

INTRODUÇÃO

Que propriedades as sociedades possuem que podem fazê-las objetos passíveis de conhecimento para nós? Minha estratégia para desenvolver uma resposta a essa questão será efetivamente baseada num movimento de pinça. Mas, na implantação dessa pinça, me concentrarei primeiro na questão ontológica das propriedades que as sociedades possuem, antes de me virar à questão epistemológica sobre como essas propriedades permitem fazer delas objetos passíveis de conhecimento para nós. Essa não é uma ordem arbitrária de desenvolvimento. Ela reflete a condição de que, para o realismo transcendental, é a natureza dos objetos que *determina* suas possibilidades cognitivas para nós; que, na natureza, é a humanidade que é contingente e é o conhecimento, por assim dizer, que é acidental. Portanto, é porque paus e pedras são sólidos que eles podem ser pegos e atirados, não porque eles podem ser pegos e atirados que eles são sólidos (embora, que eles possam ser manejados dessa maneira seja uma condição contingencialmente necessária ao nosso *conhecimento* de sua solidez).¹

Na próxima seção, argumento que sociedades são irreduzíveis às pessoas e na terceira seção, rascunho um modelo de sua conexão. Nessa e na seção seguinte, defendo que *formas sociais* são condição necessária para qualquer ato intencional, que sua *pré-existência* estabelece sua *autonomia* como objetos passíveis de investigação científica e que sua *potência causal* estabelece a sua *realidade*. A pré-existência de formas sociais será vista como implicando um modelo *transformacional* da atividade social, a partir do qual uma série de limites ontológicos para qualquer naturalismo possível pode ser imediatamente derivada. Na quinta seção, demonstrarei como é, justamente em virtude dessas características emergentes das sociedades, que a Ciência Social é possível; e relaciono duas outras formas de limite ao naturalismo (a saber, epistemológicas e relacionais) às propriedades fundamentais do próprio modelo transformacional. Na última seção, uso os resultados estabelecidos na seção anterior para produzir uma crítica da tradicional dicotomia fato/valor; e no apêndice ao capítulo, eu ilustro a noção de ciência social como crítica na reconstrução de uma concepção essencialmente marxiana de ideologia. É importante notar que, porque a potência causal das formas sociais é mediada pela agência humana, meu argumento só pode ser formalmente completo quando o estatuto causal da agência humana for ele mesmo justificado. Isto é alcançado no capítulo 3 [de *Possibility of Naturalism*], no curso de uma demonstração paralela da possibilidade do naturalismo no domínio das ciências psicológicas.

O modelo transformacional da atividade social desenvolvido aqui implicará uma concepção *relacional* do objeto de estudo da ciência social. Nessa concepção, “a sociedade não consiste de indivíduos [ou, acrescentaríamos, grupos] mas expressa a soma das relações nas quais os indivíduos [e grupos] se assentam”.² E o movimento essencial da teoria científica consistirá no movimento a partir dos fenômenos manifestos da vida social, como conceituados na

Fonte: *The Possibility of Naturalism*, cap. 2, Harvester Wheatsheaf, Hemel Hempstead, 1989.

¹ Ver *A Realist Theory of Science*, 1ª ed. (Leeds, 1975), 2ª ed. (Hassocks and New Jersey 1978), esp. cap. 1 sec. 4.

² Karl Marx, *Grundrisse* (Harmondsworth, 1973), p. 265.

experiência dos agentes sociais em questão, em direção às relações essenciais de que necessitam. Dessas relações, tais agentes envolvidos podem ter ou não consciência de sua existência. É através da capacidade da ciência social de iluminar tais relações que ela pode ser “emancipatória”. Mas o potencial emancipatório da ciência social é contingente e inteiramente consequente ao seu poder explicativo contextual.

Imagine um ímã F e seu efeito sobre limalhas de ferro postas em sua proximidade. Agora, visualize o pensamento P sobre o ímã e seu efeito. Esse pensamento é claramente produto da ciência, da cultura, da história. Diferente do ímã, ele não tem efeito apreciável (a não ser por psicocinese) sobre o ferro. Toda ciência deve construir seu próprio objeto (P) mentalmente. Mas não segue do fato que seu pensamento do objeto real (F) deve ser construído no interior e por (nem existir apenas no) pensamento que o objeto de suas investigações não é independentemente real. (Inclusive, foi para enfatizar isso, e a associada ambiguidade na noção de um objeto do conhecimento, que eu distingui no capítulo 1 [de *Possibility of Naturalism*] os objetos transitivos e intransitivos.)

Enquanto poucos hoje em dia, ao menos foram do campo dos filósofos profissionais, defenderiam que um campo magnético é uma construção do pensamento, a ideia de que a sociedade o seja, segue largamente defendida. É claro que, no caso da sociedade, a base para essa visão é passível de consistir na ideia de que ela é constituída (de alguma forma) pelo pensamento dos atores ou participantes sociais, ao invés de, como no caso do campo magnético, o pensamento dos observadores ou teóricos (ou, talvez, num plano mais sofisticado, em alguma relação – como a “adequação” de Schutz,³ conseguida talvez por meio de algum processo de diálogo ou negociação – entre os dois). E, subjacente a essa ideia, embora não logicamente necessária de qualquer forma para ela,⁴ é mais comum que se pensa, a noção de que a sociedade apenas consiste (em algum sentido) de pessoas e/ou suas ações. Raramente ocorre aos que subscrevem a essa ideia que uma linha de raciocínio idêntica implica logicamente em sua própria redutibilidade, através das leis e princípios da neurofisiologia, ao estatuto de objetos inanimados!

Na próxima seção, considerarei as afirmações dessa posição ingênua, que será chamada de *atomismo social*, ou melhor, da sua manifestação metodológica, na forma de individualismo metodológico,⁵ para fornecer uma estrutura de explanação dos fenômenos sociais. Claro, como já mencionado no capítulo 1 [de *Possibility of Naturalism*], ao situar uma possibilidade de um naturalismo não-reducionista em linhas realistas transcendentais, então, devo estabelecer, não apenas a autonomia de uma sociologia possível, mas a realidade de qualquer objeto designado. Isto é, devo demonstrar que as sociedades são objetos reais complexos irreduzíveis a objetos mais simples, como pessoas. A esse propósito, meramente

³ Ver, por exemplo, A. Schutz, 'Common-Sense and Scientific Interpretations of Human Actions', *Collected Papers 1* (The Hague, 1967), ou 'Problems of Interpretative Sociology', reimpressão de *The Phenomenology of the Social World* (Londres, 1967) em A. Ryan (ed.), *The Philosophy of Social Explanation* (Oxford, 1973).

⁴ Como evidenciado pela possibilidade do idealismo absoluto como base ontológica das sociologias idealistas (comumente, e pode-se afirmar necessariamente, combinado com o individualismo - por exemplo de Weber ou Dilthey - ou coletivismo – por exemplo de Durkheim ou Lévi-Strauss – na obra de um único autor). Ver, também, T. Benton, *Philosophical Foundations of the Three Sociologies* (Londres, 1977), p. 85, n. II.

⁵ Ver a analogia específica traçada por J.W.N. Watkins entre o individualismo metodológico nas ciências sociais e o mecanicismo na física em 'Ideal Types and Historical Explanation', *British Journal for the Philosophy of Science* 3 (1952), reimpresso em A. Ryan (ed.), op. cit., p. 90, e 'Historical Explanation in the Social Sciences', *British Journal for the Philosophy of Science* 8 (1957), reimpresso como 'Methodological Individualism and Social Tendencies' em *Readings in the Philosophy of the Social Sciences*, M. Brodbeck (ed.) (Londres, 1970), p. 270.

argumentar contra o individualismo metodológico é insuficiente. Mas é necessário. Pois se o individualismo metodológico estivesse correto, poderíamos dispensar inteiramente este capítulo, e iniciar (e encerrar) nossa investigação sobre as ciências humanas com uma consideração das propriedades, sejam elas racionalmente imputadas ou empiricamente determinadas, dos próprios átomos individuais: ou seja, do incrível (e mais ou menos tacitamente gerado) homem homúnculo.

Contra o individualismo

Individualismo metodológico é a doutrina de que os fatos e sociedades, e os fenômenos sociais em geral, devem ser explicados pura e simplesmente em termos de fatos sobre os indivíduos. Para Popper, por exemplo, “todos os fenômenos sociais, especialmente o funcionamento de instituições sociais, deve ser compreendido como resultante das decisões dos indivíduos humanos [...] nunca nos satisfazendo com explicações em termos dos assim chamados ‘coletivos’”.⁶ Instituições sociais são meramente “modelos abstratos” projetados para interpretar os fatos das experiências individuais. Jarvie, inclusive, se compromete à tese linguística de que “exército” é apenas o plural de “soldado” e todas afirmações sobre os exércitos podem ser reduzidas a afirmações sobre os soldados em particular que o compõem.⁷ Watkins admite que possa haver explicações inacabadas ou insuficientes de fenômenos em larga escala, em termos de outros fenômenos em larga escala, como inflação em termos de pleno emprego (!),⁸ mas mantém que não se chega ao “fundo do poço” das explicações (explicações últimas?) sobre tais fenômenos até que se tenha deduzindo-as de afirmações sobre as disposições, crenças, recursos e interrelações de indivíduos.⁹ Eventos sociais, especificamente, devem ser explicados deduzindo-os dos princípios governantes do comportamento dos indivíduos “participantes” e descrições de sua situação.¹⁰ Dessa maneira, o individualismo metodológico estipula que condições *materiais* para a adequada explicação nas ciências sociais devem complementar as condições *formais* estabelecidas pelo modelo dedutivo-nomológico.

Considerando a variedade de predicados aplicáveis aos indivíduos e ao comportamento individual – daqueles que designam propriedades, como forma e textura, que as pessoas possuem em comum com outras coisas materiais, através daqueles que separam estados, como fome e dor, que eles compartilham com outros animais superiores, daqueles que designam ações que são, até onde se sabe, características únicas destes – o problema real parece ser, não tanto como se poderia dar uma explicação individualista de um comportamento social, mas de como se poderia dar uma explicação não-social (isto é, estritamente individualista) do comportamento individual, ao menos caracteristicamente humano!¹¹ Pois predicados que designam propriedades especiais às pessoas, todos, pressupõem um contexto social para seu emprego. Um homem tribal pressupõe uma tribo, a compensação de um cheque, pressupõe um sistema bancário, etc. Explicações, sejam por

⁶ K. R. Popper, *The Open Society and its Enemies* 2 (Londres, 1962), p. 98.

⁷ I. Jarvie, “Reply to Taylor”, *Universities and Left Review* (1959), p. 57.

⁸ J. W. N. Watkins, “*Methodological Individualism*”, p. 271.

⁹ Loc. Cit.

¹⁰ J. W. N. Watkins, “Ideal Types”, p. 88.

¹¹ Ver A. Danto, *Analytical Philosophy of History* (Cambridge, 1965), cap. 12, e S. Lukes, “Methodological Individualism Reconsidered”, *British Journal of Sociology* 19 (1968), reimpresso em A. Ryan (ed.), op. cit.

subsunção a leis gerais, aversão a motivos e regras ou redescrição (identificação), sempre envolve predicados sociais irreduzíveis.

Além disso, não é difícil demonstrar que os argumentos aduzidos em favor do individualismo metodológico não suportam o peso de seus pressupostos. Portanto, comparações entre os motivos de um criminoso e os procedimentos de um tribunal indicam que os fatos sobre os indivíduos não são necessariamente, nem mais observáveis, nem mais compreensíveis que fatos sociais; enquanto comparações de conceitos de amor e guerra mostram que estes aplicáveis aos indivíduos não são necessariamente, nem mais claros nem mais facilmente definíveis que aqueles que definem fenômenos sociais.

É significativo que as qualificações e refinamentos propostos pelos individualistas metodológicos mais enfraqueçam do que corroborem com sua proposição. Portanto, a aceitação de tipos ideais, indivíduos anônimos, etc., no invólucro metodológico enfraquece a potência das considerações ontológicas em favor dele, enquanto permitir explicações “incompletas” e estatísticas rebaixa as considerações epistemológicas. Além disso, os exemplos citados de supostos comportamentos genuinamente “holísticos”, como protestos e orgias,¹² meramente revelam a miséria de sua concepção implícita do social. Pois, ao analisar sua obra, ocorre que a maioria dos individualistas consideram “o social” como sinônimo “o grupo”. A questão para eles torna-se se a sociedade, o todo, é maior que a soma de suas partes constituintes, as pessoas individuais. E o comportamento social, então, torna-se explicável como o comportamento de grupos de indivíduos (protestos) ou de indivíduos em grupos (orgias).

Agora, argumentarei que essa definição de social é radicalmente equivocada. A sociologia não se ocupa, como tal, do comportamento de larga escala, em massa ou grupal (concebido como comportamento de grandes números, massas ou grupos de indivíduos). Pelo contrário, se ocupa, ao menos paradigmaticamente, das *relações* persistentes entre indivíduos (e grupos), e das relações entre essas relações (e entre essas relações e a natureza e os produtos dessas relações). No caso mais simples, seu objeto pode ser exemplificado por relações tais como aquelas entre capitalista e trabalhador, entre o deputado e o eleitor, entre estudante e professor, marido e mulher. Tais relações são geral e relativamente persistentes, mas não envolvem comportamento coletivo ou em massa da mesma forma que uma greve ou protesto (embora, é claro, possam ajudar a explicá-las). Comportamento de massas é um fenômeno sociopsicológico interessante, mas não é o objeto da sociologia.

A situação é irônica pelo fato de que os mais sofisticados dos individualistas admitem formalmente que as relações devem cumprir um papel na explicação. Por que, então, o melindre? Pense que ele pode ser explicado, ao menos em partes, pela predileção por uma espécie de explicação social substantiva, que eles creem equivocadamente ser unicamente consonante com o liberalismo política. Como Watkins afirma sinceramente, “desde que a fábula das abelhas de Mandeville foi publicada em 1714, a ciência social individualista, com sua ênfase nas consequências não-intencionais, tem sido em grande parte uma elaboração sofisticada sobre simples tema de que, em certas situações, motivos privados egoístas (isto é, o capitalismo) pode ter consequências sociais positivas e boas intenções políticas (isto é, o socialismo) pode ser consequências sociais negativas.¹³ Há, de fato, uma doutrina do corpo social cujas expressões incluem o utilitarismo, a teoria política liberal e a teoria econômica neoclássica, que conformam às prescrições individualistas, na suposição de que o que é um problema de agregação generalizada pode ser resolvido. De acordo com esse

¹² Ver J. W. N. Watkins, “Ideal Types”, p. 91 e “Methodological Individualism”. 273.

¹³ Ibid. p. 278.

modelo, a razão é a escrava eficiente das paixões¹⁴ e o comportamento social pode ser considerado resultado de uma simples problema de maximização, ou seu duplo, um problema de minimização: a aplicação da razão, a característica identificadora dos seres humanos, aos desejos (apetites e aversões, para Hobbes) ou sentimentos (prazer e dor, para Hume, Bentham e Mill) que podem ser consideradas como dadas neurofisiologicamente. As relações não têm qualquer papel nesse modelo; e esse modelo, se é que ele se aplica, se aplica no máximo às robinsonadas em relação à humanidade socializada – com o corolário expresso por Hume de que “a humanidade é a mesma em qualquer tempo ou lugar”,¹⁵ simultaneamente revelador de seus vieses a-históricos e apriorísticos.

As limitações dessa abordagem nas ciências sociais já devem ser bem conhecidas. Dizer que as pessoas são racionais não explica o que elas fazem, mas, no máximo (isto é, supondo que uma função objetiva possa ser reconstituída a partir de seu comportamento e testada empiricamente independente dela), como elas fazem. Mas a racionalidade, visando explicar tudo, muito facilmente termina por explicar nada. Explicar uma ação humana em referência à sua racionalidade é como explicar um evento natural em referência ao que lhe causa. A racionalidade aparece com uma pressuposição *a priori* da investigação, desprovida de conteúdo explanatório e quase certamente falsa. Quanto à teoria econômica neoclássica, a forma mais desenvolvida dessa tendência no pensamento social, seria melhor considerada como uma teoria normativa da ação eficiente, gerando um conjunto de técnicas para atingir dados fins, ao invés de uma teoria explicativa capaz de lançar luz sobre episódios empíricos de fato: isto é, como uma praxiologia,¹⁶ não como uma sociologia.

Além de sua conquista de uma explicativa particular, o individualismo deriva plausibilidade do fato de que parece tocar numa verdade importante, cujo reconhecimento explica sua aparente necessidade; a saber, a ideia de que a sociedade é feita ou constituída de – e apenas de – pessoas. Em que sentido isso é verdade? No sentido de que a presença material dos efeitos sociais consiste apenas de mudanças nas pessoas e mudanças trazidas a cabo por pessoas sobre outras coisas materiais – objetos da natureza, como a terra e os artefatos, produzidos pelo trabalho sobre objetos da natureza. Poder-se-ia expressar essa verdade da seguinte maneira: a presença material da sociedade = pessoas e os resultados (materiais) de suas ações. É essa verdade que os individualistas vislumbraram, apenas para encobrir com seus ardis apologéticos.

É evidente que está em curso no individualismo metodológico, um reducionismo sociológico e um atomismo psico (ou praxio) lógico, determinando o conteúdo de explicações ideais em exata isomorfia com o reducionismo teórico e atomismo ontológico que fixam sua forma.¹⁷ Isso, portanto, expressa, de forma particularmente severa, os dois elementos definidores do método e objeto de investigação (a saber, o individualismo sociológico e empirismo ontológico) que sugeri anteriormente (no capítulo 1 [de *Possibility of Naturalism*]) serem estruturantes da prática contemporânea das ciências sociais.

