apoio, se por casualidade a realidade que eles "naturalizam" institucionalizar tais virtudes; mas também prestariam serviço análogo se fossem outros princípios o objeto dessa institucionalização.

A posição da "tecne" (em oposição a jogo, atos ao acaso, etc.) só poderá ser aplicada a objetos que são essencialmente constantes no seu comportamento e, portanto, predizíveis. Daí que considerar o mundo social como natureza, sujeito a uma ciclicidade repetível descrita como leis, é uma necessidade para todo o conhecimento que se propõe servir os interesses técnicos do homem. E a sociologia, tal como a conhecemos, deseja na verdade servir tais interesses. Se se quiser que as instituições humanas sejam tratadas como objetos de uma manipulação informada tecnologicamente, elas devem ser vistas como unidades da realidade natural, sujeitas à lei. Em todo caso, elas só interessam à sociologia na medida em que se conformam com esse modelo. Como disse uma vez Bernard Berelson com muita candura: "O fim último é compreender, explicar e predizer o comportamento humano, da mesma maneira que os cientistas compreendem, explicam e predizem o comportamento das forças físicas ou das entidades biológicas ou, um pouco mais próximo de nós, o comportamento dos bens e dos preços no mercado econômico."³² Nada mais natural que tal finalidade seja vista e retratada de uma forma tão imparcial e tão livre quanto possível de compromissos terrenos, além do desejo universal do homem de conhecer para agir. Dentro dos limites de uma dada sociedade,

³² Bernard Berelson, *Introduction to the Behavioural Sciences*, Voice of America Forum Lectures, Behavioural Sciences Series, p. 2.

todo o conhecimento que tal finalidade possa vir a gerar é, em certo sentido, imparcial. Na verdade, não há nada no próprio conhecimento (embora haja nas condições sociais circundantes) que predetermine a sua utilização exclusiva por uma parte da sociedade de preferência a outra. O preconceito implícito de tal conhecimento reside noutra parte — na sua recusa teimosa (embora prudente, tendo em conta os seus fins) em transcender o horizonte fixado unicamente pelos pré-requisitos do interesse técnico. Mas isto dificilmente pode ser sustentado contra o conhecimento que francamente dá a sua adesão ao serviço técnico-instrumental. Para estar em paz consigo mesmo, permanecer fiel ao seu juramento e prestar os serviços a que se comprometeu, a sociologia deve resistir resolutamente à tentação de ir além das fronteiras da realidade, aqui e agora — o único objeto de uma ação efetiva e tecnicamente sã.

George Lundberg, um dos mais corajosos intérpretes do programa da sociologia positiva, podia estar justamente indignado quando posto face à face com as exigências (ou acusações) de que a sociologia deve ser (ou é) um esforço politicamente empenhado:

Oponho-me a fazer da ciência a cauda de qualquer pagaio político... Tenho acentuado bem que os cientistas políticos são indispensáveis a qualquer regime político. Os cientistas sociais fariam melhor se trabalhassem para atingir um *status* correspondente... As ciências sociais do futuro não deverão ter a pretensão de ditar aos homens o fim da existência ou os ideais da luta. Limitar-se-ão a traçar as alternativas possíveis, as conseqüências de cada uma e a técnica mais eficiente para atingir quaisquer fins que o homem, de tempos a tempos, considerar dignos de serem perseguidos... Nenhum regime pode viver sem isso.³³

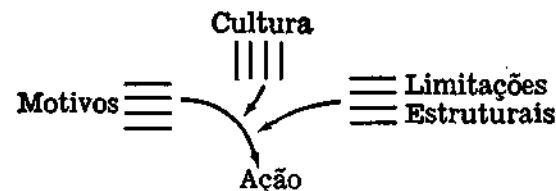
Para ser justo, deve-se dizer que uma sociologia *wertfrei* esquivar-se-ia da inquietante questão da responsabilidade social dos cientistas de uma maneira tão natural como o têm feito os cientistas naturais, sendo *wertfrei* como são, para satisfação de todos. Mas a questão é que o fato de que os seres humanos são objetos que a sociologia ajuda a manipular não coloca a questão da

³³ George Lundberg, "The Future of the Social Sciences", *Scientific Monthly*, outubro de 1941.

responsabilidade e do compromisso a uma luz qualitativamente diferente.

Na verdade, o ponto frisado por Lundberg é quase trivialmente verdadeiro. Os golfos ideológicos entre os regimes não parecem ter muita relevância (salvo variações históricas aberrantes) no seu interesse uniformemente vivo — algumas vezes não reconhecido, mas sempre "objetivamente" presente — pela espécie de serviço técnico tão convincentemente exposto por Lundberg no seu programa. Restam poucas dúvidas de que este programa é realmente "neutro", em termos de divisões ideológicas, o que quer dizer que, em termos daqueles modelos específicos da organização social, que os virtuais ou futuros gerentes dos processos sociais gostariam que a gente amasse ou, pelo menos, que materializasse e perpetuasse através do seu comportamento exemplar. Tal compromisso partidário, como pode ser com razão imputado a este programa, é de natureza inteiramente diferente e atravessa campos políticos existentes (assim como possíveis, concebíveis).

Logicamente, a ciência social pode influenciar o comportamento humano — realizar a função de "manobra" — de duas maneiras diferentes. Se a "manobra" consistir, por definição, em formular ou reformular um objeto por meio de fatores externos a ele e elaborados sem a sua participação, então a distinção entre os dois é determinada pela própria estrutura da ação humana, como foi esquematicamente exposta:



Admitindo que os motivos do indivíduo permanecem (a não ser que sejam processados culturalmente) além do alcance dos fatores com os quais a ciência social propriamente dita lida (estes motivos podem ser afetados diretamente por meio de drogas, de cirurgia cerebral, etc.), restam ainda duas aberturas, através das quais uma influência exterior pode penetrar no curso da ação e mo-

dificá-la. A primeira é, de maneira geral, a abertura "cultural". Transporta aquelas asserções cognitivas e preceitos normativos que o indivíduo emprega para avaliar a situação que tem de enfrentar e para selecionar o curso de ação mais apropriado (mais apropriado, quer dizer, o mais recomendável num dos seus muitos sentidos, como, por exemplo, afetivo ou moralmente elevado). Os motivos do indivíduo, processados por tais fatores culturais e aplicados a fim de avaliar o valor relativo de diferentes cursos de ação, são, de fato, o significado do conceito mais geralmente usado da "definição da situação". Os fatores que entram na ação, através da abertura cultural, destinam-se precisamente à definição da situação. Ao fornecer ao agente nova informação acerca do ambiente, dele mesmo, e acerca das suas relações específicas, com o conhecimento de novas maneiras de agir, ou com a imagem de possíveis fins da ação, estes fatores levam o agente a mudar a sua opinião sobre a situação e suas conseqüências eventuais, ou, pelo contrário, a fortalecer a sua adesão à definição anterior. Por exemplo, ao expor os laços íntimos entre os limites da gratificação individual e a liberdade de ação, por um lado, e as redes sociais do poder e da riqueza (normalmente invisíveis ao olho individual não auxiliado), a experiência particular do sofrimento e da frustração individual pode ser transplantada de um esquema intelectual de "privação do consumidor" para um esquema de "exploração de classe". De acordo com isso, uma ação subsequente poderá ser re-dirigida do contexto industrial, orientada para o comércio, para um contexto total, de dedicação à sociedade. Ou, estabelecendo a conexão entre os diversos componentes dos esforços e sucessos individuais numa unidade comunal, organizada como nação, poderá ser fortalecida a tendência para considerar a nação como o objeto de lealdade por excelência, juntamente com a propensão para um comportamento etnocêntrico.

Os fatores "culturais" apelam, portanto, para a consciência individual. Tendem a alargar a visão individual, a apontar novos e insuspeitos horizontes, concorrendo assim para que o indivíduo possa rever e avaliar a experiência "bruta". A fim de ser aceito e, portanto, de dar uma nova forma à conduta do indivíduo, estes fatores devem, em certo sentido, ir ao encontro dos anseios individuais: devem ser apreendidos como sendo adequados à

experiência pessoal até então acumulada e sedimentada na memória privada e grupal do indivíduo. Esta aceitação (ou, por outro lado, a rejeição) está sujeita às regras da lógica (embora não necessariamente à verdade da mensagem, uma vez que são regras de lógica formal). Esses fatores têm a probabilidade de ser adotados se "fizerem sentido", isto é, se tornarem significativo e inteligível o conhecimento disponível da situação individual, e emprestarem coerência aparente às miscelâneas desconexas da experiência individual anterior. A probabilidade da sua aceitação aumentará ainda mais se, além disso, esses fatores conseguirem indicar um processo presumivelmente seguro de resolver uma tarefa considerada desagradável, ou estabilizar uma situação considerada satisfatória. A sua rejeição, por outro lado, não será, de forma alguma, inevitável, a não ser que pareçam contradizer claramente um conhecimento armazenado anteriormente, apoiado pela experiência. Para concluir, os fatores culturais podem dirigir e re-dirigir a ação humana, ao oferecerem novas perspectivas (fornecendo novo conhecimento fatural), ou ao "despertarem a consciência" (fornecendo novos valores). Em ambos os casos, eles alargam o raio de escolhas cognitiva e moralmente acessíveis ao indivíduo. Por conseguinte, os fatores culturais dão novas dimensões à liberdade de ação do indivíduo.

Ora, todo e qualquer volume de experiência individual e/ou grupal é suscetível de mais de uma interpretação significativa. A "adequação" é, antes de mais nada, uma questão de grau; em segundo lugar, ela dificilmente pode ser conclusivamente avaliada, a não ser que se sujeite a um teste prático. Portanto, pode haver mais de um esquema intelectual, que torne a experiência inteligível e que adquira assim uma grande probabilidade de ser aceita. E a aceitação ou rejeição é, no contexto geral, uma questão de competição e juízo prático. No processo, estes aspectos da interação entre a experiência, fórmulas culturais e ação são revelados, depois de terem sido apresentados, de várias formas, sob o nome de ideologia. Seja qual for a definição que se dê ao termo "ideologia", a verdade é que se refere a um fenômeno cuja essência não é uma relação distorcida entre uma mensagem e a "realidade" que se propõe descrever, nem é uma atitude partidária, não científica, supostamente impondo uma certa ação por parte do seu autor. A atribuição do termo

“ideológico” refere-se, de fato, à maneira específica pela qual as idéias em questão — as que afetam as definições individuais da situação — são adotadas ou rejeitadas como interpretações da realidade e guias da ação. O seu aparente partidarismo e inabilidade endêmica para se conformar com as estipulações severas do *consensus omnium* resulta não tanto dos seus vícios intrínsecos e defeitos formais, como da diversidade persistente da situação e experiência do indivíduo e do grupo que, em última análise, utiliza a chave da práxis social.

A presença simultânea de várias fórmulas culturais competitivas, juntamente com a impossibilidade de avaliar, de antemão, a sua adequação em termos de experiências multiformes de indivíduos e de grupos — para determinar a sua possível aplicação — resulta numa “maquinação cultural” que adquire a forma de um discurso contínuo, em que as trocas verbais alternam com os testes práticos. A assimilação de uma fórmula cultural requer a atitude ativa da pessoa ou grupo cuja definição da situação deve ser reformulada. No processo de esclarecimento, a iniciativa é talvez distribuída de uma forma desigual mas, à medida que o processo se desenvolve, a distinção entre sujeitos e objetos da ação tende a se obscurecer. A influência cultural possibilita a atividade do agente, tanto teórica como praticamente; coloca o agente numa situação de escolha ativa e obriga-o a re-analisar a sua própria conduta e a relação desta com o cenário social em que tem lugar. Fórmulas culturais novas e alternativas permitem ao agente assumir uma postura independente em relação à sua própria atividade, abordá-la como um objeto que pode ser objetivamente escrutinado e avaliado com segurança. Colocar o agente fora da sua rotina de vida pode ser um meio de libertá-lo das algemas do hábito, irremovíveis enquanto não se reflete a respeito delas. Numa palavra, influenciar a ação humana através do processo de esclarecimento, por meio do discurso cultural, é tornar-se um agente da liberdade.

Ao contrário do componente cultural da ação humana, a estrutura “objetiva” da situação do agente, normalmente apresentada como “limitações estruturais”, tem pouco a ver no que se refere aos fins e aos significados da práxis do indivíduo ou do grupo: seu único papel, no esquema geral da ação, consiste em estabelecer os limites extremos à “sensibilidade” do agente — classificando

as possíveis ações em realísticas e abortivas. Ela decidirá quais os cursos de ação, dentre os que o indivíduo ou o grupo podem tomar, têm mais probabilidades de êxito, e quais os que estão fora de questão, desde o início. Em outras palavras, as limitações estruturais estabelecem as fronteiras da liberdade individual ou grupal. O campo de liberdade poderá ser grande ou pequeno, dependendo da maneira como a situação está estruturada. Teoricamente, é possível reduzi-lo o suficiente para tornar a procura de um fim específico tão improvável quanto um caso específico requer; ou porque um indivíduo racional poria obstáculos a um esforço admitido como irrealista, ou porque tal esforço, mesmo se, por falta de informação relevante ou de compreensão, viesse a ser feito, não o levaria a parte alguma. Esta qualidade importante das limitações estruturais pode ser, em princípio, explorada por quem quer que deseje que um indivíduo ou um grupo tome ou abandone um curso específico de ação. Desta vez, porém, a influência será exercida diretamente sobre a estrutura da situação e não sobre a sua definição (isto é, no cenário exterior no qual a ação tem lugar e não na consciência dos seus agentes). A eficiência de tal influência não dependerá da vontade de aceitar o fim como verdadeiro ou moralmente justificado; certamente não inclui um discurso, e elimina a possibilidade de intercâmbio de papel entre os participantes do processo. Pelo contrário, assume a desigualdade permanente do *status* e a ruptura entre o sujeito e o objeto de influência. Daí ser o conhecimento utilizado pelo agente influente eficiente ou ineficiente, independentemente da experiência dos objetos humanos cuja conduta ele pretende modelar. Esta experiência é, portanto, irrelevante e pode ser descartada no processo de verificação (ou falsificação) do conhecimento em questão; e — na medida em que tais condições permanecem constantes — aqueles objetos humanos podem, na verdade, ser encarados como “coisas”, não diferentes dos objetos manipulados com a ajuda das ciências naturais. Neste sentido, a insistência de Lundberg no caráter não-ideológico do conhecimento que ele se propõe perseguir está muito bem justificada. O manuseio técnico-instrumental dos objetos humanos é, na verdade, um fundamento sobre o qual pode ser erigida com segurança uma ciência empírico-analítica *bona fide* dos fenômenos humanos.

A aplicação prática da ciência advogada por Lundberg pode ser descrita como uma situação-do-tipo-manipulável, distinta da previamente discutida manipulável-pela-definição-da-situação. Para exemplificar o tipo-de-manipulação de Lundberg, consideremos uma situação típica reduzida à forma diádica mais simples. Neste caso, o esquema de influência terá a seguinte forma:

- i A vê-se confrontado com uma ação alternativa X ou Y;
- ii B deseja que A se lance à ação X;
- iii B pode então usar os meios disponíveis, quer para aumentar as recompensas anexas a X, quer para aumentar os castigos anexos a Y;
- iv De acordo com iii, A tem agora maior probabilidade de se lançar à ação X.

Se todos estes acontecimentos ocorrerem, podemos dizer que B na verdade manipulou a ação de A, com a ressalva importante, porém, de que, na situação descrita acima, o que está sendo manipulado é a probabilidade de uma ação específica e não a própria ação. Por imensos que sejam os meios de B, ele nunca conseguirá ter domínio total sobre a conduta de A, no sentido de excluir todas as alternativas possíveis. A definição da situação por parte de A é um anel fixo na cadeia de acontecimentos conducentes à decisão final. Mesmo assim, podemos na verdade chegar bem perto de uma situação praticamente indistinguível da "inevitabilidade", se B conseguir elevar suficientemente o preço das alternativas. B faz isso manipulando diretamente as limitações estruturais que delimitam a liberdade da escolha e a ação de A.

A, portanto, foi um objeto indireto da ação de B, e a situação de A foi o objeto direto desta ação. O conhecimento que B tem exigiu que possuísse A na espécie de movimento que ele (B) quis, ao mesmo tempo que a sua informação sobre a probabilidade estatística de uma ação específica foi sendo aumentada ou diminuída, de acordo com os re-arranjos dos elementos da situação do agente. Se as imagens e definições fornecidas pela sociologia de tipo durksoniana — destinada, acima de tudo, a satisfazer a necessidade de inteligibilidade — só poderem exercer o seu papel técnico-instrumental através da conscientização dos agentes, a espécie de conhecimento que serve o segundo tipo de manipulação foi desenvolvido nas

assim chamadas "ciências de comportamento". Para obter tal conhecimento, temos que arranjar, nas palavras de B. F. Skinner, um "pedacinho repetível de comportamento" numa "cadeia causal consistindo em três anéis: 1 — uma operação realizada sobre o organismo, de fora — por exemplo, privação de água; 2 — uma condição interna — por exemplo, uma sede psíquica ou psicológica; 3 — uma espécie de comportamento — por exemplo, "beber". O segundo anel é, porém, "inútil no controle do comportamento, a não ser que possamos manipulá-lo".³⁴ Podemos, por conseguinte, ignorar este anel, como ignoramos a "noção misteriosa do livre-arbítrio", como um elemento que em nada contribuirá para os nossos resultados. Analiticamente, argumenta-se, o comportamento humano não apresenta problemas essencialmente diferentes dos que se encontram, por exemplo, na investigação da conduta das moscas; e, quanto à última, só resta acrescentar que "se ninguém calculou a órbita de uma mosca, é simplesmente porque ninguém teve interesse suficiente em fazê-lo". Bem, há ainda uma diferença: todo o conhecimento, se ao alcance de todos, pode, no caso dos homens (ainda que não no caso das moscas), converter-se numa profecia autodestruidora. A esta objeção responde Skinner: "Poderá ter havido razões práticas para que os resultados da sondagem em questão não pudessem ter sido retidos até depois da eleição, mas este não poderia ter sido o caso num esforço puramente científico."³⁵ O tipo de interesses técnico-instrumentais que as ciências do comportamento aspiram servir não tem utilidade para a conscientização dos agentes controlados. Se aparece em argumentos relacionados, é unicamente no papel de um obstáculo de que seria melhor desfazer-se inteiramente.

Portanto, o conhecimento procurado no caso acima, quando aplicado eficazmente, pode ser conservado fora do alcance dos indivíduos ou grupos cujo comportamento se propõe influenciar. Longe de ser um mero expediente técnico, esta é uma característica integrante do conhecimento em questão. Não pode senão polarizar os homens entre os que pensam e atuam e aqueles sobre quem se vai

³⁴ B. F. Skinner, "The Scheme of Behaviour Explanation", in *Philosophical Problems of the Social Sciences*, org. por. David Braybrooke, Macmillan, 1965, p. 44.

³⁵ B. F. Skinner, "Is a Science of Human Behaviour Possible?", in *ibid.*, pp. 24-5.

atuar, em sujeitos e objetos da ação. Não é verdade que tal conhecimento ignora toda a consciência, todos os valores, todos os fins — isto é, tudo o que é “subjetivo”. O que tal conhecimento expulsa para o campo das coisas irrelevantes são as motivações, as preferências, as normas e crenças dos objetos do fortalecimento por meio de controle. Naturalmente, não há a intenção de se comunicar com eles ou, na verdade, reformá-los; nem sequer a questão do conhecimento como diálogo pode ser colocada dentro do universo do discurso definido pelo programa das ciências do comportamento. Neste sentido, o produto das ciências do comportamento é, na verdade, ideologicamente neutro, da mesma maneira que a burocracia, cuja situação privilegiada emprega para perceber o mundo como manipulável, sem se comprometer, a si mesmo, com qualquer fim específico de manipulação e colocando assim a manipulação como um problema técnico.

Mas, estará o instrumento técnico do conhecimento do comportamento à disposição de todos os que desejem empregá-lo para a consecução dos fins que advogam? Skinner tem certamente consciência do problema: “É verdade que só podemos controlar o comportamento na medida em que podemos controlar os fatores responsáveis por esse comportamento. O que um estudo científico se propõe é dar-nos a possibilidade de fazer o melhor uso possível do controle que possuímos.” Obviamente “nós” significa, aqui, as pessoas que já estão no controle dos recursos necessários para a aplicação das descobertas sobre comportamento. O tipo de conhecimento que as ciências do comportamento procuram fornecer não interfere com a distribuição de meios existente; se outro uso não tiver, terá pelo menos o de um efeito de afunilamento, acentuando e polarizando ainda mais as desigualdades presentes. Portanto, “nós”, em vez de universalizar o *status* humano em relação aos benefícios que a ciência pode oferecer, divide os homens ainda mais em dois grupos nitidamente desiguais. As maravilhas da “tecnologia neutra” terão provavelmente mais utilidade para o diretor de uma prisão do que para o prisioneiro; para o comandante militar do que para o soldado, para o gerente geral do que para um simples empregado, para o líder de um partido do que para o membro comum. A espécie de manipulação que é fornecida pelas ciências do comportamento é, portanto, comprometida e parti-

dária desde o início (embora não no modo ideológico normal), no sentido de que fortalece a ruptura já existente entre sujeitos e objetos da ação, os controladores e os controlados, os superiores e os subordinados — e torna a sua eliminação ainda mais difícil do que sucederia de outra maneira.

Não se deveria, contudo, descartar simplesmente o impacto do esclarecimento ainda exercido, embora inadvertidamente, pelas ciências do comportamento. A imagem dos homens e o mecanismo das suas ações propagado por estas ciências podem induzir à tendência de perceber o mundo como um conjunto de objetos manipuláveis, e o processo vital como um conjunto de problemas técnicos, e não de problemas que, para serem resolvidos, exigem comunicação e discurso. A ânsia de sabedoria e de significado degenera então numa demanda pela instrução técnica do tipo de “faça-o você mesmo”, e o problema de uma vida significativa será reduzido ao princípio de “como conquistar amigos e influenciar pessoas”, ou como ludibriar os seus próprios irmãos.

Dos dois tipos da sociologia, que atua programaticamente como a ciência da não-liberdade, um deles, portanto, tende a fortalecer as duras realidades da vida para com as quais o segundo tipo tende a levar os homens a se reconciliarem. Cada tipo, à sua maneira, desempenha na cultura um papel essencialmente conservador. Cada um tende a suprimir, à sua maneira, as formas alternativas de existência social e a identificar a situação criada historicamente, tanto conceitualmente como na prática, com a realidade de caráter natural.

Por melhor que uma tal sociologia sirva para a perpetuação da vida diária, informando a rotina mundana diária (no seu papel-de-manipulação-pela-definição) e ampliando a eficiência da rede de poder (no seu papel-de-manipulação-pela-situação), a sua incapacidade em responder pela incessante experiência da liberdade humana e em ajudar a promover essa liberdade gera, repetidas vezes, a discórdia e a rebelião.

se tornassem visíveis. Pragmaticamente, essa longa viagem para fora dos centros de segurança indicaria claramente falta de esperteza. Questionar a confiança na evidência ontológica fornecida pelo senso comum equivaleria, certamente, a um terremoto, que poderia facilmente fazer desmoronar todo o edifício da ciência da não-liberdade. Mesmo uma reflexão ingênua, filosoficamente pobre, sobre a validade da experiência do senso comum revela como é grande a dose de segurança emocional e autoconfiança depositada numa instituição tão frágil. Como diz Robert Heilbroner:¹

Para a pessoa comum, criada na tradição do empirismo ocidental, os objetos físicos parecem normalmente existir "por si mesmos", no tempo e no espaço, apresentando-se como grupos dispersos de dados dos sentidos. Assim, também, os objetos sociais apresentam-se à maioria de nós como coisas... Todas essas categorias da realidade muitas vezes se apresentam à nossa consciência como se existissem por si mesmos, com fronteiras definidas que as separam de outros aspectos do universo social. Por mais abstratas que sejam, elas tendem a ser concebidas tão distintamente como se fossem objetos que se pudessem agarrar e revolver nas mãos.

Como no parágrafo citado, o próprio início do escrutínio revela duas coisas que a sociologia normalmente reluta em discutir. Primeiro, o nosso conhecimento ontológico da "objetividade" das categorias da realidade está fundamentalmente baseado no fato de que elas assim se apresentam à pessoa comum; e esta aparência nunca é simples e pura, mas o resultado de um complexo processo de treinamento. Segundo, a evidência de objetividade supostamente inquebrantável é, de fato, constantemente produzida e reproduzida por um processo intrinsecamente tautológico. As premissas ontológicas do empirismo baseiam a sua prova nas percepções do senso comum, as quais só fornecem tal prova porque elas mesmas foram treinadas para esse fim, pelos pressupostos que se propõem validar.

É deste processo circular de validação simulada que Husserl, e a fenomenologia, se propuseram libertar o nosso conhecimento. Eles viram a maneira de realizar esta

¹ Robert Heilbroner, "Through the Marxian Maze", *The New York Review of Books*, vol. 18, N.º 4.

CAPÍTULO 2

CRÍTICA DA SOCIOLOGIA

A REVOLUÇÃO HUSSERLIANA

Como vimos, é a experiência do sentido comum, vulgar, que empresta plausibilidade à explicação sociológica da existência humana. É graças a este apoio poderoso e ubíquo que a sociologia pode negligenciar a tarefa de "testar" e provar a legitimidade da sua própria atividade. Sua legitimidade é aceita como certa, presumindo-se que brotou da experiência do cotidiano: é apenas o processo de mantê-la assim — isto é, o problema técnico da exatidão e precisão no desempenho da tarefa cuja validade está fora de questão — que permanece problemática.

E assim, os sociólogos raramente se debruçam sobre os alicerces do suntuoso edifício que erguem e adornam apenas a partir do andar térreo. Na verdade, a atitude tomada pela sociologia para com a sua última razão de ser é surpreendentemente reminescente dessa mistura peculiar de reticências embaraçosas e de desdém neuroticamente ostensivo com os quais o "novo-rico", de origem humilde, trata muitas vezes os seus antepassados. Oficialmente, a sociologia é a crítica do senso comum. Na realidade, esta crítica nunca chega aos fundamentos e nunca traz à luz os pressupostos partilhados que dão sentido tanto ao senso comum como à sociologia. É, talvez, precisamente por causa deste parentesco íntimo que a sociologia nunca se colocou a uma distância suficientemente grande do senso comum para que estas premissas tácitas

emancipação na crítica aos pressupostos do senso comum, tolerados em vez de conscientemente aceitos. Tendo concebido o processo do conhecimento como um campo fechado, hermeticamente selado, que é posto em movimento (e, por conseguinte, capaz de ser reformado) por si mesmo, Husserl identificou a tarefa de assentar o conhecimento humano em alicerces sólidos e altamente resistentes, com a missão de purificar a experiência nuclear dos detritos estranhos e inadmissíveis. O primeiro elemento a ser separado e banido foi precisamente o pressuposto tácito da existência, sobre o qual foi construída a crença da validade do exercício sociológico (assim como de muitos outros exercícios semelhantes).

O projeto de Husserl foi mais a ressurreição de uma velha preocupação dos filósofos do que o levantamento de uma questão ainda não colocada anteriormente. O seu impacto devastador deveu-se ao fato de que Husserl formulou, publica e corajosamente, idéias não presentes diariamente numa época em que o empirismo estava muito bem estabelecido para se preocupar com a justificação da autenticidade das suas pretensões. Potencialmente, porém, elas permaneciam como parte integrante da tradição filosófica ocidental, muito antes que Husserl as tivesse retirado do seu canto no depósito intelectual, para colocá-las novamente sob o foco da análise filosófica. Na verdade, tais idéias eram correntes desde os primórdios da tradição filosófica ocidental nos trabalhos de Platão e Aristóteles. Foi Platão quem pôs em questão, mais de dois mil anos antes de Husserl, a solidez do conhecimento que decorre da "mera" existência de um fenômeno; a verdade real reside em idéias a-temporais e pode ser procurada por meio da introspecção, por meio de uma intimação não mediada pelo necessário. Pela mesma razão, ele atribuiu à existência dos objetos um *status* um pouco inferior e, acima de tudo, instável, protético, acidental: daí esse genuíno conhecimento não poder assentar possivelmente sobre alicerces tão frágeis e tão movediços. Quanto a Aristóteles, este claramente separou a essência da existência, como uma categoria por direito próprio e — o mais importante — autônoma em relação à existência. A informação de que "algo" é derrama pouca luz sobre a questão: o "que" é isso? A existência é acidental para a essência e, portanto, não a ilumina; por outro lado, a existência não está incluída

e, portanto, não pode brotar da essência das coisas. Este último motivo, em particular, foi mais tarde largamente discutido por Avicenna, e foi através dos seus trabalhos que chamou a atenção da moderna filosofia européia e inteligentemente absorvido por ela. Com o advento de uma ciência casada com os interesses técnico-instrumentais, caminhou-se para o abandono gradual da "essência" como terra daninha na qual não podia florescer informação útil com importância técnica.

O dilema essência-existência sempre chamou a atenção dos filósofos no contexto epistemológico. Sua importância adveio-lhe da centralidade da questão: "Como sabemos aquilo que julgamos saber?" — ou, mais especificamente: "Como podemos estar seguros da verdade do nosso conhecimento?". A grande conquista da ciência moderna consiste, precisamente, no fato de que conseguiu tornar as suas atividades diárias, e a utilidade dos seus resultados, independentes de qualquer resposta que se pudesse dar a estas perguntas, expulsando assim as próprias perguntas para além das fronteiras do seu sistema auto-sustentado. Só no momento em que a ciência se vê frente a frente com uma crise ontológica é que tais perguntas se tornam novamente um elo integral na sua lógica justificadora. Porém, uma vez que estas perguntas não têm pontos de comunicação com as práticas cotidianas comuns da ciência, é muito improvável que elas alguma vez venham a ser impostas aos cientistas pela lógica das suas próprias pesquisas. Quando muito, elas virão de regiões normalmente consideradas exteriores à ciência — mais uma vez uma ocorrência que é muito improvável, dada a autonomia institucionalizada da comunidade científica. As assim chamadas ciências sociais formam certamente uma exceção a esta regra: devido à sua vasta audiência leiga e à sua decisão de selecionar como seu sujeito a experiência acessível através do senso comum, elas nunca conseguirão submeter o seu objeto à sua direção exclusiva, ou fortificar a sua autonomia por intermédio dos meios comuns do elitismo profissional mantido por auto-seleção. Seja qual for a razão, as ciências sociais são as únicas organicamente incapazes de se purgar da questão epistemológica de uma vez para sempre. Ao contrário das ciências naturais, os seus achados positivos e o seu significado puro dependem diretamente da posição tomada a respeito deste problema

central. Por mais que se esforcem, as ciências sociais não podem separar as questões epistemológicas do objeto que escolheram para investigar. Quer dizer, é destas questões que depende, em última análise, a solidez da existência dos objetos sociais, "obviamente dados".

A esta questão deu Sto. Agostinho uma resposta virtualmente platônica, resposta que Husserl transformaria, mais tarde, em pedra angular da sua filosofia: "Tu, que desejas saber, sabes tu que existes? — Sei. — De onde sabes isso? — Não sei... — Sabes tu que pensas? — Sei. — Portanto, é verdade que pensas. — É verdade."² Nenhuma certeza de existência é concedida ao pensamento humano com tal força de evidência que torne redundante qualquer pergunta ulterior — fora da certeza do próprio pensamento. O fato de pensar é a única realidade indubitável que é dada com tanta clareza que não requer qualquer prova. Mais de doze séculos mais tarde Descartes dará o passo audacioso que Sto. Agostinho prudentemente evitou: no famoso "*cogito ergo sum*", ele sugerirá que a existência real do sujeito pensante, fora do ato de pensar, é diretamente dada por meio da experiência não mediada: portanto, a questão de saber se ao menos um objeto — o *substratum* do meu pensamento — existe, encontra uma resposta conclusiva no simples ato de pensar. Dessa maneira, o sujeito pensante valida simultaneamente a essência e a existência. Pode-se obter informação digna de confiança acerca de ambas da mesma fonte e através do mesmo ato. Esta foi, de fato, uma partida audaciosa e fatal da tradição filosófica anterior originada no velho sábio. O que Descartes realmente sugeriu é que a existência é tão necessária e tão consistente como a verdade da essência. Isto poderia ter desempenhado um papel importante como ponto de partida na ocasião em que as ciências que engatinhavam tinham que se precaver, cuidadosamente, de seus guardiães clericais — mas o remendo da reconciliação alegada foi algo que não pôde se ocultar, por muito tempo, do olho do filósofo. Depois de Descartes, assim como antes dele, os filósofos continuaram a se dividir entre aqueles que denegriam as introspecções intelectuais, a favor das impressões sensuais, e aqueles que — fiéis a Platão — não podiam senão deplorar a falta de solidez do "empirismo rastejante".

² Tirado de Gordon Leff, *Medieval Thought*, Penguin, 1970, p. 39.

Moses Hess foi, talvez, o primeiro que declarou abertamente como fraude a lógica majestosa do "*cogito*". Acentuou que Descartes não tinha qualquer direito, baseado unicamente no caráter óbvio da evidência, de pular da consciência do pensamento para o pressuposto da "*substantia cogitans*" e, daí, para a realidade das relações causais, presumivelmente autorizadas pela mesma imediação. A metáfora de Hess foi a de uma criança que se olhava no espelho e acreditava haver um outro objeto atrás da sua imagem; a criança espreita ansiosamente por detrás do espelho e encontra apenas, para seu espanto, uma superfície escura, impermeável a seus olhos. A conclusão é aterradora: ou conseguimos substanciar o nosso conhecimento por meio do próprio ato de pensar, ou ele repousará para sempre em areias movediças. Husserl, em certo sentido, retomou o empreendimento onde Hess, que apenas o esboçara, o tinha abandonado.

Husserl não se contentaria senão em estabelecer, sem sombra de dúvida, as condições sob as quais podemos obter e possuir um conhecimento que seja necessário, isto é, independente da existência contingente, essencial, no sentido de mostrar o que as coisas são na realidade, em vez de mostrar de que forma aparecem acidentalmente, e objetivo, no sentido de ser independente de qualquer significado arbitrário que um sujeito psicológico, objetivável, porventura deseje atribuir-lhe. Para alcançar tal objetivo, Husserl propôs acabar com os milênios de separação da ontologia da epistemologia: às duas questões, que constituíam duas disciplinas filosóficas, ou se pode responder juntamente ou então não se pode responder. "Como sei eu?" e "O que são as coisas?" são, de fato, uma pergunta injusta e fraudulentamente separada em duas. O único conhecimento que eu posso possuir é precisamente o conhecimento sobre o que são as coisas. Conhecer é o conhecimento da essência, dos atributos inseparáveis das coisas. E conhecer é a única maneira em que a essência "existe". "Ser" é *Bewusstsein* — ser conhecido; *cogito* e *cogitatum*, *noesis* e *noema* são, de fato, conceitos que procuram apreender o mesmo ato de conscientização, embora de ângulos diferentes. *Noema* refere-se ao ato de *noesis*, visto de um ponto de vista de seus resultados; mas *noesis* refere-se a *noema*, visto como o seu modo de ser, de *Bewusstsein*. A única existência das coisas que conhecemos bem, com clareza e sem

dúvida, é precisamente a sua "dádiva" como essência — a espécie de conhecimento da existência implacavelmente negado ou negligenciado por um empirismo que se concentrou em aparências contingentes. Significado, essência, *Bewusstsein* são criados e mantidos juntos no único ato que é dado diretamente, obviamente, e sem mediação: o ato da consciência intencional. Os conceitos de sujeito e de objeto, que a filosofia dominante nos ensinou a empregar para descrever o nosso mundo e o nosso modo de ser nesse mundo, são puras abstrações que ossificam aspectos arbitrariamente isolados do *Bewusstsein* virtual.

Mas a verdade necessária, essencial e objetiva é escondida da nossa introspecção pela "atitude natural" — a maneira descuidada, ingênua de contemplar o mundo, no qual os objetos nos aparecem como estando simplesmente presentes "aí", independentemente de *noesis*. A atitude natural é, certamente, pouco "natural"; é um produto complexo de uma legião de pressupostos descontrolados e de informações que são recebidas gratuitamente e nunca examinadas. Não se pode seguir pelo caminho espíhoso que leva à verdade sem primeiro "perder" este mundo que está inflamado de aparências vãs e crenças enganosas. A primeira coisa que se deve pôr de lado é toda a informação que possuímos ou julgamos possuir acerca da "existência" das coisas. Não que as coisas não existam "além", mas a sua existência ou não-existência é simplesmente irrelevante para ir em busca da verdade, e a sua existência objetivada "além", num modo diferente do *Bewusstsein*, nada pode acrescentar à sua essência.

Daí toda a série de "reduções transcendentais" que devem ser realizadas, a fim de tornar pura a *noesis*, não contaminada por resíduos exteriores, acessível à nossa introspecção. A série começa por "isolar" ou "suspender" a questão da existência. Simplesmente impedimos que todas as considerações sobre a existência das coisas entrem em nosso raciocínio. Mas há, ainda, outras reduções, e uma delas é a "redução monádica" — redução destinada a purificar a consciência de todas as influências da cultura, que partilha com a existência a sua aparência contingente, não essencial. No final do longo processo de redução emerge uma subjetividade pura, totalmente purificada de todos os pressupostos enganadores que se referem à existência pressupostamente "lógica". Um dos mui-

tos pressupostos que foi reduzido e posto de parte no processo é a noção que os psicólogos têm da consciência individual, considerada como um "objeto" no espaço, que pode ser objetivamente explorada "de fora" e devidamente descrita numa linguagem objetivada. Assim, o sedimento deixado no fundo da solução, de onde todos os corpos estranhos foram escrupulosamente destilados, não é a psique individual, mas a "subjetividade transcendental", que tem pouco em comum com a *substantia cogitans* cartesiana. É posta em movimento pela intencionalidade, ao invés de pela causalidade. Tornou-se, por um ato de redução múltipla, impermeável a laços causais com o mundo, descritível em termos de relações entre os objetos.

Há várias maneiras pelas quais a crítica da sociologia pode pedir inspiração à revolução filosófica husserliana. Todas, certamente, estão relacionadas com a re-avaliação husserliana das realidades e não com os seus achados específicos e soluções propostas. Primeiro é a restauração husserliana da subjetividade ao *status* de um objeto válido de conhecimento — de fato o único válido. Pode-se invocar, agora, a autoridade de Husserl ao questionar os extremismos "behavioristas". O segundo, e mais importante, é o significado peculiarmente ativo que Husserl, seguindo Brentano, deu à sua noção de subjetividade: é uma entidade caracterizada, acima de tudo, pela sua intencionalidade, o único elemento ativo capaz de gerar significados e, na verdade, criar as próprias coisas na sua sólida modalidade de *Bewusstsein*. Estes críticos, cansados do hábito irritante dos sociólogos de objetivar significados, de atribuí-los a entidades supra-individuais, tais como a sociedade ou a cultura, e de focalizar a atenção nos meios pelos quais estes significados são trazidos de "fora" para "dentro" da mente individual, poderão saudar, com alívio, uma filosofia respeitável que oferece a sua autoridade no apoio à revogação da exploração. Pode-se começar agora pelo indivíduo como a origem pristina do seu mundo, ao mesmo tempo que se saboreia o sentimento intelectualmente reconfortante de que esta decisão traz a emancipação de pressupostos apriorísticos indesejáveis, isto é, a genuína libertação das peias do senso comum — esse critério perpétuo do sucesso do empreendimento científico declarado. Terceiro, o tratamento que Husserl dá ao significado fornece os meios para emprestar consistência e coesão aos princípios metodológicos da

hermenêutica. O significado (*Meinung*) não é apenas um derivado de "intenção" (*meinen*) ao invés de um atributo dos objetos, mas também provê toda a informação sólida acerca das coisas que se pode desejar. O significado não é algo que em princípio se possa e deva comparar com as coisas "tais como são", e que seja, portanto, imanentemente limitado por essa espécie mórbida de subjetividade, cuja presença no pensamento científico exige constante desculpa. Pelo contrário, o significado é simultaneamente a única fonte e o único sentido de *Bewusstsein* — a única existência que pode ser legítima e sensivelmente discutida por quem quer que deseje apreender o verdadeiro conhecimento das coisas. Quarto, pode-se sentir, na emancipação da validade (*Geltung*) do significado em relação ao processo real de pensamento, a maneira de evitar as muitas ciladas metodológicas com as quais a exploração tradicional dos significados parecia estar associada inseparavelmente. Segundo Husserl, só a existência depende do pensar real, com o qual os psicólogos lidam; não o sentido em si mesmo, situado na subjetividade transcendental. Poder-se-ia, portanto, explorar validamente os significados, sem incorrer na maldição dos metodólogos puristas que condenaram justamente os exercícios introspectivos pela sua considerável dependência às idiosincrasias pessoais do pesquisador individual. O significado não é uma entidade localizada unicamente na mente de um indivíduo empírico, mas algo transcendental a cada consciência individual e, portanto, acessível a todos. A exploração do significado pode ser feita agora sem mediação: o domínio empírico, sujeito às técnicas intersubjetivas das observações científicas, não precisa ser invadido em nenhuma das suas etapas. Os problemas intrigantes da verificação intersubjetiva, que emerge sempre que (mas só quando) tal transgressão tem lugar, podem, portanto, ser evitados tranquilamente. Através do simples expediente de declarar o "referente objetivo" irrelevante para a questão da validade do significado, põe-se de lado a própria possibilidade de questionar a legitimidade de suas explorações. As definições essenciais da fenomenologia rodeiam o seu território com uma espessa linha de torções e fossos que tornam a sua fortaleza metodológica invulnerável. Pode-se concordar, na verdade, com Fink ou Sheler, que a fenomenologia não pode ser compreendida por quem não seja um fenomenolo-

gista, e que, uma vez que se é um fenomenologista, pode-se ver com equanimidade os ataques vindos de fora: estão condenados a fracassar no momento em que esbarram contra a fortaleza. Mesmo a objeção óbvia de que vários fenomenologistas, empregando fielmente o mesmo método de redução, poderão chegar (como de fato chegam) a intuições de significado sensivelmente diferentes, só faz sentido dentro da atividade organizada por noções de "verdade objetiva" ou "ser como realmente é em si mesmo": uma atividade a que Husserl explicitamente nega algo que se pareça com a autoridade última, concedendo-lhe, quando muito, um *status* parcial, derivado. A diversidade de intuições significa, talvez, que a prática de reduções se encontra um pouco longe da perfeição — mas dificilmente põe em dúvida a validade do método como tal. Diga-se, de passagem, que Husserl nunca atribuiu a atividade produtora do significado a "um" sujeito conhecedor; os sujeitos conhecedores só podem tentar — às vezes sem êxito — penetrar, refletir sobre os significados que já foram "dados" pela subjetividade transcendental, um pouco à maneira como costumavam ser dados pelo Deus escolástico.

Praticamente, todos esses aspectos do projeto husserliano podem inspirar uma espécie de pesquisa na qual as técnicas tradicionalmente identificadas com a atividade empírica são relegadas a um *status* mais ou menos subalterno. Em vez de fornecer, sem mais, a informação buscada acerca da "realidade", esses aspectos serão tratados agora apenas como o minério bruto de onde se vai extrair o verdadeiro metal. Na atividade empírica, a cadeia do raciocínio foi invertida. Husserl propôs a aplicação da redução múltipla para descobrir a "subjetividade transcendental", enterrada sob as numerosas camadas de abstrações objetivadas. Na pesquisa empírica, que o apelo de Husserl pode vir a gerar, a presença oculta da subjetividade transcendental é assumida e a pergunta que se faz é como, no fato real, esta presença torna o discurso humano possível. Que esta subjetividade transcendental (seja qual for o nome que denote este conceito) já se encontra presente e em operação não é algo que precise de demonstração. É tomada como já provada por Husserl e, portanto, empregada como um elemento organizador de dados, analítico, mesmo que não seja articulado e seja, na realidade, inefável.

Venho falando, até aqui, da inspiração que se pode colher no programa de Husserl, e não na sua filosofia como alicerce sobre o qual se poderia edificar um sistema de conhecimento sociológico. A decisão foi deliberada. Embora haja poucos limites imanentes para interpretações inspiradas, ainda que livres, erguer um sistema sociológico sobre os alicerces da fenomenologia de Husserl apresenta problemas para os quais, até hoje, ninguém ofereceu uma solução impecável. É verdade que a sociologia tem sido um nome familiar para um variegado conjunto de imagens e atividades que, às vezes, dificilmente se comunicam umas com as outras. Contudo, mesmo às turras umas com as outras, estas imagens e atividades têm sido reconhecidas como "sociológicas", por causa da sua referência comum ao espaço que se estende "entre" indivíduos humanos. Para ser classificada como sociológica, uma imagem ou uma atividade tem que se relacionar com o fenômeno da interação humana. Este ato autodefinido transcende os desacordos mais veementes entre escolas, normalmente girando à volta do método por meio do qual este fenômeno deveria ser abordado, e a maneira como deveria ser conceituado. Quanto mais fiel se deseja permanecer aos princípios da fenomenologia husserliana, porém, mais difícil se acha a tarefa de entrar neste campo, central como é para os interesses especificamente sociológicos.

Na verdade, como pode uma pessoa se responsabilizar pelo espaço "entre" os indivíduos, sem ter primeiro "libertado" a questão existencial em suspenso anteriormente? E será que tal "libertação" não cancelará as vantagens que a redução transcendental poderia oferecer? Estas perguntas são, possivelmente, o obstáculo que a pesquisa fenomenológica tem procurado contornar, até agora sem êxito e, possivelmente, sem a esperança de jamais ser bem sucedida. A subjetividade transcendental, o objeto central da exploração fenomenológica é, na verdade, uma entidade extra-individual, mas tem tanto em comum com o espaço de interação entre os indivíduos como a consciência de caráter husserliano tem com a consciência dos psicólogos ou da filosofia empírica inglesa — o que quer dizer, absolutamente nada. A subjetividade transcendental não é uma entidade que possa ser objeto de uma ação, gerada pela ação humana, orientada para uma finalidade ou modificada de acordo com essa finalidade; numa pa-

lavra, não é um objeto-realidade. Quando muito, precede, majestosamente imperturbável e imutável, toda a ação objetivável. Para alcançá-la (e alcançar é precisamente o fulcro da fenomenologia) é preciso comprometer-se com muitas coisas, sendo uma das mais cruciais o rompimento com os fundamentos sobre os quais se erigiu o conhecimento sociológico.

É verdade que Husserl, pelo menos na última fase do seu trabalho, estava perfeitamente consciente desta grande debilidade do seu sistema — a que o tornou "incomunicado" com os problemas mais vitais nascidos da sociologia e dos estudos culturais. É verdade que ele fez tudo o que pôde para corrigir isso. Pode-se argüir, porém, que ele não compreendeu a natureza da queixa inevitável dos sociólogos. Ele não fez quase nada para demonstrar a relevância da redução transcendental para a espécie de problemas que a sociologia, a ciência cujo objeto é a interação humana, tem de procurar solucionar. Em vez disso, tentou mostrar (sacrificando uma boa parte da sua pureza inicial, austera, incomprometida) que, com a redução transcendental sucessivamente alcançada, pode-se ainda legitimar a idéia de um outro ser humano e, num passo mais longo, de um grupo humano.

E assim, Husserl concebeu o problema como a necessidade de demonstrar a passagem legítima da subjetividade transcendental para uma "inter"-subjetividade. Em termos husserlianos, uma tal demonstração só seria válida se fosse possível mostrar que esta intersubjetividade é dada diretamente, ingenuamente, pré-predicativamente, dentro do *Lebenswelt* — a única fonte de conhecimento, a nossa vida tal como a vivemos diariamente e como a experimentamos antes de qualquer experiência teórica. Seja qual for a parte do *Lebenswelt*, a verdade é que ela é dada como um modo de *Empfindnis* — "estando nas pontas dos meus dedos"; estando em disponibilidade, aqui e agora; acessível, sem a mediação de construtos teóricos produzidos por uma ciência que luta para se libertar do *Lebenswelt* e que, portanto, oculta com vergonha a sua origem, correndo as cortinas dos conceitos abstratos entre o homem e o mundo em que ele já vive. Podem outras subjetvidades brotar diretamente deste *Lebenswelt*, sem invocar os dados "existenciais" oferecidos pela ciência? Pode-se mostrar que outras subjetvidades

são, na verdade, dadas sob esta forma única, pré-predicativa da *Empfindnis*?

O que se segue é tão engenhoso quão convincente.³ Um certo número de experiências relevantes é dado ingenuamente: a experiência do meu corpo (*Körper*); a experiência da minha alma; a experiência da sua unidade (isto é, a experiência de que o meu *Körper* é uma *Leib*, ou seja, um corpo vivo, animado, uma entidade ativa); a experiência da presença do outro *Körper*, que combina com a descrição do meu corpo, conhecido por mim como *Leib* — eu vejo que estão vivos, que se movem, que fazem gestos, etc. E mais, eles estão, agora, exatamente no mesmo lugar em que eu estava um momento antes. É uma situação, diz-nos Husserl, semelhante à da memória: eu me lembro de um momento atrás, e experimento a minha memória de mim mesmo, simultaneamente com a minha experiência de mim mesmo agora — mas esta simultaneidade, sendo o fundamento da minha experiência ingênua de comunidade comigo mesmo, que transcende o tempo, ainda não consegue ofuscar a distinção entre o passado e o presente. O mesmo se aplica à comunidade com o outro: *Ichliche Gemeinschaft mit mir selbst als Parallele zur Gemeinschaft mit Anderen*.

A experiência de comunhão com outros só é possível porque eu concebo o Outro como uma modificação intencional de mim mesmo. Esta é a característica única do Outro; não há outras coisas que sejam constituídas da mesma maneira. É somente o Outro, em contraste com as coisas comuns, que — ao mesmo tempo que é representado como uma pessoa empírica — é, pela mesma razão, representado como uma subjetividade transcendental. Daí eu estender ao Outro um laço intencional de caráter comunitário; e o laço — e aqui surge a grande surpresa — é recíproco.

Este, na verdade, é o mais frágil de todos os pilares que sustentam a ponte laboriosamente construída e que se destina a estabelecer uma conexão entre a fenomenologia e a sociologia. O raciocínio elegante desenvolvido até aqui foi inspirado na fenomenologia e não na sociologia. Foi construído para mostrar que uma pessoa pode perma-

³ Para o esforço desesperado de Husserl em demonstrar a compatibilidade da fenomenologia com o problema sociológico, veja o excelente ensaio de René Toulemon, *L'Essence de la société selon Husserl*, Presses Universitaires de France, 1962.

necer um fenomenólogo *bona fide* e ainda eximir os “outros” da “época”. Até aqui tudo bem: a alegoria mnemônica é um instrumento válido num argumento filosófico desta natureza. Porém, de repente, a reciprocidade surge não se sabe de onde, mas certamente não da mesma ordem de argumentação. Até então, havia sido apenas a “minha” atividade intelectual que levou à *Bewusstsein* do outro; mas agora, o outro começa, por sua vez, a atuar. Ele pode (ou possivelmente não pode) reciprocamente oferecer de comunidade. A subjetividade transcendental tem estado inevitavelmente presente desde o início, teimosamente presente, mesmo se oculta. A intersubjetividade, porém, é constituída de uma maneira inteiramente diferente, sujeita a negociação e talvez a controvérsia entre mais de um sujeito autônomo. Como assinalou convincentemente Ervin Laszlo, o próprio conceito da “inter-subjetividade” é “ou insolúvel ou espúrio” e, portanto, “ilegítimo”; Laszlo argumenta que há dois tipos de discurso visivelmente diferentes — o realista, ao qual o conceito de “inter” pertence, e o céptico, do qual a “subjetividade” faz parte.

O tipo de significado aplicado a “inter” pressupõe várias entidades e, portanto, o realismo até certo ponto e de certa forma. Por outro lado, a “subjetividade”, se tomada ao pé da letra, significa que, no que se refere a qualquer sujeito dado, existem conteúdos objetivos de experiência, e não necessariamente “outros”, tais como ele mesmo. Assim, “inter” pressupõe os muitos, e “subjetividade” conota um só.⁴

O cepticismo radical, de que a fenomenologia se orgulha e que justamente considera como o seu principal título de distinção e de glória, dificilmente pode gerar “outros” como algo mais que conteúdos da experiência. Como agentes autônomos, “como eu mesmo”, os outros só podem ser substanciados se um argumento “a partir do ato de ser” — que a fenomenologia enfaticamente desautorizou — for restaurado aos seus direitos próprios.

Mas não é a fineza filosófica do argumento que nos preocupa aqui. Seguimos Husserl na esperança de encontrar um fundamento no qual possamos basear uma crítica

⁴ Ervin Laszlo, *Beyond Scepticism and Realism*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1966, p. 222.

convincente da sociologia. Não encontramos nenhum. Husserl tem pouco a oferecer no capítulo da denúncia dos erros originais da “ciência da não-liberdade”, preocupado, como está, em mostrar que se pode purificar a sua consciência sociológica, sem renunciar à sua fé fenomenológica. Este desejo de uma respeitabilidade sociológica é tão avassalador que o arrasta para áreas que poucos sociólogos ousariam penetrar sem grande embaraço. Como vimos, Husserl legitimou a intersubjetividade ao postular um laço intencional recíproco entre a subjetividade e os seus conteúdos. Apesar de duvidoso, é somente o primeiro passo para sociologizar — o que não é claramente uma das habilidades mais notáveis de Husserl. E assim verificamos que o *Kulturwelt* criado pela intersubjetividade (um homólogo de *Umwelt*, gerado pela subjetividade), tem, uma vez mais, por analogia, todas as faculdades constitutivas da subjetividade e, assim, gera a “natureza espaço-temporal da humanidade”. Seu produto máximo é a *Gemeingeist*, uma fotocópia fiel da *mentalité collective* e dos grupos de valores centrais, nitidamente copiada, esta vez, numa máquina presumivelmente fenomenológica. A *Gemeingeist* está sedimentada em forma de cultura, que se manifesta, por sua vez, na “unidade de fins e ação” — a característica mais proeminente e distinta da comunidade ética, a contra-parte, também por analogia, da personalidade ética. E finalmente — este é o fracasso máximo da fenomenologia como uma tentativa abortada de uma crítica à sociologia — a sociedade pode ser concebida, sem violar os princípios fenomenológicos, como uma personalidade sintética. Para provar isso, Husserl invoca os manes de Spencer, Novikovs, Lilienfields: assim como um corpo é feito de células, assim a sociedade é feita de personalidades (sic!).

Die Gemeinschaftsperson, die gemeinschaftliche Geistigkeit... ist wirklich und wahrhaft personel, es ist ein wesenerer Begriff da, der die individuelle Einzelperson und die Gemeinschaftsperson verbindet, es ist Analogie da, genau so wie Analogie da ist zwischen einer Zelle und einem aus Zellen gebauten Organismus, kein blosses Bild Sondern Gattungsgemeinschaft.

E estamos assim em face de um dilema sem solução viável. Se aceitamos a lógica da legitimação da sociologia de Husserl, acabamos por vindicar a menos saborosa das

crenças que a “ciência da não-liberdade” quis que adotásemos — apresentada, ainda por cima, na mais primitiva das formas possíveis. Se, seguindo Laszlo, assinalamos as inconsistências imanentes da lógica de Husserl, vemo-nos absolutamente desprovidos de qualquer proposta que possamos considerar relevante para o problema que temos em mãos: nossa opinião original — de que o programa da fenomenologia, se escrupulosamente observado, não pode gerar qualquer sociologia — vê-se reforçada. Quando muito, torna-se uma declaração da ilegitimidade da aventura sociológica. Se tomarmos a subjetividade a sério, a concepção dos interlocutores como sujeitos autônomos torna-se impossível. O conceito de espaço inter-individual, e a comunicação entre sujeitos autônomos só se tornam não-problemáticos (e oferecem um objeto legítimo de estudo), se a existência das “outras mentes” for axiomáticamente afirmada. Mas então, todas as notórias dificuldades com a subjetividade, por demais conhecidas na história da sociologia, voltam a levantar-se, e encontramos-nos mais uma vez no ponto zero. Como veremos mais tarde, o problema não é de forma alguma uma coisa sem importância. A crítica da sociologia, correntemente feita, de maneira ostensiva, sob os auspícios da fenomenologia, emana, na realidade, de uma fonte diferente — a da filosofia existencialista.

A RESTAURAÇÃO EXISTENCIALISTA

Em oposição a Husserl, os existencialistas nunca se sentiram desorientados pela existência dos outros; isto nunca lhes ocorreu como um problema com o qual se tem que lutar elaborando um fino tecido de sutis categorias filosóficas. A presença dos outros apresentou-se-lhes, pelo contrário, como o fato primordial da existência. A presença dos outros, a comunicação com os outros, estando impregnadas de interação, eram todas partes integrantes do *self*, e não atributos que poderiam ser adicionados, numa fase ulterior, ao *self*, já estabelecido e completo. Talvez a diferença possa ser atribuída ao fato de que Husserl, por um lado, e os existencialistas, por outro, perseguiram fins diferentes. A preocupação de Husserl foi, sobretudo, de natureza “noética”: as questões ontológicas, o problema do “que”, caíram sob o seu escrutínio

à medida em que Husserl julgava que os principais problemas ontológicos e epistemológicos só teriam uma solução satisfatória se fossem tratados conjuntamente, como aspectos de uma questão central: "Como eu conheço?". No existencialismo, a questão do conhecimento, embora considerada com seriedade, desempenha papel secundário. O motivo principal da filosofia existencialista é a busca da autêntica, não distorcida natureza do homem, e não o conhecimento não-distorcido que o homem pode adquirir. É o ponto de partida para esta demanda consiste, por assim dizer, precisamente em "libertar" aquelas essências que Husserl desejou colocar no ponto fulcral da sua empresa filosófica. É a existência que constitui a realidade mais ruidosa, a mais inoportunamente presente, a mais inamovível e "pré-predicativa" da maneira-de-o-homem-estar-no-mundo. E este estar-no-mundo vincula objetos — coisas e outros seres humanos — desde o princípio, como uma pré-condição para todo o filosofar, para a própria existência. Como na famosa frase de Sartre — "a existência precede a essência" — é a essência que pode ser vista como um adendo artificial à experiência primeira, submersa no vivo fluir da existência. O que nós, na nossa vida cotidiana, como resultado de um longo e doloroso treino, consideramos essência, são os subprodutos de uma existência não-autêntica, falsificada: um testemunho para os homens que fracassaram ou a quem não foi permitido ser eles mesmos.

No campo estruturado pela demanda do verdadeiro conhecimento, a presença dos outros não podia ser considerada como certa. Sem assumir a presença dos outros como certa, não se poderia embarcar na aventura da busca da verdadeira existência.

E assim todo o ser, desde o princípio, é ser-no-mundo, o que inclui estar-com-os-outros. Ora "estar-em" e "estar-com" são ambos definidos como consciência de que tal "não-eu" está presente, irremovível, e que isto apresenta um problema, estabelece uma relação, uma atitude, um *modus vivendi* inevitável. O que se segue é que o único ser que pode ser discutido — o único ser verdadeiro — é a condição humana de ser, a condição fundada na reflexão, e que contém a consciência do estado de separação do "conhecer-se a si mesmo". O "homem" é um conceito multifacetado que, tendo vinculado o corpo humano e as relações que ele condiciona, pode abarcar

mais do que a espécie de ser que os existencialistas considerariam especificamente humano. Daí a tendência para introduzir outras palavras que traduzem o modo específico de o homem existir (*Dasein* em Heidegger, *pour-soi* em Sartre), palavras que põem em foco o modo refletivo de ser e simultaneamente alijam aqueles significados da existência que os homens podem partilhar com outros seres animados ou inanimados. É só para os homens que estar-no-mundo significa a necessidade de definir-se a si mesmo em relação a este mundo, traçando linhas divisorias entre eles e este mundo, defendendo o seu "eu" contra influências do exterior, distinguindo entre os seus verdadeiros *selves* e as formas que o mundo exterior procura imprimir-lhes.

As tensões entre o "eu" e o mundo no qual o "eu" está imerso estão, portanto, contidas na experiência pré-predicativa mais elementar e universal. Não são causadas por um tipo específico de relações sociais; nem são criadas por um tipo especial de exigência levantada contra o mundo por uma personalidade determinada historicamente. Essas tensões são, pelo contrário, uma característica definidora da existência humana como tal — um fator da definição antropológica da existência humana. Se deixarem de ser experimentadas e sentidas como "o" problema do estar o homem no mundo, isso poderá simplesmente significar uma emancipação espúria do sofrimento inerente à condição humana. Poderá simplesmente significar a perda de tudo o que é genuinamente humano na existência do homem, um regresso do *pour-soi* ao pré-humano *en-soi*; uma retirada no estar-no-mundo para um estado em que o "eu" anteriormente separado e autônomo é atraído e dissolvido pelo mundo fora dele, ao ponto de perder a sua distinção, quer dizer, abandonar seu poder para se ver a si mesmo como um objeto e a sua relação com o mundo como um problema.

A demarcação entre o "eu" e o seu mundo é, portanto, inescapável, dentro dos limites da experiência humana. A ruptura não pode ser transcendida ou, na verdade, superada, sem destruir o próprio *pour-soi*. Dado o fato de que o mundo fora do "eu" "existe"; que está presente como um objeto de reflexão, como um objeto para um sujeito que só reflete na medida em que o "eu" o põe em oposição a si mesmo (neste sentido "criando" o seu próprio mundo), então pode-se ver de fato o sistema.

existencialista como uma variação do motivo hegeliano do *Entäusserung*: o mundo sobre o que se reflete, o mundo dotado de significado, o mundo dado é uma exteriorização do "eu". Mas aqui termina a afinidade. A visão hegeliana da reabsorção última do mundo exteriorizado pelo Espírito que se reconhece, a si mesmo, nos produtos da auto-alienação (a visão que "historiou" o fenômeno da alienação e o dotou de uma dinâmica direta) é enfaticamente rejeitada pela filosofia existencialista. A ruptura não é uma etapa transitória no caminho para a restauração da unidade: é, pelo contrário, um sinônimo de ser humano; um episódio na história da Natureza, um estado eterno para os seres humanos: um estado contínuo com o estar-no-mundo especificamente humano.

Como a ruptura é inevitável, também o é a relação com os outros. Como a ruptura é, no fundo, um acontecimento inevitável (pela definição da existência especificamente humana), embora, ao mesmo tempo, um ato de vontade, assim o é também a relação com os outros. O homem está condenado a existir fisicamente com os outros, a partilhar com eles o mundo natural. Mas, a fim de coexistir com eles de uma maneira especificamente humana, ele usou da sua própria vontade: tem que se escolher ativamente a justa relação com os outros e ativamente rejeitar a relação corrupta, desumanizada. As relações justas só podem ser encontradas na decisão tomada pelo interlocutor de permanecer *pour-soi*. Como se expressou o proeminente psicólogo existencialista L. Biswanger, os homens só podem compreender-se uns aos outros numa relação Eu-Tu, na intimidade dos "eus", e não através de um choque de objetos, ou da tentativa de um "eu" em comandar e manipular o outro ser humano objetivado. O virtual "estar-com-os-outros" exige um esforço difícil e constante para estabelecer contato ao nível do *pour-soi*, um contato em que, em nenhuma fase, o outro ser foi reificado e tratado como um objeto.