¹⁴ D. Hume, *A Treatise on Human Nature* (Oxford, 1967), p. 415.

¹⁵ D. Hume, *Essays Moral and Political* 2 (Londres, 1875), p. 68. Embora esse paradigma seja, talvez, pela primeira vez claramente articulada por Hume, é significativo que em seu pensamento, diferente dos que o seguiram, seja contrabalanceado por uma ênfase em certas sensibilidades intrinsecamente sociais, em especial a simpatia, e um interesse pela história – ambos característicos do iluminismo escocês em geral (ver, por exemplo, G. Davie, *The Democratic Intellect* (Edimburgo, 1961). Para Hume, é precisamente a simpatia, entre os “constantes e universais princípios da natureza humana” que fornecem a base do nosso interesse pela história. Ver, por exemplo, *Enquiries* (Oxford, 1972), p. 223.

¹⁶ Ver S. Kotarbinski, “Praxiology”, *Essays in Honour of O. Lange* (Varsóvia, 1965).

¹⁷ Ver, por exemplo, J. W. N. Watkins, “*Ideal Types*”, p. 82, n. 1.

A concepção *relacional* do objeto de estudo da sociologia pode ser contrastada, não apenas com a concepção *individualista*, ilustrada pela teoria utilitarista, mas também com a chamada concepção “coletivista”, melhor exemplificada, talvez, pela obra de Durkheim, com sua forte ênfase na concepção de grupo. O grupo para Durkheim não é o mesmo que para Popper. Para ele, invocando uma analogia sartreana, o grupo é mais uma fusão do que uma série.¹⁸ Em particular, como indicador do social, o grupo é caracterizado por possuir certas potências emergentes, cuja justificação será considerada abaixo. Não obstante, os conceitos-chave do corpus durkheimiano, como os de *consciente coletivo*, solidariedade orgânica x solidariedade mecânica, anomia, etc., derivam todos o seu sentido da sua relação com o conceito da natureza coletiva dos fenômenos sociais. Portanto, para Durkheim, ao menos na medida em que ele permanece comprometido ao positivismo, relações persistentes devem ser reconstituídas dos fenômenos coletivos; enquanto que, na visão realista e relacional defendida aqui, fenômenos coletivos são vistos primariamente como expressões de relações persistentes. Perceba que, nessa concepção, não apenas a sociologia não está essencialmente preocupada com o grupal, não está, sequer, essencialmente preocupada com o comportamental.

Se Durkheim combinava uma concepção coletivista da sociologia com uma metodologia positivista, Weber combinava uma metodologia neokantiana com uma concepção ainda essencialmente individualista da sociologia. Sua ruptura do utilitarismo é primariamente no nível da forma de ação ou tipo de comportamento que ele está preparado para reconhecer, não no nível da unidade de estudo. É significativo que, assim como o impulso contido no isolamento das propriedades emergentes do grupo, empreendido por Durkheim, se verifica pelo seu contínuo compromisso com uma epistemologia empirista, assim, também, as possibilidades dispostas por Weber em seu isolamento do tipo ideal, são forçadas pelo seu contínuo compromisso com uma ontologia empirista. Em ambos os casos, um empirismo residual retém e, por fim, anula um real avanço científico.¹⁹ Pois é fútil a tentativa de sustentar uma concepção do social nas bases da categoria de grupo, como é fútil a tentativa de sustentar uma concepção de necessidade na categoria da experiência. Marx opera, penso, uma tentativa de combinar uma ontologia realista com uma sociologia relacional.²⁰ Poder-se-ia esquematizar quatro tendências no pensamento social como na tabela 1.

Tabela 1:

	<i>Método</i>	<i>Objeto</i>
Utilitarismo	Empirista	Individualista
Weber	Neokantiano	Individualista
Durkheim	Empirista	Coletivista
Marx	Realista	Relacional

Obs.: *Concepções de método (epistemologia social) sustentadas por uma ontologia geral; concepções de objeto (ontologia social) sustentadas por uma epistemologia geral.*

Observe que, como a relação entre relações que constituem o objeto apropriado da sociologia pode ser *interna*, apenas a categoria de *totalidade* pode, em geral, expressá-la

¹⁸ J.-P. Sartre, *Critique of Dialectical Reason* (Londres, 1976), l. 2, cap. 1 e l. 1, Cap. 4.

¹⁹ Há, é claro, tendências não- e, até mesmo, anti-individualistas no pensamento de Weber - ver, por exemplo, R. Aron, *Philosophie critique de l'histoire* (Paris, 1969). Similarmente, há esforços não- e (especialmente em *As formas elementares da vida religiosa*) anti-positivistas no pensamento de Durkheim - ver, por exemplo, S. Lukes, *Durkheim* (Londres, 1973), e R. Horton, “Levy-Bruhl, Durkheim and the Scientific Revolution! in *Modes of Thought?*”, R. Finnegan e R. Horton (eds.) (Londres, 1973). Mas aqui me aterei aos aspectos dominantes.

²⁰ Ver, por exemplo, R. Keat e J. Urry, *Social Theory as Science* (Londres, 1975), cap. 5; e B. Ollman, *Alienation* (Cambridge, 1971), espec. caps. 2 e 3. É claro, há elementos positivistas e individualistas, também, na obra de Marx.

adequadamente. Alguns problemas derivados disso serão considerados a seguir. Mas, primeiro, quero considerar a natureza da conexão entre sociedade e a atividade consciente das pessoas.

Sobre a conexão sociedade/pessoa

Costuma-se traçar uma linha entre dois campos da teoria sociológica: uma, representada acima de tudo por Weber, na qual objetos sociais são vistos como resultado (ou como constituídos) de comportamento humano intencional e significativo; e outra, representada por Durkheim, na qual estes possuem vida própria, externa e coercitiva ao indivíduo. Alongando, várias escolas de pensamento social – fenomenologia, existencialismo, funcionalismo, estruturalismo, etc... – podem ser consideradas exemplos de uma ou outra posição. E as variedades de marxismo podem ser, então, também ser classificadas ordenadamente. Esses dois estereótipos podem ser representados como nos diagramas abaixo.



É tentador, tentar desenvolver um modelo geral capaz de sintetizar essas perspectivas conflitantes, presumindo uma interrelação dialética entre a sociedade e as pessoas. Quero discutir uma variante plausível de tal modelo, defendido de forma mais convincente por Peter Berger e associados.²¹ Suas fraquezas irão, eu penso, nos permitir construir uma concepção mais adequada da relação entre sociedade e pessoas, tão bem quanto melhor demonstrar os erros dos estereótipos convencionais. De acordo com o modelo de Berger, que eu chamarei aqui de modelo 3, a sociedade forma os indivíduos que criam a sociedade; a sociedade, em outras palavras, produz indivíduos, que produzem a sociedade, numa dialética contínua. O modelo 3 pode ser representado pelo diagrama abaixo:



Modelo 3: A concepção “dialética” de “identificação ilícita”.

De acordo com os protagonistas desse modelo, “a estrutura social não se caracteriza como uma coisa capaz de existir por conta própria, apartada da atividade humana que a produz”.²² Mas, igualmente, uma vez criada, “ela se defronta com o indivíduo [tanto] como uma facticidade alienígena [e] [...] como instrumentalidade coercitiva”.²³ “*Existe*, insensível aos seus desejos [...] alheio [e resistente a] ele”.²⁴ Este esquema, portanto, parece capaz de fazer justiça, tanto aos aspectos subjetivos, quanto intencionais da vida social e à externalidade e potência coercitiva dos fatos sociais. E, portanto, evita, de um só golpe,

²¹ V., espec., P. Berger e S. Pullberg, “*Reification and the Sociological Critique of Consciousness*”, *New Left Review* 35 (1966) e P. Berger e T. Luckmann, *The Social Construction of Reality* (Londres, 1967).

²² P. Berger and S. Pullberg, ‘*Reification*’, pp. 62-3.

²³ *Ibid.*, p. 63.

²⁴ *Loc. cit.*

quaisquer implicações voluntaristas da tradição weberiana e qualquer reificação associada à tradição durkheimiana. Pois uma distinção categorial é traçada entre fatos naturais e sociais, no sentido que os últimos, diferente dos primeiros, dependem essencialmente da atividade humana.

Portanto, ainda que concordando com Durkheim que “o sistema de signos que uso para expressar meus pensamentos, o sistema monetário que uso para pagar minhas dívidas, os instrumentos de crédito que utilizo em minhas relações comerciais, as práticas seguidas na minha profissão, etc., funcionam independentemente do uso que falo deles”,²⁵ os defensores do modelo consideram tais sistemas, instrumentos e práticas como *objetivações* que, sob certas condições, tomam uma forma alienada. De acordo com eles, a objetivação é “o processo pelo qual a subjetividade humana se corporifica em produtos disponíveis para ele e seus iguais como elementos de um mundo comum”,²⁶ e a alienação é “o processo pelo qual a unidade entre o produtor e o produto é rompida”.²⁷ Assim, línguas, formas de organização política e econômica, e normas culturais e éticas, são todas corporificações da subjetividade humana. E qualquer consciência que não as veja como tal é necessariamente reificada. A reificação deve, no entanto, ser distinta da *objetificação*, que é definida como “o momento no processo de da objetivação, no qual o homem se distancia de sua produção e seu produto, de forma que ele toma consciência dela e faz dela um objeto de sua consciência”,²⁸ e é considerada como necessária à qualquer vida social concebível.

No modelo 3, então, a sociedade é uma objetivação ou exteriorização dos seres humanos. E os seres humanos, por sua vez, são internalização ou reapropriação da consciência da sociedade. Penso que esse modelo pode levar a sérios enganos. Pois ele encoraja, por um lado, um idealismo voluntarista no que diz respeito a nossa compreensão da estrutura social e, por outro, um determinismo mecanicista, no que diz respeito à nossa compreensão sobre as pessoas. Buscando evitar erros de ambos estereótipos, o modelo 3 termina, simplesmente, por combiná-los. Pessoas e sociedade não são, deve afirmar, “dialeticamente” relacionados. Não constituem dois momentos do mesmo processo. Pelo contrário, se referem a formas radicalmente diferentes.

Consideremos a sociedade. Voltemos por um momento a Durkheim. Recorde-se que, lembrando-nos que a comunidade de uma igreja (ou, digamos, uma comunidade de uma língua) encontra as crenças e práticas de sua vida religiosa (ou da estrutura de sua língua) prontas quando nasce, ele argumenta que é sua existência *anterior* a ela que implica na sua existência *fora* dela, e a partir dela sua potência coercitiva é derivada.²⁹ Se é esse o caso e a estrutura social, e o mundo natural, à medida em que é apropriado pelos seres humanos, é sempre *preexistente*, então o modelo 3 deve ser corrigido de maneira fundamental. Ainda, é verdade que a sociedade não existiria sem atividade humana, então a reificação permanece um erro. E, ainda, é verdade que tal atividade não ocorreria sem que os agentes engajados nela tivesse uma concepção do que fazem (o que, é claro, a compreensão fundamental da tradição hermenêutica). Mas não é verdade dizer que agentes a *criam*. Pelo contrário, deve se dizer: eles a *reproduzem* ou a *transformam*. Isto é, se a sociedade é sempre preexistente, então, qualquer práxis humana, ou, se preferir, ato de objetivação pode apenas modificá-la; e a totalidade de tais atos ou a sustentam ou a modificam. Não é produto de sua atividade (não mais do que, devo argumentar, qualquer ação humana é determinada por ela). A

²⁵ É. Durkheim, *The Rules of Sociological Method* (Nova York, 1964), p. 2.

²⁶ P. Berger e S. Pullberg, “Reification”, p. 60.

²⁷ *Ibid.*, p. 61.

²⁸ *Ibid.*, p. 60.

²⁹ É. Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, pp. 1-2.

sociedade se defronta aos indivíduos, então, como algo que eles nunca fazem, mas que existe apenas em virtude de sua atividade.

Se a sociedade é preexistente ao indivíduo, a objetivação toma um significado bastante diferente. Pois ela, a atividade humana consciente, consiste em trabalhar sobre *dados* objetos e não pode ser concebida como ocorrente em sua ausência. Um momento de reflexão mostra porque esse é o caso. Pois toda atividade pressupõe a preexistência de formas sociais. Portanto, considere *dizer*, *fazer* e *agir* como modalidades características da agência humana. As pessoas não podem se comunicar a não ser que utilizem um meio existente, produzir a não ser que se aplicando aos materiais já formados, ou agir salvo em algum ou outro contexto. A fala requer uma linguagem; o fazer requer materiais; o agir requer condições; a agência requer recursos; a atividade requer regras. Até mesmo a espontaneidade tem como condição necessária a preexistência de uma forma social com (ou pelo meio de) qual o ato espontâneo é posto em ação. Portanto, se o social não pode ser reduzido (nem ser produto) do individual, é igualmente claro que a sociedade é uma condição necessária para todo e qualquer tipo de ação humana intencional.

A necessária preexistência de formas sociais sugere uma concepção radicalmente diferente da atividade social das quais tipicamente são informadas as discussões sobre a conexão entre sociedade/pessoa. Sugere uma concepção essencialmente aristotélica, cujo paradigma é a de uma escultora que, em seu trabalho de esculpir, produz com os materiais e ferramentas disponíveis a ela. Chamarei essa concepção de *modelo transformacional da atividade social*. Este se aplica a práticas discursivas e não-discursivas; à ciência e à política, tanto quanto à tecnologia e à economia. Portanto, na ciência, a matéria prima usada na construção de novas teorias incluem resultados estabelecidos e ideias meio-esquecidas, o estoque disponível de paradigmas e modelos, métodos e técnicas de investigação, de forma que o inovador científico aparece, em retrospectiva, como uma espécie de *bricoleur* [N.T.: faz-tudo, improvisador] cognitivo.³⁰ Em termos aristotélicos, então, em todo processo de atividade produtiva, uma causa material, tão bem quanto uma causa eficiente, é necessária. E, seguindo Marx, poder-se-ia considerar a atividade social como consistindo, analiticamente, na *produção*, isto é, no trabalho sobre (e com), vinculada à transformação dessas causas materiais. Se, seguindo Durkheim, considera-se a sociedade como fornecedora das causas materiais da ação humana, e seguindo Weber, se recusa à reificá-la, é fácil ver que, ambas, a práxis social e humana deve possuir um *caráter dual*. A sociedade é tanto a *condição* sempre presente (causa material) e o *resultado* continuamente reproduzido da agência humana. E a práxis é tanto obra, isto é, *produção* consciente quanto *reprodução* (normalmente inconsciente) das condições de produção, isto é, da sociedade. Poder-se-ia referir ao primeiro como *dualidade da estrutura*,³¹ e ao último *dualidade da práxis*.

Tratemos agora das pessoas. A ação humana é caracterizada pelo fenômeno notável da intencionalidade. Esta parece depender do atributo de que pessoas são coisas materiais com um grau de complexidade neurofisiológica que permite a ela, não apenas, como outros animais superiores, iniciar mudanças com propósito, monitorar e controlar sua execução, mas, também, monitorar a monitoração dessas execuções e ser capaz de comentá-las.³² Essa capacidade de monitoramento de segunda ordem também torna possível um comentário retrospectivo sobre as ações, que dão à consideração de uma pessoa sobre seu

³⁰ Ver C. Lévi-Strauss, *The Savage Mind* (Londres, 1966), cap. 1.

³¹ Ver A. Giddens, *New Rules of Sociological Method* (Londres, 1976), p. 121; e J. Lyons, Chomsky (Londres, 1970), p. 22.

³² Ver R. Harre e P. Secord, *The Explanation of Social Behavior* (Oxford, 1972), esp. cap. 5.

próprio comportamento um estatuto especial, que é reconhecido nas melhores práticas das ciências psicológicas.

A importância de distinguir categoricamente as pessoas das sociedades e, correspondentemente, distinguir ações humanas e mudanças na estrutura social, deve estar clara. Pois as propriedades possuídas pelas formas sociais podem ser bem diferentes daquelas possuídas pelos indivíduos dos quais cuja atividade elas dependem. Portanto, poder-se-ia permitir, sem paradoxo ou esforço, que a intencionalidade e, às vezes, autoconsciência, caracterize ações humanas, mas não as transformações na estrutura social.³³ A concepção que eu proponho é a de que pessoas, em sua atividade consciente, em maior parte reproduzem inconscientemente (e ocasionalmente transformam) as estruturas governantes de suas atividades substantivas de produção. Portanto, pessoas não casam para reproduzir a família nuclear ou trabalham pra sustentar a economia capitalista. Mesmo assim, é consequência não intencional (e resultado inexorável), uma vez que é uma condição necessária da sua atividade. Além disso, quando formas sociais mudam, a explicação não estará, normalmente, assentada nos desejos dos agentes que as modificam daquela forma, embora enquanto limite teórico e político muito importante, ela *possa* estar.