Ao outro, portanto, foi atribuído papel duplo e intrinsecamente controverso, como uma alavanca necessária para elevar o *en-soi* ao nível do *pour-soi* autenticamente humano, enquanto, simultaneamente, se transforma no perigo e obstáculo mais grave para tal elevação. O primeiro papel é uma questão de esforço consciente, de uma divisão ativa. O segundo é uma questão de rotina intrusa e aditiva da vida diária, da evasão da "vertigem da liber-

dade", do temor covarde da decisão de ser autenticamente humano. O segundo papel é o que todos nós conhecemos muito bem na vida diária. Os outros parecem-nos, à primeira vista, como "eles", uma multidão anônima que de repente nos priva do nosso caráter distinto e nos liberta da necessidade penosa de escolher e decidir. A multidão — esse monstro odiado de Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger (*das Man*) — usurpa o direito, noutros tempos atribuído a Deus, de sentenciar sobre a essência humana, papel com o qual cada um tem de se conformar, e os princípios morais a que cada um tem que obedecer. Em troca, oferece o sentimento confortante da irresponsabilidade, da liberdade de arcar com as conseqüências da escolha de cada um, de se culpar, a si mesmo, pelas agruras da vida. Como se pode ver, esta multidão do existencialista está ávida por satisfazer ambas as necessidades oriundas da experiência do senso comum: a vontade de compreender a natureza da necessidade exterior, e o desejo de entregar o fardo da responsabilidade a agentes dos quais o homem pode dizer, com uma consciência tranqüila, que não estão em seu poder. Supre, portanto, aqueles mesmos anseios aos quais a sociedade durksoniana atende. O que, para o durksonianismo, é uma sociedade benévola, embora impressionantemente poderosa, é a multidão para Kierkegaard, rebanho atroz, grotesco de Nietzsche, o *das Man* entorpecedor de Heidegger, o Inferno humano de Sartre. Com uma diferença essencial, porém. Para os existencialistas, em oposição ao durksonianismo, a sociedade-rebanho não consegue ganhar controle sobre o "eu", a não ser que seja convidada a fazê-lo, mais vezes por defeito do que por rendição deliberada. Para exercer seu poder ditatorial, para diluir o "eu" potencialmente único numa multidão homogeneizada de números comutativos, esta sociedade deve primeiro submeter-se ao processo de reificação (o *Verdinglichung* de Hegel), ser cognitivamente redistribuída numa inevitabilidade toda-poderosa e, por fim, articulada como o onipotente "eles". De fato, a sociedade só se torna uma segunda natureza, uma realidade objetiva, quando articulada dessa maneira. Só se for cognitivamente possuída como "eles", que nos levam para onde querem, nos tiranizam, nos arrastam, e nos forçam a ser aquilo que não queremos ser; rostamente se for autorizada, em troca da liberdade de responsabilidade, a destruir nossa existência autêntica.

Assim, ser escravizado pela sociedade é uma questão de decisão ou, antes, uma questão de se abster da decisão. Não é, de forma alguma, um fato inevitável dos seres humanos. Muito menos, ainda, é ela a condição de tornar-se um ser humano.

A filosofia existencialista parece oferecer, portanto, uma crítica da sociologia mais direta e mais radical, ao mesmo tempo que se encontra com a sociologia no seu próprio terreno, apropriando-se da sua linguagem e da sua problemática, e sugerindo assim um argumento significativo — eventualmente conclusivo. Aceita a sociedade como uma "realidade". Mas, primeiro, insisto em colocar a questão pertinente de saber como a sociedade se tornou (ou, melhor, como está se tornando a todo o momento) uma realidade, antes de mais nada. Segundo, chama a atenção para o fato de que o "eu" é um fator altamente instrumental e ativo (mesmo que seja só por desistir da ação) no seu devir. Terceiro, abre a possibilidade de questionar e desafiar a realidade social, definindo-a como uma existência não-autêntica: ao assim proceder, oferece um horizonte cognitivo mais vasto, no qual a realidade social corrente do "aqui e agora" já não pode reivindicar o *status* privilegiado de ser o único fulcro de conhecimento válido — o único fornecedor de "fatos". Como veremos mais tarde, estas três propostas foram suficientes para atrair muitos pensadores aborrecidos com as notórias falhas da ciência da não-liberdade.

Entretanto, o caminho traçado pelo existencialismo deu provas de ser tão áspero como o caminho que se propôs substituir. Tendo resistido com êxito à redução da existência humana ao pólo oposto, objetivado, acabou ao invés, por reduzi-lo ao primeiro, subjetivo. Os anseios e motivos humanos já não são os produtos últimos da obstinada "realidade social"; ao contrário, a realidade social torna-se a conseqüência reificada da decisão (ou indecisão) do "eu". A direção da redução sofreu um desvio de 180 graus, certamente, mas continua a ser uma redução. Com a mesma veemência com que os durksonianos combateram a "noção misteriosa do livre-arbítrio", os sociólogos existencialistas estão empenhados em combater a "misteriosa noção da necessidade social". A mudança de direção não diminui a intensidade dos ataques.

Mais importante ainda: se a sociologia durksoniana não podia responsabilizar-se pelas realizações da teimosia

humana e não podia deixar de conceber a liberdade senão como um desvio resultante do fracasso técnico da sociedade, a sociologia existencialista vê-se face à face com a mesma dificuldade, quando procura responsabilizar-se pela persistente experiência da sociedade como uma realidade importuna e irremovível, e não pode deixar de perceber tal sentimento senão como um desvio resultante do fracasso técnico, no impulso para a autenticidade. Ambas as visões, em razão da sua unilateralidade autoprogramada, deixam atrás de si um resíduo de experiência humana desconfortavelmente grande, pelo qual se recusam a responsabilizar-se a não ser como anomalias bizarras e infelizes, que se poderia mitigar ou até eliminar com conhecimento adequado e com igual esforço. Sendo organicamente incapaz de responsabilizar-se coerentemente pela liberdade humana, a sociologia durksoniana só pode declará-la uma ilusão. Sendo igualmente incapaz de oferecer uma explicação plausível da aparência de caráter natural da realidade social, a sociologia existencialista está condenada a empregar o mesmo artifício e declará-la um fantasma.

Uma outra conseqüência do reducionismo é, naturalmente, uma negligência da história e a conseqüente necessidade de projetar o sistema analítico escolhido no plano ontológico, como a dimensão antropológica dos seus referentes postulados. O durksonianismo pode conseguir tal efeito colocando a fórmula do seu reducionismo como os "pré-requisitos lógicos" de toda e qualquer comunidade humana organizada. Graças a este expediente, a categoria crucial foi solidamente colocada num plano extratemporal e o incômodo problema da "origem" da sociedade de caráter natural foi posto de lado de uma vez para sempre. É conservado a uma distância segura pelo freio hipotético sob o qual são mantidas todas as declarações substanciais da sociologia durksoniana: dada uma sociedade humana, deve haver a, b, c...n. O mesmo efeito é atingido pela sociologia existencialista, ao apresentar a fórmula do modelo deles de reducionismo como a característica definidora da existência autenticamente humana. Uma vez mais, o problema da história foi cuidadosamente removido da agenda. Uma vez mais, um freio hipotético impede-a de intervir: dada uma maneira autenticamente humana de estar-no-mundo, deve haver a, b, c...n.

TOMB./93

TOMB./93

BIBLIOTECA CENTRA

UFES

4781/82

Assim, ao que parece, temos uma forma de reducionismo confrontando-se com outra e o problema, em última análise, é de escolha arbitrária, guiado unicamente pela própria preferência ou pela tarefa de pesquisa posta à mão. Porém, num ponto importante, a versão da sociologia centrada na sociedade leva uma vantagem sobre a sociologia centrada no indivíduo: a primeira pretende oferecer orientação genuína ao indivíduo, ao passo que a segunda, de orientação existencialista, deixa muito à sua própria discricão. Tendo escolhido a sociedade como o agente humanizador, a sociologia durksoniana é capaz de discutir o problema da moralidade como algo que, em princípio, pode ser estudado e aprendido como uma certeza. Tendo escolhido a posição de uma ciência objetiva, ela observa, naturalmente, uma neutralidade rigorosa quanto à decisão pessoal de ser ou não ser moral. Mas se a decisão de ser moral for tomada, a sociologia durksoniana não tem dificuldade em indicar "como" se pode ser um ser moral, e em que consiste ser moral sob circunstâncias específicas. Acontece precisamente o contrário na sociologia existencialista. Na ausência de agentes humanizadores supra-individuais, ser moral é um imperativo que o indivíduo enfrenta diretamente, como a tarefa que ele deve realizar por si mesmo. Porém, quando se chega à questão de saber como é que uma pessoa pode estar segura de que a sua maneira de estar-no-mundo é na verdade moral, o existencialismo, assim como a sociologia por ele inspirada, não oferece um guia de confiança. "Levar uma vida autêntica" é a única receita. Mas este é um conselho puramente formal. Autenticidade é, por definição, um conceito totalmente individualizado, e, também por definição, só o próprio indivíduo pode enchê-lo de substância, depois que a orientação, que pode ter sido obtida de fontes extra-individuais, foi considerada como não-autêntica e, como tal, rejeitada. Portanto, nenhuma decisão tomada pelo indivíduo pode jamais atingir aquele caráter conclusivo que só pode ser fornecido por um agente que é visto como não-impregnável e fora do controle do indivíduo. Tendo declarado tal agente como uma ilusão, e tendo-se desfeito dele como um produto de reificação mórbida, o existencialismo faz mais do que simplesmente suspender o seu juízo sobre o que é direito e o que é errado; nega a possibilidade mesma de discutir problemas morais em termos válidos para mais de um só.

Parece que o existencialismo efetivamente despiu a mortalha das aparências que passavam por conteúdo moral da existência humana — mas somente para revelar o vazio moral último que uma vida autêntica, genuinamente humana, não pode evitar.

Vimos anteriormente que o tipo durksoniano de sociologia, ao mesmo tempo que se dirige à imaginação de um membro comum, leigo, da sociedade, se propõe satisfazer as necessidades mesmas que costumavam ser satisfeitas pela religião dos sacerdotes. Analogamente, pode-se comparar a sociologia existencialista à religião dos profetas. Não contém promessas fáceis para libertar o indivíduo atormentado do fardo de sua responsabilidade. Em vez de interpretar, desmistifica o mistério da existência humana. Porém, a existência desmistificada não é uma existência que se encare de ânimo leve. O mundo mistificado, com todos os sofrimentos que pode causar, emana um sentimento reconfortante de falsa segurança; quando o sofrimento começa a transbordar do recipiente seguro da rotina diária, o mundo mistificado ainda pode ser criticado, rejeitado e desafiado, sem pôr em questão a integridade e a não culpabilidade moral do sujeito desafiado. "Eles" não são unicamente senhores de escravos e guardas de prisão. Trazem, num embrulho peculiar, a redenção juntamente com a escravidão, a libertação da responsabilidade, juntamente com a não-liberdade de ação. Os profetas, portanto, ao contrário dos sacerdotes, oferecem pouco conforto. Tendo dispersado o espectro dos "eles", os profetas apontam seu dedo acusador para o "eu", agora abandonado num palco absolutamente vazio. Agora, é o "eu" que permanece o único e objeto último de um auto-escrutínio e de auto-crítica.

É esta filosofia existencialista, com o seu imenso potencial desmistificador e limitações auto-impostas à crítica prática do mundo, que tem servido como uma autêntica inspiração para aquelas diversas correntes de crítica da sociologia que assentam as suas raízes comuns na obra de Alfred Schultz. A rubrica "fenomenológica", sob a qual essas correntes decidiram descrever as suas características distintas, é um erro de nome. Vimos que os princípios da fenomenologia, se observados escrupulosamente, são incapazes de gerar qualquer conhecimento descritivo que compartilhe o seu tema com o que veio a ser conhecido como sociologia. É o existencialismo,

tomando aquele estar-no-mundo que impõe estar-com-os-outros como o seu ponto de partida, que aspira a cobrir um campo de estudo comensurável com o da sociologia. Na verdade, Schutz parte de um mundo vivo muito mais densamente povoado do que a austera subjetividade transcendental de Husserl autorizaria. A presença dos outros, que Husserl considerou o mais intrincado e misterioso dos problemas, é para Schutz axiomáticamente não-problemático. É a existência desse mundo tão complexo (cuja existência mesma Husserl quis frear e, mais tarde, cuidadosamente reedificar, servindo-se somente de elementos não-existenciais) que, segundo Schutz, (e Kierkegaard, Heidegger e Sartre) é simplesmente dado, direta e imediatamente. No conjunto, Schutz está disposto a incluir na "esfera pré-predicativa" muito mais das "relevâncias interpretativas" do que Husserl originalmente incluiu — embora ele invoque constantemente a autoridade de Husserl para legitimar o caráter não-referencial de tais relevâncias.⁵ O membro, em vez da subjetividade transcendental, é a categoria central de Schutz; o que significa que a essa qualidade de membro numa comunidade, que compartilha relevâncias interpretativas, é atribuída uma modalidade pré-predicativa, é colocada entre as condições preliminares do processo da vida do sujeito. Esta qualidade de membro, assim como o inventário do conhecimento "disponível" que ele poderá significar, é, pela mesma razão, declarado não-inferencial. É assim este "fato bruto", ou o "imediatamente dado", que deverá ser cuidadosamente pesquisado e fielmente descrito, mas que não tem significado "para além", que permita o fornecimento de sua explicação causal. É verdade que o conhecimento disponível deriva da sociedade; mas este é um pressuposto sem grandes conseqüências, uma vez que a nossa vida começa a ser experimentada, e portanto se torna um objeto acessível para a exploração e para a reflexão, apenas quando o dado socialmente desse conhecimento disponível já teve lugar. O vernáculo — este conjunto pré-fabricado de tipos pré-constituídos — já foi adquirido. "Desde o início" é o termo favorito de Schutz. É "desde o início" que o nosso mundo é um mundo intersubjetivo de cultura, e não, como pretendia Husserl, algo

⁵ Cf. Alfred Schutz in *Reflections on the Problem of Relevance*, org. Richard M. Zaner, Yale University Press, New Haven, 1970, p. 43.

para ser laboriosamente construído, a fim de poder ser conhecido. Metodologicamente, a declaração acima significa que "sociologizar" como Schutz autorizaria, deveria partir do mundo da cultura já possuído e incorporado pelo "membro" — da mesma maneira que deve partir de uma sociedade que já tenha adquirido ascendência sobre o indivíduo, no caso do tipo durksoniano de sociologia.

Este "mundo intersubjetivo da cultura", que "desde o início" é nosso, é um mundo de significação que, em última análise, é feito pelo homem. Não, certamente, no seu todo. Há numerosos pressupostos e regras geradoras que Schutz discute como características estruturais antropologicamente universais da experiência da vida como tal. Sugerindo-se que eles constituem limites não usurpados, ou condições universais, de qualquer mundo intersubjetivo da cultura, esta tendência, para subir aos cumes extratemporais da antropologia, compartilha a Schutz com a sociologia durksoniana. A ambos faltam instrumentos apropriados para lidar com o historicamente específico, talvez por causa do seu esforço em considerar o historicamente específico como universal. Schutz é brilhante quando se mantém ao nível da "gramática geradora" da experiência como tal. Mesmo quando admite tomar uma ação específica, geográfica e historicamente localizável, como ponto de partida, ele tende a tratar esta especificidade histórico-geográfica como um véu que esconde as estruturas universais de interesse genuíno. "Home-Coming" ou "The Stranger" assumem o nível de tipos a-históricos. Significativamente, "o mundo intersubjetivo da cultura", na forma como Schutz o coloca como objeto de pesquisa, fica desprovido "desde o início" de qualquer dimensão histórica.

O papel mais importante do mundo intersubjetivo da cultura parece consistir no fornecimento de princípios generativos que diferenciem e individualizem os mundos dos membros, concebidos subjetivamente. A maioria dos padrões culturais discutidos por Schutz toma a forma de regras de estruturação cognitiva que, inevitavelmente, levam a resultados diferentes em cada caso individual. A classificação dos outros como membros do *Umwelt*, *Mitwelt*, *Vorwelt* e *Volgewart* é uma regra universal, postulada pela graduação natural da familiaridade e da acessibilidade. Dependendo destes dois fatores, o membro toma quatro atitudes diferentes para com tais indivíduos,

classificando-os de acordo com uma das categorias referidas acima. Os princípios formais de tal estrutura cognitiva, portanto, permanecem os mesmos em cada caso; mas as estruturas cognitivas emergentes serão, como era de se esperar, sensivelmente distintas, dependendo da situação biográfica do membro estruturador. Como o próprio Schutz diz, com a substituição de outro "ponto nulo" (isto é, outra situação biográfica), muda a referência de sentido. O mesmo se aplica a uma das categorias centrais da sociologia schutziana — "o mundo ao alcance". Para cada membro, o mundo ao alcance, a única área em que as relações do "nós" (Eu — Tu) são concebíveis e a única área a que os motivos "a fim de" podem ser razoavelmente aplicados constituem o fulcro da realidade de cada membro. Mas, ainda mais uma vez, as fronteiras serão certamente traçadas de uma maneira diferente para cada membro e por cada membro, e os territórios de tais mundos, como os que foram circunscritos por diferentes situações biográficas, o mais certo é que não se sobreponham. O útil conceito de "províncias finitas do significado" fornece outro exemplo. Cada membro vive dentro de realidades múltiplas. Cada realidade é constituída cognitivamente segundo a sua maneira peculiar, que é caracterizada por um estilo cognitivo particular, por uma consistência que se obtém colocando determinados elementos específicos num ambiente tomado como certo, pela aplicação de *epoche* a um setor distinto da vida do mundo, e por uma perspectiva do tempo peculiar. Mais uma vez, todas estas características distintas combinam-se num número de tipos que são universais, no sentido de serem reconhecidamente semelhantes em cada grupo de "províncias finitas do significado" de cada membro. Pode-se descrever, validamente, para todos os membros reais e potenciais, qual a espécie de estilo cognitivo, *epoche*, etc., que constitui o âmbito do argumento, ou da arte ou do passatempo. Mas, como nos casos anteriores, o modo como um membro divide o mundo compartilhado em províncias, quando volta a sua atenção de uma província para outra, não é, de forma alguma, coordenado. Pelo contrário, estas atividades dos membros, embora operadas pelos mesmos princípios estruturais, conduzirão inevitavelmente a resultados muito distintos. O conceito de "referência apresentacional", considerado por Schutz como um instrumento importante

na atribuição de significados, vai fornecer-nos o último exemplo. Qualquer membro, confrontado com uma série de experiências, atribuir-lhes-á um significado, combinando-as em pares que se apresentam mutuamente uns aos outros. O contexto em que este emparelhamento terá lugar e, conseqüentemente, a seleção dos pares e a divisão das funções dentro dos pares, variará de acordo com a situação biográfica de um dado membro; os mesmos instrumentos produzirão, inevitavelmente, uma grande variedade de significados, mesmo se aplicados a objetos da experiência "exteriormente" semelhantes.

Para resumir, o mundo intersubjetivo da cultura de Schutz tende a produzir, a perpetuar e a fortalecer a autonomia e a singularidade de cada membro de uma entidade cognitiva. Schutz mostrou admiravelmente como a singularidade dos membros é criada e continuamente recriada com a mesma inevitabilidade que o durksonianismo atribuiu ao impacto uniformizante da cultura. Os dois testemunhos incompatíveis da experiência foram, portanto, reconciliados no plano cognitivo: lançado num mundo cultural compartilhado, incapaz de escolhê-lo como um ato de vontade, confrontando o seu mundo cultural como uma realidade inescapável, o membro está ainda (devido mais a este fato do que apesar dele) condenado a tornar-se e a permanecer um indivíduo único. É precisamente a partilha das mesmas regras estruturais da percepção do mundo que assegura a singularidade de cada experiência e de cada mundo individual de significado.

Se, porém, tal como foi demonstrado, os mundos de significados dos membros individuais forem singulares, a comunicação entre os membros constitui um problema. Na verdade, é preciso indagar se tal comunicação é mesmo possível. Até aqui, tudo o que vimos sobre o mundo intersubjetivo da cultura tem apontado, de uma maneira não ambígua, para o isolamento monádico dos mundos cognitivos individuais. Torna-se necessário, agora, mostrar como, dado esse *status* monádico, os membros poderão ainda constituir e manter uma comunidade de significados.

Schutz considera antropologicamente universais algumas condições de tal comunidade. Trata-se de pressupostos comuns, mais ou menos partilhados por todos os membros de todas as comunidades em todos os tempos — talvez espontaneamente mas, de qualquer forma, sem recurso

visível a processos de ensino-aprendizagem. Ao que parece, trata-se de simples elaborações sobre características constantes e primárias da experiência individual, mas universal — embora esta conjectura não seja confirmada por Schutz em tantas palavras em qualquer lugar. Na ausência de qualquer resposta explícita à questão da origem da “bagagem de conhecimento a mão”, é-se livre, na verdade, para postular uma variedade de interpretações, indo a ponto de supor uma propensão inata, em toda a espécie, para perceber o mundo e organizar essa percepção de acordo com um conjunto de regras invariáveis. Não que a questão da origem tenha qualquer importância no caso de Schutz. As regras e os pressupostos combinados na “bagagem de conhecimento a mão” foram introduzidos no sistema da sociologia schutziana como um presumível elemento kantiano. Não são, de fato, outra coisa senão condições apriorísticas de toda a experiência significativa, e de toda a comunicação significativa entre sujeitos cognitivos singulares.

O que se segue são exemplos típicos. Primeiro — o pressuposto de que o mundo consiste em objetos definidos. Este pressuposto é extraído, e continuamente garantido, da experiência da resistência. A sua forma mais elementar é a resistência do nosso próprio corpo, que pode adoecer, ficar incapacitado, ou ter relutância em obedecer às nossas decisões. Toda a percepção do mundo como exterior e “real” pode ser vista como uma modificação desta experiência fundamental. Em segundo lugar vem a expectativa de que as experiências sejam típicas; que se prestem, em princípio, a generalizações, em vez de serem singulares e irrepitíveis; que uma experiência singular é sempre um membro de uma classe mais vasta de experiências semelhantes e que, portanto, pode-se aprender com a experiência anterior, tendo razão para esperar que as ocorrências futuras se conformem com o padrão já conhecido. A seguir, a mesma expectativa de regularidade torna-se extensiva à esfera diretamente relevante ao problema da comunicação inter-humana: espera-se que as perspectivas cognitivas sejam reciprocadas por outros membros, e pressupõe-se que os pontos de vista do interlocutor sejam, pelo menos em princípio, permutáveis. Por outras palavras, a compreensão recíproca dos significados de cada um é uma condição de estar-com-os-outros, dada *a priori*. Em vez de ser o produto

final da aplicação de uma tecnologia intrincada que o indivíduo deve aprender diligentemente a dominar, a compreensão está implícita em cada ato de comunicação “desde o início”. A possibilidade idealizada de tal compreensão manifesta-se continuamente da seguinte maneira: no processo de comunicação, um dos interlocutores assume as atitudes do outro e espera que este se comporte de maneira igual. Finalmente, espera-se, *a priori*, uma congruência de pontos de vista. Eles não só são permutáveis, no sentido de que cada membro pode adotar o ponto de vista do seu interlocutor, mas podem também ser harmonizados, complementando-se um ao outro, e tendo como resultado o fato de poderem ser simultaneamente sustentados por diferentes interlocutores na conversação, sem tornar o discurso incompreensível ou condená-lo ao fracasso. Vamos repetir: todas estas e outras pressuposições semelhantes não são aceitas pela sua força de generalizações empíricas, mas deduzidas da análise de condições que devem ser cumpridas, se é que “estar-com-os-outros”, no sentido de intercomunicação significativa, merece qualquer respeito. São estes, portanto, os “pré-requisitos teóricos” da existência do indivíduo, da mesma maneira que, por exemplo, a “permanência do paradigma” é, para a sociologia durksoniana, um pré-requisito teórico para a sobrevivência do sistema.

Sendo estas as condições gerais de estar-com-os-outros, são necessários ainda outros fatores para atingir as relações genuínas de sujeito-a-sujeito. Schutz não concorda com a muito sombria opinião de Sartre — a possibilidade de transcender ou evitar a reificação nas relações inter-humanas. Para Sartre, a simples presença dos outros compromete inevitavelmente a autêntica singularidade do “eu”. O simples fato de saber que se está sendo observado pelos outros cria inquietação e desconforto e limita a liberdade do “eu”; o “eu” experimenta-se a si próprio como objetivado pelo outro e é incapaz de evitar fazer a mesma coisa em troca. Daí só serem possíveis as relações sujeito-objeto. Schutz é mais sanguíneo. Dos muitos tipos de relações entre os membros ele seleciona, como particularmente privilegiadas com respeito à desreificação, as relações *Wir-Einstellung* (equivalente ao Eu-Tu de Buber) entre associados, nas quais os membros podem, na verdade, conceber cada um deles como sujeitos singulares. Eles devem esta possibilidade ao envolvimento

biográfico mútuo. Parece que o *Wir-Einstellung* se desenvolve no processo de um discurso prolongado e contínuo entre os membros, no qual todos os aspectos da subjetividade de cada interlocutor têm possibilidades de ser trazidos à luz, de maneira a permitir que cada interlocutor venha a apreender, no devido tempo, o seu caráter singular. Cada interlocutor toma, gradualmente, conhecimento da subjetividade singular do outro, à medida que explora, no processo de troca ativa, tanto a flexibilidade como os seus limites últimos. Quando se desenvolvem relações genuínas Eu-Tu, os vários véus do anonimato, que normalmente cobrem a subjetividade do outro, podem ser completamente removidos.

Esta possibilidade, mesmo se não for realizada, revela uma grande diferença entre associados e meros contemporâneos. Os últimos, embora em princípio acessíveis a uma conversação potencial, não estão suficientemente envolvidos na biografia de um dado membro para se exporem, a si mesmos, na singularidade das suas subjetividades. Manterão sempre um maior ou menor grau de anonimato; quanto maior for o anonimato, mais pobre será o grupo de sintomas por meio dos quais podem ser apreendidas. Em vez de serem apreendidos como sujeitos, os contemporâneos são concebidos como espécimes de um tipo. Tal tipo refere-se a eles, coloca-os dentro de um mapa cognitivo subjetivo de um membro, e liberta o conjunto relevante do repertório de comportamento de um membro, mas nunca é idêntico a um outro concreto.

Existe, portanto, uma diferença em gênero entre as relações sujeito-a-sujeito e as relações meramente tipificadas. As primeiras são um elemento integrante do estar-no-mundo de um membro; são de fato contérmimas da sua própria existência. As segundas, porém, têm apenas um caráter hipotético. Quando falamos de relações sociais entre meros contemporâneos, queremos falar apenas de uma possibilidade subjetiva de que os esquemas tipificados e reciprocamente atribuídos e as expectativas possam vir a ser reciprocadas, isto é, usados congruente e reciprocamente pelos interlocutores. Esta possibilidade subjetiva permanece continuamente, e, na medida em que eles continuam a fundamentar-se somente numa relação *Ihr-Einstellung*, não podem ascender do nível da mera hipótese. Somente o setor do mundo que foi iluminado pela situação biográfica é constantemente posta em questão

pelos membros e está sujeito a exploração intensa. Os contemporâneos, ao contrário dos associados, são colocados fora desse setor. Intocados pelos interesses cognitivos do membro, objeto de pouca ou nenhuma relevância tópica, eles — mesmo se, em princípio, questionáveis — não são questionados. O simples fenômeno do "tipo" consiste em estabelecer uma linha de demarcação entre os horizontes explorados do tópico à mão e o resto, que o membro deixa por explorar.

Os "tipos ideais pessoais", que se referem a agregados de contemporâneos (ou, por outro lado, a predecessores ou sucessores — os quais, porém, diferem dos contemporâneos na medida em que não podem ser interlocutores do discurso), são tipificações do primeiro nível, e mais baixo. Existem, certamente, tipificações que são mais complexas, mas estas derivam sempre das do primeiro nível, através da analogia ou da fusão. Estado, povo, economia, classe — são todos exemplos característicos de tais tipos complexos, que se tende a tratar como se fossem tipos pessoais *sui generis*. De fato, são descrições abreviadas de sistemas altamente complexos de tipos pessoais entrelaçados do grau mais baixo. Por causa da sua natureza derivativa, eles magnificam todos os pontos fracos da tipificação original e ampliam as áreas deixadas na sombra e sub-repeticamente tomadas como certas no processo de tipificar. Em particular, a natureza hipotética de tais tipos de segunda ordem é consideravelmente intensificada. Tanta coisa é tomada como certa no processo de tipificação que a questão da sua verificação dificilmente pode ser posta na agenda. Para sair, por um momento, do universo do discurso designado pelo vocabulário schutziano, poder-se-ia dizer que, para todos os fins práticos, conceitos como sociedade ou classe entram no mundo da vida do indivíduo humano como mitos, sedimentados através de um longo e tortuoso processo de abstração, do qual o próprio membro perdeu o controle numa data relativamente longínqua (de fato, com o seu primeiro passo para além do reino confortável das relações Eu-Tu com o círculo estreito dos associados).

Ao que parece, estes são os limites últimos da crítica da sociologia que podem emanar da inspiração existencialista. Tal crítica só pode responsabilizar-se por fenômenos supra-individuais como conceitos mentais. Toda e qualquer crítica de tais conceitos consistirá em demons-

trar que se chegou a eles por meio de uma série de operações mentais, sujeitas a regras puramente cognitivas; ao demonstrar isso, dadas essas regras inerradicavelmente presentes na bagagem do conhecimento à mão, é inescapável a geração de tipos. Estes tipos voltam mais tarde ao mundo vital do indivíduo, aí admitidos em virtude da sua força de analogia com relações pessoais — as únicas que são direta e completamente experimentadas. O mesmo mecanismo mental, por assim dizer, desreifica os associados e reifica todo o resto do mundo do indivíduo, sendo a própria reificação um processo mental que consiste em assumir a “existência subjetiva” do que é, de fato, um produto conceptual complexo de peneiramento da experiência pessoal limitada. Schutz — e os seus discípulos ainda com mais fervor — atribuem a tal conduta o *status* de hipóstase: um erro lógico comum de imputar inferentes reais a palavras abstratas.

A “SEGUNDA NATUREZA” REABILITADA

Se, portanto, a sociologia durksoniana se esforça por “desmistificar” a liberdade individual, a sua crítica schutziana procura, aparentemente, “desmistificar” a sociedade. Pouco faz, porém, para auxiliar o indivíduo, supostamente emancipado como resultado de tal desmistificação, a adquirir uma liberdade prática, através do resultado da sua própria capacidade reificadora. Pelo contrário, a análise schutziana demonstra, convincentemente, que a reificação, e os tipos hipotéticos que substituem a íntima experiência Eu-Tu dos outros, estão construídos no próprio tecido da existência do membro. Poderão, talvez, ser renegociados e refeitos mas, de uma forma ou de outra, encontram-se aí para ficar para sempre. Num certo sentido, a reificação da experiência limitada em conceitos todo-poderosos, ainda que hipotéticos, os quais, por sua vez, estruturam a experiência do indivíduo, é tão antropologicamente universal e inevitável como a “consciência coletiva” de Durkheim ou de Parsons, pré-requisitos do sistema. Não se deixou lugar para a suposição de que, sob certas condições, a reificação poderia ser evitada, de que em algumas situações as pessoas poderiam ser capazes de “ver através” da totalidade dos seus envoltimentos sociais e que, conseqüentemente, a sutil análise schutziana sobre a vida do mundo como tal é simplesmente uma descrição indevidamente

generalizada de um mundo específico, historicamente gerado. Com todo o seu poderoso potencial crítico dirigido contra a sociologia, concebida como a ciência da não-liberdade, a alternativa schutziana abstém-se de oferecer um ponto de vista conceptual a partir do qual poderia ser lançada uma crítica à realidade social (em oposição à crítica da sua imagem). Neste sentido, pertence à mesma classe da sociologia durksoniana, que tão habilmente critica.

O sistema schutziano existencialisticamente inspirado é, portanto, especificamente, uma crítica à sociologia e não a seu objeto. Como tal, essa crítica oferece um programa completo, harmoniosamente coerente, com uma soma considerável de introspecções inteligentes. O sistema schutziano pode ser concebido mais como uma antropologia (do que como uma sociologia) do conhecimento, assestando as suas lentes precisamente naqueles setores do conhecimento que formam o domínio escolhido da sociologia. Schutz mostrou, convincentemente, que a sociologia, longe de apreender a assim chamada “realidade social objetiva”, na realidade é uma modificação depurada do senso comum; que toma como seu objeto não “fenômenos objetivos” mas produtos de tipificação e, por conseguinte, perpetua e reafirma as tendências reificadoras do senso comum, em vez de expô-las tais como são. Sendo meros produtos da objetivação, os “fenômenos objetivos” são incorporações do conhecimento subjetivo de “acontecimentos mundiviventes”.⁶ Atribuir-lhes qualquer outra modalidade existencial significa perpetuar essa ilusão cuja revelação é a preocupação primordial da investigação científica da vida no mundo. Estado, classe, etc. — se confrontam o indivíduo como componentes irremovíveis da sua vida no mundo — só atingem esse estado porque “o levantamento de objetivações feito por uma pessoa e a sua interpretação feita pelo Outro ocorreu ‘ao mesmo tempo’”. A função da sociologia consiste, portanto, em desvendar o mecanismo oculto do processo da objetivação coletiva, que só se abre aos olhos de um membro comum, sob a forma do seu produto final.

Mas neste ponto termina a crítica schutziana da sociologia. Se tudo o que fazemos é seguir fielmente o seu

⁶ Cf. Alfred Schutz e Thomas Luckmann, *The Structures of the Life World*, Heinemann, Londres, 1974, p. 271f. Trad. por Richard M. Zaner e M. Tristram Engelhardt, Jr.

processo de explorar a lógica da objetivação, a sociologia estaria novamente erguida sobre os seus próprios pés. Em vez de tentar, em vão, apreender a realidade social, devemos voltar a nossa atenção para a estrutura do processo que gera a nossa crença em tal "realidade" — partindo do único conhecimento certo que nos é dado não problemáticamente, isto é, um conhecimento derivado diretamente do mundo da vida de todos os dias. Isso será o mesmo que voltar às "raízes" e então será cumprido o postulado husserliano *zu den Sachen selbst*. Schutz não pede à sociologia que seja crítica do seu objeto. Ele convida-a unicamente a ser crítica do seu próprio conhecimento desse objeto e da maneira como chegou a esse conhecimento. Na verdade, exatamente como os seus oponentes durksonianos, Schutz impede *a priori*, por uma abrupta decisão metodológica, a possibilidade mesma de uma crítica dirigida para o objeto. Se, parafraseando Anselm L. Strauss,⁷ a sociologia durksoniana supôs que o observador (sociólogo) "tem conhecimento do fim contra o qual as pessoas competem", Schutz pretende conhecer "as regras básicas em que as variações (de uma personalidade) são compostas": isto é, conhecer, no sentido de excluir, a possibilidade de tais regras jamais mudarem, e não simplesmente as suas aplicações.

Com uma realidade social dura, de caráter natural, reduzida analiticamente a tipificações, e unicamente a tipificações, a questão de saber se os homens poderão jamais evitar tal atividade tipificadora continua de pé. Dentro do sistema schutziano não há lugar para tal possibilidade. Ao explicar a totalidade da "realidade social" por meio do mais elementar e universal dos processos de reificação dos significados, Schutz apresenta primeiro a experiência da não-liberdade como uma característica eterna, antropológica do ser-humano-no-mundo; segundo, retrata toda a não-liberdade como essencialmente semelhante, provinda da mesma dotação humana essencial. A suposição de que alguns elementos da "realidade" experimentada são redundantes e podem ser postos de lado, de que esses elementos derivam mais de causas restritas (e menos inevitáveis) do que de propensões universais de todo o gênero humano — não pode ser colocada

⁷ Cf. Anselm L. Strauss, *Mirrors and Masks, The Search for Identity*, Free Press, Nova York, 1959, p. 91f.

seriamente dentro da perspectiva schutziana. Mas é somente com tal suposição que a crítica da sociologia pode transformar-se numa crítica da própria realidade social. Da devastadora vivisseção da sociologia realizada por Schutz, a realidade social emerge intacta e invencível — reduzida a uma substância benigna, intelectual, mas não menos inevitável e esmagadora do que o sistema metodologicamente postulado por Parsons.

Ambas as tentativas para justificar monisticamente a experiência humana parecem, portanto, igualmente desencorajadoras. Curiosamente, enquanto tratam de provar que o outro pólo da experiência aparentemente dual é apenas imaginário, ambas são incapazes de questionar a necessidade contida no primeiro pólo. Ambas as tentativas são, portanto, organicamente não-críticas da sociedade ou da condição humana que descrevem. A única vantagem da sociologia existencialista sobre a sua contraparte durksoniana consiste na sua capacidade de criticar o conhecimento em geral, e o conhecimento originado do senso comum em particular — uma habilidade conspicuamente ausente da sociologia durksoniana. Mas trata-se simplesmente de uma crítica nua do conhecimento, no sentido que não dá, nem pode dar, um passo decisivo à frente, para a crítica da sociedade ou da própria condição humana. Temos toda a razão para suspeitar de que nenhuma redução fundamentalista, qualquer que seja sua direção, possa gerar tal crítica.

Por esta razão, as poucas teorias que tentaram evitar as armadilhas do reducionismo unilateral merecem uma atenção particular. Uma delas é a teoria de George Herbert Mead, que se baseou muito na visão do mundo de John Dewey. O ponto de partida dessa teoria, na formulação de Horace M. Kallen, foi "o reconhecimento de que a primeira e última realidade é um fluxo, um processo, uma duração, uma ocorrência, uma função, e de que as idéias de uma substância imóvel e de formas eternas são elas próprias ideais mutáveis, baseadas em impedimentos passageiros e movimentos de aversão e negação."⁸ A visão sociológica de Mead é, talvez, aquela em que a dialética existencialista alcançou os seus últimos limites. Mead recusou-se a atribuir prioridade unilateral a qualquer dos dois pólos, do mais constante dos dilemas socio-

⁸ Maurice Natanson, *The Social Dynamics of George H. Mead*, Introd. de Horace M. Kallen, Martinus Nijhoff, The Hague, 1973, p. vii.

lógicos. Ao invés, pôs em foco o processo dialético da luta contínua e da reconciliação entre eles, como o verdadeiro ponto de partida da análise sociológica. O que legítima, em nossa opinião, a classificação desta solução como existencialista é a localização dessa dialética dentro do horizonte subjetivo do eu, e a consideração da condição existencial do indivíduo como a única fonte de dados e objeto da análise.

Para Mead, nenhum dos pólos — o eu e a sociedade — pode ser reduzido ao outro. Ao invés, ambos estão presentes, como fatores parcialmente autônomos e parcialmente cooperativos em todas as unidades da experiência. Mesmo que nos conformemos com a regra metodológica de que a informação dada subjetivamente é o único campo legítimo para a análise sociológica, podemos ainda, sem postular entidades alheias à experiência primária, justificar os elementos sólidos, objetivos da existência, e posicioná-los como suas projeções. A realidade social está presente na experiência mais individual desde o início — não como uma limitação auto-imposta, artificial, ou um “outro lado” inacessível, como acontece em algumas obras existencialistas. Ela é visível a partir de uma perspectiva subjetiva como o ingrediente orgânico da atuação do eu como tal. Ambos os aspectos do eu — o notório “mim” e “eu” de Mead — já contêm a realidade social objetiva, por mais singulares e subjetivos que possam parecer; embora, certamente, a realidade social entre em cada um de uma maneira diferente e de uma forma específica. “Mim” e “eu” são dois aspectos do indivíduo; mas são também os dois aspectos da realidade social nos quais cada indivíduo nasce e que confronta em cada um dos seus atos. O seu “eu” não é nada mais que o sedimento restante de todos os atos anteriores ao momento em que o indivíduo enfrenta a realidade como um limite imediatamente presente, situacional, à sua liberdade; assim ele contém a sociedade, embora de uma maneira processada, individualizada, diferente do “mim” que é a realidade com a sua face descoberta, uma realidade no seu próprio momento, ainda “ressaltando” como um fator externo, inassimilado, da ação. O confronto entre o “mim” e o “eu”, que o indivíduo experimenta em cada um dos seus atos, não é outra coisa senão a reflexão subjetiva da dialética da “situação” e a sua “definição” individual. Seja qual for a maneira como olhamos para

isto, é sempre a mesma coisa: a-realidade-já-assimilada contra a-realidade-ainda-não-assimilada, ou o eu-já-realizado contra o eu-ainda-não-realizado. O que conceituamos como “sociedade”, ou o “eu subjetivo” são, portanto, duas telas gigantescas nas quais projetamos, com igual direito mas igualmente enganados, a única realidade existencial que é diretamente dada à experiência do indivíduo: a tensão dialética do ato social. Tanto o “eu” como a sociedade estão implícitos neste ato, e só podem ser estudados adequadamente sob esta perspectiva.

Só quando observados do ponto de vista de um ato único é que o “eu” e o “mim” se encaram um ao outro como entidades independentes; como, respectivamente, sedes da liberdade e da não-liberdade do impulso e das suas limitações, o esforço do “eu” e as suas limitações externas, a singularidade individual e as pressões uniformizadoras de um “papel” socialmente fundado e guardado. Quando vistos em processo, como aspectos entrelaçados de uma biografia, eles perdem a sua identidade, fundem-se um no outro, revelam a sua relatividade e, por fim, dissolvem-se numa série sem fim da contínua ação-no-mundo do indivíduo. É verdade que experimentamos um impulso intrínseco como um componente inacabado, em aberto, programático da situação, em que o outro como componente, que chamamos “realidade social”, “limitações estruturais”, ou “mim”, se parece muito com uma gaiola inflexível, fechada, que arbitrariamente corta a trajetória do nosso vôo. Mas esta verdade só permanece enquanto não se transcende o horizonte de um simples ato. De uma perspectiva mais ampla, tal como a da biografia como um processo contínuo, ambos parecem admiravelmente semelhantes. Na verdade, eles são, em igual medida, ambos abertos e fechados, ambos inacabados e completos, temporários e conclusivos. Seja qual for a diferença por nós pressentida na sua modalidade-para-conosco ela foi outorgada pela capacidade estruturadora do ato à mão. São as situações passadas que projetam as definições presentes. Quanto à verdade, porém, da inversão da declaração acima, Mead foi muito menos explícito. Não sabemos — de fato, estamos impossibilitados de saber — se, e de que maneira, as definições de hoje se sedimentam nas situações de amanhã. Esta parte da dialética mal tem sido tocada. Mais do que resolvido, este fenômeno foi deixado de lado pelo simples adágio de

W. I. Thomas, ao dizer que a verdade emana da suposição da verdade. Se, porém, Mead é específico e convincente ao elucidar o mecanismo real das situações-conver-tidas-em-definições, não foi tão feliz na apresentação do outro lado da dialética do eu e da sociedade.

Esta distribuição desigual da ênfase não deveria surpreender-nos. Numa atmosfera verdadeiramente existencialista, Mead procura desenredar os mistérios da existência do indivíduo que é sempre dada, pronta, e estabelecida no momento em que o indivíduo começa a refletir sobre ela e, dessa maneira, "se encontra a si mesmo" nela. O processo que levou ao estabelecimento da "moldura exterior" da existência não é, portanto, uma parte da experiência do indivíduo da sua existência; não pode ser examinada "de dentro", não é susceptível de escrutínio com tanta clareza e tão imediatamente como a existência mesma. Pode ser reconstruída, ou melhor, postulada, por meio de teorização e abstração, mas nunca experimentada com a mesma evidência com a qual o outro lado — a subjetivação do objetivo — o é. A finalidade de tal teoria é satisfazer a curiosidade humana acerca da "origem" do seu mundo, mais do que emprestar inteligibilidade à mensagem já contida na experiência. Não se pode preservar a pureza do método e, ao mesmo tempo, atribuir ao problema da origem da realidade objetiva o mesmo *status* epistemológico que se atribui à questão da apropriação subjetiva da objetividade. Partindo de pressupostos existencialistas, Mead foi tão longe quanto humanamente possível no esforço de transcender a oposição entre o eu e a sociedade e atingir uma explicação unificada de uma experiência aparentemente polarizada. Mas os mesmos pressupostos põem um limite intransponível à sua realização. A dialética desenredada na sociologia de Mead encaixou na relação entre o eu em devir contínuo e a sociedade já feita. Para expor a dinâmica do eu, Mead teve que deixar na penumbra a dinâmica da sociedade.

Embora admitindo inspirar-se na obra de Mead, Berger e Luckmann⁹ deram um longo passo à frente no caminho para transcender essa limitação. Ao assim procederem, porém, eles sacrificaram boa parte da pureza metodológica e da coesão do original. Como Mead, Berger

⁹ Peter L. Berger e Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality*, Penguin, 1967.

e Luckmann tentaram desenredar a dialética da liberdade e da não-liberdade, do eu atuante e dos limites da sua ação. Mas sua atenção concentrou-se em primeiro lugar no problema lançado por Mead para o fundo do seu objeto central. Berger e Luckmann (o título do seu livro torna bem claro) estão mais interessados em descobrir o mecanismo da construção da realidade do que no "eu".

Eles aceitam, como o fizeram outros críticos existencialistas da sociologia, que tudo quanto acontece ao homem ou no homem — na verdade, o processo mesmo de tornar-se homem — tem lugar na presença do mundo, no decurso da interação do homem com o seu ambiente, apreendido como a situação da ação. Porém, introduzem-se várias pressuposições adicionais no processo, pressuposições que se propõem facilitar a explicação de tal presença — que outras sociologias existencialistas raramente se importaram em levantar do *status* de "aceitas como certas". Assim, temos o pressuposto tácito de certa regularidade da constância do ambiente que, num estilo à Homans, leva à "habituação" de padrões de comportamento. A ação repetida frequentemente deixa de ser problemática, já não é objeto de exame ativo e reflexão, e caminha serenamente para o campo dos fenômenos "aceitos como certos", onde se torna indistinguível de outras realidades objetivas. Se a "habituação" das ações de A é agora reciprocada pela "habituação" do comportamento de B, uma nova qualidade emerge: as ações habituais tornam-se tipificadas, isto é, nominalmente anexas a situações típicas. Uma outra suposição: tais ações tendem a ser escolhidas para a tipificação — isto é, tornam-se institucionalizadas — e são "relevantes para todos" os agentes que participam de uma dada situação. Uma vez institucionalizadas, as ações tipificadas passam para a consciência dos indivíduos como objetivas, inevitáveis etc. O conhecimento da "sociedade" que emerge desta maneira é, portanto, uma "realização" num duplo sentido: é uma apreensão da realidade social como "realidade" e, ao mesmo tempo, a produção desta realidade, à medida em que os indivíduos, assumindo a sua natureza objetiva como certa, agem continuamente para perpetuar e continuamente recriar a sua objetividade. É este conhecimento que empresta às instituições a aparência de coesão e harmonia de que desfrutam; a ordem do

universo está no olho de quem o observa, e na ação habitual do agente.

Esta é, claramente, uma introspecção reveladora. A idéia de que só há tanta ordem social quanto há de ação humana repetitiva, rotinizada, e de que não há mais "necessidade" nessa ordem do que a que é gerada continuamente por uma ação rotinizada e o conhecimento que a acompanha, tem um efeito genuinamente emancipador. Significa um passo decisivo no caminho que leva da crítica à sociologia para a crítica à sociedade. Revela a natureza partidária, comprometida, do conhecimento social, que reveste a rotina atual (que nada mais pode invocar para a sua legitimação além de uma coincidência histórica) de validade cognitiva e dignidade normativa. Expõe a natureza seletiva de tal conhecimento: deve ser seletivo no sentido de suprimir informação e valores que levem à explosão da segurança de um universo fechado. Um necessário complemento do conhecimento é, portanto, a "aniquilação" — uma máquina destinada a liquidar conceptualmente o que fica "fora" do universo: se o conhecimento socialmente distribuído valida a realidade atual, o mecanismo de aniquilação tende a negar a validade das realidades alternativas e todas as interpretações que poderiam relativizar e pôr em questão a existente. Uma vez estabelecida, a mistura conhecimento-realidade tende a perpetuar-se. Adquire o poder de produzir a realidade. E assim não há "realidade social", a não ser que seja produzida pela conduta rotinizada do homem; mas não haverá rotinização de conduta a não ser que seja apoiada pelo misto conhecimento-realidade:

Ter uma experiência de conversão não é nada demais. O importante é continuar a tomá-la seriamente, a conservar um sentido de plausibilidade. É aqui que a comunidade religiosa entra. Fornece a estrutura de plausibilidade indispensável para a nova realidade.¹⁰

Mas, na maneira como foi introduzida e defendida, a idéia exposta acima deixa a porta apenas semi-aberta para uma crítica à sociedade. Para começar, todos os membros da sociedade têm uma parte igual de "responsabilidade" na perpetuação da ordem social. A estabilidade da ordem assenta, em última análise, no seu tácito acordo em se comportar da maneira habitual. A ordem,

¹⁰ *Ibid.*, pp. 177-8.

em princípio, pode ser reduzida — sem resíduos — à rotina institucionalizada de uma multidão de indivíduos. Não há outros fundamentos além desta rotina: nenhuma estrutura se eleva acima da planura chã de um conhecimento igualmente distribuído como um fulcro sólido de estabilidade social. O drama da construção social da realidade é, do princípio ao fim, representado no palco intelectual. Os membros da sociedade só aparecem neste palco como entidades epistemológicas, sendo o resto dos seus atributos irrelevantes e, por conseguinte, não invocados como fatores explicativos. Tendo sido inteiramente construídas pelo pensamento, as instituições não parecem possuir mais dureza e solidez do que o pensamento normalmente possui; ou antes, o pensamento, na sua qualidade de material de construção, empresta maleabilidade a todo o edifício. Será difícil provar, dentro desta linguagem, que no processo de construção poderá haver pontos de onde se não pode voltar atrás, estruturas que adquirem uma nova qualidade, sedimentos que não podem ser dissolvidos simplesmente pela reforma de significados.

Um segundo ponto está estreitamente associado ao primeiro: enquanto a observação de que a existência da sociedade consiste, não numa estrutura estabelecida de-uma-vez-para-sempre, mas num contínuo estruturar, é uma introspecção admirável de onde se pode partir para uma crítica devastadora à sociologia, ela sugere, de uma maneira verdadeiramente iluminista, a identidade da crítica à sociologia e da crítica à sociedade.

Reduz a função de criticar a realidade social à crítica do conhecimento social. Haja a "realidade social" que houver na condição humana, a verdade é que essa realidade depende a todo momento, "continuamente", da persistência dos significados que os membros da sociedade lhe atribuem. Sentimo-nos inclinados a concluir que, se a consciência refletiva dos indivíduos, que empresta visibilidade de lógica e de congruência às instituições sociais, parasse abruptamente ou se voltasse para outro lado, a própria realidade social dissipar-se-ia ou mudaria de conteúdo. A situação que um indivíduo confronta como a limitação da sua ação nada mais é que a definição de uma outra pessoa com um universo simbólico partilhado como uma chave ligando os dois. Não são necessários outros meios para perpetuar um dado conjunto de instituições além da mitologia, da teologia, da filosofia, da ciência —

e não há necessidade de refazer outros elementos do mundo social para substituir a realidade social por uma nova realidade.

Terceiro e mais importante — a opinião de Berger e Luckmann sobre a construção social da realidade levanta a questão da relevância das instituições para os interesses dos indivíduos, por uma simples suposição de que esta relevância é precisamente o fator operativo na tipificação das ações habituais. Certamente, não se vê com clareza o significado que os autores atribuem à última afirmação. A “tipificação da hipótese relevante” pode ser vista como um “mito da origem”, caso em que merece precisamente essa dose de respeito e atenção que esses mitos normalmente merecem. Pode ser vista, por outro lado, como uma definição oculta da relevância. Nesse caso, não se deveria ser iludido pela sua forma pseudo-empírica, mas tomá-la pelo que ela é — uma tautologia metodologicamente conveniente. Mas então a questão de por que algumas ações habituais e não outras se tornam eventualmente institucionalizadas fica sem resposta. Se, porém, Berger e Luckmann querem dar significado literal ao que aparentemente dizem, imediatamente surge a dúvida se os indivíduos, para quem foram institucionalizadas ações específicas, e os outros indivíduos para quem tais ações são “relevantes”, são as mesmas pessoas. Parece que, precisamente no espaço estendido entre essas duas categorias distintas de indivíduos, se acomoda o problema da realidade social tal como era, a experiência mesma da realidade social brota do sentimento de discrepância, ou incongruência, entre as instituições e a relevância. Mas este espaço está ausente da visão de Berger e Luckmann; foi eliminado, desde o princípio, por uma suposição que se desfaz da possibilidade de uma crítica à realidade social como um problema separado e diferente da crítica ao conhecimento.

Tendo dito tudo isto, a crítica de Berger e Luckmann continua a ser um passo audacioso e dramático em direção ao conhecimento social, o qual, ao contrário da ciência da não-liberdade durksoniana, é capaz de converter-se numa crítica à sociedade. Tal crítica terá de abranger, como sua condição e ponto de partida, uma análise completa da origem social do conhecimento à maneira de Berger e Luckmann. Mas, frise-se bem, só incorporará tal crítica como o seu ponto de partida.

CAPÍTULO 3

CRÍTICA DA NÃO-LIBERDADE

RAZÃO TÉCNICA E EMANCIPADORA

Tanto a sociologia como a sua crítica, tais como foram descritas no último capítulo, só admitem um compromisso: um compromisso para com a verdade, compreendida, aproximadamente, como a função de descrever as coisas “tais quais como elas são” e, portanto, de fornecer um fundamento sólido para a ação. Sejam quais forem os outros compromissos que a sociologia e a sua crítica vierem a tomar (e já nos referimos a alguns deles), não fazem parte do projeto e certamente não lhes é permitido, conscientemente, interferir na estratégia da cognição. Tais compromissos são assumidos inconscientemente, por meio da iluminação seletiva de um ou outro aspecto da multifacetada natureza humana. Não são procurados conscientemente; quando descobertos (e eles só são descobertos quando se tomou uma posição crítica), são expostos como evidência da imaturidade ou fracasso do conhecimento ou como um sinal do seu mau uso. Mesmo então, eles são apresentados como simples desvios da verdade; na maioria dos casos, evitam-se cuidadosamente compromissos extracientíficos, mesmo quando esses compromissos, já descobertos, são criticados. Há um acordo tácito entre a crítica da sociologia e o objeto dessa crítica — acordo que ambas as partes estão ansiosas em não transgredir — em atribuir à “verdadeira descrição dos fatos” o papel não somente de juiz supremo mas de único

juiz do seu debate. Em vez de expor os muitos compromissos virtuais do conhecimento social, o debate, por mais veemente que seja, robustece os cientistas sociais na sua dedicação à conquista dessa verdade não comprometida; e, na sua crença, que tal verdade seria acessível, se o método de obtê-la fosse suficientemente purificado de poluentes terrenos.

Deu-se o nome de positivismo, num dos seus muitos significados (a "estática purificação das paixões" — Habermas) a este programa de conhecimento não comprometido. Se o programa da ciência positiva não tiver outra função senão a de apelar para a investigação dos fatos de uma maneira imparcial — tais como eles realmente são, e não como deveriam ou poderiam ser, se não houvesse impedimentos — o programa do positivismo mantém que, primeiro, a espécie de conhecimento que pode ser obtido por meio da ciência positiva organizada como tal é o único válido e, mais importante ainda, tal conhecimento será, inevitável e não problematicamente, tão imparcial e apartidário como a atitude dos cientistas que o produzem. Como Habermas indicou,¹ a possibilidade de tal programa estava contida, embora só em embrião, no elogio que o iluminismo fez à razão como o valor supremo e o guia da prática humana no mundo. A razão foi lançada por "les philosophes" como o conquistador do preconceito dogmático, a cuja porta se colocou a culpa pela escravidão opressiva física e espiritual que os homens sofreram na maior parte da sua história. Na mente de "les philosophes", havia uma razão claramente empenhada, batalhadora, totalmente imersa nos anseios mais tópicos, urgentes e angustiantes do homem. A causa da emancipação humana foi a base da luta para o avanço da Razão. O triunfo da Razão sobre o preconceito foi visto, na verdade, como a própria emancipação: a aquisição do conhecimento, esperavam "les philosophes", dará aos homens controle sobre as suas vidas e os seus destinos: não haverá mediação entre o conhecimento adquirido particularmente e o controle privado, não haverá subprodutos, não haverá *cognitives pouvoirs intermédiaires*, não haverá ossificações institucionalizadas que se levantarão, como barreiras intransponíveis e opacas, entre o homem

¹ Jürgen Habermas, *Theory and Practice*, Heinemann, Londres, 1974, p. 256 ss. Trad. por John Viertel.

e o seu destino. "Les philosophes" não sabiam, e não podiam saber, que o avanço de um conhecimento tecnicamente perito, instrumentalmente eficiente, poderia, mais cedo ou mais tarde, atar os homens a um imenso mundo artificial do qual eles dependerão materialmente, mas que não dependerá da capacidade deles de penetrá-lo e abrangê-lo espiritualmente. "Les philosophes" não suspeitavam de que a Razão que eles emanciparam viria a cristalizar-se em novas algemas que a ciência, tecnicamente orientada, só teria possibilidade de fortalecer, e que poria na agenda um repensar fundamental do tipo de conhecimento que o homem necessitará para controlar o seu destino. Dificilmente se pode culpar "les philosophes" pelo fracasso da previsão. Eles articularam o programa da emancipação nos únicos termos que a experiência da sua época lhes proporcionou. A ciência positiva, empenhada num combate de vida ou morte contra o preconceito dogmático, era o único nome disponível, no seu tempo, para que a Razão se empenhasse na função da emancipação humana.

O positivismo alimentou-se do que tinha sido a forma historicamente limitada, temporária, provisória da chamada às armas feita pelo iluminismo. Separou cuidadosamente a forma do conteúdo que se propunha servir. Os meios foram fervorosamente promovidos ao posto de fins "autotélicos". "O compromisso pela emancipação, o envolvimento prático que forneceu o combustível com que foi lançada a Razão na sua órbita espetacular, teve permissão para retroceder lentamente para os fundos, onde só seria examinado em ocasiões cerimoniais, mas raramente observado durante a rotina diária. Imperceptível mas inevitavelmente, o compromisso como tal veio a ser identificado como um desvio mórbito do caminho escolhido, que se julgava conduzir à única verdade digna desse nome; como um renascimento do mesmo preconceito dogmático, que a demanda da verdade positiva se tinha proposto destruir. Entre os compromissos extracientíficos amontoados no campo condenado, cedo se encontrou lugar para qualquer compromisso em realizar a emancipação humana, que olhasse para além da ciência positiva instrumentalmente orientada, procurando uma alavanca mais poderosa para a liberdade humana.

A diferença essencial entre o Iluminismo e a Razão positivista era a mesma que existe entre espírito aberto

e espírito fechado, entre um postulado esperançoso e uma descrição conservadora. Para "*les philosophes*", a Razão era — para parafrasear Santayana — uma navalha com o fio voltado para o futuro: um programa da luta que estava para vir, destinada a combater o preconceito, a ignorância, o dogmatismo encarnado na obediência abjeta ao presente e, através do presente, ao passado do qual descendia. Eles viram a Razão como um cavaleiro andante virtuoso que audaciosamente, talvez mesmo temerariamente, desafiasse os poderes esmagadores da não-razão cristalizada na escravidão humana e no terror. Fora a não-razão que havia sido fortificada nas trincheiras da realidade humana "aqui e agora". Para expulsá-la daí, a Razão teve que ser crítica da realidade humana, teve que considerá-la a partir de uma perspectiva autônoma, teve que assumir o ponto de vista de uma realidade melhor ainda por vir; teve que, em outras palavras, dedicar-se voluntária e conscientemente a um ideal utópico, iconoclástico. Todas estas autodesignações altivas converteu-as a Razão positivista em investidas. Da sua posição privilegiada — tornaram-se atributos da não-razão que a Razão tinha por missão destruir. Se a modalidade do futuro é caracterizada pela liberdade casada com a incerteza, enquanto a modalidade é caracterizada por uma mistura de certeza com não-liberdade — pode-se dizer que a Razão, lançada pelo Iluminismo no molde "futuro", foi lançada de novo pelos herdeiros positivistas do Iluminismo no molde do passado.

A chocante transformação da Razão na sua jornada do iluminismo para seus herdeiros positivistas encerra, de fato, pouco mistério. Foi simplesmente mais um caso da regra muito conhecida, cuja manifestação pode facilmente ser observada onde quer que uma utopia "se transforma em" realidade: o que perde irreparavelmente no processo é o seu gume crítico. Holbach podia, sem grandes escrúpulos, subintitular a sua obra fundamental *Leis do mundo físico e do mundo moral* — não porque não tivesse consciência da distinção entre os fatos e as normas, mas porque (uma circunstância que alguns desejam esquecer) o denominador comum, que ele invocou para legitimar a conjunção, não era a "realidade objetiva", mas a razão. Era a Razão que permitia que fizesse sentido falar simultaneamente de leis físicas e de leis morais. Em parte — no mundo físico — a razão já se

tinha identificado com a realidade, graças ao fato de que a Natureza não necessitava de nenhuma mediação humana informada para "se sentir uma só consigo mesma", para fundir a sua potencialidade com a sua atualidade. Tendo-se dissolvido nas obras da Natureza, a Razão podia simplesmente ser encontrada aí. O avanço da Razão e o conhecimento dos fatos da Natureza eram, supostamente, uma única atividade. No mundo moral, porém, a Razão residia só como uma potencialidade, como um postulado, um mandamento, como um programa utópico para o futuro, esperando ainda que chegasse o dia de ser abraçada por homens esclarecidos e convertida em realidade. A prática comprometida, informadora de valores no reino da ética era, portanto, a companheira natural e equivalente do estudo sem preconceito, imparcial, da Razão incarnada na Natureza não-humana. Se um positivista fosse dar a um livro seu o subtítulo de Holbach, teria certamente atribuído outro significado à mesma conjunção. Os mundos físico e moral pertenceriam, para ele, à mesma classe, não porque ambos estão ou deveriam estar subjugados à Razão, mas porque ambos são realidade, esperando ser estudados da mesma maneira imparcial, desinteressada e isenta. Mas então, na sua reencarnação positivista, a Razão declara a sua falta de interesse pelas potencialidades humanas ainda não realizadas e a sua inabilidade para discutí-las: é somente aí que os fatos e os valores separam os seus caminhos de uma vez para sempre. Com a Razão forçada a abdicar dos direitos de criticar e relativizar a realidade humana, os homens estão condenados, queiram ou não, a procurar noutra parte alavancas para se libertarem. Mas esta "outra parte" foi condenada, desde o princípio, como o domínio do erro e do preconceito, variavelmente chamado partidarismo, ideologia, utopia. Tendo sido uma vez a arma da emancipação, a Razão converteu-se no seu adversário. Porém, quanto mais êxito tem em repudiar e desaprovar os esforços da emancipação, menos desafiada é a regra dos charlatões e curandeiros na obstinada demanda humana por um mundo melhor. A questão consiste, portanto, em saber se a Razão do Iluminismo ainda contém uma mensagem que possa ser usada para informar a tarefa da emancipação humana numa era moldada — material e espiritualmente — por uma civilização científica; se, em outras palavras, a Razão e a Emancipação, há muito divorcia-

das, poderão ser reconciliadas novamente; se a Razão, enriquecida mas mudada por dois séculos de explosão científica, poderá agora reivindicar o seu poder crítico e a sua potência para realizar a emancipação do homem.

O próprio êxito das ciências positivas, o aumento tremendo na capacidade técnico-instrumental da humanidade, manifestou-se no surgimento de uma civilização tecnológica a qual, construída por unidades altamente especializadas e autônomas, se separou da sua fonte: a atividade humana informada e objetivada; e que não precisa, para a sua sobrevivência e crescimento, de ser penetrada no seu todo pela consciência humana e refletida num conhecimento universalmente distribuído. Tornou-se, portanto, "como" a natureza, no sentido de ser independente do conhecimento humano e da consciência — ao menos um conhecimento e uma consciência que se refletem diretamente sobre ela como uma totalidade, a fim de orientar a sua atividade. A ciência positiva, contribuindo para a habilidade técnico-instrumental especializada, só pode colocar novos tijolos no muro cognitivo que separa o sistema autônomo da civilização dos homens que dependem cada dia mais dela para a sua existência. O positivismo, lutando por assegurar para tal ciência a posição de conhecimento monopolístico, concorre ainda mais para a dependência humana, combatendo ferozmente todas as tentativas para tornar esse muro penetrável ao olho humano. Parece, portanto, que o interesse da emancipação humana, o desejo de controlar conscientemente o curso da história humana, pode não ser adequadamente servido se a atitude, cognitiva, positivista-mente informada, retiver o seu monopólio. Nas palavras de Habermas:

isto só pode ser alterado por meio de uma mudança no estado da própria consciência, por meio do efeito prático de uma teoria que não promova a manipulação das coisas e das reificações, mas que, ao invés, promova o interesse da razão no estado adulto do homem, na autonomia da ação e na libertação de todo dogmatismo. Isto só pode ser atingido por meio das idéias penetrantes de uma crítica persistente.

A questão consiste, porém, em saber como tal crítica pode legitimar-se a si mesma, dentro da civilização informada pela linguagem positivista em ascensão.