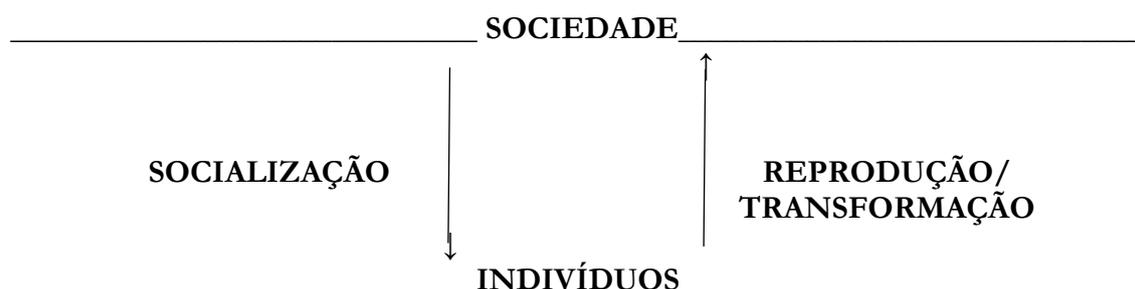
Quero distinguir de forma nítida, então, a gênese das ações humanas, assentadas nas razões, intenções e planos das pessoas, por um lado, das estruturas governantes da reprodução e transformação das atividades sociais, por outro; e, portanto, entre o domínio da ciência psicológica e o das ciências sociais. O problema de como as pessoas reproduzem qualquer sociedade em particular pertence a uma ciência dialógica, a “psicossociologia”. Note-se que o engajamento na atividade social em si é uma ação humana consciente que pode, em geral, ser descrito ou em termos da razão do agente ao engajar-se nela ou em termos da sua função ou papel social. Quando a práxis é vista sob o aspecto do processo, a escolha humana se torna uma necessidade funcional.

Já a autonomia do social e do psicológico está de acordo com as nossas intuições. Portanto, não supomos que a razão pela qual o lixo é coletado é necessariamente a razão pela qual o coletor o faça (embora dependa deste último). E podemos consentir que a fala é governada pelas regras gramaticais sem supor, nem que estas regras existem independente do seu uso (reificação) nem que elas determinem o que dizemos. As regras gramaticais, como as estruturas naturais, impõem *limites* aos atos de fala que podemos realizar, mas elas não *determinam* nossas realizações. Essa concepção, portanto, preserva o estatuto da agência humana, enquanto dá fim ao mito de criação (lógico ou histórico), que depende da possibilidade de uma redução individualista. E, ao fazê-lo, nos permite ver que a necessidade na vida social opera em última instância via atividade intencional dos agentes. Visto assim, então, pode-se considerar como tarefa de diferentes ciências sociais estabelecer as condições estruturais para várias formas de ação humana consciente – por exemplo, quais processos econômicos devem tomar parte pra que as vendas de natal sejam possíveis – mas não a descreve.

O modelo de conexão sociedade/pessoa que eu proponho poderia ser resumido da seguinte maneira: as pessoas não criam a sociedade. Pois ela sempre preexiste a elas e é uma

³³ Predicados mentalistas podem cumprir um papel legítimo na explicação das mudanças sociais, ou como resultado do seu uso literal para se referir a processos de escolha consciente, deliberação, etc., ou como resultado do seu uso metafórico, para se referir a efeitos dos processos teleonômicos ou sistemas homeostáticos. Ver, p.ex., A. Giddens, “Functionalism: après la lutte”, *Studies in Social and Political Theory* (Londres, 1977), espec. p. 116, ou A. Ryan, *The Philosophy of the Social Sciences* (Londres, 1970), pp. 182-94. Mas, no geral, pessoas são um modelo ruim para sociedades (e vice versa).

condição necessária para sua atividade. Ao invés disso, a sociedade deve ser considerada como um conjunto de estruturas, práticas e convenções que os indivíduos reproduzem ou transformam, mas que não existiria a menos que eles o façam. A sociedade não existe independente da atividade humana (o erro da reificação). Mas não é produto dela (o erro do voluntarismo). Os processos através dos quais os estoques de habilidades, competências e hábitos apropriados a dados contextos sociais, e necessários à reprodução e/ou transformação da sociedade, são adquiridos e mantidos poderiam ser genericamente referidos como *socialização*. É importante enfatizar que a reprodução e/ou transformação da sociedade, embora operada de maneira consciente em sua maior parte, é, não obstante, ainda assim uma *realização*, uma conquista habilidosa de sujeitos ativos, não uma consequência mecânica de condições antecedentes. Esse modelo de conexão sociedade/pessoa poder ser representado como no esquema abaixo:



Modelo 4: o modelo transformacional da conexão sociedade/pessoa.

A sociedade, então, fornece as condições necessárias à ação humana intencional, e a ação humana intencional é uma condição necessária a esta. A sociedade se faz presente apenas através da ação humana, mas a ação humana sempre se expressa e utiliza alguma forma social. Nenhuma delas, no entanto, pode ser identificada, reduzida ou explicada em termos ou reconstituída a partir da outra. Há um hiato ontológico entre a sociedade e as pessoas, tão bem quanto modo de conexão (isto é, transformação) que os outros modelos ignoram.

Note que no modelo 1 há ações, mas não condições; no modelo 2 há condições, mas não ações; no modelo 3, não há distinção entre as duas. Portanto, em Durkheim, por exemplo, a subjetividade tende a aparecer apenas na aparência de sua forma interiorizada da coação social. Mas, deveria ser igualmente claro, contra o voluntarismo, que a verdadeira subjetividade requer condições, recursos e meios para o sujeito criativo agir. Tais causas materiais podem ser consideradas, se quiser, como resultado de objetivações prévias. Mas elas são, em *qualquer* ato, analiticamente irreduzíveis e realmente indispensáveis da mesma forma. O componente “dado” na ação social nunca pode ser reduzido a zero, através de análise. Tal concepção da conexão sociedade/pessoa, portanto, implica numa transformação radical na nossa ideia de sociedade não-alienante. Pois esta não pode mais ser concebida como o produto imaculado de decisões humanas incondicionadas (“responsáveis”), livres das restrições (mas, presumivelmente, não de oportunidades) herdadas do seu passado e impostas pelo seu ambiente. Pelo contrário, deve ser concebida como aquela onde as pessoas autoconscientes transformam suas condições sociais de existência (a estrutura social) de forma a maximizar as possibilidades para o desenvolvimento exercício espontâneo de suas potências naturais (enquanto espécie).

É importante notar que o modelo 4, como resultado da ênfase na continuidade material, pode sustentar uma concepção genuína de *mudança* e, portanto, de *história*.³⁴ Isso é algo que

³⁴ Marx, talvez, é o que mais chega próximo de articular essa concepção da história: A história não é nada além da sucessão de gerações separadas, cada uma explorando os materiais, os fundos de capital, as forças

nem o modelo 3, nem os estereótipos metodológicos que ele tenta situar como casos especiais, conseguem. Portanto, o modelo 3 parece envolver a recriação contínua, com inovação genuína, aparentemente implicando formação social incompleta, algo misterioso. No estereótipo weberiano, a mudança se reduz ao contraste, e no durkheimiano, a mudança só pode ser explicada como aversão às variáveis exógenas. O modelo 4, além disso, gera um critério claro de eventos historicamente significativos: a saber, aqueles que iniciam ou constituem rupturas, mutações ou transformações, de forma mais generalizada, nas formas sociais (como a instrução de Dalton como meteorologista ou a revolução francesa).

Algumas propriedades emergentes dos sistemas sociais

Se a atividade social consiste, analiticamente, em produção, isto é, em trabalho e transformação de dados objetos, e se tal trabalho constitui um análogo dos eventos naturais, então, precisamos de um análogo dos mecanismos que o geram. Se estruturas sociais constituem o mecanismo análogo apropriado, então, uma diferença importante deve ser imediatamente registrada – de que, diferente dos mecanismos naturais, elas existem apenas em virtude das atividades que governam e não podem ser empiricamente identificadas independentemente delas. Por isso, devem ser, elas mesmas, produtos sociais. Portanto, as pessoas em sua atividade social devem executar uma dupla função: devem, não apenas criar produtos sociais, mas também criar as condições para sua criação, isto é, reproduzir (ou, em maior ou menor medida, transformar) as estruturas que governam suas atividades substantivas de produção. Pois as estruturas sociais são elas mesmas produtos sociais, objetos passíveis de transformação e, portanto, só podem ser relativamente duráveis. Além disso, a diferenciação e desenvolvimento das atividades sociais (como “divisão do trabalho” e “reprodução expandida”, respectivamente) implicam em sua interdependência; então, estruturas sociais só podem ser relativamente autônomas. A sociedade pode, portanto, ser concebida como um conjunto articulado de tais estruturas gerativas relativamente independentes e duradouras; isto é, como uma totalidade complexa sujeita à mudança, tanto em seus componentes, quanto em suas interrelações. Como estruturas sociais existem apenas em virtude das atividades que governam, elas não existem independentemente das concepções que os agentes possuem do que fazem em sua atividade, isto é, de alguma teoria dessas atividades. Pois tais teorias são elas mesmas produtos sociais, passíveis de transformação e, então, podem também ser apenas relativamente duradouras (e autônomas). Finalmente, porque estruturas sociais são elas mesmas produtos sociais, à atividade social deve ser dada uma explicação social, e não pode ser explicada por referência a parâmetros não-sociais (embora os últimos possam impor limites às formas de atividade social).

produtivas legadas as gerações anteriores e, portanto, por um lado, continua a atividade tradicional em circunstâncias completamente modificadas e, por outro, modifica as velhas circunstâncias com uma atividade completamente modificada (K. Marx e F. Engels, *The German Ideology* [Londres, 1965], p. 65). A distância epistêmica estabelecida no modelo 4 entre a sociedade e as pessoas também indica, ao menos esquematicamente, um caminho no qual a substância pode ser dada à celebrada proposição marxiana de que “as pessoas fazem a história, mas não sob as condições que escolhem”. As “pessoas”, aqui, não devem, é claro, ser compreendidas como meramente agindo idiossincriticamente, mas expressando os interesses definidos e gerais e as necessidades de estratos e classes em particular, onde estes são definidos no primeiro caso por sua relação diferencial (de posse, acesso, etc.) a recursos produtivos constituintes estruturais das condições de ação. Estes recursos produtivos, por sua vez, devem ser conceituados genericamente de forma a incluir, em princípio, por exemplo, recursos políticos e culturais, tão bem quanto os puramente econômicos.

Algumas limitações ontológicas de um naturalismo possível podem ser imediatamente derivadas dessas propriedades sociais emergentes, pela suposição (a ser justificadas abaixo) de que a sociedade é uma realidade *sui generis*:

1. Estruturas sociais, diferente das estruturas naturais, não existem independentemente das atividades que governam.
2. Estruturas sociais, diferente das estruturas naturais, não existem independentemente das concepções dos agentes sobre o que fazem em sua atividade.
3. Estruturas sociais, diferente das estruturas naturais, só podem ser relativamente duradouras (de forma que as tendências que fundamentam podem não ser universais no sentido de serem invariantes no tempo-espço).

Tudo isso indica diferenças reais nos objetos passíveis de conhecimento no caso das ciências naturais e sociais. (A complexidade interna e interdependência das estruturas sociais não demarcam uma diferença *necessária* em relação às estruturas naturais). Elas não estão, é claro, desconectados, embora deva-se ter cautela ao tirar conclusões do tipo: “a sociedade existe apenas em virtude da atividade humana. A atividade humana é consciente. Portanto, a consciência traz a mudança”. Pois, 1) a mudança social precisa ser conscientemente intencional e 2) se há condições sociais para a consciência, as mudanças nela podem, em princípio, ser socialmente explicadas. A sociedade, então, é um conjunto articulado de tendências e potências que, diferente das naturais, existe apenas enquanto elas (ou ao menos algumas delas) estão em exercício; estão em exercício, em última instância, através da atividade intencional dos seres humanos; e não são necessariamente invariantes no tempo-espço.

Agora, falemos do estatuto ontológico das sociedades. Argumentei, em outros escritos, que as coisas vivas determinam as condições de aplicabilidade das leis físicas a que estão sujeitas, de forma que suas propriedades não podem ser reduzidas a estas; isto é, esta emergência caracteriza ambos os mundos natural e humano³⁵ (e que isso é consistente com o que pode ser chamado de “redução explicativa diacrônica”, isto é, uma reconstituição do processo histórico de sua formação a partir de coisas “mais simples”). Se, como mostrarei no capítulo 3, a ação intencional é uma condição necessária à certos estados determinados do mundo físico, então, as propriedades e potências que as pessoas possuem em virtude das quais a intencionalidade lhes é corretamente atribuída são reais. Da mesma forma, se for demonstrado que, para a sociedade, certas ações físicas não seriam executadas, empregando o critério causal estabelecido no Capítulo 1 [de *Possibility of Naturalism*], justifica-se afirmar que é real. Penso que, tendo Durkheim estabelecido a *autonomia* dos fatos sociais usando o critério da *externalidade*, de fato, empregou exatamente esse critério para estabelecer sua *realidade*, ao invocar seu outro critério de *restrição*:

Não sou obrigado a falar francês com meus compatriotas, nem a usar sua moeda, mas não poderia agir de outra maneira. Se tentasse escapar dessa necessidade, minha tentativa falharia miseravelmente. Como industrialista, sou livre para aplicar os métodos técnicos de séculos passados, mas ao fazê-lo, estaria fadado ao fracasso. Mesmo quando me liberto destas regras e as viole com sucesso, serei sempre compelido a lutar contra elas. Quando, finalmente

³⁵ Ver *A Realist Theory of Science*, p. 113. Ver, também, M. Polanyi, *The Tacit Dimension* (Londres, 1967), cap. 2.

vencidas, elas fazem sentir seu poder de coerção através da resistência que oferecem.³⁶

Durkheim afirma que, não fossem a variedade de fatos sociais, sequências de som em particular, movimentos de corpos, etc. não ocorreriam. É claro, deve-se insistir, contra Durkheim, que a variedade de fatos sociais depende (embora não seja reduzida) à atividade intencional dos seres humanos. A verdade individualista de que pessoas são as únicas forças motrizes da história – no sentido de que nada acontece, por assim dizer, pelas suas costas; isto é, tudo que acontece, acontece em e através de suas ações – deve ser mantida. Além disso, estruturas sociais devem ser concebidas como *permissivas* em princípio, não apenas coercitivas. Apesar disso, ao empregar critérios causais para estabelecer a realidade dos fatos sociais, Durkheim observou perfeitamente a prática científica adequada – embora deva-se reconhecer que se está lidando, aqui, com uma forma muito peculiar de entidade: uma estrutura irreduzível aos seus efeitos, embora presente apenas neles. Apesar de Durkheim ter usado um critério causal para estabelecer a realidade dos fatos sociais, numa concepção coletivista da sociologia, o mesmo critério pode ser empregado (com mais consistência epistemológica) no estabelecimento de sua realidade numa concepção relacional. (Não há dificuldade particular, por exemplo como mostra o conceito de *spin* na física, em prescrever realidade às relações num critério causal.) De fato, dada a abertura do mundo, dentro da qual seus fenômenos ocorrem, é apenas se um objeto não-empírico é especificado para ela, que a autonomia teórica da sociologia pode ser definitivamente assegurada – um argumento dramaticamente ilustrado pelos abismos nos quais a definição de sociologia de Weber,³⁷ que logicamente inclui a adoração (pois é orientada ao outro) mas exclui a oração, se afunda.

Qual a conexão entre o modelo transformacional de atividade social desenvolvido na seção anterior e a concepção relacional da sociologia defendida na segunda seção? A concepção relacional não nega, é claro, que fábricas e livros são formas sociais. Nem insiste que as regras da gramática (ou os complexos gerativos em ação em outras esferas da vida social) são, ou devam ser concebidas como relações. Mas mantém que seu ser *social*, como distinto (ou até mesmo além) de objetos materiais, e sua consistência em regras *sociais*, como distinto das puramente anancásticas³⁸ (que dependem da operação única e exclusiva das leis naturais) depende essencialmente e, de fato, em um sentido, consiste inteiramente, das relações entre pessoas e entre tais relações e a natureza (e os produtos e funções de tais relações) que tais objetos e regras causalmente pressupõem ou implicam.

Não é difícil ver porque esse é o caso. Pois segue-se do argumento da seção anterior que as estruturas sociais são 1) continuamente reproduzidas (ou transformadas) e 2) existem e são exercitadas apenas em virtude da agência humana (em resumo, que elas exigem “funcionários” ativos). Combinando estes desideratos, é evidente que precisamos de um sistema de concepções mediadoras, abrangente ambos aspectos da dualidade da práxis, designando as “ranhuras”, por assim dizer, na estrutura social para dentro das quais os sujeitos ativos devem deslizar para reproduzi-la; isto é, um sistema de conceitos designando o “ponto de contato” entre a agência humana e as estruturas sociais. Tal ponto, ligando ação à estrutura deve *tanto* perdurar *quanto* ser imediatamente ocupado pelos indivíduos. É claro que o sistema de mediação que precisamos é aquele das *posições* (lugares, funções

³⁶ É. Durkheim, *The Rules of the Sociological Method*, p. 3.

³⁷ Ver M. Weber, *Economy and Society* (Nova York, 1968), p. 4.

³⁸ Ver G. H. von Wright, *Norm and Action* (Londres, 1963), p. 10.

regras, tarefas, deveres, direitos, etc.) ocupadas (preenchidas, assumidas, promulgadas, etc.) por indivíduos, e das *práticas* (atividades, etc.) nas quais, em virtude de sua ocupação dessas posições (e vice versa), eles se empenham. Devo chamar esse sistema de mediação de sistema de posição-prática. Tais posições e práticas, se são individuadas de qualquer forma, só o podem ser de forma *relacional*.

Como consequência imediata disso, as condições iniciais de qualquer explicação concreta do social devem sempre incluir ou tacitamente pressupor referência à alguma ou outra relação social (no entanto, as estruturas gerativas invocadas sejam elas mesmas melhor concebidas). E é, sugiro, na (explicação da) diferenciação e estratificação, produção e reprodução, mutação e transformação, remodelação contínua e mudança incessante das relações relativamente duradouras pressupostas por formas sociais particulares e estruturas que jaz o interesse teórico distinto da sociologia. Portanto, o modelo transformacional implica num interesse relacional pela sociologia. E ele sugere, em termos desse interesse, uma forma de diferenciar a sociologia das outras ciências sociais (como a linguística, a economia, etc.), que, no entanto, logicamente a pressupõem.

Note-se que nem os indivíduos, nem os grupos satisfazem o requisito da continuidade derivada da reaplicação do critério de Durkheim (de externalidade ou pré-existência) para a autonomia da sociedade sobre momentos discretos do tempo. Na vida social, apenas relações perduram.³⁹ Note também que tais relações incluem relações entre pessoas e natureza e produtos sociais (tais como máquinas e firmas), tão bem quanto interpessoais. E que tais relações incluem, mas nem todas consistem, em “interações”. (Portanto, contrasta a relação entre falante e ouvinte no diálogo com a relação deontica entre cidadão e estado). Finalmente, é importante frisar que do ponto de vista das ciências sociais, embora não necessariamente no ponto de vista das ciências psicológicas ou o ponto de vista da explicação histórica, as relações que interessam aqui devem ser conceituadas como sustentadas entre as posições e práticas (ou melhor, prático-posicionadas), não entre os indivíduos que ocupam/se engajam nelas.⁴⁰

Uma vantagem da concepção relacional deve estar imediatamente aparente. Ela permite focar numa série de questões relacionadas à *distribuição* das condições estruturais de ação, e em particular com alocações diferenciais de 1) recursos produtivos (de todos os tipos, incluindo, por exemplo, os cognitivos) para pessoas (e grupos) e b) de pessoas (e grupos) para funções e papéis (por exemplo na divisão do trabalho). Ao permiti-lo, torna possível situar a possibilidade de interesses diferentes (e antagônicos), de conflitos *internos* à sociedade, e, portanto, de transformações na estrutura social motivadas por interesses. Ao focar na distribuição tão bem quanto nas trocas, a concepção relacional evita a fraqueza endêmica da economia (de mercado). E ao permitir conflitos internos à sociedade tão bem quanto entre a sociedade e o indivíduo, remedia a falha (crônica) da sociologia ortodoxa,

³⁹ Claro que populações são contínuas e fornecem uma base biológica para a existência social. Mas seus atributos sociais, sejam analisados de forma estocástica ou não, deve ser explicada em linhas, ou relacionais ou coletivistas. E, então, não podem fornecer o substrato social necessário sem colocar a questão com a qual nos ocupamos aqui.

⁴⁰ Cf. Marx:

De modo algum retrato com cores róseas as figuras do capitalista e do proprietário fundiário. Mas aqui só se trata de pessoas na medida em que elas constituem a personificação de categorias econômicas, as portadoras de determinadas relações e interesses de classes. Meu ponto de vista, que apreende o desenvolvimento do desenvolvimento da formação econômica da sociedade como um processo histórico-natural, pode menos do que qualquer outro responsabilizar o indivíduo por relações das quais ele continua a ser socialmente uma criatura, por mais que, subjetivamente, ele possa se colocar acima delas. (*Capital*, 1 [Londres, 1970], p. 10).

tendo esta estado (e, de fato, ainda está) preocupada como o “problema Hobbesiano da ordem”.⁴¹

Marx combina uma concepção essencialmente relacional da ciência social e um modelo transformacional da atividade social com a premissa adicional – do materialismo histórico – que é a produção material que determina em última instância o resto da vida social.⁴² Como se sabe, embora possa se estabelecer a priori que a produção material é uma condição necessária à vida social, não pode-se provar que seja seu determinante último. E então, como qualquer outro projeto conceitual fundamental ou paradigma na ciência, o materialismo histórico só pode ser justificado por sua fecundidade em gerar projetos que encapsulam programas de pesquisa capazes de gerar seqüências de teorias, progressivamente mais ricas em poder explanatório. Não o menor dos problemas que enfrenta o materialismo histórico é o de que, embora tenha-se feito progresso considerável em áreas particulares da explicação, o projeto em si ainda espera articulação adequada. (Tem-se apenas que pensar no problema de reconciliar a tese da autonomia relativa das superestruturas com a de suas determinações, em última instância, pela base, para observar isso).⁴³

É duvidoso que algum tópico da filosofia tenha sido mais perseguido por dogmas do que o das relações internas. A doutrina de que todas relações são externas é implícita na teoria da causalidade de Hume, onde é consagrada na noção de contingência da conexão causal. Mas ela tem sido aceita por virtualmente toda a tradição ortodoxa (empirista e neokantiana) na filosofia da ciência. No sentido inverso, racionalistas, idealistas absolutos e amantes das artes das dialéticas de Hegel e Bergson tem comumente subscrito à visão igualmente

⁴¹ Ver, esp., T. Parsons, *The Structure of Social Action* (Nova York, 1959), pp. 89-94 e passim.

⁴² De acordo com Marx, seres humanos “passam a distinguir-se dos animais a partir do momento que produzem seus próprios meios de subsistência” (*The German Ideology*, p. 31).

A primeira premissa de toda existência humana e, portanto, de toda a história “é a premissa [...] de que os homens devem estar aptos a viver para serem capazes de ‘fazer história’. Mas a vida envolve, antes de qualquer coisa, comer e beber, ter casa, roupas e muitas outras coisas. O primeiro ato histórico é, portanto, a produção dos meios para satisfazer tais necessidades, a produção da própria vida material” (ibid., p. 39).

O “primeiro ato histórico” deve, é claro, ser entendido num sentido analítico, não cronológico. Cf. também: “Em todas as formas de sociedade, é uma determinada produção e suas correspondentes relações que estabelecem a posição e a influência das demais produções e suas respectivas relações. É uma iluminação universal em que todas as demais cores estão imersas e que as modifica em sua particularidade. É um éter particular que determina o peso específico de toda existência que nele se manifesta.” (*Grundrisse*, p. 107).

⁴³ De acordo com a concepção materialista da história, o elemento determinante final na história é a produção e reprodução da vida real [...] [mas], se alguém distorce isto afirmando que o fator econômico é o único determinante, ele transforma esta proposição em algo abstrato, sem sentido e em uma frase vazia. As condições econômicas são a infraestrutura, a base, mas vários outros vetores da superestrutura [...] também exercitam sua influência no curso das lutas históricas e, em muitos casos, preponderam na determinação de sua forma. Há uma interação entre todos estes vetores entre os quais há um sem número de acidentes [...], mas que o movimento econômico se assenta finalmente como necessário. (F. Engels, “Letter to J. Bloch”, 21 de Set. de 1890, *Marx-Engels Selected Works* 2 (Londres, 1968), p. 692).

Mas, como conceituar essa necessidade final? Marx dá uma pista. Respondendo a uma objeção, ele admite que “o modo de produção da vida material domina

“O modo de produção da vida material condiciona o processo da vida social, política e espiritual em geral” – tudo isso seria correto para o mundo atual, onde dominam os interesses materiais, mas não seria válido nem para a Idade Média, onde dominava o catolicismo, nem para Atenas ou Roma, onde dominava a política”. Mas Marx contesta: “É claro [, também,] que a Idade Média não podia viver do catolicismo, assim como o mundo antigo não podia viver da política [, apenas]. Ao contrário, é o modo como eles produziam sua vida que explica por que lá era a política, aqui o catolicismo que desempenhava o papel principal”. (*Capital*, I, 1, p. 81). Althusser tentou teorizar essa compreensão ao dizer que é a economia que determina qual estrutura relativamente autônoma é a dominante. Ver L. Althusser, *For Marx* (Londres, 1969), especialmente caps. 2 e 6, e L. Althusser e E. Balibar, *Reading Capital* (Londres, 1970).

errônea de que todas as relações são internas. Colletti e Ollman⁴⁴ representam apenas as variantes mais recentes e, particularmente extremos, já totalmente articuladas no interior do marxismo ao menos desde de Hilferding e Dietzgen. É essencial reconhecer que algumas relações são internas, e algumas não são. Além disso, algumas relações naturais (tais como as relações entre um ímã e seu campo magnético) são internas, e muitas relações sociais (tais como as relações entre dois ciclistas que cruzam uma colina) não são. É, em princípio, uma questão em aberto, se uma relação em particular é, ou não, em tempo histórico, interna.

Uma relação R_{AB} pode ser definida como *interna* se, e apenas se A não fosse ser o que é essencialmente a menos que B esteja relacionada a ela da forma que é. R_{AB} é *simetricamente interna* se o mesmo se aplica a B. (aqui, “A” e “B” podem designar universais ou particulares, conceitos ou coisas, incluindo relações). As relações entre burguesia e proletariado são internas simetricamente; entre guardas de trânsito e estado, internas assimetricamente; entre um motorista no trânsito e um policial (em geral) não são internas. O fato de que uma questão epistemicamente contingente, sobre se uma dada relação é ou não interna, é obscurecida pela condição de que, quando se sabe qual a natureza essencial de algo, geralmente se está em posição de dar uma real definição desta; de forma que, então, parecerá ser analítico que B se relaciona a ela da forma que se relaciona. Mas, é claro, definições reais não são sacadas a priori da cartola, tiradas da cabeça. Pelo contrário, são produzidas a posteriori no processo irredutivelmente empírico da ciência.⁴⁵

É vital avaliar que não se pode presumir igualdade explicativa entre a *relata* de uma relação interna. Portanto, a produção capitalista pode dominar (determinar a forma da) troca, sem que a última acabe por ser essencial a ela. Aspectos internamente relacionados podem comandar, por assim dizer, uma força causal diferencial. Ou, em outras palavras, *profundidade ontológica* ou estratificação, definida causalmente, é consistente com a *internalidade relacional*, inclusive a simetria, isto é, a paridade existencial. Realmente, é característico da esfera social que a estrutura superficial é necessária à profundidade, tanto quanto a *langue* [N.T.: língua] é uma condição para a *parole* [N.T.: fala] e a intencionalidade do sistema.

A maioria dos fenômenos sociais, como a maioria dos eventos naturais, são *conjunturalmente* determinados e, como tal, em geral tem de ser explicados em termos de uma multiplicidade de causas.⁴⁶ Mas, dado a contingência epistêmica de seu caráter relacional, até que ponto sua explicação requer referência a uma totalidade de aspectos, possuindo relações internas uns aos outros, é questão em aberto.

No entanto, mesmo uma relação superficialmente externa, tais como as entre pescadores bretões e os donos do navio naufragado *Amoco Cádiz* pode, com o foco apropriado do interesse explicativo, permitir (ou necessitar) uma totalização que revele, por exemplo, a relação entre formas de atividade econômica e estruturas de estado. Essa possibilidade sempre presente de descoberta de uma totalidade (potencialmente nova) num nexos explica a qualidade camaleônica e “configuracional”⁴⁷ de um tema que não está apenas em constante mudança, mas pode (a esse respeito como em qualquer outro) ser continuamente redescrito. Embora a *totalização* seja um processo do pensamento, totalidades são *reais*.

⁴⁴ Ver, especialmente, L. Colletti, “Marxism and the Dialectic”, *New Left Review* 93 (1975), e B. Ollman, op. cit.

⁴⁵ Ver *A Realist Theory of Science*, esp. pp. 17-34. Ver, também, a distinção que Marx traça entre o “método de exposição”, que ele caracteriza “como a priori”, e o “método de investigação” (a posteriori) em *Capital*, 1, p. 19.

⁴⁶ Ibid., esp. cap. 2, seq. 6.

⁴⁷ Ver N. Elias, “The Sciences: Towards a Theory”, *Social Processes of Scientific Development*, R. Whitley (ed.) (Londres, 1974).

Embora seja contingente se é necessário que um fenômeno seja compreendido como um aspecto de uma totalidade (a depender de nossos interesses cognitivos), não é contingente que seja um aspecto ou não. A ciência social não cria as totalidades que revela, embora seja ela mesma seja um aspecto delas. Desde sempre, foi uma reivindicação especial do marxismo, a capacidade de compreender a vida social como totalidade, mostra-la, nas palavras de Labriola, como “uma conexão de complexo”,⁴⁸ cujos vários momentos podem, é claro, ser pesados assimetricamente, providos de força causal diferencial. E o marxismo afirmou ser capaz de fazê-lo em virtude de uma teoria da história, especificando, *entre outras coisas*, o modo de articulação dos momentos dessa totalidade ou das instâncias da estrutura social. A teoria da história só pode ser julgada por substâncias históricas. Mas, pode qualquer coisa ser dita, à luz da análise acima exposta, sobre as intenções, senão sobre os resultados, desse projeto?

Nossa análise indica uma maneira de conceituar a relação entre as ciências sociais especiais (tais como a linguística, a economia, a ciência política, etc.), a sociologia, a história e uma teoria totalizante sobre a sociedade tal como aquela empreendida pelo marxismo. Se a história está acima de toda ciência do “passado particular” e a sociologia é a ciência das relações sociais, as várias ciências sociais se ocupam das condições estruturais (isto é, os complexos gerativos em efeito na produção) de tipos particulares de atividade social. É claro, dada a interdependência das atividades sociais, a hipóstase dos resultados de tais análises particulares deve ser mais assiduamente evitada. Além disso, sendo condições externas internamente relacionadas aos mecanismos gerativos em ação nas esferas particulares da vida social, as ciências especiais logicamente pressupõem uma ciência totalizante, que, no modelo transformacional, só pode ser uma teoria da história. Se a sociologia se ocupa das estruturas que governam as relações necessárias, em períodos históricos particulares, à reprodução (e transformação) de formas sociais particulares, suas *questões* são sempre específicas; então não pode haver sociologia-em-geral, apenas a social de formas sociais particulares e historicamente situadas. Assim, a sociologia pressupõe ambas as ciências sociais e a história. Mas a concepção relacional implica que as condições *sociais* para as atividades substantivas de transformação nas quais os agentes se engajam só podem ser *relações* de formas variadas. E o modelo transformacional implica que essas atividades são essencialmente *produções*. O objeto da sociologia é, portanto, precisamente: *relações de produção* (de vários tipos). Se tais relações são elas mesmas internamente relacionados e sujeitas à transformação, então, a sociologia deve, ou pressupor ou usurpar o lugar dessa ciência histórica e totalizante da sociedade que o marxismo reivindica. Em resumo: para invocar uma metáfora kantiana,⁴⁹ se o marxismo, sem uma obra histórica e científica social detalhada é vazio, tal obra, sem o marxismo (ou alguma teoria) é cega.

Sobre os limites do naturalismo

Na terceira seção, defendi que a preexistência das formas sociais é uma condição necessária a qualquer ato intencional e mostrei como tal preexistência implica um modelo transformacional das atividades sociais. Na seção anterior, derivei um número de limites ontológicos do naturalismo, como características emergentes das sociedades, e justifiquei a noção de sua realidade *sui generis*. Agora, quero completar meu argumento mostrando como, dado que as sociedades existem e têm as propriedades (derivadas do modelo transformacional) que têm, elas podem se tornar objetos passíveis de conhecimento para nós. Lembremos que os principais limites ontológicos à possibilidade do naturalismo

⁴⁸ A. Labriola, *Essays on the Materialistic Conception of History* (Chicago, 1904).

⁴⁹ I. Kant, *Critique of Pure Reason*, N. Kemp Smith (trans.) (Londres, 1970), B74/A51.

ativam a dependência das estruturas sociais da atividade -, conceito -, e do espaço-tempo. (ver [1] a [3] na pág. 38). Antes de considerar como a ciência social é possível apesar, ou melhor (como tentarei demonstrar) por causa dessas características, diferenciando seu objeto da natureza, quero considerar dois outros tipos de limites do naturalismo, que podem ser caracterizados como epistemológicos e relacionais, respectivamente.

A sociedade, como objeto de investigação, é necessariamente “teórica”, no sentido de que, como um campo magnético, é necessariamente imperceptível. Como tal, não pode ser empiricamente identificada independentemente de seus efeitos; então, só se pode saber, mas não mostrar, que ela existe. No entanto, a esse respeito, ela não é diferente dos vários objetos da investigação científica natural. O que a distingue, afinal, é que, não apenas a sociedade não pode ser identificada independentemente dos seus efeitos, como ela, também, não *existe* independentemente deles. Mas, por mais estranho que isso seja de um ponto de vista ontológico,⁵⁰ não ergue dificuldades epistemológicas especiais.

O principal limite epistemológico ao naturalismo não é erguido pelo caráter necessariamente imperceptível dos objetos da investigação científica social, mas, ao invés, pelo fato de que eles só se manifestam em sistemas abertos; isto é, em sistemas onde regularidades empíricas invariantes não obtêm. Pois sistemas sociais não são fechados espontaneamente, nem podem o ser experimentalmente. É tão fácil exagerar a real importância metodológica deste argumento, quanto é fácil subestimar sua significância crítica para as doutrinas da filosofia da ciência recebida. Pois, como demonstrei em detalhes,⁵¹ praticamente todas as teorias da filosofia da ciência ortodoxa, e as diretivas metodológicas que secretam, pressupõem sistemas fechados. Por isso, são totalmente inaplicáveis nas ciências sociais (que, é claro, não é dizer que não se possa tentar fazê-lo – com efeitos desastrosos). Teorias humeanas de causalidade e lei, modelos dedutivo-nomológicos e estatísticos de explicação, teorias indutivistas do desenvolvimento científico e critérios de confirmação, teorias popperianas da racionalidade científica e critério de falseabilidade, junto dos contrastes hermenêuticos que os parasitam, devem ser totalmente descartados. A ciência social precisa considerá-los apenas como objetos de explicação substantiva.