Mais uma vez, como nos tempos do iluminismo, a razão que se propõe ser crítica e, portanto, apoiar e promover o processo da emancipação, tem que enfrentar o senso comum como o seu adversário mais poderoso. Com o senso comum, refletindo a falta de autonomia que define a existência diária, é a razão, aspirando a uma responsabilidade adulta e à libertação da ação humana, que está sujeita ao ridículo e à refutação no campo da evidência. Há pouco na experiência do senso comum que possa garantir esperança. Pelo contrário, a totalidade da rotina diária parece expor a sua ingenuidade e desacreditar as suas promessas. A razão emancipadora, desde o princípio, é negado o benefício de uma evidência não organizada, espontânea, comparável à que desfruta o senso comum. Parece, portanto, infundada, desenraizada, achacada por todas as fragilidades que o senso comum, articulado no positivismo, põe como o mais odioso dos pecados que o conhecimento pode cometer — a fantasia, o utopismo, o irrealismo. Na verdade, para legitimar as suas pretensões, esta razão tem que avançar para além do senso comum e desafiar a própria existência diária que torna o senso comum tão placidamente, senão tão nesciamente, seguro da sua legitimidade. A razão emancipadora não compete simplesmente com outras teorias, as quais, como a ciência da não-liberdade, ou a sua crítica, tentam somente articular o que a experiência do senso comum já de si dá aos homens. Nega temerariamente a validade da própria informação, apresentando-a como inconclusiva, parcial, historicamente limitada, como o reflexo de uma existência mutilada, truncada. Sua luta não é com o senso comum mas com a prática, chamada realidade social, que lhe está subjacente. A razão proclama a realidade mesma como não verdadeira. Sua luta contra o senso comum é, portanto, não que o senso comum erra (o senso comum nada tem contra ser corrigido; também ele procura ser coerente e gosta da sensação de ser um só com a lógica), mas que na verdade transmite uma experiência que, em si mesma, é falsa, uma vez que nasceu, tal como é, da supressão do potencial humano. A consciência do senso comum, considerada como tal, não é falsa; mas reflete fielmente a existência que desfigura o potencial humano genuíno. Daí que a razão emancipadora vá além de uma crítica meramente epistemológica do senso comum.

A razão emancipadora viaja por regiões que o seu oposto positivista declarou estritamente fora de limites. Está determinada a desvendar os fatores responsáveis pela unilateralidade, pela seletividade da experiência humana e os "fatos" que ela fornece. Pressupõe que o "preconceito" que *"les philosophes"* combateram não está enraizado nas deficiências das faculdades cognitivas do homem. Suas raízes penetram muito mais fundo, na própria estrutura das condições humanas. Se a razão positivista só se encontrar criticamente com o senso comum na batalha cognitiva, se castigar o senso comum por não ser suficientemente metodológico, por extrair falsas conclusões da evidência verdadeira — a razão emancipadora não culpa o senso comum pelos seus erros de julgamento. Ao invés, e muito mais penosamente, a razão emancipadora põe em questão a admissibilidade da evidência mesma sobre a qual os juizes do senso comum são feitos. É a própria realidade social que torna a consciência do senso comum falsa — mesmo quando resultante de uma reflexão fiel, correta.

Tal atitude iconoclasta não pode senão encontrar a resistência mais feroz. Se aceita, certamente porá em dúvida a virtude do senso comum, frequentemente identificado com a sabedoria, e diminuirá a força e o poder de atração das crenças do senso comum. "Desnaturalizará" o que o senso comum faz passar por natureza, fará do inevitável uma questão de escolha, transformará a necessidade supra-humana num objeto de responsabilidade moral e forçará os homens a questionar o que tem sido irrefletidamente, muitas vezes por conveniência, aceito como fatos brutos, imutáveis. Fará em pedaços o escudo protetor, confortavelmente apertado, que deixa tão pouco à decisão humana e à sua responsabilidade. Poderá muito bem tornar insuportável a mesma condição humana que o senso comum se esforça tanto — e com êxito — por tornar tolerável.

É graças ao senso comum que o homem

sabe quem é. Sente-se conformado. Pode conduzir-se a si mesmo "espontaneamente, porque a estrutura firmemente internalizada, cognitiva e emotiva lhe torna desnecessário, ou mesmo impossível, refletir sobre possibilidades alternativas de conduta... As definições socialmente disponíveis desse mundo são assim tomadas como se fossem "conhecimento" sobre ele e são continuamente comprova-

das para o indivíduo pelas situações sociais em que esse "conhecimento" é considerado garantido. O mundo socialmente construído torna-se o mundo *tout court* — o único mundo real, tipicamente o único mundo que se pode seriamente conceber. O indivíduo é, assim, libertado da necessidade de refletir de novo sobre o significado de cada passo na sua experiência que se desdobra. Pode referir-se simplesmente ao "senso comum" para tais interpretações...²

O que o homem perde ao respirar os seus horizontes cognitivos e na possível apreensão das suas potencialidades interiores ganha-o certamente em segurança emocional. Ele atinge uma impressão enganadora, mas compensadora, do significado do seu mundo, ao limitar severamente a parte desse mundo de que ele espera possuir o sentido. Adquire a habilidade de fazer face às duras realidades do mundo público porque ele crê, como lhe foi dito, que só é responsável pelo seu pequenino mundo privado. Assim crendo, ele não erra; a sua consciência só é falsa por "delegação", na medida em que a sua condição real falsifica as suas verdadeiras potencialidades. Existe, de fato, uma correspondência de sentido duplo entre a situação humana e a reflexão do senso comum. É graças a esta correspondência que o senso comum é cognitivamente satisfatório e pragmaticamente eficiente. Nesta dupla utilidade é confirmado e fortalecido por esse tipo de ciência social que codifica e articula a rendição conveniente. Como diz Henry S. Kariel:

assim como o sonho de um *iceberg* flutuando nos deixa adormecidos quando o cobertor cai da cama, o relatório da ciência política de que a apatia é uma função do sistema político saudável nos reconcilia com a exploração como parte do corpo político. Os cientistas políticos revelam, consoladoramente, que tudo o que acontece não é "realmente" accidental. Eles revelam a existência de paradigmas subjacentes — paradigmas presumivelmente baseados na natureza, impostos pelo Destino, pela História, pela Racionalidade ou pela Lógica dos Acontecimentos. Baseados nos sentimentos metafísicos de Einstein, eles presumem que Deus não joga dados. Tal como as grandes obras da teologia e da arte, as suas racionalizações satisfazem a necessidade humana: tornam a nossa

² Peter L. Berger, "Identity as a Problem in the Sociology of Knowledge", in *Towards the Sociology of Knowledge*, org. por Gunter W. Remmling, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1973, pp. 275-6.

existência tolerável. E, como as grandes conquistas da teologia, eles ajudam a implementar o que os poderosos dizem ser o consenso.³

Na luta contra a realidade protegida pelo senso comum, a razão emancipadora parte de uma posição de inferioridade, estando condenada a ressuscitar as ansiedades e a incerteza aterradora do destino humano, que o senso comum põe tão tranqüilamente em repouso ou sela hermeticamente.

Ao contrário do conhecimento motivado instrumentalmente, a razão emancipadora não promete facilitar as tarefas que o senso comum se esforça por cumprir: as tarefas de tirar o melhor partido possível do mundo "dado", em toda a sua deslumbrante evidência, na mais elementar experiência. Não se oferece para auxiliar o senso comum no seu esforço para processar adequadamente e sistematizar a informação aparentemente exata que a experiência fornece. Ao invés, vem com um conselho que, se tomado com seriedade, poderá pulverizar os muros sólidos do confortável mundo diário: propõe-se, sem mais, a tomar uma atitude irônica para com a experiência mesma, completa com os "fatos" presumivelmente sólidos que ela fornece. Se o senso comum pede aos homens que acreditem nas "leis da natureza", que a razão emancipadora acha difícil aceitar, a reação não se confina a reexaminar o método de recolhimento dos fatos e a lógica do raciocínio do senso comum. Inevitavelmente, ataca a "experiência" que fornece tais fatos e estimula tal raciocínio. Questiona o caráter "natural" da "natureza" putativa. O irônico isolamento do senso comum que a razão emancipadora encoraja e cultiva tem o seu gume dirigido contra a realidade social e não contra as faculdades humanas, cognitivas e morais.

É por esta razão que a crítica destinada a emancipar o homem está condenada a considerar o senso comum como um obstáculo. O senso comum só pode cumprir as suas funções cognitivas e emocionais na medida em que consegue fechar os olhos às "realidades alternativas". Todo o poder de convicção que o senso comum possa apresentar assenta, em última análise, na pressuposição

³ Henry S. Kariel, *Open Systems*, F. E. Peacock, Itasca, Ill., 1971, p. 86.

de que a realidade transmitida pelo senso comum é a única realidade, enquanto o senso comum é o único canal através do qual a informação acerca dele pode ser obtida: a realidade é só uma, e o senso comum é o seu porta-voz. O senso comum, auxiliado pela ciência tecnicamente orientada que fortalece os seus achados em conhecimento utilitário, não se poupa, portanto, a esforços para expor e desmascarar os "falsos profetas" das realidades alternativas. Como vimos, a linguagem técnico-científica oferece um número razoável de categorias que têm sido cunhadas com este propósito. Uma "possível realidade", que está impossibilitada de produzir um certificado de viabilidade passado pela experiência, é apodada de irrealista, irracional, ou utópica — dependendo do contexto. Pelo contrário, a razão emancipadora só pode reivindicar a sua legitimidade, sob a condição de que a única realidade de que a experiência do senso comum nos informa não tem outro fundamento senão o que a coincidência histórica pode dar, e de forma alguma pode ser considerado como o único possível e concebível. Em particular, percebe as limitações do raio de possibilidade, propostas pelo senso comum, como uma mera reflexão das limitações impostas à ação humana pela mudança da prática histórica. Nem uma nem outra é final e irreparável. A fim de descobrir as espécies alternativas da prática, que têm sido suprimidas e temporariamente eliminadas pelo curso único da história feito pelo homem, é preciso primeiro aceitá-las como uma possibilidade; e isto requer uma refutação hipotética da finalidade da evidência do senso comum.

A razão emancipadora está em conflito com o senso comum (e com o conhecimento técnico-instrumental que compartilha do seu ponto de vista filosófico) num outro ponto vital. Tendo aceitado a realidade historicamente realizada como a única fonte de conhecimento legítimo, o senso comum, juntamente com a ciência derivativa, limita o seu reconhecimento de escolha ao que lhe é colocado como "comandos decisórios", num processo claramente determinístico. O positivismo nega à ciência o direito de discutir os "fins"; na verdade, esta abstenção voluntária de ir além do reino dos significados, de ver as discussões dos valores como seus objetivos, de apresentar questões sobre os "fins da história" ou o "significado da existência humana" — todos estes aspectos da sua auto-imposta modéstia definem a ciência que o posi-

tivismo reconhece como a única forma de conhecimento válido. Mas a distinção entre fins e meios, que delimita os limites da pesquisa científica, nada mais é que a reflexão da linha divisória entre as coisas controladas e as coisas fora de controle, outra vez, tais como propostas pela realidade social que foi historicamente realizada. Na vida social, os "meios" referem-se às atividades ou aos seus aspectos que foram mantidos flexíveis e que podem e devem ser dirigidos pela escolha humana. Os "fins", por outro lado, são estados em larga escala ou mudanças que não são, pelo menos diretamente, objeto de decisão deliberada feita por elementos específicos. Estão situados ao nível desta totalidade social que se tornou independente da atividade humana consciente e com uma finalidade. Se por casualidade os homens se tornam objetos de tal decisão, a ciência, tal como no caso dos supra-senhores carismáticos weberianos da burocracia orientada para os meios, não pode nem interferir nem auxiliar. Quanto ao processo histórico como um todo, seus fins podem ser teoricamente apresentados como conseqüências remotas de decisões minuciosas, seccionais. Mas eles não figuram nestas decisões como motivos "a fim de". Eles seguem tais decisões de maneira inescrutável *a fortiori*, cuja lógica só pode ser penetrada retrospectivamente.

O conhecimento orientado para interesses técnico-instrumentais não tem instrumentos para analisar e selecionar os "melhores fins". Ao invés, coloca os fins dentro da realidade que aceita como certa, como o ponto de partida de toda a pesquisa. De acordo com o mesmo princípio, tal conhecimento segue o senso comum, ao atribuir implicitamente aos fins um *status* próximo da inevitabilidade. Não são considerados matéria de escolha; são, quando muito, o critério supremo de todas as outras escolhas menores, mais limitadas. A realidade social é historicamente construída de maneira a impedir que algumas questões fundamentais jamais se tornem objeto de consideração deliberada e de decisão por parte dos homens. O senso comum reflete esta estrutura da realidade social, impedindo os homens de fazer face a tais questões como objetos da sua responsabilidade e decisão. Ao invés, o processo vital e suas reflexões intelectuais são separados numa multidão de decisões minúsculas e relativamente inconseqüentes, nenhuma das quais está prática ou intelectualmente relacionada diretamente com

os dilemas fundamentais da condição humana. Assim, o senso comum apresenta como uma necessidade supra-humana o que a realidade social já colocara para além do campo do controle humano. Neste sentido, como em muitos outros, a realidade social e o senso comum apóiam-se e fortalecem-se um ao outro. O homem abstém-se de se rebelar, e a realidade social, por seu lado, impede-o de fazer face a situações que poderão ocasionar esse sentimento desagradável e doloroso da incerteza. Como diria o Martin de Voltaire, "*Travaillons sans raisonner... C'est le seul moyen de rendre la vie supportable*".

E assim, o conhecimento técnico-instrumental não tem nenhum dos instrumentos exigidos por alguém que desejasse avaliar os fins com o mesmo grau de certeza e precisão com o qual este conhecimento avalia as ações definidas como meios. O conhecimento técnico-instrumental admite voluntariamente a sua incompetência. Mas, ao mesmo tempo, nega a possibilidade de que qualquer outro tipo de conhecimento dê veredictos autorizados sobre questões que se esquivam a discutir. Sendo-lhe uma metodologia mais sofisticada, e ameaçada contra idéias que possam alargar a sua imaginação além dos limites da realidade à mão, o senso comum obviamente optará pelos únicos fins que podem produzir evidência da sua "realidade" — isto é, aqueles fins que estão entrelaçados com a própria realidade social e, portanto, se apresentam ao indivíduo como uma necessidade exterior. A ciência concordará, então, com o senso comum, afirmando que a "satisfação das necessidades humanas" fornece o limite último, e não-partidário, ao campo daquelas atividades humanas que podem ser instrumentalizadas e julgadas como tais, auxiliadas e aperfeiçoadas pela ciência. Mas não as próprias necessidades humanas — que são simplesmente dadas, e que se esperaria que, monotonicamente, nos fizessem sentir a sua obstinada presença, aconteça o que acontecer na esfera instrumental. O que ficou por dizer é que essas próprias necessidades são, em última análise, um produto cultural, isto é, não-natural (exceto para as poucas necessidades "fisiológicas", orgânicas, cuja discussão faz, porém, pouco sentido prático, uma vez que em cada cultura conhecida são concebidas teoricamente, em vez de aparecerem na sua forma pura, sem adornos).

É verdade que até muito recentemente as necessidades humanas entravam nas relações humanas como pon-

tos de partida indiscutíveis, e não como objetos de manipulação intencional. Eram, contudo, o resultado de uma ação humana, embora uma ação não controlada pela compreensão e por um conhecimento antecipatório não-esclarecido. Uma vez estabelecidas, essas necessidades humanas entram, sob a forma de expectativas e de solicitações, numa relação de *feedback* (realimentação) com a realidade social a qual, por sua vez, empresta-lhes algo da sua aparência de inevitabilidade. A atitude do senso comum resultante, tomando-as como certas, contribui ainda mais para o seu entrincheiramento e obscurece ainda mais o fato da sua origem humana, historicamente contingente. Isto significa, na prática, que a possibilidade de submetê-las a um controle humano consciente, esclarecido, se torna cada vez mais remota, e o sistema positivista alimentado pelo senso comum, que nega à razão crítica o direito de avaliar as necessidades humanas, é parcialmente culpado pela perpetuação desta situação. Ao endossar o expediente de separar as questões existenciais numa pletora de decisões diárias de curto alcance, estreitamente circunscritas, a ciência, orientada para o interesse técnico e sob a alegação de que se apóia na racionalização da ação humana, propaga sem querer a irracionalidade do processo histórico — embora somente por defeito. Para citar novamente Habermas:

A raiz da irracionalidade da história é que nós a "fazemos", sem, contudo, termos podido até hoje fazê-la conscientemente. Uma racionalização da história não pode, portanto, ser promovida por um vasto poder de controle por parte de seres humanos manipuladores mas somente por meio de um alto-nível de reflexão, uma consciência de seres humanos atuantes, a caminho da emancipação.⁴

Para resumir — a razão emancipadora entra em conflito com o senso comum em três frentes cruciais: como está determinada a "desnaturalizar" o que o senso comum declara ser a natureza humana — ou social; expõe e condena a ignorância deliberada de realidades alternativas por parte do senso comum; e tenta restaurar a legitimidade daquelas questões existenciais que o senso comum, seguindo a condição humana histórica, pulveriza numa multidão de miniproblemas, com o fim de articulá-los em

⁴ Habermas, *op. cit.*, pp. 275-6.

termos puramente instrumentais. Em vista desses desacordos, a razão emancipadora não pode propor-se — verdadeira ou falsamente — a corrigir o senso comum e promover a sua sofisticação teórica como faz a sociologia durksoniana; nem pode propor-se voltar os seus instrumentos de pesquisa para o senso comum em si mesmo, a fim de explorar a gramática geradora de crenças que o senso comum apresenta como acriticamente óbvia, como fizeram os críticos da sociologia inspirados no existencialismo. Não pode deixar de questionar a realidade mesma que o senso comum fielmente se esforça por refletir — e, portanto, não pode deixar de minar a própria base da autoridade do senso comum como fonte fidedigna do verdadeiro conhecimento.

Pode-se apontar um denominador comum aos três principais pontos de controvérsia entre a razão emancipadora e o senso comum: isto é, o conflito entre a perspectiva histórica e a natural. A razão emancipadora só pode provar a sua tese, se conseguir reorganizar o conhecimento em termos da sua estrutura verdadeiramente histórica. E é precisamente uma inata tendência para propor o histórico como natural (isto é, fora do tempo), que fornece ao senso comum o seu princípio cognitivo, mais crucial. Na verdade, este não é só o primeiro ponto de desacordo que só faz sentido, se for visto contra o pano de fundo deste conflito supremo; o mesmo se aplica às outras duas questões da controvérsia. Uma realidade social específica não poderia ser seriamente sustentada como indaquiável e imutável em um ou outro de seus aspectos, se esta realidade fosse avaliada como historicamente contingente. E a multidão de miniquações tendem a cristalizar-se imediatamente em grandes problemas existenciais (e só então) quando as questões de sua origem histórica são colocadas seriamente, e, por conseguinte, a suspeita da sua transcendência histórica é solidamente fundada.

É esta perspectiva histórica que nos permite transcender a oposição entre os dois pólos da experiência humana pré-predicativa (definição e situação, motivos e limitações, controle e sistema), sobre os quais está fundamentada a controvérsia supostamente fundamental entre a sociologia durksoniana e os seus críticos existencialistas. Na verdade, os pólos da ação do agente e da situação só são contrapostos como agentes mutuamente independentes e forças discordantes apenas se forem exa-

minados dentro da estrutura de um só ato, ou de um conjunto de atos idênticos. A autonomia dos pólos desaparece, porém, se os estreitos horizontes cognitivos forem desfeitos, e o ato começar a ser visto como um elo na cadeia histórica. O que transpira, então, é o fato de que os pólos estão inseparavelmente ligados um ao outro e, na verdade, se constituem um no outro.

O que pretendemos dizer com isto é a constituição como processo histórico — não a constituição “cognitiva”, facilmente reconhecida pela sociologia, que não tem uso para a historicidade: esta última é verdade trivial de que a situação e a sua definição são inconcebíveis quando isoladas uma da outra. O reconhecimento desta verdade trivial não está de forma alguma relacionado com a determinação ou não-determinação de se olhar além da fronteira de um simples acontecimento, em direção aos homens como agentes históricos. Requer apenas a aceitação muito simples do ator como um agente epistemológico, o qual se posiciona ou se apropria do segmento da realidade trazido à luz por meio das suas intenções, dos seus motivos ou dos seus labores intelectuais. Como vimos, a única forma em que o tempo e o processo são admitidos neste cenário é o passado biográfico do ator. Mas uma história tão individualizada é uma alavanca demasiado fraca para levantar a barreira que separa os dois pólos da ação-estrutura; o outro pólo, centrado — situacionalmente, é tão autônomo para com a biografia do ator como o é em relação às momentâneas intenções do ator.

Não é assim no caso de uma constituição verdadeiramente histórica. Aqui, a justaposição do ator e da sua situação é reduzida a seu próprio *status* — um instante momentâneo de um processo em que os homens desempenham ambos os papéis tão claramente distinguidos num único ato — o de sujeito e objeto da história. Esta unidade dialética de ambas as faces da experiência humana foi admiravelmente expressa por John R. Seeley:

O que se perde de vista nesta maneira de falar é, mais uma vez, que o princípio de inclusão não é “dado” (como a relação da célula do fígado para com esse fígado e esse corpo em que o fígado se encontra), mas “atuado”; que o que está em jogo é uma lealdade, não um *locus*; que enquanto há conseqüências de direção dupla, de maneira

que nenhum dos soldados nem o exército são conceituados ou praticamente independentes, as relações não são as da implicação lógica (como nas partes dos triângulos) nem a necessidade (como na célula do corpo), nem mesmo uma conveniência não-moribunda.⁵

Se, por casualidade, forem relações históricas, então a oposição do ator e da sua situação, em vez de passar pela realidade última, pré-teórica, de onde toda a investigação deve partir, torna-se ela própria uma ocorrência a ser explicada e, acima de tudo, questionada. Sejam quais forem as limitações que a situação aqui-e-agora possa impor, a verdade é que ela revelará então a sua verdadeira natureza: a de sedimentos de ações e escolhas passadas.

A “SEGUNDA NATUREZA” VISTA HISTORICAMENTE

Nenhuma teoria até hoje foi tão longe como a sociologia marxista para elucidar a contingência histórica das condições supostamente naturais da existência humana. A sociologia marxista situa a ciência da não-liberdade e os seus críticos existencialistas como partes das mesmas condições historicamente limitadas e, portanto, abre a possibilidade de sua transcendência criativa.

O argumento de Marx contra Adam Smith⁶ pode ser considerado como um exemplo típico do método da crítica. Smith, assim como a sociologia durksoniana e os seus críticos, “naturaliza” as condições históricas da existência humana. Capital, preços, troca, interesse privado, etc. tudo isso ele vê como pré-condições do processo vital, como “fatos objetivos” a partir dos quais deve partir qualquer processo vital, assim como o seu estudo. Marx questiona esse pressuposto:

A dissolução de todos os produtos e atividades em valores de troca pressupõe a dissolução de todas as relações pessoais fixas (históricas) de dependência na produção, assim como a total dependência dos produtores uns dos outros. A produção de cada indivíduo é dependente da

⁵ John R. Seeley, “Thirty Nine Articles: Toward Theory of Social Theory”, in *The Critical Spirit, Essays in Honour of Herbert Marcuse*, org. por Kurt H. Wolff e Barrington Moore, Jr., Beacon Press, Boston, 1967, pp. 168-9.

⁶ Karl Marx, *Grundrisse*, Penguin, 1973, p. 156 ff. Trad. por Martin Nicolaus.

produção de todos os outros; e a transformação do seu produto no que é necessário à sua própria vida é (igualmente) dependente do consumo dos outros. Os preços são antigos, a troca também; mas a crescente determinação dos primeiros, pelos custos da produção, só se desenvolve totalmente, e continua a desenvolver-se cada vez mais completamente, numa sociedade burguesa, a sociedade de livre competição. O que Adam Smith, muito à maneira do século XVIII, atribui ao período pré-histórico, o período que precedeu a história, é também um produto da história.

É a dependência individual à multidão anônima de outros membros da sociedade que se lhe apresenta como "necessidade social", como "situação objetiva", contra a qual ele é forçado a medir os seus próprios motivos e intenções, e que lhe fornece os únicos critérios "objetivos" de racionalidade desses motivos. Mas esta aparência é, em si mesma, uma criação histórica. Emergiu em certo ponto da história, quando a sociabilidade humana, "estar-com-os-outros", deixou de manifestar-se como relações que — tais como as relações pessoais — podiam ser, na sua totalidade, cognitivamente adquiridas pelos indivíduos envolvidos. Com a expansão das relações de troca, a rede de dependência transcendeu o campo estreito que o indivíduo podia conscientemente controlar como indivíduo, em encontros face-a-face, pessoa-a-pessoa. Tais encontros tornaram-se agora pequenos setores de grandes totalidades, cujas ramificações ulteriores se dissolveram na obscuridade de dependências desconhecidas e invisíveis. Para serem devidamente compreendidas, elas tiveram que encaixar-se cognitivamente numa vasta rede de relações: um feito intelectual que não podia ser realizado sem se construir teoricamente um modelo, que tornaria inteligível o que não era acessível empiricamente. Para serem controlados, foi preciso que os indivíduos transcendessem a sua situação como indivíduos — a situação em que permanecem na sua rotina diária — e conscientemente reivindicassem a sua vida grupal, comensurada com o campo das suas dependências. E assim se criou uma lacuna entre as atividades criativas e adquiridas do indivíduo, entre ser-para-os-outros e ser-para-si-mesmo, entre o desejo que o indivíduo tem de realizar-se e as condições da sua própria sobrevivência. A lacuna é vista como um choque permanente entre o interesse privado e a reali-

dade social. Deve ser preenchida cognitivamente por uma ideologia que — tal como a rede de dependências que procura tornar compreensível — deverá transcender os dados imediatamente dados pela experiência diária do indivíduo.

Daí que, em oposição aos seus primitivos discípulos, assim como, em relação aos seus críticos superficiais e igualmente primitivos, Marx não tenha reduzido a vida social ao econômico, oferecendo, portanto, uma outra versão da "ciência da não-liberdade". Pelo contrário, ele reduziu o econômico ao seu conteúdo social; reescreveu a economia política como sociologia, e a sociologia como história. Foi somente como resultado de um desenvolvimento histórico específico, e talvez único, que as dependências econômicas ganharam ascendência sobre todas as outras relações humanas — que elas apareceram como condições inflexíveis, objetivas da existência humana e como os limites últimos da liberdade humana; que elas se cristalizaram, por outras palavras, numa "realidade social objetiva", uma "segunda natureza". É só porque, a fim de existir, ele tem que entrar numa rede de dependências, que não pode examinar de perto nem controlar, que o indivíduo tem que tornar-se "privatizado" ("privado" é antônimo de "público"), que tem que olhar para o seu próprio interesse na sobrevivência, ameaçado e condicionado por outros indivíduos sem face, a quem ele encontra só como uma "realidade objetiva" oblíqua, inescrutável.

O interesse privado é, por si mesmo, um interesse já socialmente determinado, que só pode realizar-se dentro de condições impostas pela sociedade e com os meios fornecidos pela sociedade; daí que se veja obrigado à reprodução dessas condições e desses meios.

E, o mais importante:

o caráter social da atividade, assim como a forma social do produto, e a participação dos indivíduos na produção aparecem aqui, como algo estranho e objetivo, confrontando os indivíduos, não como nas suas relações mútuas, mas como na sua subordinação a relações que subsistem independentemente delas e que nascem de colisões entre indivíduos mutuamente indiferentes.

A opacidade das instituições sociais, a ilusão óptica da sua autonomia, está em paralelo com o seu afastamento para além do alcance da experiência do senso comum. As modalidades do indivíduo como produtor e consumidor ainda são visíveis, de uma perspectiva do senso comum, mas não o elo que as une. Todo o vasto espaço social que se estende e medeia entre o esforço produtivo e a satisfação do consumidor só entra no domínio da experiência do senso comum sob a forma de "valor de troca" e "dinheiro" — o primeiro representando e ocultando a intrincada teia da dependência do indivíduo às atividades dos outros, e o segundo resumindo o poder que o indivíduo possa ter sobre estas atividades. A única informação que o senso comum fornece em tais circunstâncias é que, dando mais dinheiro, o indivíduo pode apropriar-se de mais valores de troca. O único conselho que o senso comum pode dar é que o indivíduo deve fazer todo o possível para obter mais poder (— dinheiro), a fim de ganhar mais liberdade (— valores de troca que estão ao seu alcance e, portanto, subjugados e domesticados). As relações de produção, troca e apropriação obtiveram o papel crucial, determinante, natural, que possuem na sociedade baseada no mercado, não em virtude de nenhum "primado" mítico da economia sobre o resto das relações sociais, mas porque, em primeiro lugar, foram retiradas do controle humano imediato, consciente e, portanto, tornaram-se independentes daquelas pessoas cujas atividades constituem a sua única substância. Elas nada mais são ainda que a soma total de uma multidão de interações humanas. Mas para cada indivíduo que partilha destas interações elas aparecem como "algo estranho e objetivo" — de uma maneira não muito diferente daquela em que o rabo do gato se lhe apresenta como algo que não lhe pertence. Outras relações sociais não-econômicas cristalizam-se em poder, isto é, em "realidade" dura, limitadora, opressora — apenas como derivativos de estruturas já petrificadas por dependências econômicas (a idéia expressa na metáfora do caráter "superestrutural" dos poderes políticos, sociais, e culturais). E vice-versa — um tipo ou um setor das relações humanas só pode ser emancipado das "leis de ferro da realidade social" e ser adquirido pelos indivíduos humanos como agentes controladores conscientes, na medida em que são independentes da economia e na medida em que estão situados para além

do alcance das cadeias dos valores do dinheiro-troca. Daí a descoberta, pelos críticos da sociologia durksoniana, dos encontros-face-a-face, os estreitos enclaves das relações interpessoais, como o fulcro em que se baseia a liberdade humana negociadora do significado. Daí a sua tendência para fechar o seu universo cognitivo dentro das paredes da ante-sala de um psiquiatra, do quarto de dormir de um casal ou do seminário universitário. Se a liberdade para negociar significados e para atualizar a sua própria autodefinição puder, na verdade, encontrar-se nestes lugares reclusos, é somente porque, e na medida em que estes lugares, e as atividades que aí têm lugar, foram expelidos e rejeitados, e depois seguramente isolados, pela esfera "pública" governada por necessidades anônimas que representam a rede de dependências econômicas.

A esfera "pública" entra na experiência do senso comum do indivíduo como uma realidade superior, em forma de natureza, na medida em que foi removida da relação imediata com o indivíduo. Estendeu-se um novo reino entre o esforço criativo do indivíduo (a produção de objetos úteis pela transformação dos objetos naturais) e as atividades sustentadoras da vida humana (que ainda podem ser vistas como diretamente relacionadas com a vontade humana, como o reino, pelo menos parcialmente, da liberdade individual). Este reino, de fato, une as duas metades separadas do ciclo existencial, embora, na perspectiva da experiência individual, estas metades pareçam ser vítimas dos curto-circuitos do dinheiro e do valor da troca. Quanto à sabedoria individual proveniente do senso comum, o dinheiro e os valores de troca equivalem ao reino misterioso, impenetrável em que os produtos do indivíduo desaparecem e de onde emergem artigos para o consumo do indivíduo. Mas o dinheiro e os valores de troca concorrem mais para obscurecer do que para determinar (e muito menos iluminar) o caráter social virtual deste reino: eles apresentam as relações sociais como econômicas. O papel da sociologia crítica é reivindicar esta substância social do mundo social.

Neste ponto, a sociologia crítica difere tanto da sociologia durksoniana como um dos seus críticos existencialistas. A sociologia durksoniana toma, por assim dizer, as aparências do senso comum pelo que elas são; uma vez que elas se apresentam como inevitáveis e irremovíveis, a sociologia

durksoniana declara-as como tais e apressa-se a fornecer-nos a sua descrição precisa e compreensiva. Os seus críticos existencialistas recusam-se a reconhecer a realidade das aparências, mas, primeiro, lançam-se ao estudo do processo mental que as posiciona como "realidade", e — segundo — refreiam-se de investigar outras realidades, que essas aparências talvez ocultem. Ao invés, eles retiraram-se para a exploração da liberdade do indivíduo na periferia do mundo social — exatamente onde essa liberdade foi expulsa pelas realidades que as aparências rejeitadas distorcem e escondem. Eles tentam apresentar tal periferia como um mundo auto-sustentado (tanto cognitiva como moralmente) e, além disso, como o próprio centro da mundividência de onde todos os outros componentes deste mundo emanam. Assim, eles procuram ignorar as metades separadas da existência humana, da mesma maneira em que o dinheiro e as mercadorias o fazem, usando apenas, nesse processo, a linguagem trazida pelo dinheiro para o mundo social (ao que Marx objetaria assim: "Comparar o dinheiro com a linguagem é... errôneo. A linguagem não transforma idéias, de maneira a que a peculiaridade das idéias seja dissolvida e o seu caráter social caminhe lado a lado com elas como entidades separadas..."⁷). A sociologia crítica vê ambas as estratégias fundadas igualmente no senso comum da sociedade de mercado, desenvolvida historicamente num senso comum que tacitamente aceitou as suas limitações históricas e, portanto, apreende-as como não usurpadas. Ambas as estratégias procuram iluminar o senso comum sem questionar a sua autodeterminação. Procedendo assim, ambas fazem uma réplica das limitações do senso comum que acabam por servir.

O conflito entre a sociologia crítica e as duas estratégias alternativas não é simplesmente uma questão de preferência, em última análise, arbitrária, que, tal como o gosto, não vale a pena discutir. A sociologia crítica mostra que as estratégias alternativas falham, e estão condenadas a fracassar, na sua tentativa de informar a existência humana de uma forma que torne a emancipação possível, uma vez que aceitam, como irremovíveis, precisamente aqueles aspectos da realidade historicamente contingente que torna tal emancipação inacessível. A idéia

⁷ *Ibid.*, pp. 162-3.

de que uma pessoa pode juntar aspectos *pour les autres* e *pour soi* da experiência pessoal, unicamente por meio de um esforço intelectual e moral, nada mais é que a falsa esperança de uma emancipação ilusória. Essa idéia tornará a ruptura — e a não-liberdade resultante — ainda mais imune aos esforços de emancipação.

Tal idéia é uma ilusão, uma vez que na sociedade de mercado o processo vital do indivíduo não pode ser encerrado no campo estreito do *Umwelt*: esse setor dos "outros" com quem o indivíduo tem ocasião de entrar em comunicação lingüística — a fim de se encontrar face-a-face, de estimular a ação e responder a ela, a fim de regatear sobre definições da situação e atribuição do *status*, de negociar significados, etc. Numa sociedade tecnologicamente primitiva, pré-moderna, com a circulação da totalidade dos bens limitada a um pequeno círculo de pessoas que pertencem a um parentesco cognitivamente acessível ou a um grupo local, o itinerário de todos os itens enumerados no inventário do processo vital permaneceu, do princípio até o fim, ao alcance da visão do indivíduo. A rede de dependências entrelaçou-se, portanto, com a rede das relações pessoais; as dependências foram vistas como obrigações e foram definidas por um parentesco ou uma categoria de estado à qual o indivíduo pertencia. Foi aí que as dependências econômicas foram, num sentido direto e literal, culturalmente fundadas; elas eram cotejadas com as definições de *status* e os significados a eles atribuídos. Por menos livre ou mais dependente que um indivíduo fosse em tais condições, as fontes da sua não-liberdade não tinham nada de misterioso: eram facilmente atribuídas a indivíduos específicos que seguravam as rédeas da dependência. Uma igreja poderosa e a terrível vontade de Deus tornaram-se, portanto, necessárias para suprir as deficiências de laços sociais demasiado frágeis para assegurar a sua perpetuação e conservar os grupos subordinados sob o seu domínio. A dependência e não-autonomia da vida individual era visível, dentro da experiência do senso comum, na sua verdadeira natureza — a da escravidão pessoal — e requeria, portanto, sanções culturais supra-humanas, sob a forma de uma escatologia institucionalizada, para poder manter-se. A reprodução do sistema econômico dependeu, com efeito, da reprodução da teia, crua, mas facilmente assimilável, de definições culturais.

A desintegração do parentesco e dos laços locais, o desmoronamento de definições de *status* imutáveis e das suas sanções supra-humanas, coincidiram com o aparecimento desta conjunção única de independência pessoal com a escravidão impessoal, que é típica de uma sociedade de mercado. É aqui que o herói de Steinbeck, expulso da terra de seus pais, se sente agoniado ao verificar que não há "ninguém para ser baleado" pela sua desventura. A culpa não pode ser atribuída a nenhum indivíduo em particular; o intrincado tecido de causas estende-se muito além do horizonte cognitivo do indivíduo, e claramente não pode ser desligado das responsabilidades e culpas pessoais. No momento em que a teia de dependências perdeu a sua natureza humana, as sanções supra-humanas já não são necessárias para a conservar intacta. O sistema de dependência pode existir por si mesmo, como resultado da sua opacidade, impessoalidade, da sua natureza recôndita e inescrutável. Apresenta-se agora, e só agora, como uma misteriosa "realidade social", como uma objetividade em forma de natureza, que deve ser obedecida. Naturalmente, a obediência não é agora um ato moral, mas uma questão de razão e racionalidade. O indivíduo deve ter todo o cuidado em não se exceder a si mesmo, em não embarcar numa luta fútil, em não desafiar a natureza social — não porque isso seria um ato moralmente condenável, uma rebelião contra o supremo poder moral, mas porque tal ato de desobediência seria contra os seus próprios interesses. Daí que, em retrospectiva, a sociedade de mercado apareça como um equivalente para a libertação pessoal. A escravidão, em tempos suportada pelo medo e por uma mentira ideológica, é agora voluntária e "livremente" escolhida por amor de um interesse pessoal bem compreendido e racionalmente avaliado. Na idade da razão e da escolha esclarecida, o conhecimento dos pré-requisitos funcionais da "segunda natureza" é um substituto para o terror da vingança de Deus. Pressupõe que o indivíduo é um agente livre; apela para a sua razão e inteligência, em vez de apelar para o preconceito e para o medo.

Numa sociedade de mercado, "a dependência recíproca e total dos indivíduos que são indiferentes uns aos outros constitui o seu laço de conexão social". Eles são indiferentes uns aos outros, no sentido de não se encontrarem como pessoas, de não interagirem conscientemen-

te, e podem não ter consciência da existência do outro: mas eles dependem um do outro, pela simples razão de que a forma precisa do produto da atividade de um indivíduo, que volta para ele transformado num artigo terminado para seu consumo, dependerá das atividades de inumeráveis outros indivíduos, de quem o indivíduo em questão nunca teve conhecimento intelectual nem controle prático. A falta de laços pessoais atua, naturalmente, em ambas as direções. Daí que a experiência da liberdade pessoal, que nasce do fato de que nenhuma outra pessoa (um indivíduo física, cognitiva e emocionalmente perto o suficiente para poder ser apreendido como uma pessoa) guia o indivíduo em questão no caminho da sua escolha, sem que seja necessário impingir-lhe tais escolhas. Tais limitações, como as que os indivíduos experimentam no momento em que têm de escolher e de sujeitar-se a um teste, são demasiado inflexíveis e estão claramente muito fora do alcance da persuasão para poderem ser explicadas como obras de pessoas específicas. "Os indivíduos são classificados sob a produção social; a produção social existe fora deles e do seu destino; mas a produção social não está sob o controle dos indivíduos, não é manejável por eles, como a sua riqueza comum." As dependências econômicas de fato, agora, precedem e enquadram todas as outras espécies de relações inter-humanas; elas aparecem, desde o princípio, como condições inexoráveis de toda a ação humana e como os limites intransponíveis da liberdade de escolha. Mas é, como insiste Marx:

Uma noção insípida conceber este "laço meramente objetivo" como um atributo espontâneo, natural, inerente aos indivíduos e inseparável da sua natureza (em antítese ao seu conhecimento e à sua vontade conscientes). É um produto histórico. Pertence a uma fase específica do seu desenvolvimento.⁸

A ruptura da experiência humana elementar em um sujeito voluntário e o seu ambiente delimitador (a ruptura sobre a qual toda a sociologia está baseada) é, portanto, o resultado de um desenvolvimento histórico e, de forma alguma, pode ser tomada como uma condição

⁸ *Ibid.*, p. 162.

humana perpétua, atribuída à espécie. Isto, em si mesmo, exige explicação, e a explicação deve ser histórica.

Para ser justo, tem-se que admitir que, nos seus momentos mais inspirados, os sociólogos jogam com a idéia da mutabilidade histórica da condição humana. Mas, com mais freqüência ainda, a história, no seu raciocínio, reduz-se a uma tipologia, ou antes, a uma divisão dicotômica de tipos da organização social conhecidos e, em consequência, da ação humana. A idéia aparece sob diversos nomes, embora, dadas todas as suas diferenças em ênfase, tais pares variavelmente descritos traem um raio de semelhanças impressionantemente vasto. A *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*, a sociedade militar e a sociedade industrial, as eras teológicas e as positivas, as sociedades putativas e as sociedades completas, as solidariedades mecânica e orgânica, as sociedades não-industriais e as industriais — todos estes conceitos, por mais rico que seja o seu conteúdo, equivalem, de fato, à mesma realização persistente da antítese entre a liberdade pessoal, colhida nas malhas das dependências impessoais (típicas da sociedade de mercado), e a falta de escolha pessoal, combinada com a natureza evidentemente pessoal das dependências (típicas de uma sociedade de mercado não desenvolvida). A única alternativa para a realidade em questão, que a atitude positiva pode tolerar, é esse estado de coisas que foi eliminado, como uma alternativa viável, com o advento das condições atuais. Daí que a história só entre em consideração sob a forma de escolha entre dois tipos. A insatisfação com o tipo atualmente em ascendência — se vier a encontrar o seu caminho no mundo das análises sociológicas — automaticamente resulta na idealização do outro tipo. Os remédios para a parcialidade ressentida e a inautenticidade da existência pessoal são buscados na alegada personalidade “totalmente desenvolvida” de uma sociedade pré-moderna. A isto retorquiria Marx que “é tão ridículo suspirar pelo retorno a essa plenitude original como acreditar que com este vazio completo a história chegou a um ponto de parada”.

Alternativamente, a mesma tendência se manifesta nas tentativas persistentes de considerar as dependências recíprocas como pessoais e, portanto, manejáveis, em condições onde não são definitivamente susceptíveis de

manipulação humana consciente. Paradoxalmente, esta “humanização” idealizada da escravidão impessoal pertence à mesma categoria das tentativas opostas para atribuir *status* super-humano ao que era pura e transparente servidão pessoal. Nos seus efeitos práticos, ambas as tentativas impedem ou levam por caminho errado os esforços reais ou potenciais de emancipação, solicitando ação inadequada, ou uma ação dirigida a alvos inapropriados. Uma maneira de apreender as dependências recíprocas como pessoais é apresentá-las como brotando de significados inadequados, impostos pelos “outros” e distorcendo a verdadeira, autêntica existência do indivíduo. Esta é a visão existencialista das raízes da escravidão humana — de acordo com a qual a presença dos outros compromete, limita e confunde a demanda do indivíduo pelo *pour-soi*, pela existência autêntica. Rebentos sociológicos da filosofia existencialista, de que a etno-metodologia de estilo Garfinkel é o exemplo mais conspícuo, apresentam as dependências e limitações como sedimentos de uma negociação de significado, como uma realização de “trabalho” contínuo, que consiste em “falar”. A aparência de realidade social, de limitações externas sobre a liberdade humana, é colocada, portanto, como um fenômeno cultural, em condições históricas distinguidas precisamente pela libertação da estrutura social da sua prévia dependência a fatores culturais. Estranho como poderá parecer, em vista da sua animosidade extracientífica, não há grande diferença entre estas tentativas e a tendência do marxismo “folclórico” para personalizar as raízes da não-liberdade humana, atrelando-a a capitalistas, partidos, governos etc. Aqui o desvio consiste em apresentar a teia impessoal das dependências como um problema político, que pode ser controlado por meios definidos normalmente como políticos. Com a sua introspecção habitual, Marx antecipou ambas as desilusões como epistemologicamente enraizadas na estrutura opaca e recôndita da dependência humana. As relações da dependência objetiva:

Apresentam-se, em antítese às dependências pessoais... de maneira tal que os indivíduos são agora governados por abstrações, ao passo que antes dependiam uns dos outros... As relações só podem ser expressas, natural-

mente, em idéias e, assim, os filósofos concluíram que o reino das idéias é a peculiaridade da nova era, e identificaram a criação da individualidade livre com a destruição desse reino.⁹

Nenhum dos dois tipos de relações sociais — tanto o fundado na dependência pessoal como o fundado na dependência impessoal — pode funcionar sem afastar a imaginação humana das genuínas avenidas da emancipação. O sistema baseado na dependência pessoal teve que apoiar-se na ilusão de uma âncora supra-humana, extrapessoal, da definição pessoal do *status*. O contrário é verdadeiro quanto ao sistema de dependência impessoal: este é sustentado e perpetuado pela ilusão da liberdade pessoal, da possibilidade de dominar, por meio de um esforço individual, as relações externas que o limitam. É precisamente porque a multidão se deixa engodar pelo fascínio desta ilusão e se comporta de acordo com ela que a teia das dependências impessoais é continuamente ressuscitada e mantida viva. As condições da emancipação individual coincidem com as condições que perpetuam a não-liberdade dos indivíduos “*en masse*”. Um único indivíduo, enquanto indivíduo, pode, na verdade, “subir ao topo” das relações sociais e sujeitá-las à sua vontade; o mesmo pode acontecer com um número de indivíduos atuando como um agregado num “tipo mecânico” de solidariedade. Mas, ao assim procederem, os indivíduos outra coisa não fazem senão fortalecer as condições universais da dependência e da não-liberdade. Esta situação objetiva lança os indivíduos uns contra os outros; esta é uma situação em que a competição, a busca do interesse individual, em detrimento do interesse dos outros, é a única conduta racional e eficiente. Mais do que isto, o tratamento dos outros seres humanos, por parte do indivíduo, como “ambiente objetivo” que deve ser dominado, é, em si mesmo, uma expressão do fato de que o controle sobre o próprio destino do indivíduo lhe foi negado. Como apropriadamente se expressa Habermas, “os interesses que ligam a consciência ao jugo imposto por uma dominação de coisas e relações reificadas estão, como os interesses materiais, ancorados em

⁹ *Ibid.*, p. 164.

configurações historicamente específicas de trabalho alienado, satisfações negadas e liberdade suprimida”.¹⁰

E assim, qualquer sistema de interação social que apresente os fins e os motivos de tal interação como fixos e imutáveis (dentro do contexto dos mandamentos de Deus ou dos requisitos da Razão) deve apoiar-se, para a sua perpetuação, na autoridade da experiência diária. É porque o lado prático da experiência humana é tomado como certo e não questionado, e não visto numa perspectiva histórica relativizadora, que os problemas fundamentais da liberdade humana, da autenticidade da vida, da realização pessoal, etc., só podem ser colocados como questões epistemológicas, solucionáveis por homens percebidos como entidades epistemológicas; eles podem ser vistos, na verdade, como parte de um drama representado do princípio ao fim no palco do intelecto e do significado. Não é que tal teoria ignore o laço íntimo entre o intelecto do homem e a sua vida prática, entre a teoria e a prática social. Pelo contrário, a evidência da prática social, acumulada e intelectualmente processada, é vista como o fundamento apropriado da infalibilidade das soluções que tal perspectiva oferece à demanda humana de uma “vida plena”. A diferença essencial entre tal perspectiva e a sociologia crítica consiste no fato de que a primeira considera a evidência de uma prática historicamente limitada como conclusiva e, na realidade, final, ao passo que a segunda se recusa a fazê-lo. Como declarou Horkheimer enfaticamente em 1933, “a antropologia não pode oferecer uma objeção válida para superar as más relações sociais”.¹¹ A única antropologia (que pretenda ser o conhecimento das qualidades humanas universais) aceitável à sociologia crítica deveria ser, nas palavras de Leo Kofler, uma ciência “das premissas imutáveis da mutabilidade humana”. Poder-se-ia tomar, como a pedra angular da sociologia crítica, uma rejeição *a priori* da possibilidade de dotes invariáveis — quer transcendentais quer naturais — que caracterizam a espécie humana de uma vez para sempre. O único atributo invariável da espécie humana que a sociologia crítica está disposta a

¹⁰ Habermas, *op. cit.*, p. 261.

¹¹ Max Horkheimer, “Materialismus und Moral”, in *Kritische Theorie*, Alfred Schmidt, vol. I, Frankfurt-am-Main, p. 85.

aceitar é o mecanismo através do qual a espécie humana se torna, sempre de novo e sempre de uma nova forma, a espécie humana. Na *Ideologia Alemã*, Marx definiu a produção de novas necessidades como o primeiro ato histórico. A produção de novas necessidades, que remodelam e reclassificam o ambiente humano, levando para uma nova posição a fronteira estabelecida entre o objetivo e o subjetivo, sempre tem sido, e continuará sendo, a substância da história humana. A linha divisória entre o que o homem pode e não pode ser só pode ser claramente traçada em referência à prática passada; mas a sua extrapolação para o futuro exigirá um pressuposto adicional, que a sociologia crítica considera insustentável — que o passado contém evidência que domina definitivamente o futuro.

Este pressuposto baseia-se, contudo, na rotina diária. É graças a esta pressuposição que a experiência do senso comum poderá fornecer orientação sólida para o comportamento humano. Os organismos humanos são dotados pela natureza de memória e da capacidade de aprender, e tais organismos só podem florescer num ambiente caracterizado pela regularidade e pelos paradigmas recorrentes dos acontecimentos. Uma incerteza nascida de uma interrupção repentina da monotonia é uma fonte de terror:

É isto que é tão aterrador a respeito de um fenômeno como a "inflação incontrollável". Numa economia de dinheiro experimentamos a instabilidade da moeda no mundo social da mesma maneira que experimentaríamos um terremoto no mundo físico. Quando os alicerces tremem, tudo pode acontecer.¹²

E assim, a atividade humana histórica, ao mesmo tempo que gera sempre novas necessidades e, por conseguinte, sempre novas formas de relações humanas, manifesta uma tendência para a fixidez e a ordem. É verdade que esta atividade revela potencialidades humanas anteriormente insuspeitas; mas a mesma atividade leva à eliminação e supressão de outras potencialidades. A essência de qualquer ordem está no aumento da probabilidade

¹² Manfred Stanley, "The Structures of Doubt", in *Toward the Sociology of Knowledge*, org. por Remmling, op. cit., p. 419.

de algumas ocorrências — pela mesma razão — em tornar claramente improváveis outras ocorrências. A sociologia crítica, tendo tomado a potencialidade humana ilimitada como sua hipótese organizadora, tem que considerar, como a sua principal preocupação empírica, a maneira como estas potencialidades vêm a ser limitadas nos sistemas sociais reais.

O senso comum e a rotina diária ajudam-se e fortalecem-se um ao outro na manutenção e perpetuação tanto da ordem fixa da interação humana como da crença universal de que tal fixidez é inelutável. A rotina diária está estruturada de uma tal maneira que os homens se vêem raramente, se alguma vez, confrontados com a escolha fundamental entre formas reais e formas potenciais de interação, sendo o seu processo de vida dividido numa multidão de decisões parciais e aparentemente inconseqüentes. De fato, cada elo sucessivo na cadeia das suas ações é, até certo ponto, limitado por ações anteriores — e a limitação cresce progressivamente no decurso da biografia individual, tornando a questão da escolha cada vez menos realista. O senso comum, por outro lado, sendo a reflexão de uma experiência histórica e biograficamente truncada, confirma a validade universal desta lição individual e acrescenta dignidade à necessidade de traçar uma linha bem nítida entre o "racional" e o "razoável" de um lado, e o "irracional" e o "irrealista" de outro. Para a rotina diária, o senso comum é a principal força motriz. Para o senso comum, a rotina diária é a fonte última da certeza cognitiva. É contra a rotina diária que a verdade das crenças do senso comum, assim como a verdade das crenças sociológicas, é medida. Estando o senso comum e a rotina diária inextricavelmente entrelaçados, pouco importa que a sociologia tome, como seu objeto, a rotina diária (como faz a sociologia durksoniana), ou o senso comum (como faz a crítica existencialista da sociologia durksoniana); em ambos os casos, a sociologia acerta a verdade que busca pela medida da realidade historicamente restrita. Pela mesma razão, consciente ou involuntariamente, a sociologia apega-se a essa realidade na sua apresentação unilateral do potencial humano.

PODE A SOCIOLOGIA CRÍTICA SER UMA CIÊNCIA?

Como vimos anteriormente, a sociologia crítica procura separar-se tanto do senso comum como da rotina diária, como, respectivamente, as suas fontes de informação e a medida última da verdade. Esta intenção, indispensável, se se pretende oferecer ao potencial humano não-realizado o *status* de um objeto legítimo de estudo, põe em questão, porém, a natureza científica do projeto. Em que sentido pode a sociologia crítica reivindicar um *status* científico? Se a sociologia crítica concordar que o único conhecimento válido é o conhecimento verdadeiro, quais são seus critérios da verdade, uma vez que se negou este papel à experiência passada e à rotina diária?

O conceito do "processo da verdade" é a resposta da sociologia crítica a esta objeção crucial. A idéia essencial da verdade como processo histórico está contida na seguinte declaração de Marx:

A questão de saber se o pensamento pode alcançar a verdade objetiva não é uma questão teórica mas uma questão prática. Na prática o homem deve provar a verdade, isto é, a realidade e o poder, esta uniteralidade do seu pensar. A disputa sobre a realidade ou não-realidade do pensamento — o pensar isolado da prática — é uma questão puramente escolástica.¹³

Em si mesma, porém, esta declaração não necessita de uma ruptura decisiva da idéia positivista da verdade. Tanto a sociologia durksoniana como os seus críticos existencialistas concordariam prontamente que a suposição de que os homens são, na verdade, capazes de apreender a verdade objetiva talvez nunca possa ser verificada conclusivamente, mas que constitui uma conveniente hipótese de trabalho que se é constantemente convidado a refutar, submetendo-a a um exame prático sem fim. O que é, afinal de contas, a pesquisa científica no sentido positivista mais ortodoxo, senão uma série de exames práticos desta hipótese? E contudo, existe uma grande, e talvez insuperável, lacuna entre a idéia da verdade contida na declaração citada e a espécie de verdade

¹³ Tirado de David McLellan, *The Thought of Karl Marx*, Macmillan, Londres, 1971, p. 33.

que a sociologia positiva procura para a sua declaração. Esta lacuna não é criada, porém, pela mera ligação da verdade com o processo do exame prático. Ela é gerada por uma compreensão da prática nitidamente diferente.

A prática a que a sociologia positiva referia as suas declarações para exame e, possivelmente, para refutação, é a prática dos cientistas — ou a prática de um indivíduo comum, mas dotado, para a finalidade em questão, apenas dos atributos que fazem dele um "aparente" cientista. Tal prática é distinguida por uma divisão clara e imutável do *status* entre a pessoa que realiza o exame e o objeto em relação ao qual o exame está sendo realizado. É um aspecto *sine qua non* dessa divisão o fato do agente experimentador só conhecer o que está sendo experimentado. Esta situação é normal no caso das ciências naturais. Porém, nas ciências sociais deve ser, em muitos casos, artificialmente criada — quer coligindo dados sobre o comportamento dos objetos sem o seu conhecimento (como em muitos estudos estatísticos), quer comunicando aos objetos informação deliberadamente incorreta acerca da hipótese que está para ser "testada" (como na maioria das experiências no campo da psicologia social). Assim, faz-se um esforço para assegurar que o conteúdo da hipótese não influenciará o processo e o resultado do teste — isto é, a conduta dos objetos de estudo. Ainda que, no caso das ciências sociais, os objetos de estudo sejam seres humanos conscientes, dotados do potencial de conhecer, compreender e apreender os significados, eles são deliberadamente colocados, para resguardar a pureza do processo, na posição de objetos que, tal como os objetos das ciências naturais, não possuem tais faculdades. Só então podem os critérios do exame, tais como são formulados nas ciências naturais, ser aplicados a declarações acerca do comportamento de seres humanos. Enuncia-se uma tese; seleciona-se ou constrói-se um conjunto apropriado de variáveis independentes, e a conduta subsequente é comparada com as proposições iniciais. Significativamente, todo o conjunto do processo de exame consiste em atos e acontecimentos que permanecem inteiramente sob o controle de um cientista: através do processo, ele é o único agente "que sabe"; a única pessoa ciente do significado específico dos acontecimentos atribuídos pela hipótese em exame. O conceito do exame, o significado de verificação ou falsificação — são todos

forçados de maneira a preservar o processo como o domínio exclusivo de cientistas profissionais ou de pessoas que realmente copiam a sua conduta. Poder-se-ia quase definir a verdade como declarações apoiadas por cientistas profissionais. Pragmaticamente, as atividades dos cientistas profissionais são definidas como atividades em busca da verdade e "encontradoras" da verdade; institucionalmente, os cientistas, como grupo, gozam da credibilidade de assegurar que as pessoas que obtiverem a sua aprovação dedicar-se-ão a essas atividades. O conceito de examinar a verdade, que a ciência apóia, fornece os fundamentos para o *status* da ciência positiva como um conhecimento privilegiado, genuíno.

Se as regras do exame forem aplicadas ao estudo dos fenômenos humanos, os cientistas são obrigados a evitar um diálogo significativo com os objetos do seu estudo. A boa pesquisa deve estar completamente isenta de "perguntas orientadoras" — e certamente de qualquer tentativa de persuasão, ou de mudar a maneira de ver dos objetos (a não ser que o assunto do estudo seja a propensão para se render à própria persuasão) etc. O cientista social gostaria de manter-se na sombra tanto quanto fosse humanamente possível (sendo o famoso espelho de uma só direção dos psicólogos sociais uma encarnação admirável desta tendência), e deveria ter a certeza de que a sua presença física — muito mais a sua presença como um agente "estabelecedor" do significado — de forma alguma "distorce" o curso "natural" dos eventos sob observação. O que ele pode encontrar, portanto, e provar com o grau de certeza que o processo lhe permite, é a maneira como os seus objetos se comportariam em condições de rotina, pressupondo que as suas definições de senso comum conservarão a sua força. Artificialmente, e com grande cuidado e engenhosidade, os objetos humanos da pesquisa sociológica são mantidos ou colocados em condições em que não podem exercer, ou não exerceriam, as suas faculdades de compreensão e decisórias, do contrário a "validade" da pesquisa seria posta em perigo. Manter homens dentro das fronteiras da sua existência diária não-livre constitui, portanto, a autêntica definição da pesquisa científica legítima e do exame da verdade.

Como vimos, o bloco do senso comum-rotina tem uma tendência inata para a autopropetuação e assume a apa-

rência da sua própria a-temporalidade. O bloco do senso-comum-rotina da sociedade de mercado é estruturado pela separação fundamental, dentro do processo vital dos homens, da capacidade subjetiva para trabalhar, criar e autenticar a existência de cada um e as condições objetivas de tal trabalho, criatividade e autenticidade. Uma vez dividido assim, o próprio processo vital, "em si mesmo e por si mesmo", posiciona as "condições objetivas reais do trabalho vivo" (material, instrumentos etc.) "como existências alheias, independentes".

As condições objetivas do trabalho vivo aparecem como valores separados, independentes, opondo-se à capacidade de trabalho vivo como um ser subjetivo... Uma vez que se dá esta separação, o processo de produção só pode produzi-la de novo, reproduzi-la, e voltar a reproduzi-la numa escala expandida.

O material em que o trabalho vivo, subjetivo, opera

é um material "estranho"; o instrumento é igualmente um instrumento "estranho"; o seu trabalho apresenta-se como mero acessório da sua substância e, daí, objetiva-se a si mesmo em coisas que não "lhe pertencem".

Nesta descrição sucinta da estrutura essencial do processo vital numa sociedade de mercado que separa os objetos do trabalho vivo da fonte subjetiva, viva, do próprio trabalho, encontramos não só o cenário para a atividade de rotina como as raízes epistemológicas do modo como é experimentado pelo senso comum. A rotina e o senso comum associado formam um círculo vicioso que, a não ser que seja cortado nalgum ponto, tende a reproduzir-se a si mesmo "numa escala expandida". Um corte capaz de quebrar o processo sem fim da auto-reprodução deve ser um ato destinado a transcender a mera reflexão do senso comum, um ato que vai além do senso comum, embora no começo só idealmente:

O reconhecimento dos produtos como seus, e a suposição de que a sua separação das condições da sua realização é imprópria — imposta pela força — é um avanço enorme na consciência, ela mesma produto do modo de produção baseado no capital, e, como tal, o seu toque de finados, com a consciência do escravo de que ela

"não pode ser a propriedade de outrem", com a consciência de si mesmo como pessoa, a existência da escravidão torna-se uma existência meramente artificial, vegetativa, e cessa de poder prevalecer como a base da produção.¹⁴

O toque de finados para o bloco rotina-senso comum, supostamente invulnerável, soa quando a ruptura habitual é vista, de repente, à luz de uma nova possibilidade. Então, e só então, começa o natural a ser percebido como artificial, o habitual como imposto pela força, o normal como insuportável. Uma vez que a harmonia entre a condição rotineira e o conhecimento do senso comum foi distorcida, toda a rede de relações sociais é posta em movimento, e as leis de ferro do comportamento "normal" ficam em suspenso. Os atributos supostamente invariáveis dos homens e a sua vida social revelam a sua historicidade.

Os interesses na emancipação e os interesses no domínio técnico servidos pela ciência positiva parecem encontrar-se, portanto, numa encruzilhada. A ciência, como vimos, está desprovida dos meios necessários para quebrar o bloco senso comum-rotina e, além disso, recusa-se a adquiri-los, apontando para as suas regras impecáveis de exame da verdade como uma objeção insuperável. Tais regras exigem que a ciência investigue somente aqueles objetos que se encontram totalmente sob o controle cognitivo dos cientistas; a ciência continua a fornecer conhecimento digno de confiança, isto é, informação conclusiva pelas quais se pode responsabilizar na medida em que os homens, cuja conduta descreve, permanecem como objetos, isto é, como coisas, devido à influência inquebrantável das condições de vida de rotina que fortalecem o hábito, sobre o qual eles não têm controle. A emancipação começa, porém, quando essas condições cessam de ser "como realmente são", quando são postuladas numa forma que, por ainda-não-serem-reais, escapam à metodologia científica e ao exame da verdade. Levanta-se, portanto, a questão que nos permite supor que talvez a lacuna aparente entre a ciência positiva e o conhecimento emancipador não seja, na verdade, insuperável, como parece à primeira vista, e como insistem os extremistas e puristas de ambos os lados. A questão é

¹⁴ Marx, *op. cit.*, pp. 461-3.

crucial tanto para a ciência social como para as perspectivas da emancipação humana. Se a lacuna é realmente insuperável, as ciências sociais poderão muito bem estar condenadas ao papel de um dos agentes que registram ou mesmo fortalecem a ruptura dos homens, já realizada em sujeitos e objetos de ação, enquanto os interesses pela emancipação poderão estar condenados a boiar à deriva no meio do mar desconhecido de uma fantasia incontrolada. A resposta depende, ao que parece, da possibilidade de um reajustamento do conceito da ciência sobre o processo do exame da verdade.

Não é surpresa que nos últimos anos tenha sido feito um número de tentativas para abrir caminhos que levem o veículo da ciência além do círculo limitado da rotina e do senso comum. O motivo comum de todas estas tentativas tem sido a busca de um conhecimento digno de confiança, examinável, conclusivo, de fenômenos diferentes daqueles confiavelmente explorados pela ciência social positiva: a saber, os fenômenos não-rotinizados, ainda irregulares, fora do comum, observáveis ou simplesmente concebíveis, os quais, em certo sentido, podem ser considerados como um vislumbre do futuro ou de uma realidade alternativa. Vamos discutir agora, brevemente, algumas destas tentativas.