A real importância metodológica da ausência de sistemas fechados é estritamente limitada: é que às ciências sociais são negadas, em princípio, situações de teste decisivas para suas teorias. Significa que o critério para o desenvolvimento racional e substituição de teorias nas ciências sociais deve ser *explicativa e não-preditiva*. (Particularmente importante, aqui, será a capacidade de uma teoria [o programa de pesquisa] de se desenvolver de maneira não-*ad hoc*, de forma que situe e preferencialmente explique, sem tensão, uma possibilidade uma vez que [e talvez até antes de] ela se realizar, o que seria impossível de predizer, dada a abertura do mundo social). Deve-se enfatizar que essa diferença não tem, em si, qualquer significância ontológica. Não afeta as formas legais, as quais nas ciências naturais, também, devem ser analisadas como tendências; afeta apenas a forma como as conhecemos. Além disso, porque o modo de aplicação das leis é a mesma, tanto em sistemas abertos, quanto fechados,⁵² não há razão para supor que o modo de aplicação de leis sociais será diferente das leis naturais. E, embora a necessidade de depender exclusivamente do critério explicativo *possa* afetar a confiança subjetiva com as quais se sustentam crenças, se uma

⁵⁰ Mas seria a noção de um “campo” que existe apenas em virtude de seus mais estranha, ou à primeira vista mais absurda, que a combinação de princípios na mecânica de onda e partícula na microfísica elementar, que hoje é tida como um senso comum?

⁵¹ Ver *A Realist Theory of Science*, apêndice ao cap. 2.

⁵² *Ibid.*, cap. 2, seq. 4.

teoria ou hipótese científica social foi validade *independentemente* (por motivos explanatórios), então, ela tem, em princípio, sua aplicação transfactual tão justificada quanto uma teoria ou hipótese científica natural. Além disso, dado que o problema é, tipicamente, não *se* uma teoria *T* se aplica ao mundo, mas *qual* entre duas ou mais teorias, *T*, *T'*..., se aplica, o grau de nossa preferência *relativa* por uma ou outra teoria não será afetada por uma restrição com base na qual essa preferência deva ser justificada.

O fato de o objeto das ciências sociais ser tanto intrinsecamente histórico, quanto estruturado por relações de interdependência interna, tão bem quanto externa, define uma restrição sobre os tipos permissíveis de construção teórica. Pois ela pode, como argumentado na seção anterior, necessitar de referência, em princípio, a concepções de totalidades historicamente desenvolvidas. Mas, não põe uma nova dificuldade, além da indisponibilidade de fechamentos, à comprovação empírica das teorias.⁵³ No entanto, dois limites significativos sobre a possibilidade de *medição* significativa nas ciências sociais, deve ser observada. A *irreversibilidade* de processos ontologicamente irreduzíveis, comparáveis à entropia na esfera natural, implica a necessidade de conceitos de mudança qualitativa, ao invés de meramente quantitativa.⁵⁴ Mas o aspecto *conceitual* do objeto das ciências sociais circunscreve a possibilidade de medição numa forma ainda mais fundamental.⁵⁵ Pois significados não pode ser medidos, apenas compreendidos. Hipóteses sobre eles devem ser expressos em linguagem, e confirmados em diálogo. A linguagem, aqui, representa o aspecto conceitual das ciências sociais, assim como a geometria representa a física. E, a precisão no significado, agora, assume o lugar da precisão na medição como árbitro a posteriori da teoria. Deve-se enfatizar que em ambos os casos, as teorias devem continuar a ser justificadas e validamente usadas para explicar, ainda que medição *significativa* dos fenômenos dos quais tratam tenha se tornado impossível.

A atividade experimental nas ciências naturais não apenas facilita (relativamente)⁵⁶ situações de teste decisivas, como permite *acesso prático*, por assim dizer, às estruturas da natureza que, de outra forma, seriam latentes. E a maleabilidade alcançada em laboratório pode fornecer um componente inestimável ao processo de descoberta científica que às ciências sociais, a esse respeito, seria negado. No entanto, nossa análise dos limites relacionais e ontológicos produzirão um análogo e um compensador, respectivamente, para o papel da prática experimental na descoberta.

A principal diferença relacional é que as ciências sociais são parte de seu próprio campo de investigação, em princípio, suscetíveis à explicação em termos de conceitos e leis das teorias explicativas que empregam; de forma que são *internas* a respeito do seu objeto de uma maneira que as ciências naturais não são. Isso requer uma precisão no sentido de que,

⁵³ Não tem nada de errado em testar empiricamente teorias sobre fenômenos que são internamente relacionados (embora haja um problema, que só pode ser resolvido intra-teoricamente, com a especificação apropriada ou individuação dos seus diferentes aspectos ou partes). Porque o lócus da empiria é o observável, e objetos observáveis discretos podem sempre ser descritos de formas que são logicamente independentes uma das outras. Portanto, mesmo que teorias científicas sociais só possam ser comparadas e testadas *em bloco*, podem ainda ser testadas empiricamente. Isto porque, digamos, o “capital” não pode ser empiricamente identificado e mesmo que “capital” não possa ser univocamente definido teoricamente (ou sequer conceitualmente estabilizado), como argumenta Ollman (op. cit.), não é verdade que teorias sobre o capital não possam ser empiricamente apreciadas. O problema da melhor individuação pode ser, então, resolvido considerando qual individuação é implicada por (ou necessária para) aquela teoria que tem a melhor compreensão causal da realidade.

⁵⁴ Ver, por exemplo, N. Georgescu-Roegen, *The Entropy Law and the Economic Process* (Cambridge, Mass, 1971), espec. cap. 2.

⁵⁵ Ver, por exemplo, A. Cicourel, *Method and Measurement in Sociology* (Nova York, 1964), espec. cap. 1.

⁵⁶ Ver, por exemplo, P. Duhem, op. cit., pp. 180-90.

seus objetos de conhecimento podem ser dizer “intransitivos” (ver capítulo 1 [de *Possibility of Naturalism*]). Pois é possível, e até provável, dado à complexidade interna e a interdependência das atividades sociais, que tais objetos possam ser afetados causalmente pela ciência social, e em alguns casos, não existir independente dela (como por exemplo, o caso da sociologia das ciências sociais!). No sentido inverso, pode-se esperar que a ciência social seja afetada ou condicionada pelos desenvolvimentos em áreas que ela, patentemente, não pode existir independentemente, por exemplo, do resto da sociedade. Portanto, ao passo que, em geral, no mundo natural os objetos de conhecimento existem e agem independentemente do processo de produção de conhecimento do qual elas são objetos, na arena do social, esse não é o caso. Pois o processo de produção de conhecimento pode estar causalmente e internamente relacionado ao processo de produção dos objetos de seu interesse. No entanto, quero distinguir tal *interdependência causal*, que é uma característica contingente do processo em questão, da *intransitividade existencial*, que é uma condição a priori de qualquer investigação se aplica da mesma forma na esfera social como na esfera natural. Pois, embora os processos de produção possam ser interdependentes, uma vez que algum objeto *O_i* existe, se existe, no entanto, foi produzido, constitui um objeto passível de investigação científica. E sua existência (ou não) e propriedades são deveras independentes do ato ou processo de investigação de que são objetos, mesmo que tal investigação, uma vez iniciada, possa modificá-la radicalmente. Em resumo, o conceito de existência é unívoco: “ser” significa o mesmo no mundo humano que no natural, mesmo que os modos de existência possam ser radicalmente diferentes. As ciências humanas, então, tomam objetos intransitivos como qualquer outro. Mas as propriedades categoriais de tais objetos diferem. E, entre as mais importantes dessas diferenças, está a características de que são eles mesmos um aspecto e agente causal do que procuram explicar. É vital esclarecer esse ponto. Pois é o erro característico do positivismo, ignorar (ou menosprezar) a interdependência, é o erro característico da hermenêutica dissolver a intransitividade. Como será visto, ambos erros são funcionais ao mesmo efeito, o de encerrar a possibilidade de crítica científica, do qual o projeto humano de autoemancipação depende.

Até então, a defesa da interdependência causal tem se atido à possibilidade de um vínculo relativamente indiferenciado entre a sociedade e a ciência social. Porém, a defesa de tal vínculo pode ser fortalecida ao notar que, assim como uma ciência social é impossível sem a existência de uma sociedade, também é inconcebível uma sociedade sem algum tipo de teoria científica, proto-científica ou ideológica sobre si mesma (ainda que consista meramente nas concepções que os agentes têm do que fazem em sua atividade). Ao se denotar um conjunto proto-científico de ideias *P*, então, o modelo transformacional da atividade social aplicado à atividade da produção de conhecimento sugere que a teoria científica social, *T*, requerendo recursos cognitivos, é produzida, ao menos em partes, através da transformação de *P*. A hipótese em consideração é a de que essa transformação será afetada de forma vital pelos desenvolvimentos do resto da sociedade, *S*.

Pode-se conjecturar que em períodos de transição ou crise, estruturas gerativas, previamente opacas, tornam-se mais visíveis aos agentes.⁵⁷ E que isso, embora não produza exatamente as possibilidades epistêmicas de um fechamento (até quando os agentes estejam

⁵⁷ Se correta, esta conjectura tem seu análogo na técnica consciente de “*Garfinkelling*” [N.T.: termo referente a um conjunto de técnicas de experimentação em que sujeitos são encorajados a agir de maneira disruptiva em dado contexto social para demonstrar aspectos da estrutura de comportamento em sociedade] da psicologia social – ver, por exemplo, H. Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology* (Nova Jersey, 1967) – e, talvez, também, no papel desempenhado pela psicopatologia no desenvolvimento da psicologia geral. Ver, também, A. Collier, R. D. Laing: *The Philosophy and Politics of Psychotherapy* (Hassocks, 1977), p. 132.

parcialmente conscientes à procura de transformar as condições sociais de sua existência), fornece um análogo parcial ao papel desempenhado pela experimentação nas ciências naturais. As condições para a emergência de uma nova teoria científica social devem, é claro, ser distinta das condições para o desenvolvimento subsequente e das condições de sua permeação dentro do *ambiente da vida* da experiência vivida (ou sua incorporação na política social), embora haja evidentes (e recíprocas) conexões entre ambas.⁵⁸ Portanto, não é mero acidente que o marxismo tenha nascido na década de 1840 ou se atrofiado sob os efeitos combinados do stalinismo, por um lado, e o fascismo, a guerra fria e o boom de 1945-1970, por outro,⁵⁹ ou que a sociologia, em sentido estrito, foi fruto das duas décadas anteriores à primeira guerra mundial.⁶⁰

Deve-se notar que, porque os sistemas sociais são abertos, o historicismo (no sentido de previsibilidade dedutivamente justificada) é insustentável. E por seu caráter histórico (transformacional), desenvolvimentos qualitativamente novos ocorrerão, o que a teoria científica social não poderia antecipar. Portanto, por razões ontológicas, distintas das puramente epistemológicas, a teoria científica social é *necessariamente* incompleta. Além disso, conforme as possibilidades inerentes a um novo desenvolvimento social serão, frequentemente, apenas se tornar aparentes bem depois do seu desenvolvimento em si, e conforme cada novo desenvolvimento é, de certa maneira, um produto do anterior, podemos ver porque é que a história tem de ser continuamente reescrita.⁶¹ Há um vínculo relacional entre o desenvolvimento do conhecimento e o desenvolvimento do objeto de conhecimento de qualquer teoria científica social adequada, e qualquer metodologia de programa de pesquisa científica social deve levar em conta. Em particular, os julgamentos de Lakatos sobre a natureza progressiva ou degenerativa dos programas de pesquisa⁶² não podem ser feitos à parte dos julgamentos sobre os desenvolvimentos no resto do trabalho condicionante da sociedade nos programas em particular.

Defendi que, uma vez que dada hipótese sobre uma estrutura gerativa é produzida nas ciências sociais, pode ser testada de forma bastante empírica, embora não necessariamente quantitativamente, e embora exclusivamente em termos de sua potência explanatória. Porém, ainda não falei a respeito de como a hipótese é produzida, ou na verdade sobre qual é o seu estatuto. Considerando a construção da teoria nas ciências sociais, deve-se ter em mente que um cientista social seria, na ausência de alguma teoria prévia, confrontado com uma massa incipiente de fenômenos (sociais), que ele teria, de alguma forma, que ele teria de classificar e definir. Em sistemas, como os sociais, que são necessariamente abertos, o problema em constituir um objeto de estudo apropriado (isto é, explicativamente significativo) se torna particularmente agudo. Torna-se crônico se, como no realismo empírico, na falta de conceitos sobre a estratificação e diferenciação do mundo, se encontre incapaz de pensar a irreduzibilidade de estruturas transfactualmente ativas a eventos, e o esforço, isto é, a ciência, necessária ao seu desvelamento. Eventos indiferenciados então se tornam objeto de ciências diferenciadas puramente convencionalmente. Produzindo uma crise de definições e limites, a existência uma distinção meramente arbitrária entre uma teoria e sua aplicação (ou a ausência de uma conexão orgânica entre elas) e, acima de tudo,

⁵⁸ Considere, por exemplo, a forma que o desemprego em massa da década de 1930 não apenas forneceu o *dinamo* teórico para a inovação keynesiana, como facilitou sua rápida aceitação pela comunidade científica relevante.

⁵⁹ Ver P. Anderson, *Considerations on Western Marxism* (Londres, 1976), para uma discussão mais alongada.

⁶⁰ Ver, por exemplo, G. Therborn, *Science, Class and Society* (Londres, 1976), cap. 5, seç. 3.

⁶¹ Ver H. Lefebvre, "What is the Historical Past?", *New Left Review* 90 (1975), espec. pp. 33-4.

⁶² Ver I. Lakatos, "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes", *Criticism and the Growth of Knowledge*, I. Lakatos e A. Musgrave (eds.) (Cambridge, 1970).

um problema de verificação – ou melhor, de falsificação. Pois, quando cada teoria, se interpretada *empiricamente*, é falsa, nenhuma teoria pode ser falseada.⁶³ A afirmação de Goldmann de que “o problema metodológico fundamental de qualquer ciência humana [...] jaz na divisão [*decupagem*] do objeto de estudo [...] [pois], uma vez que essa divisão é feita e aceita, os resultados serão, praticamente, previsíveis”,⁶⁴ então, não é surpresa alguma.

Como, então, dada a natureza bagunçada da realidade social, pode-se alcançar uma construção teórica nas ciências sociais? Felizmente, a maioria dos fenômenos com os quais o cientista social tem de lidar já terão sido identificados, graças à natureza *dependente de conceito* das atividades sociais, sob certas descrições. Em princípio, as descrições ou definições nominais das atividades sociais que forma os objetos transitivos da teoria científica social podem ser aqueles dos agentes observados, ou redescritões teóricas destas. O primeiro passo da transformação $P \rightarrow T$ será, portanto, uma tentativa de definição real de uma forma de vida social que já foi identificada sob uma descrição particular. Note-se que na ausência de tal definição e falhando num fechamento, qualquer hipótese de um mecanismo causal está obrigado a ser mais ou menos arbitrário. Portanto, na ciência social, tentativas de definições reais, em geral, precedem, ao invés de seguir hipóteses causais bem-sucedidas – embora em ambos os casos possam apenas ser justificadas empiricamente, em outras palavras, pela revelada potência explanatória das hipóteses que podem ser deduzidas delas.

Nosso problema, então, muda de como estabelecer um procedimento não-arbitrário de geração de hipóteses causais para como estabelecer um procedimento não-arbitrário de geração de definições reais. E, aqui, uma segunda característica diferencial do objeto de estudo das ciências sociais tem de ser lembrado – a natureza *dependente da atividade* das estruturas sociais, em outras palavras, que os mecanismos em ação na sociedade existem apenas em virtude de seus efeitos. A esse respeito, a sociedade é bastante distinta de outros objetos do conhecimento científico. Porém, note que, nisso, ela é análoga aos objetos de conhecimento filosófico. Pois, assim como os objetos de conhecimento filosófico não existem apartados dos objetos do conhecimento científico, também as estruturas sociais não existem apartadas de seus efeitos. Então, sugiro que, em princípio, como discurso filosófico significa discurso científico, assim, também, um discurso sobre a sociedade significa um discurso sobre seus efeitos. Além disso, em ambos os casos, se está lidando com atividades conceitualizadas, cujas condições de possibilidade ou pressuposições reais, o discurso de segunda ordem busca explicar. No entanto, há também diferenças importantes. Pois, no discurso científico social, busca-se não isolar as condições a priori de uma forma de conhecimento como tal, mas os mecanismos particulares e relações em ação em uma esfera da vida social identificada. Além disso, suas conclusões serão *históricas*, não formais; e sujeitas ao teste empírico, tão bem quanto a vários controles a priori.⁶⁵

⁶³ Ver *A Realist Theory of Science*, p. 132. Cf. a notória “infalsabilidade” das teorias econômicas. Ver, por exemplo, E. Grunberg, “The Meaning of Scope and External Boundaries of Economics”, *The Structure of Economic Science*, S. Krupp (ed.) (Nova Jersey, 1966).

⁶⁴ L. Goldmann, *Marxisme et sciences humaines* (Paris, 1970), p. 250. Ver, também, as restrições de Gadamer sobre a estatística: “um excelente meio de propaganda pois deixam os fatos falar e, portanto, simulam uma objetividade que, na realidade, depende da legitimidade das questões levantadas” (*Truth and Method*, p. 268).

⁶⁵ Por exemplo, o modelo transformacional da atividade social implica que é condição necessária à qualquer teoria social adequada que a teoria seja consistente com a reprodução (e/ou transformação) de seu objeto e, preferencialmente, que deva ser capaz de especificar as condições sob as quais tal reprodução (e transformação) ocorre. Ver, por exemplo, M. Hollis e E. Nell, *Rational Economic Man* (Cambridge, 1975), espec. cap. 8 para uma crítica da teoria econômica neoclássica nesse sentido.

O emprego substantivo de um procedimento essencialmente apodítico não deve nos causar surpresa. Pois argumentos transcendentais são meramente uma espécie da qual os argumentos retrodutivos são o gênero, distintos por suas características que suas *explicações* consistem nas atividades conceituadas dos agentes e, à medida que se torna uma arena caracterizada por uma multiplicidade de causas, eles isolam condições necessárias e não suficientes para isso. Mas, à vista dessa homologia, não estamos em perigo de colapsar a distinção entre filosofia e ciência sobre a qual insisti no capítulo 1 [de *Possibility of Naturalism*]? Não. Pois o caráter sincategoremático [N.T.: que não possui significação própria, podendo se apresentar como *conectivo* ou *operador*, na lógica contemporânea, o símbolo linguístico] (ou, por assim dizer, apenas próxi-referencial) do discurso, não obstante, irreduzível da filosofia (discutido no capítulo 1) tem de ser contrastado com o caráter diretamente referencial do discurso científico social. Portanto, embora em ambos os casos hajam dois níveis de discurso, na ciência social há dois níveis de realidade (as estruturas sociais e seus efeitos), enquanto que na filosofia, há apenas um, a saber, aquele investigado pela própria ciência. É claro que, em ambos os casos, mais de um conjunto de condições irá ser normalmente consistente com a atividade em questão, de forma que considerações suplementares se farão necessárias ao estabelecimento de validade da análise. Mas na ciência social, sempre que possível, tais considerações incluirão a provisão de bases empíricas independentes para a existência (e postulado modo de atividade) dos mecanismos estruturais em questão, enquanto que, na filosofia, pela natureza do caso, isso é impossível. Portanto, um argumento transcendental científico (ou substantivo) pode ser distinto de um filosófico (ou formal), de acordo com a realidade autônoma (ou a ausência dela) do objeto do discurso de segunda ordem, a forma (ou melhor iminência) com a qual a referência ao mundo é assegurada e a possibilidade ou não de uma base a posteriori para a análise.

Nossa dedução da possibilidade de conhecimento científico social a partir da preexistência necessária de formas sociais para ação intencional, ilustra o uso formal de um procedimento transcendental. Os resultados de tal análise, podem ser usados tanto como grade crítica para a avaliação de teorias científicas sociais existentes, quanto como modelo de conceitualização adequada de *questões* científicas sociais. A análise de Marx no *Capital* ilustra o uso substantivo de um procedimento transcendental. *O Capital* pode ser visto, de forma mais plausível, como uma tentativa de estabelecer o que deve ser o caso para que as experiências apreendidas pelas formas fenomênicas da vida capitalista sejam possíveis; delimitando, por assim dizer, um esquema puro para a compreensão do fenômeno econômico sob o capitalismo, especificando as categorias que devem ser empregadas em qualquer investigação concreta. Já sugeri que, para Marx, compreender a essência de um fenômeno social particular é compreender as relações sociais que fazem tal fenômeno possível. Mas o modelo transformacional sugere que, para compreender a essência dos fenômenos como tal e em geral, tais fenômenos têm de ser compreendidos como produções; de forma que as relações em questão, aqui, acima de tudo, são relações de produção.

A premissa secundária de qualquer argumento transcendental científico social substantivo será uma atividade social como conceitualizada na experiência. Tal atividade social será, em princípio, *dependente do espaço-tempo*. E em primeira instância, é claro, será conceitualizada na experiência dos agentes em questão. É aqui que a tradição hermenêutica, ao sublinhar o que pode ser chamado de momento conceitual do trabalho científico social, trouxe uma contribuição real. Mas, tipicamente, cometeu dois erros. Seu contínuo compromisso com a ontologia do realismo empírico a impede de compreender que:

1. As *condições* para os fenômenos (a saber, as atividades sociais como conceitualizadas pela experiência) existem *intransitivamente* e podem, portanto, existir independentemente de sua conceitualização adequada, e como tal, estar sujeita a uma possibilidade não-reconhecida de transformação histórica.
2. Os *fenômenos* por si mesmos podem ser *falsos* ou, em um sentido importante, inadequados (p. ex. superficiais ou sistematicamente enganosos, ilusórios).

Portanto, o que foi estabelecido, em análise conceitual, como necessário aos fenômenos pode consistir precisamente em um nível (ou aspecto) da realidade o qual, embora não existindo de forma independente de seus agentes, pode ser inadequadamente conceitualizada ou nem sequer conceitualizada. Tal nível pode consistir em um complexo estrutural que é realmente gerativo da vida social, mas inacessível à inspeção direta pelos sentidos ou intuição imediata no curso da vida cotidiana. Pode ser uma propriedade tácita dos agentes (como o conhecimento da gramática) utilizada em suas produções; ou uma propriedade das relações através das quais os agentes atendem às condições e meios de suas produções, que eles podem não ter consciência. Tal análise transcendental na ciência social, ao mostrar (quando mostra) as condições históricas sob as quais um certo conjunto de categorias pode ser aplicado de forma válida, *ipso facto* [N.T.: por isso mesmo] mostra as condições sob as quais elas não se aplicam. Isso possibilita uma crítica de segunda-ordem da consciência, melhor exemplificada talvez pela análise de Marx do fetichismo da mercadoria.⁶⁶ Relações de valor, lembremos, são reais para Marx, mas são realidades sociais historicamente específicas. E o fetichismo consiste em sua transformação, no pensamento, em qualidades de coisas naturais e, por isso, a-históricas. Uma forma alternativa de transformação é identificada por Marx no caso das explicações idealistas (ao invés de naturalistas) das formas sociais, como ao dinheiro, no século 18, foi “atribuída uma origem convencional” no “assim chamado consenso universal da humanidade”.⁶⁷ A homologia entre esses dois tipos de mistificação substantiva e os erros metateóricos da reificação e do voluntarismo deve estar clara.

Mas, como apontou Geras,⁶⁸ Marx emprega outro conceito de mistificação, no qual ele se debruça sobre o que poder-se-ia chamar de uma crítica da consciência de primeira ordem – na qual, sem rodeios, ele identifica os próprios fenômenos como falsos; ou, mais formalmente, mostra que um certo conjunto de categorias não é propriamente aplicável à experiência, de qualquer forma. Isso é melhor exemplificado pelo valor-trabalho – uma expressão que Marx declara ser “tão imaginária quanto o valor da terra”, “tão irracional quanto um logaritmo amarelo”.⁶⁹ Uma vez mais, a mistificação é fundada num erro categorial característico – aquele, intrínseco à relação de trabalho assalariado, em que se reduz uma potência ao seu exercício, comparável a confundir máquinas como o seu uso. Pode-se ver esse erro categorial como exemplo da redução das causas eficientes a causas materiais, como a crítica de Marx ao programa de Gotha⁷⁰ se volta ao isolamento do erro contrário.

⁶⁶ Ver *Capital*, 1, cap. 1. Tal crítica tem uma analogia formal com a Dialética de Kant. Ver D. Sayer, “Science as Critique: Marx vs Althusser”, *Issues in Marxist Philosophy*, J. Mepham and D. Ruben (eds.) (Hassocks, 1979).

⁶⁷ *Capital*, 1, pp. 90- 1.

⁶⁸ N. Geras, “Essence and Appearance: Aspects of Fetishism in Marx's Capital”, *New Left Review* 65 (1971), reimpressão em “Marx and the Critique of Political Economy”, *Ideology in Social Science*, R. Blackburn (ed.) (Londres, 1972), p. 297.

⁶⁹ Ver *Capital*, 1, p. 537 e *Capital*, 3, p. 798 respectivamente.

⁷⁰ K. Marx, “Critique of the Gotha Programme”, *Selected Works* (Londres, 1968), p. 319.

Portanto, ao contrário do que é implicado nas tradições hermenêutica e neokantiana, a transformação $P \rightarrow T$ tanto 1) isola condições reais, mas não-empíricas e não necessariamente adequadamente conceitualizadas, quanto 2) consiste essencialmente, como crítica, em dois modos de crítica conceitual e mudança. Já a caracterização como “ideologia” de um conjunto de ideias P só é justificada se sua *necessidade* pode ser demonstrada: isto é, se podem ser explicadas tão bem quanto criticadas. Isso envolve algo mais do que apenas ser capaz de dizer que as crenças em questão são falsas ou superficiais, o que normalmente envolve ter uma melhor explicação para os fenômenos em questão. Envolve, além disso, ser capaz de dar uma descrição das *razões* pelas quais as crenças falsas ou superficiais são *sustentadas* – um modo de explicação sem paralelo nas ciências naturais. Pois crenças, sejam sobre a sociedade ou a natureza, são claramente objetos sociais.

Uma vez dado esse passo, então, a crítica conceitual e mudança se convertem em crítica social e mudança, conforme, numa possibilidade única à ciência social,⁷¹ o objeto que torna crenças ilusórias (ou superficiais) necessárias vem, ao menos na ausência de quaisquer razões imperiosas, a ser criticada no processo de explicação; de forma que a questão agora é, *ceteris paribus* [N.T.: guardadas as devidas proporções], modificá-lo. De fato, em todo o desenvolvimento do conceito de ideologia, a teoria se funde com a prática, conforme fatos sobre valores, mediados por teorias sobre os fatos, são transformados em valores sobre os fatos. A regra da neutralidade de valores, último xibolete [N.T.: ato ou característica que distingue um indivíduo de um grupo particular] na filosofia das ciências sociais, desaba, quando vemos que os próprios valores podem ser falsos.

No início dessa seção, distingi os limites epistemológicos e relacionais no naturalismo dos limites ontológicos imediatamente derivados do modelo transformacional da atividade social. Mas um momento de reflexão mostra que estes limites podem ser derivados desse modelo, também. Pois o caráter histórico e interdependente das atividades sociais implica que o mundo social deve ser aberto, e o requerimento de que a atividade social seja explicada socialmente implica que a ciência social seja uma parte do seu próprio objeto de estudo. Da mesma forma, não é difícil ver que a aplicação do modelo transformacional para as crenças e o material cognitivo, geralmente implica um compromisso com um princípio de relatividade epistêmica,⁷² e que isso empresta ao argumento moral e político em particular, algo de caráter necessariamente transicional e aberto.⁷³

Nossa dedução da possibilidade do naturalismo nas ciências sociais está completa, embora tenhamos, ainda, que explorar uma importante variedade de consequências dela. A sociedade não é dada, mas pressuposta pela experiência. No entanto, é precisamente seu estatuto ontológico peculiar, seu caráter transcendentemente real, que a faz um objeto passível de conhecimento por nós. Tal conhecimento é não-natural, mas, ainda assim, científico. O modelo transformacional implica em que as atividades sociais são históricas, interdependentes e interconectadas. As afirmações legais das ciências sociais irão, portanto, tipicamente designar tendências historicamente restritas, que operam num único nível da estrutura social apenas. Porque elas são definidas por apenas um componente relativamente autônomo da estrutura social, e porque agem em sistemas que são sempre abertos, designam tendências (tais como aquelas pelas quais as taxas de lucro das empresas capitalistas são equalizadas) que podem nunca ser manifestas, mas que são, não obstante, essenciais à compreensão (e mudança) das diferentes formas de vida social, simplesmente porque são produtoras delas. A sociedade não é uma massa de eventos e sequências

⁷¹ Ver R. Edgley, “Reason as Dialectic”, *Radical Philosophy* 15 (Autumn, 1976).

⁷² Ver, por exemplo, S. B. Barnes, *Interests and the Growth of Knowledge* (Londres, 1977), espec. cap. 1.

⁷³ Ver, por exemplo, J. Brennan, *The Open Texture of Moral Concepts* (Londres, 1977), espec. pt. 2.

separáveis. Mas também não é constituída pelos conceitos que nós atribuímos aos nossos estados fisiológicos. Pelo contrário, é um todo complexo e causalmente eficaz – uma totalidade, que está em constante transformação pela prática. Como objeto de estudo, não pode ser, não pode ser nem lido diretamente de um dado mundo nem reconstituída a partir de nossas experiências subjetivas. Mas, embora o realismo empírico não possa pensá-la, ao menos a esse respeito, está em pé de igualdade com os objetos de estudo das ciências naturais, também.

Ciência social como crítica: fatos, valores, teorias

A interpretação geralmente, e na minha opinião essencialmente correta, de Hume, é a de que este enunciou o que se tornou – ao mesmo desde a *Principia Ethica* de Moore – um artigo de fé para toda a tradição analítica, a saber, a de que a transição do que “é” para o que “deve ser”, das afirmações factuais para as valorativas, dos indicativos para os imperativos, embora frequentemente operada (e, talvez, até mesmo, como a educação, psicologicamente necessária), é logicamente inadmissível.⁷⁴ Defenderei que, pelo contrário, não é apenas aceitável, como obrigatória, contanto que o mínimo critério para caracterização de um sistema de crença como “ideológico” seja satisfeito.

Para a tradição anti-naturalista da ética, então, há um abismo lógico fundamental entre afirmações sobre o que *é* (foi ou será) o caso e afirmações sobre o que *deve ser* o caso. Disto resulta, primeiro, que nenhuma proposição factual pode ser derivada de qualquer juízo de valor (ou, de forma mais generalizada, que qualquer conclusão factual depende de premissas contendo ao menos [e normalmente mais de] uma proposição factual); e segundo, que nenhum juízo de valor pode ser derivado de qualquer proposição factual (ou, de forma mais generalizada, que qualquer conclusão valorativa depende de premissas contendo ao menos um juízo de valor). Portanto, a ciência social é vista como neutra em dois aspectos: primeiro, no aspecto de que proposições são logicamente independentes, e não passíveis de ser derivadas, de qualquer posição valorativa; segundo, no aspecto de que posições valorativas são logicamente independentes, e não podem ser derivadas, de qualquer proposição científica social. Escreverei estes dois corolários da “Lei de Hume” como segue:

(1) $V \rightarrow F$

(2) $F \rightarrow V$

É importante distinguir (1) de (2). Pois é comumente admitido que os fatos são, de alguma forma, contaminados por, ou dependentes dos, nossos valores. Mas, qualquer dúvida que se lance sobre (1), (2) é ainda considerado canônico. Isto é, ainda se sustenta que as descobertas da ciência social são consistentes com qualquer posição de valor; de forma que mesmo se ciência social não for livre de valorações, os valores sociais permanecem, efetivamente, *livres de ciência*. É aceito, claro, que a ciência pode ser usada instrumentalmente na busca de ideais morais, objetivos políticos, etc., mas a ciência não pode ajudar na determinação dos últimos. Permanecemos livres em face da ciência para adotar qualquer posição valorativa. “Deixem a ciência fora da política (moralidade, etc.)” poderia ser o lema, aqui.

Meu argumento principal é contra o corolário (2). Mas eu rejeito o corolário (1), também; isto é, eu aceito a tese da dependência de valor dos fatos (sociais), e a considerarei primeiro. Será visto, no entanto, que sem uma rejeição do eixo (2) dessa dicotomia, a crítica dirigida

⁷⁴ *Treatise*, espec. pp. 469-70. Ver R. Hare, *Freedom and Reason* (Oxford, 1963), p. 108.

ao eixo (1), ou suas implicações, será grandemente inefetiva. E meu objetivo será mostrar como a teoria, ao pôr em relevo o círculo (cada vez menor) no qual fatos e valores se movem, pode prever sua transformação em uma espiral explanatória/emancipatória (expansiva).

A tese (1) tem sido criticada do ponto de vista da subjetividade, tanto (a) do sujeito, quanto (b) do *objeto* de investigação (tão bem quanto, mais de soslaio, nas tradições hermenêutica, crítica e dialética, do ponto de vista de (c) a relação entre ambos). Portanto, considerando (a) primeiro, foi argumentado que os valores sociais do cientista (ou da comunidade científica) determinam (i) a seleção dos problemas; (ii) as conclusões; e até (iii) os padrões de investigação (por exemplo de Weber, Myrdal e Mannheim, respectivamente). (i) é comumente tratada como axiomático; na verdade, tal consideração incorpora uma confusão séria. Ela é mais comumente associada à doutrina weberiana que, embora a ciência social possa e deva ser *livre de valorações*, ela, não obstante, teria de ser *relevante aos valores*.⁷⁵

Resumindo grosseiramente, a posição de Weber era a de quem porque a variedade da realidade empírica é infinita, o cientista social tem de fazer uma escolha do que estudar. Tal escolha iria necessariamente ser guiada pelos seus valores, de forma que escolheria estudar precisamente aqueles aspectos da realidade aos quais ele atribui significância cultural, que, assim, tornou-se a base para a construção dos “tipos ideais”. Isto é duplamente enganoso. Pois, por um lado, o mundo natural é similarmente complexo; e, por outro, aspectos da obra das ciências naturais são igualmente motivados por interesses práticos. Na verdade, é preciso fazer uma distinção entre as ciências naturais puras e as aplicadas (ou práticas). Nas ciências pura, a escolha das propriedades de um objeto a ser estudado é motivada pela busca de mecanismos explicativos;⁷⁶ nas aplicadas, pode ser motivada pela significância industrial, tecnológica, medicinal ou, mais geralmente, sociocultural dessas propriedades. Portanto, enquanto são os interesses práticos que determinam qual, entre um número infinito de compostos de carbono possíveis, será estudado,⁷⁷ é o interesse teórico que motiva a identificação de sua estrutura eletrônica. O neokantismo weberiano o induz ao erro de substituir a distinção entre *natural e social* pela distinção entre *pura e aplicada*. Não há nada na variedade infinita na superfície do cosmos social que faça necessária uma diferença em princípio na estrutura de busca por mecanismos explicativos. Nem, numa *pacificação habermasiana*, é um interesse na emancipação algo com o qual se tenha que *prefaciar* tal busca, embora, devo argumentar brevemente, a ciência social necessariamente tenha implicações emancipatórias.⁷⁸ Num nível mais profundo, qualquer doutrina de relevância valorativa (ou de interesse constitutivo de conhecimento) também sofre da imperfeição de que deixa a *fonte* dos valores (ou interesses) sem explicação.