Estupefacto pela bancarrota espetacular da sociologia acadêmica francesa, que falhou na predição da irrupção da rebelião estudantil e do conflito de classes dentro desse país supostamente pacificado e unido pelo consenso, Edgar Morin propôs, em 1968, a idéia de uma "sociologia do presente",¹⁵ como uma alternativa para a sociologia tradicionalmente centrada na regularidade a-temporal (isto é, regularidade descrita sem referência a variáveis que representem qualitativamente a mudança do tempo). Como era de esperar, a unidade central da sociologia alternativa seria representar (em oposição à "ação" ou "papel", as unidades básicas da análise sociológica tradicional) a intenção de apreender o irregular e o único. E esta unidade central, na opinião de Morin, era o acontecimento — "*l'événement qui signifie l'irruption à la fois du vécu, de l'accident, de l'irréversibilité, du singulier concret dans le tissu de la vie sociale*", e que, pela

¹⁵ Edgar Morin, "Pour une sociologie de la crise", *Communications*, Paris, 1968, 12, pp. 2-16.

mesma razão, "*est le monstre de la sociologie*". Ridiculizado e ignorado pela sociologia acadêmica, o acontecimento revela, porém, um número de atributos que podem torná-lo idealmente apropriado para o papel de uma posição privilegiada de onde o reino do possível possa ser examinado.

O acontecimento, do ponto de vista sociológico, é tudo aquilo que não pode ser comprimido em regularidades estatísticas. Daí que um crime ou um suicídio não sejam acontecimentos, na medida em que podem ser inseridos numa regularidade estatística, enquanto uma "onda" de criminalidade ou uma epidemia de suicídios podem ser considerados como acontecimentos, como a morte do presidente Kennedy ou o suicídio de Marilyn Monroe.

O acontecimento é "notícia"; contém informação, na medida em que a informação é a parte da mensagem que comunica a novidade. O acontecimento é, portanto, por definição, um fator desestruturador. Pela sua própria presença — ou, antes, pelo simples fato de ser apreendido como acontecimento — ele perturba os sistemas de racionalização, que fortalecem a inteligibilidade da relação entre o espírito e o seu mundo do dia-a-dia. O acontecimento põe em questão a inteligibilidade, e, ao assim proceder, inspira um cepticismo crítico para com as ilusões racionalizadoras. Ao invés, coloca na agenda a necessidade de uma teoria que tenha como base situações extremas, paroxismos de história, fenômenos "patológicos", em vez de regularidades estatísticas.

A crise é precisamente um acontecimento dessa natureza. Graças à concentração não comum de características extraordinárias, a inerente instabilidade que desafia a descrição ordenada determinista e a sua flexibilidade evolutiva, extrema, a crise atua como uma revelação súbita de "realidades latentes, subterrâneas" que permanecem invisíveis em épocas definidas como "normais". Seguindo a estratégia marxista-freudiana, pode-se ver a crise como a ocasião única de ver, diretamente, através do véu da rotina, a realidade "genuína", ou pelo menos genuinamente importante — essa realidade que está submersa, que é inconsciente ou infra-estrutural. Uma tal perspectiva da crise estará, naturalmente, em aberta dissonância com o tratamento oferecido pela sociologia acadêmica, com o seu apreensivo abandono da crise como um

acontecimento não só marginal mas também epifenomenal: um caso de falha técnica momentânea do edifício social, que não pode vestir a roupagem do vocabulário empregado para expressar o objeto principal da ciência social. "*Finalément la crise unit en elle, de façon trouble et troublante, répulsive et attractive, le caractère accidentel (contingent, événementiel), le caractère de nécessité (par la mise en oeuvre des réalités les plus profondes, les moins conscientes, les plus déterminantes) et le caractère conflictuel.*" O argumento decisivo a favor da crise como o verdadeiro objeto da análise sociológica é, portanto, a visão da crise como uma fonte mais rica de informação do que a vida comum, na qual os sociólogos têm concentrado sua atenção. Admitindo que a ciência positiva assenta sobre a descrição verdadeira e precisa da "realidade além", eis aqui uma abertura que permite o cumprimento desta missão melhor do que outras ocasiões, uma vez que, através dela, podem ser observadas partes da realidade até então hermeticamente seladas. O que Morin sugere, na realidade, é uma extensão da estratégia e do método sociológicos para aqueles vastos campos ainda inexplorados, mas que prometem uma colheita consideravelmente rica. Morin está apelando em nome de um novo objeto de exploração, até agora negligenciado ou indevidamente subestimado.

Morin espera que este novo objeto de pesquisa, graças às suas características peculiares, venha a ter um efeito salutar no *status* do sociólogo, no decurso da sua pesquisa. Neste ponto importante, Morin passa além da modesta reforma já proposta por Coser e outros simmelianos americanos que, tendo sugerido que deveria ser o conflito e não o consenso o objeto apropriado da pesquisa sociológica, se lançaram à análise deste novo objeto em termos tradicionais, funcionalistas. Morin pensa que a crise, concebida mais como um processo espontâneo, autodesenvolvido, do que como um "pré-requisito funcional" de um sistema rígido, obrigará o estudioso a uma auto-crítica permanente. Este será um melhoramento considerável na sociologia acadêmica no seu conjunto, onde "*la prétention ridicule du "marxiste-léniniste" althussérien à monopoliser la science et à rejeter comme idéologie ce qui est hors de la doctrine n'a d'égalé que celle du grand manager en sondages, qui rejette comme idéologie tout ce qui introduit le doute et la critique dans la socio-*

logie officielle". A autocrítica, a revisão permanente das opiniões dos estudiosos, a consciência de que nenhum corpo de técnicas de pesquisa pode ser responsabilizado pela missão de separar a pepita da verdade da escória das aparências, garantirá a relação dialética apropriada entre o observador e o fenômeno observado. Morin está tão impressionado com as brilhantes perspectivas da análise da crise, que não hesita em descrever o papel desempenhado pelo sociólogo como de um ator nos acontecimentos sob escrutínio. Ele exemplifica a sua previsão invocando a experiência de Nanterre, onde sociólogos em potencial, apenas meio cozidos, varreram para fora o prato supercozido dos bolorentos "truismos" acadêmicos.

Trata-se, porém, de um conceito muito limitado o do ator que defende as esperanças demasiado ambiciosas de Morin. Tendo sido transformado em ator, de uma maneira um pouco simplista, pelo simples fato de ser céptico, o sociólogo permanece ainda um ser puramente epistemológico, essencialmente como os seus predecessores tradicionais. Sua única conquista é a sua autocrítica (certamente um melhoramento digno de consideração); ele continua fechado no universo dos significados puros; o sentimento inebriador de mudar o mundo, se devidamente escrutinado, só pode justificar-se na mudança do mundo das suas próprias idéias. A sua práxis é talhada pelos moldes da teoria acadêmica; seu diálogo é um diálogo entre iguais, um debate entre estudiosos da realidade e não com a própria realidade. A receita de Morin é para a emancipação dos sociólogos dos sinais luminosos do senso comum: algo que deve ser ardentemente desejado — mas como um passo preliminar, e não como uma alternativa emancipadora definitiva para a sociologia. Não há, porém, possibilidade de mais passos em frente no itinerário de Morin. Ele deixa-nos a esperança de uma libertação feliz da imaginação dos sociólogos. Contudo, não sabemos como a liberdade preciosa dos estudiosos poderá estabelecer — se puder — um elo de união com a perspectiva da emancipação do homem. Numa palavra, a oferta de Morin é um convite para realizar um pouco melhor, com maior introspecção e percepção, o que é essencialmente o papel tradicional da sociologia positiva, confrontando o mundo humano como um objeto "que está lá", que pode ser descrito, mas com o qual não há comunicação.

Como veremos agora, ainda mais uma tentativa para quebrar os grilhões do retrato da realidade feito pelo senso comum — realizada por Henry Kariel em 1969¹⁸ — está quase à beira de um desafio aberto à estratégia da sociologia positiva. Privado da experiência rejuvenescedora da primavera de Paris, e talvez dissuadido e, ao mesmo tempo, estimulado pela intranquilidade social da década de 60, Kariel ainda é mais cuidadoso que Morin ao circunscrever o seu programa unicamente para "uso profissional". Como Morin, ele situa o remédio no campo da seleção do objeto e na escolha da estrutura analítica. As diferenças de caráter lingüístico ocultam a identidade estrutural dos programas. Se Morin propõe o seu ideal de uma ciência social como uma sociologia do presente, Kariel, por outro lado, acentua a preocupação com o presente como o desmoronamento da sociologia acadêmica. "A constituição do presente, pensam eles, é válida, ou pelo menos dada. Para eles, 'o presente' não é tanto um conceito quanto um estado benigno do ser." O pecado original da ciência social positiva consiste, precisamente, na sua inabilidade, ou na sua recusa, em erguer-se acima do horizonte do presente. Mesmo os futurólogos, que reivindicam o manto de utopistas — feito unicamente da fibra moderna mais sólida e digna de confiança —

começam pelo presente, pelo que "é". Eles percebem o que as várias formas de análise do sistema já demonstraram existir: o homem como um maximizador de utilidades egoístas e de poder, a política pública como um produto para grupos de interesses, o setor econômico como principal gerador de bens para a comunidade, as estruturas governamentais como organizações hierárquicas, a política como um sacrifício de valores pessoais, os recursos psicológicos e econômicos como escassos, e o desenvolvimento como tudo o que leva à realização desta visão empiricamente confirmada.

O que acontece porém é que o próprio presente é um produto complexo de batalhas passadas e, portanto, partir do presente como uma linha de base digna de confiança — objetiva e tão razoável como fomos levados a crer — significa de fato "aceitar a política daqueles que têm na

¹⁸ Henry S. Kariel, "Expanding the Political Present", *American Political Science Review*, September 1969.

sociedade o poder de criar a realidade, que são suficientemente livres para estruturar a consciência de tempo e espaço professada pelo homem". Uma tal "aquiescência" resulta da apresentação do irreal como impossível; e apresentá-lo como tal é uma consequência necessária da decisão de servir os interesses técnico-instrumentais e, por conseguinte, promover a ciência positiva, que não pode ser realizada de outra maneira.

E o que se dirá da alternativa? Tal como Morin, Kariel concebe-a como uma operação intelectual. Se a ocasião se apresentasse, ele provavelmente citaria com aprovação a declaração de Lyman e de Scott sobre os princípios da sua "sociologia do absurdo".

Pode-se estudar o mundo social do ponto de vista do superior ou do subordinado; do amante ou da amada; da burguesia ou do proletariado; do patronato ou do trabalhador; do marginal ou da pessoa que o qualifica de marginal; e assim por diante. O que é importante é que se deve ter uma perspectiva, mas a perspectiva particular empregada é irrelevante para a retidão da teorização. Podem-se fazer afirmações verdadeiras a partir de qualquer perspectiva, incluindo as que não estão em consonância com qualquer ideologia disponível.¹⁷

O problema da verdade é fácil porque há muitas verdades, nenhuma melhor do que a outra, e cada uma permanecendo fiel somente dentro da estrutura de uma ideologia. A desigualdade das ideologias na sua prática de fixar a realidade social, no seu acesso à mudança para sedimentar estruturas objetivas, deve refutar-se da maneira mais simples — proclamando a sua igualdade intelectual. E então o sociólogo poderá laboriosamente conformar-se com os critérios positivos do exame da verdade ("retidão da teorização"), ao mesmo tempo que ignora as limitações impostas à seleção da verdade pelo bloco senso comum-rotina, em cuja formulação várias ideologias (existentes e concebíveis) desempenham um papel altamente desigual.

Analogamente, Kariel convida-nos a considerar a política, ou na verdade a vida social, como um jogo em que participam jogadores, cada um com a sua situação privilegiada característica; nenhum pode ser legítima-

¹⁷ Stanford M. Lyman e Marvin B. Scott, *A Sociology of the Absurd*, Appleton-Century-Crofts, Nova York, 1970, p. 16.

mente selecionado unicamente em bases intelectuais, como privilegiado, mais "fiel" que o resto.

Para compreender este aspecto expressivo da experiência, precisamos apenas seguir as pistas de Hannah Arendt e conceptualizar a ação política como uma forma de jogo, um desempenho característico... Se desejarmos compreender a maneira como a ação significa a presença de estruturas do ser não comumente apreendidas, não podemos considerá-la como conclusivamente significativa em nenhum outro sentido, por exemplo, de ser "realmente" significativa de alguma intenção predefinida ou de ser "realmente" funcional para alguma estrutura predefinida. Devemos vê-la como uma forma de jogo: completo em si mesmo.

Kariel parece desembaraçar-se da intrigante questão do exame da verdade de afirmações que desafiam os "duros fatos" do senso comum, limitando-se simplesmente a negar, unicamente pelo poder das palavras, a presença de tais fatos. Não há "estruturas predefinidas" que canalizem o curso do jogo, independentemente das necessidades realizadas ou não-realizadas dos jogadores; não há "intenções predefinidas" ligadas à força às posições a partir das quais os jogadores individuais começam o seu jogo. O jogo está "completo em si mesmo", de maneira que devemos deixar de nos preocupar acerca da forma como separá-lo dos fios da rotina inerte: para começar, o jogo não está ligado a esses fios. A ciência social que nos encoraja a crer em tal coisa sã pode estar errada e levar-nos a errar. Do que precisamos, a fim de revestir nossos produtos do poder emancipador, é simplesmente encaminhar a nossa *attention à la vie* para outras regiões, e olhar com espírito de compreensão através das perspectivas cognitivas de todos os companheiros. "Valorizar as necessidades da criança acima das da escola existente, ou... as necessidades do trabalhador acima das da organização, eles (os sociólogos que seguem o seu conselho — Z. B.) introduzem opções. Posicionando os valores contrabalançadores, eles expandem a compreensão." Mais uma vez, como Morin, o resto é silêncio: não sabemos como essa "compreensão expandida", conseguida pelos sociólogos ou pelos cientistas políticos, poderá resultar possivelmente num aumento da liberdade dos homens. De fato, é apenas o sociólogo que provavelmente ganhará na sua própria

emancipação intelectual, ao visitar vários pontos de observação, uma vez que os jogadores já se encontram entinchelrados, talvez demasiado bem, nos seus próprios pontos de observação. Kariel, como Morin, parece estar mais preocupado, talvez involuntariamente, com o desenrolar da imaginação dos sociólogos do que com os homens que eles imaginam. Todas as verdades são relativas, parciais e unilaterais; todos conhecem, afinal, a sua verdade parcial. Deixemos que os sociólogos, portanto, desfrutem da introspecção em todas as verdades, em vez de caírem na ratoeira conservadora de perseguirem futilmente a verdade única, real, genuína. O que separa os sociólogos e aqui define o seu singular papel profissional não é o exame da verdade, mas a distância irônica em relação às verdades: só os sociólogos sabem, o que os outros não vêem por demasiada miopia, que as verdades são muitas e todas defeituosas. Nisto reside a diferença crucial entre Kariel e Morin. O primeiro nega a existência desta "profundidade" da realidade que o segundo gostaria que penetrássemos. Explicitamente, Kariel propõe-se analisar a vida social como um jogo. Na realidade, seu programa reduz-se a um convite para um jogo intelectual, extensivo unicamente aos sociólogos.

Manfred Stanley¹⁸ considera, igualmente, a questão da maneira como a ciência social poderá transcender o senso comum, mas posiciona-a de maneira um pouco diferente, recusando-se a mover-se da posição de que a verdade — una e indivisível — pode em princípio ser estabelecida, de que estabelecê-la é uma ocupação digna, e que esta ocupação é o domínio da ciência. Ele está consciente, porém, de que a realidade "óbvia", segundo o senso comum, e muito claramente dada empiricamente, não é a única estrutura dentro da qual a verdade pode ser medida. Se existem outras estruturas, elas devem ser, contudo, empiricamente acessíveis, mesmo se de uma maneira muito mais cansativa e intrincada. Stanley deseja mostrar que se pode, ao mesmo tempo que se procede segundo as regras da ciência positiva fundada empiricamente, ainda dar caráter de legitimidade e de validade à discussão escolástica das realidades potenciais.

A esperança que Morin depositou no fenômeno da crise deposita-a Stanley, mais especificamente, no processo de "deslegitimação". Stanley concorda com o paradigma

¹⁸ Stanley, *op. cit.*

durksoniano prevalecente de que a "normalidade" de uma ordem social está fundada numa legitimação bem sucedida, isto é, numa ampla aceitação das normas, valores e significados que sustentam a espécie de comportamento que, em última análise, põe em movimento a rede de relações apreendidas como a ordem em questão. Daí que a "deslegitimação" aceite qualquer quebra da ordem — todos os casos em que os grupos significativos da população, ou secções de comportamento publicamente relevante, são desviados do padrão de conduta rotineiro. Apoiado neste paradigma tacitamente aceito, o comportamento anormal deve ser relacionado, para fins de explicação, com algum conjunto de processos mentais. Stanley chama a tais processos uma "privação experimental". Contrariamente à opinião habitual da maioria dos sociólogos, a deslegitimação não é um acontecimento episódico, um desvio do "estado natural", causado por inteligibilidade moral, ignorância, ou desvio psicologicamente motivado. É, pelo contrário, um fenômeno constante e regular, por direito próprio, que fornece ao sociólogo que queira uma oportunidade permanente de apreender uma partícula da realidade purificada das interpretações unilaterais do senso comum. É constante porque a experiência da privação resulta da escassez que, por sua vez, é uma característica permanente da ordem social. Sabemos, pelo menos desde os tempos de Durkheim, que qualquer sociedade vai tão longe na inspiração de respeito e desejo pelo seus valores que, mais tarde ou mais cedo, tem dificuldade em cumprir as suas promessas: normalmente, há mais gente atraída pelos valores em que se apóia a sociedade do que valores a serem oferecidos, distribuídos e adquiridos. Poder-se-ia quase dizer que a desejabilidade e a escassez dos valores estão inseparavelmente ligadas uma à outra. Daí que a escassez seja um fenômeno "normal" — e, dada a normalidade da escassez, é de se esperar que a experiência da "privação" seja relativamente comum. Finalmente, as pessoas que experimentam a sua situação como privação serão, mais cedo ou mais tarde, levadas a atuar de maneira a minimizar essa experiência desagradável, e o resultado será uma mudança da ordem social.

Até aqui ainda estamos muito dentro do universo habitual do discurso da corrente principal da sociologia acadêmica. Stanley, portanto, faz uma tentativa interes-

sante para desenvolver a estratégia de examinar o conhecimento sobre as realidades alternativas, não-rotineiras, através de meios considerados legítimos pelo conhecimento social durksoniano, e que pode acomodar-se ao paradigma dominante. Essencialmente, a estratégia de Stanley consiste no que se poderia chamar a "experimentação mental", a qual, porém, em nenhum ponto se separa das características empiricamente acessíveis da realidade presente ou passada. É explorando cuidadosamente a realidade presente e examinando a lógica das ocorrências passadas que se podem colher respostas plausíveis para as seguintes perguntas:

Primeiro, em que maneiras específicas pode uma dada sociedade (vista como uma estrutura de significados) ser considerada como um campo de "escassez em potencial?" Segundo, sob que condições são tais potencialidades seletivamente concretizadas em "paradigmas experimentados de privação" entre setores particulares da população? Terceiro, sob que condições estão essas privações experimentais ligadas a uma ação social terapêutica?

Stanley, como vemos, pressupõe a regularidade do comportamento "irregular"; partindo desta pressuposição, pode-se predizer com tanta segurança a quebra da ordem presente como se pode predizer, encorajado ou absolvido pelo paradigma durksoniano (e, em boa medida, pelos seus críticos) a sua continuidade e perpetuação. Daí que, em princípio, se possa investigar empiricamente e predizer em termos empíricos as condições sob as quais uma tal quebra da ordem presente poderá ocorrer, o que levará eventualmente à emancipação do homem — ao estabelecimento da liberdade humana.

A emancipação, como era de se esperar, é também definida em termos de significados. A liberdade

significa que cada pessoa é o intérprete dos significados que compreendem o mundo social, isto é, um agente hermenêutico. Na verdade, o controle social é, essencialmente, o processo particular sócio-cultural através do qual o fato da agência moral de cada pessoa fica devidamente oculto das categorias particulares da população e diferencionalmente delegado a outros setores.

A falta de liberdade, em outras palavras, resulta de uma parte da sociedade ser privada do seu significado, renunciando a ele ou não o apreendendo, do seu propó-

sito e da sua faculdade de estabelecer normas, e ter que depender, quanto a estes pontos vitais, da discrição dos outros. Analogamente, o poder na sociedade consiste no monopólio ou privilégio no campo da interpretação dos significados e dura tanto quanto aquele. Stanley vê no fenômeno do poder assim definido a fonte permanente de todas as experiências de privação acontecidas. O poder, por assim dizer, gera resistência contra si mesmo, o que, por sua vez, conduz à sua limitação progressiva. Este progresso está inteiramente situado na esfera dos significados; a libertação é uma questão de iluminação e, daí, quase por definição, co-extensiva com a atividade da ciência social. A relação íntima entre a emancipação e as ciências sociais é assegurada pela natureza da primeira. Agora que verificamos que a ciência social pode lidar com realidades alternativas sem violar as suas próprias regras de "exame" da verdade, podemos ver como uma revolução na sociedade pode ser manejada através de meios sociológicos sem revolucionar a própria sociologia.

O sociólogo de Stanley é — diga-se outra vez — um observador e um analista desprendido. É verdade que seu interesse está mais voltado para as realidades alternativas do que para a realidade "realizada". Mas, sejam quais forem os seus objetivos cognitivos, o presente — o único campo acessível à investigação empírica — continua a ser o único objeto das suas pesquisas. De fato, Stanley propõe-se a aplicar os princípios, que os sociólogos sempre guardaram ciosamente, a problemas que eles não se atreveram a atacar: se os sociólogos, tradicionalmente, se restringem a extrair o real e o realista de entre as interpretações da realidade corrente, Stanley deseja ampliar o campo dessa extração, de maneira a abranger realidades possíveis, ainda localizadas no futuro. Se Stanley tivesse razão, então o sociólogo poderia, com antecedência, baseado em evidência disponível e examinável, extrair as extrapolações "verdadeiras", realistas, do presente de um conjunto de possibilidade, com certeza muito maior do que qualquer sociólogo comum estaria, neste momento, preparado para considerar. As extrapolações que Stanley explora incluem aquelas que — longe de pressuporem uma continuação suave das tendências presentes — pressagiam uma reviravolta drástica das interpretações de significado realizadas pela rotina e pelo senso comum. Com os

olhos devidamente orientados e focados no universo dos fatos habitualmente alcançados pela pesquisa, podem se descortinar sinais de uma escassez emergente (uma falta de comunidade que encontra a sua expressão na nostalgia cada dia mais em moda — a “percepção do passado em termos da fenomenologia das escassezes presentes” — o que constitui um exemplo característico); conhecendo, além disso, mais uma vez por meio da evidência examinável, a condição sob a qual essa escassez tem probabilidade de gerar a experiência da privação, e a ocasião em que tal experiência poderá levar a uma ação terapêutica, pode-se extrair, de uma maneira legitimada pela ciência positiva, a verdade de uma predição aparentemente em conflito com as realidades do dia-a-dia. O que Stanley deixa por dizer é o obstáculo principal de todos os que buscam o verdadeiro conhecimento sobre o futuro: o efeito *feedback* da predição. Sua presença dará, inevitavelmente, origem a alguma espécie de ação que tornará o conteúdo da predição mais ou menos provável — mais ou menos “verdadeiro”; a predição “alimentará” a realidade e, por conseguinte, a realidade será diferente do que era antes. Stanley, em consonância com a tendência geral da sociologia positiva, faz tudo quanto está ao seu alcance para englobar a totalidade do processo de exame completo com os seus achados conclusivos e irreversíveis, dentro da área diretamente controlada — e, na verdade, estruturada — pelo próprio examinador; preservando assim os direitos exclusivos da profissão sociológica para validar o conhecimento que o homem tem dos seus fenômenos, só que agora incluindo também o futuro dos homens.

Consideramos, até aqui, três propostas, consideravelmente típicas, para a solução do inquietante dilema de transcender o senso comum, ao mesmo tempo que se retém a possibilidade de examinar a verdade das interpretações alternativas. Nenhuma das três parece inteiramente satisfatória. Independentemente das suas semelhanças essenciais, cada uma aponta para uma direção um pouco diferente, estando todas elas dispostas a sacrificar uma parcela dos hábitos institucionalizados da ciência social positiva. O sacrifício de Kariel parece ser o mais radical dos três; mas vai, de fato, além de limites aceitáveis, na verdade caindo numa petição de princípios, ao repudiar o próprio conceito do exame da verdade e,

na realidade, da própria verdade como tal. Procedendo assim, pouco nos pode auxiliar na nossa pesquisa. Por uma razão semelhante, pouca inspiração podemos colher numa outra solução radical, proposta há meio século por Ernst Bloch na *Geist der Utopie*, que se vem tornando dia a dia mais popular. Bloch pressupõe, desde o início, a natureza a-histórica, verdadeiramente antropológica do *Prinzip Hoffnung* — o verdadeiro trampolim para a demanda perpétua da emancipação humana. O impulso para a emancipação, assim como o progresso que na realidade se efetuou na história, é atribuído a uma faculdade ilusória da jornada em direção ao *regnum humanum*, na direção de uma perfeição ainda não realizada — um autêntico *telos* encaixado no gênero humano, mais duradouro do que a história humana e mais poderoso do que quaisquer barreiras historicamente erigidas para impedir a autoperfeição humana. Se assim fosse, então as investigações concretas das condições históricas específicas pouco poderiam fazer para iluminar o potencial humano no seu esforço para gerar realidades alternativas. A jornada em direção ao Reino da Razão é em si mesma irracional e não pode ser apresentada como um processo ordenado, determinístico ou até mesmo regular. De uma maneira muito semelhante à de Munchhausen, o homem pode erguer-se acima da sua condição histórica por meio de um reconhecimento súbito do que um autêntico ser humano poderia ser. A essência do homem está sempre em frente dele, perseguida mas nunca alcançada, somente susceptível de ser encontrada nas profundas esperanças do homem, mas em nada já cristalizada na sua existência.

A verdadeira natureza da essência não é algo já encontrado numa forma completa, como a terra, o ar ou o fogo, ou mesmo uma idéia universal invisível, ou em qualquer número que possa ser utilizado para absolutizar ou hipostatizar estes *quanta* reais. O real ou a essência é o que ainda não existe, o que anda em demanda de si mesmo no âmago das coisas, e que está esperando pelo seu gênese na tendência latente do processo... Naturalmente, o Ainda Não não pode ser considerado como se já existisse, digamos, no átomo ou nos “diferenciais” subatômicos da matéria, tudo o que mais tarde emergiria, já presente e encapsulado numa forma minúscula como uma disposição inerente.¹⁹

¹⁹ Ernst Bloch, *On Marx*, Herder and Herder, Nova York, 1971, p. 41. Trad. por John Maxwell.

Não há nada, portanto, na realidade sensualmente acessível, completa, que possa derramar luz sobre a vasta expansão do potencial humano irrealizado. Ao escolher a situação de privilégio para a crítica da realidade, não podemos contar com outro guia mais sólido e digno de confiança do que a nossa capacidade para postular a situação de privilégio que escolhemos. É a consciência, na qual a "totalidade ainda distante se reflete", e a filosofia que "se abre, em última análise, no horizonte do futuro", que constituem os verdadeiros "pontos de Arquimedes", emprestando à ação humana apoio suficiente para virar de pernas para o ar o curso da história.²⁰ O apelo de Bloch é verdadeiramente um apelo em forma de iluminismo à coragem e à autoconfiança: conhecer é ousar, a busca do conhecimento e a busca da certeza vão por caminhos diferentes, pois, a fim de avançar na jornada para o conhecimento verdadeiramente emancipador, o homem fecha os olhos para as coisas apresentadas pela realidade à mão como certezas. A esperança do homem ainda não atingiu a vitória conclusiva em parte alguma, mas também ainda não foi definitivamente frustrada. Os homens continuarão a cultivar a esperança, aconteça o que acontecer, uma vez que esperar pela essência ainda-não-alcançada é a verdadeira existência humana.

Potencialidade, alternativa, futuro, esperança — todas estas coisas são para Bloch categorias descritivas da realidade humana, e não preceitos metodológicos para a sociologia. Seu interesse pela emancipação nasce da mesma preocupação que deu origem ao interesse de Heidegger pela hermenêutica. É uma elucidação da existência humana e não a construção de uma ciência objetiva desta existência de que Bloch, da mesma maneira que Gadamer, anda à procura. É um sociólogo à procura de regras metodológicas sólidas-e-rápidas para uma "ciência emancipatória" está tão condenado a sentir-se frustrado com a leitura de Bloch, como um historiador à procura de regras nítidas-e-secas para "compreender a História" o estará com a leitura de Heidegger.

Todas as outras idéias consideradas até aqui pretendem oferecer um conselho prático aos sociólogos. Para isto, todas concordam que a verificação do conhecimento

²⁰ *Ibid.*, pp. 98-100.

emancipador, se de fato concebível, deve ser a preocupação fundamental dos cientistas sociais; para ser admitido como atingível, deve ser construído de maneira a poder ser realizado, em todas as suas fases, por e dentro da comunidade dos estudiosos dos fenômenos humanos (sociólogos ou filósofos). Para todos os autores discutidos atrás, assim como para os seus colegas mais ortodoxos, o significado genuíno da questão "como pode ser examinado o conhecimento de realidades alternativas?" reduz-se, embora muitas vezes implicitamente, à questão "como pode o conhecimento das realidades alternativas ser conclusivamente examinado por cientistas e através de meios que só eles empregam?" É a esta pressuposição comum, embora tácita, que se pode atribuir o fracasso no encontro de uma solução satisfatória. Há um sacrifício que nenhum dos autores que visitamos até aqui está disposto a aceitar: o sacrifício da situação de privilégio única dos cientistas sociais e da sua auto-suficiência como juízes do verdadeiro e do não-verdadeiro.

Este passo último, mas decisivo, foi dado por Jurgen Habermas — talvez somente por Habermas — na sua re-interpretação recente da opinião marxista sobre a relação entre o conhecimento social e a realidade social. Articulando a tradição gramsciana do marxismo no vernáculo da ciência social moderna, Habermas tem probabilidade de fazer chegar a mensagem a essa audiência que viu com equanimidade as ofertas enroupadas num vocabulário não familiar. Em discurso direto com a sociologia moderna e com os seus problemas mais tópicos, Habermas reformula o argumento marxista para o processo da verdade — para que o curso da verificação da verdade seja estendido além do campo dos laboratórios administrados por cientistas profissionais, e para que assim seja transformado no processo de autenticação.

VERDADE E AUTENTICAÇÃO

Há três interesses que, de acordo com Habermas, geram a preocupação humana com o conhecimento e se cristalizam em afirmações teóricas acerca dos fatos, e em estratégias cognitivas. Estes interesses são técnicos, práticos e emancipatórios. Os dois primeiros, embora dirigidos para diferentes aspectos da prática, participam de um

status comum. Da “comunicação” — a articulação pré-reflexiva da prática rotineira, o reconhecimento dos “fatos” pelo senso comum — eles extraem o “discurso”, livre das compulsões imediatas da ação, que está sujeita às suas próprias regras racionais e tem possibilidade de fornecer justificação razoável ao que tem sido reconhecido unicamente como fatural. É graças a esta autonomia relativa do discurso que as afirmações teóricas acerca do domínio fenomenal das coisas e dos acontecimentos (no caso do interesse técnico), ou das pessoas e dos juízos (no caso do interesse prático) podem ser feitas e justificadas. A autonomia do discurso nunca está completa. É continuamente posta em movimento pelas necessidades ou dúvidas que brotam da prática da comunicação; e conta-se com que os seus resultados, se forem de aplicação prática, sejam reconduzidos à corrente principal da ação racionalmente orientada e das orientações da comunicação diária. Mas o processo da justificação das afirmações teóricas, da transformação do “meramente reconhecido” no “realmente conhecido”, está totalmente incluído no domínio do discurso, onde pode ser consciente e propositadamente controlado e regulado por regras. Na medida em que a comunicação pode ser vista como uma condição antropológica, genérica do homem, os interesses técnicos e práticos nascem imediatamente de toda a comunicação, como tentativas inevitáveis “para esclarecer a ‘constituição’ dos fatos acerca dos quais as afirmações teóricas são possíveis”.²¹ Sendo governada pelo seu próprio corpo de regras, que — ao contrário do material que lhes é fornecido e dos produtos da sua própria aplicação — de nenhuma maneira estão inseridas em ou dependentes dessa comunicação que constitui a tessitura da vida social, o discurso pode legitimamente exigir um *status* transcendental, que é, subsequentemente, sustentado e incorporado na autonomia dos seus proprietários (os cientistas), como os agentes conhecedores e “testadores” da teoria válida.