O argumento (ii) é bem mais poderoso. A noção subjacente em efeito é a de que a ciência social é tão inextricavelmente “amarrada” ao seu objeto de estudo que seu interesse afetará

⁷⁵ Ver M. Weber, *The Methodology Of the Social Sciences* (Chicago, 1949), espec. pp. 72-6.

⁷⁶ Ver *A Realist Theory of Science*, p. 212.

⁷⁷ Ver, por exemplo, J. Slack, “Class Struggle Among the Molecules”, *Counter Course*, T. Pateman (ed.) (Harmondsworth, 1972).

⁷⁸ Ver resposta de Engels a Lafargue, 11 ago. 1884: “Marx rejeitou o ideal ‘político, social e econômico’ que você atribui a ele. Um homem da ciência não tem ideais, ele elabora resultados científicos e, se também é politicamente engajado, ele luta para que estes sejam postos em prática. Mas, se ele tem ideais, não pode ser um homem da ciência, uma vez que, então, seria enviesado desde o começo”; citado por M. Godelier, “System, Structure and Contradiction in Capital”, *Socialist Register* (1967), reimpressão em R. Blackburn (ed.), op. cit., p. 354, n. 43. É claro, o que Engels omitiu da sua menção era a possibilidade de que os resultados científicos de Marx pudessem implicar num engajamento político.

e (se algum conceito de objetividade – relacional ou não – for retido) distorcerá sua percepção, descrição ou interpretação deste. Exemplos de tal afetação/distorção são abundantes.⁷⁹ Está claro que o argumento (ii) se assenta numa premissa epistemológica, a saber, aquela de que a internalidade da ciência social em respeito ao seu objeto de estudo, junto de outra premissa psicológica ou sociológica, afirmando a impossibilidade de fazer a separação analítica que os positivistas impõem ao cientista social. E postula, a respeito da afirmação feita na tese (1), acima, uma *interferência* entre os interesses do sujeito pelo objeto e seu conhecimento sobre ele.

É vital distinguir três formas nas quais tal interferência poderia operar. Ela poderia operar *conscientemente* (como na mentira); poderia operar *semiconscientemente* (como no pensamento positivo do otimista incurável ou nos apelos excepcionais [N.T.: espécie de falácia lógica em que se muda uma afirmação ou se criam exceções para defender uma afirmação demonstrada como falsa, por exemplo, um suposto vidente cuja clarividência só funciona se você tem fé nela] de um grupo de pressão); ou, poderia operar *inconscientemente* (independente dela tornar-se, ou não, acessível à consciência). Apenas na terceira forma se levantam sérias objeções à tese (1). Distinguirei o caso em que as conclusões de tal modo inconsciente de “interferência” são *racionalizações* sobre uma motivação do caso em que tais conclusões constituem *mistificações* (ou ideologias) da estrutura social. Em ambos os casos, a interferência pode ser considerada como necessária ou contingente a um conjunto particular de circunstâncias psíquicas ou sociais.

O reconhecimento dos fenômenos de racionalização e mistificação como efeito da interferência inconsciente nos permite identificar o erro de uma “solução” influente para o problema do “viés de valores”, autorizada, *entre outras coisas*, por Myrdal.⁸⁰ Nessa solução, ao reconhecer a impossibilidade da neutralidade de valores, tudo que o cientista social precisa é afirmar suas suposições valorativas completa e explicitamente no início de um trabalho de forma a pôr em guarda o leitor (e possivelmente, também, o autor). Não é difícil ver que essa solução levanta uma questão. Pois pressupõe que X conhece seus valores; isto é, pressupõe que este tenha algum tipo de conhecimento sobre si mesmo que, *ex hypothesi* [N.T.: por hipótese], em virtude da interferência inconsciente, ele não possa ter sobre a sociedade. Para que X tenha tal conhecimento sobre si mesmo, ele teria de ter se tornado totalmente consciente de formas anteriores de interferência inconsciente, neste caso, uma afirmação de suposição valorativa é *necessária*, pois a objetividade agora é possível. No sentido inverso, se X não é consciente da forma (inconsciente) de interferência, então, qualquer afirmação de suas (professadas) suposições valorativas serão *ínúteis*. Além disso, não se pode dizer, em geral, se qualquer afirmação será mais ou menos enganosa. (Portanto, considere, por exemplo, o que geralmente se segue de profissões do tipo “eu não tenho preconceito com...” ou “eu sou tolerante/um verdadeiro liberal/um bom democrata”.) *Mutatis mutandis* (N.T.: “guardadas as devidas proporções”), considerações similares se aplicam ao caso das formas conscientes e semiconscientes de interferência: confissões são ou desnecessárias ou potencialmente enganosas.

O argumento (iii) postula uma relatividade nas normas metodológicas ocultadas por esquemas conceituais ou paradigmas, junto de uma dependência valorativa de tais esquemas conceituais do tipo já discutido a respeito do argumento (ii). Considerarei o argumento *pari passu* (N.T.: lado a lado) ao problema geral do relativismo, do qual ele é apenas um caso especial. Duas objeções ao relativismo são regularmente apregoadas:

⁷⁹ Por exemplo, G. Myrdal, *The Political Element in the Development of Economic Theory* (Londres, 1953), ou N. Chomsky, “Objectivity and Liberal Scholarship”, *American Power and the New Mandarins* (Londres, 1969).

⁸⁰ Ver, por exemplo, G. Myrdal, *Value in Social Theory* (Londres, 1959), p. 120.

primeiro que ele é autorrefutável; segundo que ele nega o que nós fazemos de fato, por exemplo, traduções, comparações culturais, etc.⁸¹

O argumento da autorrefutação do relativismo é facilmente refutável. O argumento afirma que se todas as crenças são relativas, então não pode haver boas bases para o relativismo; portanto, não há razão para aceitá-lo. No sentido inverso, se não há razão para aceitá-lo, então, ao menos uma crença não é relativa; então, tal relativismo é falso. Esse argumento confunde duas teses distintas (que são, de fato, tipicamente confundidas, tanto pelos defensores, quanto pelos detratores do relativismo). A primeira é a tese correta da *relatividade epistêmica*, que afirma que todas as crenças são socialmente produzidas, de forma que todo conhecimento é transitório, e nem valores de verdade nem critérios de racionalidade existem fora do tempo histórico. A outra é a tese incorreta do *relativismo de julgamento*, que afirma que todas as crenças (afirmações) são igualmente válidas, no sentido de que não pode haver base (racional) para preferência de uma em detrimento de outra. Negar o princípio da relatividade epistêmica inevitavelmente implica em abraçar algum tipo de *absolutismo* epistemológico (que, encurtando o caminho, invariavelmente resulta em algum tipo de idealismo), enquanto a aceitação do relativismo de julgamento inevitavelmente leva a uma ou outra forma de *irracionalismo*. O relativismo epistêmico é implicado, tanto pelo realismo ontológico,⁸² quanto pela concepção transformacional da atividade social; respeita uma distinção entre o sentido e a referência das proposições, enquanto insiste que todos os atos de fala são feitos no tempo histórico. Tal princípio, nem implica, nem dá base (mesmo que fosse logicamente possível) a uma crença na doutrina do relativismo de julgamento. Pelo contrário, está claro que se alguém age, deve haver uma base para preferir uma crença (sobre algum domínio) em detrimento de outra; e que tal atividade em práticas particulares é tipicamente codificável na forma de sistemas de regras, seguidas implícita ou explicitamente.

O argumento anti-relativista pode, então, ser refutado. O relativismo epistêmico é uma crença particular (sobre a totalidade das crenças). Como qualquer crença (incluindo seu contrário), ela decorre e é compreensível (analiticamente), e, portanto, aceitável apenas sob condições históricas definidas. O relativismo epistêmico é certamente compreensível para nós. É está claro que há, de fato, excelente base, tanto transcendental, quanto empírica, para aceitá-lo e negar seu contrário. (É claro que se, em uma viagem intergaláctica, descobríssemos um “mundo 3” ou um mundo de formas atemporais, no qual se pudesse demonstrar que nosso conhecimento foi participante o tempo todo, então, deveríamos, com certeza, revisar nosso julgamento e aceitar alguma forma de absolutismo!)

Quanto à segunda objeção ao relativismo, o fato inegável de que nós podemos traduzir, etc., não prova a existência de línguas neutras ou padrões absolutos, mais do que nossas interações com leões provam de que eles podem falar.⁸³ A hipótese de Whorf não é refutada pela existência de bilíngues apropriados (ou ela nunca poderia ser consistentemente formulada); não mais do que a capacidade *psicológica* de um físico de entender tanto as teorias de Newton e Einstein indica que elas não são *logicamente* incomensuráveis; ou do que a nossa habilidade de ver um desenho como um pato ou um coelho mostra que deve haver uma forma de ver ambos ao mesmo tempo. Retornarei aos problemas especiais levantados pela noção de nossa compreensão de outras culturas e outras épocas no capítulo 4 [de *Possibility of Naturalism*].

⁸¹ Ver, interessantemente, K. Mannheim, *Ideology and Utopia* (Londres, 1960), pp. 300-1.

⁸² Ver *A Realist Theory Of Science*, p. 249.

⁸³ Ver L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford, 1963), p. 223.

Argumentos do tipo (b) se debruçam não sobre o “viés de valor” da ciência social, mas sobre a “impregnação de valor” de seu objeto de estudo. Tais argumentos dependem do fato de quem o objeto de estudo da ciência social é, em si, constituído em parte, ou apenas consistente, de valores ou coisas que os próprios agentes atribuem valor (ou cujo valor foi atribuído anteriormente), isto é, objetos de valor. Presumivelmente, ninguém negaria isso. Tal ponto só se torna uma ameaça à tese (1) se se estabelece que a dependência de valor do objeto de estudo da ciência social torna impossível ou ilegítimo realizar a separação analítica requerida pelo discurso científico social. (Pois está claro que deve-se ser possível descrever valores de forma livre de valores.) Se se representa o objeto de estudo da ciência social por S^1 e a ciência social por S^2 como no diagrama abaixo



a afirmação é de que a natureza de S^1 é tal que, em virtude de sua impregnação de valores, ou nenhuma descrição em L^2 satisfaz a tese (1), ou ao menos a melhor ou mais adequada descrição científica em L^2 não satisfaz a tese (1). (Isso pode ser considerado um estado de coisas necessário, normal ou ocasional.)

A significância do fato de que se considera, aqui, questões de *adequância descritiva* (e, mais genericamente, científica) deve melhor ser introduzida considerando o famoso exemplo de Isaiah Berlin. Portanto, compare os seguintes relatos sobre o que aconteceu na Alemanha nazista: (α) “o país foi despovoado”; (β) “milhões de pessoas morreram”; (γ) “milhões de pessoas foram mortas”; (δ) “milhões de pessoas foram massacradas”. Todas as quatro frases são verdade. Mas a afirmação (δ) não apenas é a mais valorativa, como a melhor (isto é, a mais precisa e correta) descrição do que realmente aconteceu. Note-se que, em virtude disso, todas, menos (δ), geram a força perlocucionária errada. Pois dizer que uma pessoa morreu, geralmente pressupõe que ela *não* foi morta por agência humana. E dizer que milhões foram mortos não implica que suas mortes foram parte de uma campanha organizada de assassinatos brutais, como foram os executados pelo regime nazista. Este ponto é importante. Pois a ciência social não é apenas *sobre* um objeto de estudo, é, também, *para* um público. Quer dizer, ela é sempre, em princípio, uma parte de uma relação triádica, representando para um interlocutor real ou possível (S^3), uma fonte potencial de (des)informação, explicação, justificação, etc. Quero argumentar que, mesmo abstraindo as considerações perlocucionárias, os critérios para adequância científica das descrições são tais que, nesse tipo de caso, apenas a afirmação (δ) é aceitável.

Denotando algum fenômeno S^1 como “ F^1 ”, então, a descrição mais adequada de F^1 em L^2 será aquela descrição – vamos chamá-la aqui de D^{*2} – (com quaisquer componentes valorativos que ela incorpore) implicada pela teoria T^* (formulada em L^2) com a *máxima potência explanatória* (incluindo, é claro, a potência, onde possível, de explicar descrições de F^1 em S^1). Em geral, o atendimento da adequância hermenêutica é uma condição necessária, mas não suficiente, para gerar a descrição apropriada D^{*2} . Na verdade, se a descrição hermeneuticamente adequada for D^{o2} e seu alvo em L^1 é D^{o1} , a descrição D^{*2} ser igual, ou não, à descrição D^{o2} , é contingente. E a suscetibilidade da descrição D^{o1} à crítica científica é exatamente refletida no *processo* de descrição, explicação e redescricao que, como demonstrado no capítulo 1 [de *Possibility of Naturalism*], caracteriza a atividade científica em qualquer nível ou estrato da realidade. (Esse processo, é claro, está implícito no modelo

transformacional, com o ponto de ruptura relevante sendo a identificação da estrutura explanatória operativa.) Tal processo respeita a *autenticidade* de D^{o1} , mas não a trata como um dado incorrigível.⁸⁴ De forma que, embora a conquista da *Verstehen* [N.T.: compreender de forma interpretativa/participativa] seja, em virtude da dependência de conceito das estruturas sociais, uma condição para a ciência social, o processo da ciência social não deixa as descrições iniciais – sejam em L^2 ou, a princípio, em L^1 – intactas. Em resumo, assim como a ciência natural não tem fundamentos, não há fundamentos no conhecimento social – científicos ou leigos.

É importante notar que o compromisso com um princípio de adequância hermenêutica como momento da ciência social é consistente, não apenas com a subsequente crítica da descrição da *vesterbende* [N.T.: compreensão interpretativa/participativa], como ele mesmo precisa de suplementação da análise semiótica. Pois a mediação hermenêutica dos significados (ou fusão de horizontes) deve ser complementada pela consideração da questão posta pela semiótica sobre como tais significados (horizontes, etc.) são produzidos. (É claro que tal questão deve ser expressada em uma linguagem, de forma que o processo de análise da mediação é iterativo.) Se, de acordo com Saussure, considera-se os significados como produzidos, por assim dizer, através do corte em sistemas de diferença pré-existentes,⁸⁵ então, na ciência, nosso corte deve ser feito de forma a maximizar a potência explanatória total. E outro tipo de crítica – uma *metacrítica* de L^1 – torna-se possível se pode ser demonstrado que L^1 (ou algum subsistema seu relevante) é tal que a representação adequada do fenômeno F^1 em L^1 é impossível. Essa preocupação com a produção de significado corresponde exatamente à atenção demonstrada nas ciências naturais à construção de instrumentos e equipamento; de forma que pode-se dizer que, se o momento hermenêutico corresponde (com respeito ao aspecto conceitual da vida social) à observação, então, o momento semiótico corresponde à instrumentação no trabalho empírico das ciências naturais.

É claro que não é verdade que o compromisso com um princípio de adequância hermenêutica vá automaticamente resultar na replicação em L^2 dos componentes avaliativos na descrição D^{o1} ; nem a produção de D^{o2} implica qualquer compromisso valorativo. A questão é a de ser a descrição cientificamente adequada D^{*2} quebra a regra da neutralidade de valor. Onde constitui uma crítica de D^{o1} , ela quebra, necessariamente. Pois,

⁸⁴ A. Giddens, em importante trabalho, *New Rules of Sociological Method*, p. 16, p. 161 e passim., sistematicamente confunde o fato de que o sociólogo deve utilizar os recursos cognitivos dos agentes sob investigação de maneira a gerar descrições adequadas de sua conduta com a ideia de sua incorrigibilidade. Ele, portanto, recai na noção pré-relativista dos fundamentos incorrigíveis do conhecimento – apesar de uma tentativa de distinguir tais dados incorrigíveis de suas representações de “senso comum” (ibid., p. 158). Semelhante à tentativa de desembaraçar dados sensíveis das suas implicações de objetos físicos. Para tanto, recursos cognitivos não existem, salvo na forma de crenças tais como “X está votando, rezando, roubando, trabalhando, etc.”, encarnando pressuposições factuais e teóricas sobre as atividades em questão. Não é surpresa, portanto, que Giddens veja apenas a relação entre S^2 e S^1 como uma de “derrapagem” (ibid., p. 162), potencialmente comprometedor, além disso, para S^2 . Mas a relação $S^1 \rightarrow S^2$ não é apenas de derrapagem, mas potencialmente de crítica; e tal crítica está longe de ser neutra em suas implicações. Pois, embora escravos que compreendem totalmente as circunstâncias de sua subordinação não se tornem, por isso, livres, tal compreensão é uma condição necessária à sua autoemancipação racional. Em sentido inverso, seu escravizador tem um interesse em que eles permaneçam ignorantes sobre as circunstâncias de sua escravidão. Conhecimento é assimetricamente benéfico às partes envolvidas em relações de dominação. Além disso, muito geralmente, conhecimento explanatório aumenta o número de possibilidades conhecidas e, então, *ceteris paribus* [N.T.: guardadas as devidas proporções], faz pender a “balança ideológica” contra o conservadorismo e o status quo (bem à parte dos seus outros efeitos). É, portanto, bastante errado considerar a ciência social como tanto igualmente “um instrumento potencial de dominação”, quanto de “expansão da autonomia racional da ação”. (ibid., p. 159).