O *status* de interesse emancipatório, e a espécie de conhecimento que pode resultar da sua aplicação é, porém, diferente. Acima de tudo, o interesse emancipatório — contrariamente a Bloch — não é uma faceta extratemporal, genérica da condição do homem como um

ser comunicador. “Este interesse só pode desenvolver-se na medida em que uma força repressiva, sob a forma de exercício normativo do poder, se apresenta permanentemente em estruturas de comunicação distorcida — isto é, na medida em que a dominação é institucionalizada.” A comunicação distorcida constitui uma situação de desigualdade entre os participantes de um diálogo; uma situação em que um dos interlocutores é incapaz, ou está incapacitado, até ao ponto de não poder assumir uma postura simétrica para com o seu interlocutor, de não compreender e de não assumir os outros papéis operativos no diálogo. Tal situação é afetada, numa base permanente (se medida pela duração de vida dos homens envolvidos), por uma dominação institucionalizada, que priva alguns interlocutores daqueles meios e elementos, sem os quais se lhes torna impossível desempenhar um papel igual no diálogo. Só então pode emergir o interesse emancipatório: é, desde o princípio, um produto da história social e/ou individual.

O interesse emancipatório é, portanto, o interesse em elucidar esta história. Leva o ator a produzir, ao nível da consciência (onde podem ser criticamente dominadas) as ocorrências e ações não vistas que deram forma à situação atual e a sustentam como uma comunicação distorcida. Ao assim proceder, o ator é auxiliado pela “reconstrução racional” de sistemas de regras que o discurso científico tornam explícito e que determinam a maneira como a experiência pode ser processada e justificada. Mas o diálogo que serve o interesse emancipatório não é, em si mesmo, tal discurso. Nem se destina a ser a justificação da validez do reconhecimento experimental dos “fatos”. Ao contrário do discurso que nasce do interesse técnico e prático, o diálogo realizado pelo interesse emancipatório não pode ser, em nenhuma fase, separado do seu empenho prático na comunicação, no processo vital. Não se confina ao objetivo da justificação razoável; quer, além disso, examinar-se a si mesmo na aceitação real da sua solução hipotética na práxis dos interlocutores. Procura não só validar-se a si mesmo, mas “autenticar”. Envolve, portanto, uma noção diferente, mais ampla, do exame da verdade. As hipóteses que traz à luz são reclamadas quando o interlocutor no diálogo aceita e assume o papel de que foi privado no decurso da comunicação distorcida. Na opinião de Habermas, a

²¹ Habermas, *op. cit.*, p. 21 ff.

terapia psicanalítica fornece um padrão típico para o diálogo ativado pelo interesse emancipatório.

Na aceitação, por parte do paciente, das interpretações "pré-fabricadas" que o doutor lhe sugere e na sua confirmação de que estas são aplicáveis, ele vê, ao mesmo tempo, através de uma autodecepção. A verdadeira interpretação torna possível, ao mesmo tempo, a intenção autêntica do sujeito com respeito a estas expressões vocais, com as quais ele tem até então enganado a si mesmo (e possivelmente também a outros). As reivindicações de autenticidade, como regra, só podem ser examinadas dentro do contexto da ação. Essa comunicação distinta, na qual as próprias distorções da estrutura comunicativa podem ser superadas, é a única na qual as reivindicações da verdade podem ser examinadas "discursivamente", junta e simultaneamente com a reivindicação da autenticidade, ou ser rejeitadas como injustificadas.

Pela sua própria constituição, o conhecimento crítico que serve o interesse emancipatório difere dos restantes tipos de conhecimento na maneira como é examinado: não pode ser reclamado dentro do contexto do discurso institucionalizado, domínio dos peritos. No processo da sua reclamação, os peritos — os proprietários institucionalizados do conhecimento examinado que fazem a "reconstrução racional" de fatos plausíveis — desempenham um papel ativo, talvez crucial; mas eles não controlam o processo monopolisticamente. Nem pode o seu veredicto, argüido somente em termos do discurso propriamente dito, ser considerado como final e conclusivo, a não ser que seja "autenticado", isto é, confirmado no ato de retificação das distorções comunicativas. Esta verificação coloca Habermas à parte de todos os sociólogos anteriormente considerados, que propuseram soluções para o problema do conhecimento crítico examinado. Todos eles, como vimos, tentaram inserir o problema do exame dentro do contexto inadequado do "discurso" institucionalizado, dirigido por cientistas. Negligenciaram a característica distinta do "diálogo" no qual as hipóteses emancipadoras necessitam de ser reclamadas. Negligenciaram, igualmente, a diferença suprema entre a "justificação razoável", que é o fim ideal do discurso, e a "autenticação", que é o requisito do diálogo.

O discurso — o modo de existência da ciência positiva, que ilumina a constituição da realidade em resposta

a interesses técnicos e práticos, somente fornece a fase primeira, preliminar do processo emancipador que entra em domínios que a ciência positiva, resolvida e justificavelmente, se recusa a trespassar. É pela análise positiva da realidade que procura sua legitimação na diligente aplicação dos meios comuns de descobrir os fatos da ciência social positiva, que as hipóteses do conhecimento crítico, dirigidas para a reconstituição da comunicação distorcida, encontram a sua primeira razão de ser. Neste ponto, a sua verdade ou não-verdade é examinável de uma maneira que, de forma alguma, difere de outras afirmações que entram no discurso. Porém, uma vez que o que elas propõem é precisamente o caráter inapropriado da condição atual para tornar as hipóteses viáveis, a impossibilidade de revelar a sua verdade na situação atual de comunicação distorcida, então as condições da comunicação "normal" (isto é, fundada na igualdade dos interlocutores) devem ser primeiro estabelecidas para emprestar a autoridade requerida aos resultados do exame. O conhecimento crítico afirma que a realidade corrente tem o caráter de comunicação distorcida. Esta asserção só pode ser reclamada se a comunicação vier a ser corrigida. Porém isto requer, por sua vez, o afastamento do domínio institucionalizado responsável pelas distorções. Em outras palavras, requer uma ação organizada. A autenticação — tornando-se verdadeira-no-processo — só pode ocorrer no reino da práxis, de que o discurso institucionalizado, parcial, dos cientistas profissionais constitui somente a fase inicial. E assim, a questão crucial da autenticação (em oposição à verificação) é esta: "Como pode ser apropriadamente organizada a tradução da teoria para a prática"?²²

No caso do diálogo psicanalítico, esta tradução torna-se relativamente simples, devido à submissão voluntária do paciente. Embora o processo não esteja, de forma alguma, isento de fricção, e uma vez ou outra haja conflitos violentos, a vontade, por parte de um dos interlocutores, de conformar-se com o papel de paciente ajuda o diálogo a desbastar as arestas mais salientes. Esta suposição de forma alguma é válida para a vida social. Tanto os proponentes do conhecimento crítico, como os seus possíveis recipientes, podem concordar (embora não

²² *Ibid.*, p. 25 ss.

inevitavelmente) com a distribuição dos papéis de doutor e paciente. Os advogados da crítica podem recusar-se a tentar entrar num diálogo significativo com alguns dos seus interlocutores potenciais e pressupor a sua inabilidade em manter um tal diálogo. Os possíveis recipientes do conhecimento crítico podem recusar-se a se considerarem como pacientes, e chegar ao ponto de considerar todas as tentativas para redefinir a realidade como ameaças dirigidas contra a própria base da sua existência rotineira que eles não experimentam como não-liberdade. No caso de a hipótese crítica não conseguir, de propósito ou por defeito, guiar a reflexão do interlocutor e, portanto, "dissolver as barreiras que impedem a comunicação", é forçada a permanecer ao nível do discurso e a abster-se da possibilidade de transformar-se em diálogo. Torna-se, então, indistinguível de outras afirmações teóricas e, tal como elas, só poderá ser examinada como as outras afirmações: como uma expectativa, cujo conteúdo é comparado com o desenvolvimento real dos processos nos quais a afirmação em questão não é um fator atuante. Hipóteses como a predição de Marx das tendências futuras da acumulação capitalista tornam-se afirmações examináveis através dos meios comuns da ciência positiva, na medida em que permanecem ao nível do discurso institucionalizado; colocam os grupos, cuja situação é modelada pelas tendências referidas acima, como objetos fora do discurso; e recusam-se a, ou são impedidas de, entrar num diálogo significativo com tais grupos, com a intenção de influenciar os seus processos de auto-reflexão. Não são os valores escolhidos, ou um cepticismo crítico peculiar, que dão origem ao conhecimento emancipador como um corpo de afirmações qualitativamente distintas do conhecimento técnico ou prático. A distinção genuína, e única, está situada no eixo verificação-autenticação; em outras palavras, na relação prática entre o conhecimento em questão com a rotina diária e a sua reflexão do senso comum. Enquanto esta rotina, completa com o senso comum, permanece na posição de um objeto em forma de natureza "fora" do reino do discurso (de tal maneira que os seus atributos não são tocados pelo fato de, dentro desse discurso, terem sido formuladas certas hipóteses) não há razão para classificar tais hipóteses separadamente, como pertencendo a um tipo especial de conhecimento, servindo outros interesses que não sejam

os técnicos e/ou práticos. Este é um ponto muito importante, demasiadas vezes mal interpretado pelos estudiosos aprisionados dentro das paredes do árido dilema "fato-valor". O conhecimento não se torna crítico ou emancipador por manifestar a sua antipatia pela realidade ou por atar uma corda de invectivas às afirmações do fato. Nem pode uma afirmação reivindicar potencial emancipador, se não observa diligentemente os fatos, restando a sua impecabilidade como afirmação factual. Dentro do contexto do discurso científico institucionalizado, não há diferença evidente no conteúdo, ou na sintaxe, entre afirmações que eventualmente permanecerão dentro do ciclo dos interesses técnicos e práticos e a sua realização, e aquelas afirmações que podem potencialmente dirigir-se a um interesse emancipador. Tal diferença só pode ser posta em relevo além do contexto do discurso institucionalizado propriamente dito, quando algumas afirmações, ao contrário de outras, começam a interatuar com os atores que descrevem, transplantando a vida rotineira e a sua reflexão do senso comum de "fora" para "dentro" da comunicação, e passando do discurso profissional para o diálogo aberto.

O potencial emancipador do conhecimento só é submetido a um exame e, na verdade, pode ser atualizado com o início do diálogo, quando os "objetos" das afirmações teóricas se transformam em interlocutores ativos no processo incipiente da autenticação. Este tipo de relação foi exemplificado por Marx como a interação entre a ciência social — a teoria científica do capitalismo — e a classe operária. Marx adivinhou que não havia nada na condição objetiva dos trabalhadores que pudesse proteger as barreiras de comunicação contra o impacto erosivo da verdadeira teoria social. Ao contrário da burguesia, eles não considerariam uma realidade alternativa, purificada da forma corrente de dominação, como sendo uma ameaça direta às condições que constituem a única identidade social aceitável, concebível. É por isto que a exposição das raízes históricas da dominação e os determinantes objetivos da comunicação distorcida tiveram a possibilidade de ser voluntariamente recebidos pelos trabalhadores, destinados ao lado perdedor da distorção. Baseado nisto, Marx esperava que os trabalhadores assumissem, voluntária e entusiasticamente, o papel de "pacientes", a fim de trazer à luz as causas da sua

condição, para redefini-las e depois refazê-las no discurso de uma ação prática racionalmente concebida.

Em termos gerais, a confirmação genuína da crítica “como conhecimento emancipador” permanece inatingível, a não ser que tal diálogo comece a processar-se. A confirmação genuína “só pode ser ganha na comunicação do tipo de discurso terapêutico, isto é, precisamente em processos bem sucedidos de educação com que os próprios recipientes concordassem voluntariamente”. Esta “negociação de significados”, que os etnometodólogos elegantemente tomam pelo feijão com arroz da rotina diária, é de fato um fenômeno raro e precioso num plano social mais alto do que os contatos íntimos de grupo pequeno, face a face. A fim de ser alcançada, tem que se lutar por ela. Quando é alcançada, o processo de autenticação — o corolário epistemológico da emancipação — é posto em movimento. Com isso, a crítica da realidade entra na fase do “iluminismo”.

Nesta fase, a teoria crítica levanta ferros da escrivaninha do teórico e começa a navegar nas águas livres da reflexão popular — procurando ativamente reformular a avaliação da experiência histórica dada pelo senso comum e auxiliar a imaginação a fugir do caráter “conclusivo” da evidência passada. Algumas vezes o porto de destino está claramente localizado no mapa da teoria, enquanto outras partes são explicitamente declaradas fora de limite. Noutros casos, porém, nenhum grupo fica excluído, *a priori*, como um “paciente” potencial, sob o pretexto de que os seus problemas peculiares de comunicação não têm remédio. Então (como no caso dos principais membros da Escola de Frankfurt, desiludidos com a afabilidade terapêutica da classe operária) o que de fato tem lugar é “a disseminação difusa de introspecções individualmente ganhas no estilo do iluminismo do século XVIII”. No conjunto, há uma crescente tendência, hoje, entre os críticos teóricos no sentido de perceber que, nas palavras tensas de Habermas, “não pode haver uma teoria significativa que, por si, e independentemente das circunstâncias, obrigue alguém a uma atividade militante”.²³ A resposta para o fato da distorção da comunicação num setor específico ser ou não tão grave que elimine a possibilidade de ser reparada não pode ser esta-

²³ *Ibid.*, p. 32 ff.

belecida somente por meio da introspecção teórica: é, de fato, uma dessas hipóteses cruciais que só podem ser verificadas no decurso do esclarecimento. Em outras palavras, não há barreiras para a comunicação que não possam ser derrubadas, pelo menos em princípio. A responsabilidade da prova de que este não é o caso é o da prática da educação.

Já sabemos como a estratégia da pesquisa científica define o êxito em termos do recolhimento de dados e da formulação da teoria. Certamente, o esclarecimento deve ter os seus próprios critérios de êxito, que servem simultaneamente o propósito de confirmar a verdade das hipóteses críticas. Para descobrir tais critérios, pode-se usar, mais uma vez, a analogia do diálogo psicoanalítico. Na terapia, o “paciente” deve reconhecer a si mesmo nas interpretações oferecidas pelo terapeuta. Se o fizer, então tais interpretações são reconhecidas pelo terapeuta como verdadeiras. A distinção importante entre este método do exame da verdade e o método aplicado na primeira fase analítica é que a hipótese, em si mesma, é ativa e atuante na criação das condições em que possa tornar-se verdadeira. Há pouca probabilidade de que o paciente em potencial alguma vez chegue à nova interpretação unicamente por si mesmo, sem um terapeuta, ou, em termos mais genéricos, sem um agente externo que exerça o papel do terapeuta, estando presente para oferecer uma interpretação distinta da situação do paciente, imposta pelo senso comum. E assim, é a contemporização da negociação da interpretação alternativa que pode gerar, eventualmente, uma nova situação na qual esta interpretação “se torna” verdadeira por ter sido assimilada na consciência do paciente e, portanto, “autenticada”.

Analogamente, no caso da re-interpretação da experiência histórica do corpo biográfico de um grupo, em vez de um indivíduo, a autenticação de uma interpretação alternativa requer a presença prévia, ativa, de uma hipótese relevante e de um processo de sua negociação devidamente organizado. A atividade do esclarecimento, ao contrário da atividade do exame da verdade da ciência, não se destina a descobrir que o interesse que atribui a um grupo é, na verdade, o “interesse real” do grupo em questão, mas a atingir uma situação na qual esse grupo adotará realmente o interesse atribuído como seu próprio e “real”. O processo de esclarecimento consiste, portanto,

num diálogo no qual os teóricos críticos tentam negociar os significados alternativos que oferecem e a recorrer à persuasão para convencer os seus interlocutores do seu caráter adequado. Se terão êxito ou não depende, no conjunto, do grau de correspondência entre a fórmula interpretativa contida na teoria crítica e o volume de experiência coletivamente acumulada e assimilada pelo grupo por meio do senso comum. A essa correspondência deve ser dada a oportunidade de ser cuidadosamente estudada e escrupulosamente avaliada por todos os participantes: "Num processo de esclarecimento só pode haver participantes" — e mesmo o êxito mais espetacular da teoria em empolgar a imaginação e a ação humanas não deve ser tomado como uma prova da verdade contida na teoria, a não ser que o diálogo tenha sido conduzido em condições de liberdade intelectual ilimitada. A autenticidade só é atingível, por definição, numa situação de igualdade dos interlocutores do diálogo. O sinal de autenticação é precisamente o emergir do ex-paciente da sua posição subordinada na extremidade receptora do diálogo e o assumir o papel de agente criativo, inteiramente desenvolvido da negociação do significado. Um diálogo conduzido em condições de desigualdade dos interlocutores, ou numa situação em que as interpretações conflitivas são suprimidas ou tornadas inacessíveis, não prova nada, seja qual for o seu resultado tangível; tal diálogo não pode certamente levar à emancipação. Pelo contrário, só pode substituir um tipo de não-liberdade por outro, ou uma fórmula filosófica de não-liberdade por outra.

É claro que o teste da autenticação, peculiar ao processo de esclarecimento, não tem a elegância e o ar de finalidade que caracteriza o exame da verdade da ciência positiva. É verdade que o método científico do exame da verdade permite muito mais ambigüidade do que os cientistas estariam conscientemente dispostos a tolerar: se uma experiência falha, há sempre a possibilidade de, pelo menos, duas interpretações opostas (uma das quais é inépcia na organização da experiência), e assim a refutação buscada da teoria, que a experiência se destinar a examinar, pode ser reconhecida como inconclusiva e adiada. Existem, porém, limites para tal adiamento, e o método contém (pelo menos teoricamente) uma cláusula que, se for aplicada com rigor, afastará as mani-

festações de interesses investidos que se desprendem, digamos, de um apego subjetivo à teoria sob escrutínio. Tendo colocado o mundo que investiga na posição de um objeto "distante", e tendo excluído das suas preocupações as ocorrências em que a conduta do objeto pode ser influenciada pelo conhecimento das intenções do cientista ou das suas interpretações, a ciência positiva pelo menos impede os seus praticantes de defender as teorias que não conseguem confirmar, atribuindo o fracasso à "obtusidade" ou "conspiração" do objeto. As afirmações, cuja confirmação/refutação pode ser impedida pela ação deliberada dos objetos de pesquisa, simplesmente não são consideradas como afirmações de ciência positiva. O conhecimento crítico, porém, no momento em que opta pelo teste de autenticação, não aceita essa autolimitação e, portanto, fica aberto a esse volume de falta de caráter conclusivo e incerteza que é dificilmente tolerável ao nível do discurso científico.

O preço que a teoria que se sujeita ao teste da autenticação paga por derrubar a barreira que divide o "experimenter" dos seus "objetos", por dissolver a diferença de *status* entre eles, tem probabilidade de ser considerado exorbitante pela ciência mais preocupada com a certeza do que com a relevância dos seus resultados. No processo de esclarecimento, os destinatários da teoria devem estar revestidos das mesmas faculdades com que estão os próprios teóricos — acima de tudo, das faculdades de raciocinar, planejar, comportar-se, a fim de perseguir os fins subjetivos, etc. Portanto, o alcance das desculpas que podem ser invocadas para espalhar a dúvida no caráter conclusivo da evidência refutadora é muito mais amplo aqui do que no ato discursivo do exame da verdade. Uma desculpa, porém, é semelhante à autodefesa principal da teoria científica: os educadores que não conseguem comunicar a sua mensagem podem sempre atribuir (pelo menos durante algum tempo) a sua falta de êxito à imperfeição técnica do processo educacional, e podem tentar outra vez, depois de terem retificado as falhas organizacionais genuínas ou supostas. Esta é uma desculpa isomórfica com o argumento da "impureza de experimentação", frequentemente aplicada no discurso científico, e, por sua vez, posta à prova antes que a teoria principal seja finalmente refutada. Mas há uma outra desculpa peculiar ao teste de autenticação, na medida em que se refere à re-

lação específica entre o teórico e os seus objetos, típica do diálogo de esclarecimento. Em termos genéricos, esta desculpa é apresentada no seguinte teor: as pessoas cuja situação e expectativas a nossa teoria tenciona re-interpretar seriam certamente levadas a abraçar a teoria e a aprovar de bom grado os seus argumentos — se fossem (I) mais perceptivas e abertas ao raciocínio ou (II) menos inclinadas a trocar as suas expectativas por um prato de lentilhas, ou (III) menos completamente imbecilizadas pelos seus opressores que têm o seu intelecto como refém. Todas as três situações do argumento reconhecem “as pessoas” como interlocutores potencialmente iguais no diálogo; na verdade, só fazem sentido quando consideradas à luz de tal reconhecimento. Dentro das pressuposições de autenticação, elas constituem hipóteses razoáveis que dificilmente podem ser refutadas com êxito. Contudo, a mera possibilidade de serem invocadas prejudicam grandemente a resolução com a qual as regras de refutação, específicas do diálogo de esclarecimento, podem ser fortalecidas. Daí o caráter inconclusivo intrínseco de toda a teoria crítica, que o torna imperfeito em relação a padrões científicos muito mais severos. Daí, igualmente, a possibilidade abstrata da perpetuação do erro e o adiamento indefinido da admissão de fracasso — inaudita no campo do discurso científico.

É fácil para Habermas acentuar que os processos de esclarecimento meramente apóiam a reivindicação da verdade pela teoria, sem validá-la, com a condição de que todos os potencialmente envolvidos, para quem a interpretação teórica tem relevância, não tenham tido a oportunidade de aceitar ou rejeitar a interpretação oferecida sob circunstâncias apropriadas.²⁴

Mas pode-se ver facilmente que não é somente a verdade da teoria, mas também a sua não-verdade, que é colocada em suspenso pela estipulação acima. Particularmente a esta luz, a natureza não-especificada das “circunstâncias apropriadas”, que, só quando fornecidas, podem emprestar finalidades ao produto do esclarecimento, priva o teste de autenticação de quase toda a exatidão e especificidade e, por conseguinte, de uma autoridade

²⁴ *Ibid.*, pp. 37-8.

comparável ao exame científico da verdade. Parece que este grau de indeterminação não pode ser completamente eliminado do conhecimento crítico que tem a intenção de desempenhar um papel emancipador e, por conseguinte, embarca na aventura do esclarecimento, submetendo-se ao teste da autenticação. Em outras palavras, nenhum código disponível de regras pode libertar o agente do esclarecimento da responsabilidade privada, subjetiva pela sua interpretação da história e a obstinação com que ele tenta torná-la aceitável a todos. O projeto do esclarecimento requer, como seu constitutivo irremovível, o fator da coragem e do risco. O esclarecimento não se destina à descrição e ao aperfeiçoamento instrumental da “natureza humana”, mas a modificá-la. Os limites de tal “modificação” só podem ser examinados num julgamento prático. A margem utópica da cultura, “irrealista” há tanto tempo, pode, subitamente, começar a moldar a práxis humana, quando encontrar necessidades práticas geradas pela própria realidade social. Mas não há maneira de saber com antecedência se tal encontro se realizará. A emancipação é um esforço orientado para o futuro, e o futuro, ao contrário do passado, é na verdade, inseparavelmente, o reino da liberdade para o homem atuante, na medida em que é o reino da incerteza para o homem que conhece. A presença do projeto “utópico” é, contudo, pelo menos uma condição da sua possibilidade de existir.

Por mais cuidadosamente que sejam selecionadas no seu primeiro julgamento científico do exame da verdade, as teorias emergem do segundo exame — o da autenticação — nem confirmadas conclusivamente nem desaprovadas conclusivamente. Não existe, portanto, um caminho único, não-ambíguo, que conduza da segunda fase do esclarecimento para a terceira — a da ação prática destinada ao ajustamento da realidade social ao corpo de significados que acabam de ser adotados. É nesta encruzilhada decisiva que a coragem e a decisão de correr riscos se tornam veículos indispensáveis; e, diga-se também, onde os erros mais graves e mais custosos podem ser cometidos, confundindo muitas vezes a própria intenção emancipadora da ação. Particularmente importante, neste contexto, é a escolha entre a continuação do diálogo (apoiado pela esperança de que a melhoria na organização da educação possa aumentar a sua probabilidade de

êxito final), ou a sua ruptura, na suposição de que a comunicação se quebrou definitivamente e sem qualquer probabilidade de ser reparada. A decisão crucial, em outras palavras, refere-se à classificação da outra parte como um interlocutor no diálogo ou como um inimigo implacável. Isto é, a escolha entre a pragmática da persuasão e a pragmática da luta.

Mais uma vez, a analogia terapêutica pode ajudar na elucidação de algumas dimensões do problema. Tendo falhado, repetidamente, em levar o paciente a um diálogo significativo, o analista sente-se tentado a atribuir a culpa toda ao seu interlocutor. Em vez de rever a fórmula que procurou negociar, ele definirá, então, a habilidade do paciente para entrar no diálogo como irreparavelmente danificada, e classificará o próprio paciente como incurável. Sob um escrutínio mais cuidadoso, esta conclusão parece traduzir mais a impossibilidade do analista obter comunicação do que quaisquer atributos objetivos do próprio paciente. A conclusão só faz sentido como a enumeração de uma série de tentativas repetidas, mas abortadas, para estabelecer um diálogo e levar o interlocutor à aceitação da fórmula considerada pelo analista como verdadeira. Uma vez que, porém, qualquer diálogo só pode confirmar ou desaprovar a fórmula discutida tentativamente — nenhum diálogo, seja qual for o seu curso, contém prova conclusiva de que a decisão do analista para terminar a comunicação era “verdadeira”; de que, em outras palavras, ela refletia, na verdade, corretamente, certas qualidades “objetivas” do paciente.

Na prática, a decisão de um grupo ideologicamente comprometido de declarar outro grupo como organicamente fechado à comunicação e a classificá-lo como um caso em que a limitação da liberdade pela força é justificada, é ainda menos controlada pelos requisitos formais da verificação do que a decisão do analista de confinar o seu interlocutor em potencial num hospital para doentes mentais. Os grupos empenhados no processo de esclarecimento não desfrutam das condições especiais do diálogo puro, nem podem invocar a autoridade especial que lhes é concedida pelas instituições estabelecidas ou pelo senso comum. Mesmo que tenham possibilidade de controlar a racionalidade da sua própria conduta e julgamento, achariam praticamente impossível aceitar a evidência do seu fracasso como final. Uma vez tomada,

a sua decisão de responsabilizar o interlocutor obstinado pela quebra do diálogo e de declará-lo “incuravelmente doente” atuará como uma profecia auto-realizadora, emprestando, portanto, um ar espúrio de veracidade ao veredicto do método prático. Na verdade, uma vez posto fora do diálogo, numa posição de não-liberdade e subordinada, o grupo condenado nunca mais poderá entrar num diálogo. Em vista da seriedade do perigo, deve-se acentuar bem, tão bem quanto possível que, seja qual for o curso do diálogo, ele nunca fornecerá uma evidência conclusiva para uma hipótese da qual um dos seus interlocutores está inerentemente impossibilitado de abraçar a verdade e que, portanto, a luta é a única atitude racional e viável. Sabemos muito bem com quanta frequência este fato vital tende a ser esquecido em política e quão desastrosos podem ser os resultados desse esquecimento.

Na ausência de regras que possam orientar as decisões tomadas nesta encruzilhada com qualquer exatidão algorítmica aproximada, devem-se aceitar linhas de conduta heurísticas mais benévolas e mais equívocas. Estas só podem ir na direção da responsabilidade compartilhada e da criação de condições nas quais — assim se espera — a condução da ação humana pela razão não venha a ser enfraquecida. Esta direção geral foi selecionada na pressuposição de que, dada a liberdade real para exercer o seu julgamento e refletir sobre todos os aspectos da sua situação, os homens farão, eventualmente, a escolha apropriada entre interpretações alternativas; ou, para pôr o problema numa forma um pouco mais cautelosa — quanto mais livres forem as condições de julgamento, maior é a probabilidade de que as verdadeiras interpretações sejam adotadas e as falsas rejeitadas. Daí que, em cada fase do longo processo de verificação do conhecimento crítico, deve-se ter cuidado especial para eliminar as limitações intelectuais e físicas ao julgamento. Ao nível do discurso teórico toda a informação e o processo de examiná-la devem estar abertos ao escrutínio geral e toda a crítica cuidadosamente considerada antes da pressuposição da sua validade. Na fase do diálogo de esclarecimento, todo o esforço necessário deve ser feito para elevar todos os participantes ao *status* de interlocutores intelectuais plenos na comunicação, e para evitar a interferência dos meios não-intelectuais no choque entre in-

terpretações competitivas. Finalmente, se se tomar uma decisão para entrar numa terceira fase — a da luta — irreparavelmente quebrada, mais uma vez todas as decisões devem ser tomadas com o consentimento de todos os participantes, precedidas de uma análise completa e indômita dos meios alternativos de ação. Estas normas heurísticas de conduta são, com efeito, exemplificações do princípio geral: a libertação do homem só pode ser promovida em condições de liberdade. O conceito do conhecimento crítico, a serviço do interesse emancipador do homem, não pode deixar de concordar com o princípio seminal e com o *spiritus movens* intelectual do iluminismo: que a emancipação da razão é uma condição de toda emancipação material.

Aqueles que procuram a espécie de conhecimento de cuja veracidade só podem estar completamente seguros no momento em que é formulado encontrarão pouco conforto em princípios heurísticos tão vagos para a autenticação como a que a auto-reflexão do conhecimento crítico pode oferecer. Mas, então, a única coisa de que os homens podem estar certos, mais do que de nenhuma outra, é que nunca, até hoje, alcançaram a espécie de liberdade que buscam. E a liberdade significa tanto incerteza como a certeza significa resignação. Mas antes de ser um pensador, um criador de símbolos, um *homo faber* — o homem tem que ser aquele-que-espera.

A SOCIOLOGIA COMO CRÍTICA SOCIAL

T. B. BOTTOMORE

A presença marcante de idéias conservadoras e radicais no pensamento sociológico e as relações historicamente mutáveis entre elas são, segundo o autor deste livro, ao mesmo tempo óbvias e difíceis de serem interpretadas. Alguns autores ainda gostariam de opor uma "sociologia burguesa" (que seria conservadora) a uma "teoria marxista" (que seria radical), mas este ponto de vista já não é mais tão amplamente difundido. Atualmente, o marxismo pode servir, em algumas sociedades, para manter um determinado estado de coisas e inibir a crítica. Em outros lugares, pelo menos em suas formas mais ortodoxas, pode ser visto como tendo perdido algo de seu impulso radical, não mais se avariando sobre os principais conflitos e problemas da época — conseqüentemente, perdendo seu caráter liberador.

Esta coletânea de ensaios, na maior parte publicados nos últimos dez anos, engloba uma concepção do pensamento sociológico como análise crítica das teorias e doutrinas sociais, das instituições e dos regimes políticos, e dos recentes movimentos sociais. Seu objeto particular são algumas versões conservadoras da Sociologia, a par de algumas tentativas no sentido de desenvolver teorias mais radicais, constituindo, na verdade, uma extensão dos trabalhos anteriores do autor sobre classes, elites e política. O capítulo introdutório discute as relações entre Sociologia, ideologia e ação política, valendo-se da experiência pessoal do autor, e posteriores reflexões, sobre os movimentos radicais da última década, e sua interrupção. O livro encontra unidade temática em sua tentativa crítica de formular novas bases intelectuais para uma futura política igualitária.

T. B. BOTTOMORE, um dos mais significativos representantes da "nova Sociologia", é particularmente conhecido nos meios acadêmicos brasileiros como o autor de *Introdução à Sociologia*, talvez o mais difundido livro-texto para o ensino da Sociologia em nível introdutório, cujas sucessivas edições dão o melhor testemunho de sua qualidade e eficiência. Durante doze anos, de 1952 a 1964, TOM BOTTOMORE ensinou sua especialidade na London School of Economics, da Universidade de Londres, tendo passado os três anos seguintes como Professor e Chefe do Departamento de Ciência Política, Sociologia e Antropologia da Simon Fraser University, em Vancouver, Canadá, voltando à Inglaterra em 1968 como Professor de Sociologia da Universidade de Sussex, onde ainda se encontra. Da sua obra, já foram publicados por esta editora, além do mencionado livro-texto, mais os seguintes livros: *As Classes na Sociedade Moderna*, *Críticos da Sociedade* e *As Elites e a Sociedade*.