⁸⁵ Ver, por exemplo, R. Coward e J. Ellis, *Language and Materialism* (Londres, 1977), p. 41.

mostrar que agentes são sistematicamente iludidos a respeito da natureza de sua atividade, é impossível (logicamente) sem fazer o julgamento de que a descrição D^{o1} é falsa; e “ D^{o1} é falsa” não é uma afirmação neutra valorativamente. Estritamente falando, isto é suficiente para o propósito de nosso argumento. Pois requeremos apenas demonstrar que o objeto de estudo S^1 é tal que na ciência social, descrições neutras valorativamente não são sempre possíveis. Mas é válido alongar-nos no ponto em seu aspecto mais geral. Nosso problema é utilizar as potências de L^2 de forma a maximizar nossa compreensão em L^2 do objeto S^1 . L^2 é a única linguagem que podemos usar. E os termos que usamos para descrever o comportamento humano serão termos que funcionam, *entre outras*, de forma regulatória e valorativa na ciência S^2 : estes são os únicos termos que podemos, sem paródia ou sátira, usar e não podemos deslocá-los de seu contexto de vida sem deturpar, de forma inanimada, o contexto em que são empregados para descrever. Portanto, assim como definir um feto como um ser humano não-nascido é, de cara, tanger o debate sobre aborto numa certa direção, também, tentar construir um índice do fascismo comparável ao da anemia,⁸⁶ é tanto absurdo (pois os elementos de um estado fascista são internamente relacionados), quanto carregado de valores (pois funciona de forma a remover de nosso alcance, na ciência, precisamente aquela série de implicações internamente relacionadas aos objetos que valorizamos, tal como a vida humana). Em resumo, não chamar uma espada de espada, em qualquer sociedade humana, é descrevê-la mal.

O dogma positivista (1) deve, portanto, ser rejeitado, tanto com base no fato de que ignora o interesse do sujeito no objeto e no fato de que a natureza do objeto é tal que critérios de adequação descritiva (e, mais geralmente, científica) implica ao menos na possibilidade de descrições irreduzivelmente valorativas. Críticas ao dogma positivista (1), no entanto, deixam não respondidas, questões sobre a determinação e a justificação não-instrumental. Além disso, ao fazer os fatos parcialmente dependentes de valores (e deixar a escolha de valores indeterminada) um elemento aparentemente inevitável de arbitrariedade é introduzido no processo científico. De fato, parece não haver razão por que, à luz de nossos interesses especiais, não devêssemos gerar quaisquer fatos que desejemos. Para podermos prevenir tal convencionalismo radical, cruzemos ao outro lado da fronteira, ou seja, à tese (2), e vejamos se a ciência tem qualquer implicação nos valores; se podemos invadir o círculo, aqui. Antes de oferecer minha consideração sobre o assunto, quero

⁸⁶ De acordo com Nagel, qualquer ameaça à neutralidade de valores da ciência social pode ser paralisada através da distinção rigorosa entre avaliar juízos de valor que “expressa aprovação ou desaprovação seja de algum ideal moral (ou social), seja de alguma ação (ou instituição) por causa de um compromisso a tal ideal” e da caracterização de juízos de valor que “expressam uma estimativa do grau até o qual algum tipo de ação, objeto ou instituição comumente reconhecida (e mais ou menos claramente definida), é incorporada em uma dado caso” - E. Nagel, *The Structure of Science* (Londres, 1961), p. 492. Portanto, o julgamento de que uma pessoa é anêmica com base numa contagem de glóbulos vermelhos é um julgamento caracterizante; enquanto que o julgamento de que a anemia é indesejável é um julgamento avaliativo (loc. cit.). Há vários problemas com essa solução. Em primeiro lugar, não está claro porque Nagel chama um julgamento caracterizante de juízo de valor. Na verdade, a distinção caracterizante/avaliativo apenas transpõe a própria distinção fato/valor em questão. Em segundo lugar, Nagel trata a realidade social como não-problemática e a ciência social como aproximativa do modelo dedutivo. Ele, portanto, falha em ver que, enquanto a resolução atômica dos conceitos teoricamente definidos possa ser plausível no caso de alguns fenômenos naturais externamente relacionados, é totalmente inaplicável à reconstituição dos fenômenos sociais constituídos de elementos internamente relacionados. Instituições, tais como a monarquia, e sistemas, por exemplo, de moralidade, ou existem (e, portanto, devem ser compreendidos) em sua *totalidade* ou não existem. Claro, há limites confusos e casos limítrofes, e descrições requerem teste empírico. No entanto, a ocorrência de mudança qualitativa e o aspecto conceitual da realidade social limitam a possibilidade de quantificação significativa na ciência social. Além disso, confundir a checagem empírica de nossas descrições em L^2 e as propriedades desses processos, com o que tais descrições descrevem (em S^1) e as propriedades que possuem, é cometer uma falácia verificacionista.

discutir duas tentativas recentes de desmembrar a distinção fato/valor ao longo do eixo negado pela tese (2).

Charles Taylor, em importante artigo,⁸⁷ mostra claramente como teorias (ou “estruturas explanatórias”), de fato, ocultam valores. A estrutura do seu argumento pode ser representada da seguinte maneira:

$$(3) T \leftrightarrow F \rightarrow V$$

Infelizmente, no entanto, ao falhar em especificar qualquer critério de escolha entre teorias, ele deixa-se aberto à interpretação que deva-se escolher aquela teoria que mais satisfaz nossa concepção do que “satisfaz as necessidades, vontades e propósitos humanos”;⁸⁸ ao invés daquela teoria que, apenas *porque é mais adequada explicativamente e capaz, entre outras coisas*, de explicar crenças ilusórias a respeito do mundo social, melhor nos permite situar as possibilidades de mudança na direção de valores que a teoria indica. Ele, portanto, meramente desloca, ao invés de transcender, a tradicional dicotomia fato/valor. Alternativamente, pode-se tentar interpretar Taylor como tendo argumentado que se deve optar pela teoria que oculta a melhor posição de valor, pois tende-se a agir sobre teorias e as necessidades humanas são a variável independente (ou ao menos principal) da explicação social.⁸⁹ Mas isso envolve um conjunto dúbio de proposições, inclusive um substantivo esquema de explicação com implicações voluntaristas.

A tentativa de derivação, de Searle, do que “dever ser” a partir do que “é”, onde a afirmação crítica do que “é” é uma afirmação descritora de fatos institucionais (isto é, fatos constituídos por sistemas de regras), depende da existência de uma série de conexões entre dizer “eu prometo”, estando sob obrigação, e ser o caso de que se deve fazer o que se está sob obrigação de fazer.⁹⁰ A estrutura do argumento de Searle pode ser representada assim:

$$(4) I. F. \rightarrow V$$

Esse argumento foi criticado (por exemplo por Hare) com base em que os fatos institucionais sobre os quais se assenta, meramente encapsulam princípios morais gerais e, com base (por exemplo, para Flew) em que a mera enunciação de palavras não implica o tipo de compromisso que, por si só, justifica uma conclusão normativa. Certamente é o caso de que o mero fato de que se age dentro de uma instituição de tal forma que sua ação não seria possível, a não ser por suas regras constitutivas, não implica num compromisso moral (distinto de um compromisso motivacional ou puramente instrumental) para com ela. Senão, seria logicamente impossível ser um socialista em uma sociedade capitalista, ou um libertário numa sociedade totalitária. Prometer é uma instituição dentro de uma rede de instituições que se pode decidir, com base moral,⁹¹ optar por não participar ou simplesmente “colaborar” (sincera ou não sinceramente). Uma sociedade de inteligências discursivas, aqui, promissora é considerada mais como os estado-unidenses consideram o cricket, é, embora talvez não muito atraente, certamente concebível – de uma forma em que uma sociedade não sujeitas às normas de verdade, consistência e coerência, não é. A

⁸⁷ C. Taylor, “Neutrality in Political Science”, *Philosophy, Politics and Society*, 3ª série, P. Laslett e W. Runciman (eds.) (Oxford, 1967), reimpresso em A. Ryan (ed.), op. cit.

⁸⁸ Ibid., p. 161.

⁸⁹ See, for example, *ibid.*, pp. 145-6, p. 148 and *passim*.

⁹⁰ See J. R. Searle, “How to Derive ‘Ought’ from ‘Is’”, *Philosophical Review* 73 (1964) e *Speech Acts* (Cambridge, 1969), cap. 8.

⁹¹ Por exemplo, se se acredita que foi moralmente errado se comprometer e comprometer a outros à ação no futuro.

derivação de um “dever ser” moralmente irrevogável (*guardadas as devidas proporções*) a partir de um “é”, tem que passar de premissas que são constitutivas do discurso puramente factual para aquelas que são transcendentemente necessárias.

É digno de nota que meu argumento não permite uma simples inferência de valores a partir de fatos. Ele se sustenta, na verdade, na capacidade de uma *teoria* de explicar a falsa consciência, e em particular, na capacidade de uma teoria de permitir a satisfação de um critério mínimo de caracterização de um sistema de crenças como *ideológico*. (O critério de Fuller será elaborado no apêndice deste capítulo.) Lembremos que eu argumentei na última seção que só é justo caracterizar um conjunto de ideias *F* como “ideológico” se (a) *F* for falso, isto é, se se possui uma explicação superior para o fenômeno em questão; e (b) se *F* for mais ou menos contingencialmente (conjunturalmente) necessário, isto é, se se possui uma explicação sobre a falsidade das crenças em questão. Note que a necessidade que lidamos aqui pode apenas ser a necessidade de *alguma* ilusão, ao invés de qualquer ilusão em *particular*; e que, onde (por exemplo, nos mitos a respeito da natureza) teorias *diferentes* são requeridas para satisfazer (a) e (b), elas devem ao menos ser consistentes uma com a outra. Pode-se descrever tal critério como segue:

(a) $T > F$

(b) $T \text{ exp. } I(F)$

Criticar uma crença como falsa é, *ipso facto* [N.T.: por si só], não apenas criticar qualquer ação ou prática informada ou sustentada por tal crença, mas também tudo que a necessita. Na ciência social isso será precisamente o objeto que tornam necessárias crenças ilusórias (ou superficiais), junto de qualquer dimensão de mistificação já indicada na última seção. A estrutura do meu argumento pode ser representada como:

(5) $T > F. T \text{ exp. } I(F) \rightarrow -V(0 \rightarrow I[F])$

É claro que isso envolve o imperativo de “mudança” apenas se a mudança é possível e na ausência de considerações predominantes. Mas isso é verdade em qualquer valoração (por exemplo, que fumar é prejudicial).⁹² Se, então, se possui uma teoria que explica porque a falsa consciência é necessária, pode-se passar imediatamente, sem adição de quaisquer juízos de valor externos, a uma valoração negativa do objeto (estrutura gerativa, sistema de relações sociais, etc.) que faz tal consciência necessária (e, *guardadas as devidas proporções*, a uma valoração positiva de uma ação dirigida racionalmente à remoção de fontes de falsa consciência).

Não poderia-se contestar, no entanto, que a distinção entre fato e valor só se desmembra de tal maneira pois se assume um compromisso com a valoração a priori de que a verdade é um bem, de forma que não se está derivando um juízo de valor de premissas inteiramente factuais (naturais)? Mas que a verdade é um bem (*guardas as devidas proporções*) não é apenas uma condição do discurso moral, é uma condição de qualquer discurso. O compromisso com a verdade e a consistência se aplica tanto ao discurso factual, quanto ao valorativo; portanto, não pode ser apoderado como uma premissa (valorativa) oculta para resgatar a autonomia dos valores em relação ao discurso factual, sem destruir a distinção entre os dois, distinção que é o ponto da objeção a se sustentar.

⁹² Ver, por exemplo, R. Swinburne, “The Objectivity of Morality”, *Philosophy* 51 (1976).

Dado que claros paradigmas existem na forma de explanação representada no argumento (5), pode-se defender a suposição de tal forma de explicação ser transcendentalmente necessária? É evidente que não pode haver ação sem crenças, e nem haver crenças exceto ao trabalhar sobre ou com outras crenças, de forma que os juízos de falsidade são transcendentalmente necessários. Além disso, é claro que apenas se um agente pode *explicar* uma crença, é que ele pode muda-la *racionalmente*, caso contrário, não está suscetível à crítica direta. Se crenças não são dadas uma explicação totalmente voluntarista; se são recalcitrantes – como o resto da estrutura social (como implicado por sua internalidade nela); ou se uma sociologia do conhecimento for possível e necessária (e já esteja implícita na prática leiga); então a forma de explanação ideológica esquematizada no argumento (5) é uma *condição para toda práxis racional*. Pondo informalmente, a possibilidade de chegar a dizer para outro ou a si mesmo “eis o porquê você (1) erroneamente acredita em tal e tal coisa” é uma pressuposição a qualquer discurso racional ou ato autêntico de autorreflexão.

Guardadas as devidas proporções, então, a verdade, consistência, coerência, racionalidade, etc., é são um bem, e seu oposto, um mal, precisamente porque o comprometimento com elas são condições da possibilidade de discurso em geral. É verdade que dizer de uma certa crença *F* que ela é ilusória, *guardadas as devidas proporções* (daqui em diante, abreviado como *CP*), é implicar que ela é prejudicial à conquista de objetivos humanos e à satisfação de suas necessidades. Mas não é *por isso*, no argumento que ofereci, que *F* é um mal. Claro que a ciência não é a única atividade humana, ou a mais importante (num sentido explanatório). Além disso, assim como os valores que ela encapsula podem ser minados em certas formas de sociedades, eles também podem ser substituídos por outros valores. No entanto, tal substituição não pode, consistentemente, ser argumentada como garantida necessariamente, ou sequer normalmente. Além disso, é apenas em referência às teorias científicas sociais (ou psicológicas) que um sem número de retrocessos pode ser evitado e questões de valor último, resolvidas (como, é claro, na prática elas sempre – implícita ou explicitamente – são). Diferentes teorias explanatórias “de ordem superior” conterão sua própria concepção de que tipos de organização social são possíveis e sobre o que os seres humanos são (ou podem vir a ser) essencialmente. A teoria explanatória mais potente, ao situar o maior conjunto de possibilidades (não-utópicas) reais, aumentarão nossa autonomia racional de ação. Mas é um erro da maior magnitude, supor, como Laplace, que tal teoria nos dirá o que fazer. A teoria explanatória mais potente, num mundo aberto, é uma teoria não-determinista.

À parte disso, a ciência, embora possa e deva iluminá-las, não pode dar a “última palavra” em questões de moralidade e ação prática, apenas porque há sempre práticas – necessariamente – sociais além da ciência, e valores outros além dos cognitivos; pois, adaptando uma famosa metáfora de Neurath, enquanto remendamos o barco, ainda temos de pescar peixes no mar. Por outro lado, uma vez abandonado o ponto de vista contemplativo da epistemologia tradicional e tendo concebido os seres humanos como engajados em atividade prática e material, não apenas pensando e percebendo, fica difícil ver como o argumento (2) pôde escravizar os filósofos por tanto tempo. Pois podemos certamente derivar imperativos técnicos de premissas teóricas, apenas (sujeitos à clausula *CP*).⁹³ Além disso, criticar uma crença ou teoria, é *por si só*, criticar qualquer ação informada ou prática sustentada por tal crença ou teoria, de forma que até no nível (a) do argumento (5) passamos diretamente aos imperativos práticos. Mas parar por aí é se limitar “ao tipo de crítica que sabe como julgar e condenar o presente, mas não compreendê-lo”.⁹⁴ Ir além de

⁹³ Ver R. Edgley, *Reason in Theory and Practice* (Londres, 1969), espec. 4.11.

⁹⁴ K. Marx, *Capital*, 1, p. 505.

tal crítica faz necessário revelar o objeto que torna uma falsa consciência necessária, num momento – nível (b) do argumento (5) – que chamei de “crítica”. Uma vez que conquistado isso, fizemos, então, tanto quanto a ciência, por si só, pode fazer pela sociedade e pelas pessoas. Agora a questão é transformá-las.

Apêndice

Nota sobre a concepção marxista de ideologia

Não pretendo, aqui, fornecer um tratado completo sobre o conceito marxista de ideologia, mas meramente considerar dois problemas associados a ele. O primeiro diz respeito à localização da ideologia (e da ciência) na topografia do materialismo histórico; o segundo, ao critério para caracterização de crenças como “ideológicas” e, especificamente, para distinção entre ideologia e ciência.

A. Ciências e ideologias no materialismo histórico

Na obra madura de Marx, o conceito de ideologia tem uma designação dupla: por um lado, é assinalada à superestrutura ser explicada nos termos da base; e por outro, forma parte da análise da própria base, mais notavelmente na figura do fetiche da mercadoria. Essa designação dupla, para não dizer cisma, na tematização do conceito de ideologia no interior do próprio marxismo, reflete um fato histórico de certa importância. Marx inaugura dois programas de pesquisa distintos: uma teoria, ou crítica, econômica do modo de produção capitalista, elaborada sobretudo no *Capital*; e, também, uma teoria da história, o materialismo histórico, esboçada, por exemplo, no famoso prefácio de 1859 e posta em prática em algumas, justamente celebradas, análises de conjuntura. Mas ele nunca integrou as duas satisfatoriamente. (Um sintoma disso é a ausência, em sua obra madura, de qualquer teoria sobre a *sociedade* capitalista.) E foi deixada a Engels, e os demais marxistas, a tarefa de seguir suas próprias intuições e as pistas deixadas por Marx, para tentar resolver o problema engendrado por essa clivagem original no interior do marxismo.

Primeiramente, entre tais problemas, claro, é o problema da conciliação entre a tese da autonomia relativa e da eficácia específica de várias superestruturas (por mais que individualizadas e enumeradas) com a tese de sua determinação em última instância pela base (por mais que identificadas e definidas) – ver n. 43 abaixo. Em termos gerais, os marxistas há muito reconheceram dois erros: o *idealismo*, ou deslocamento de uma superestrutura a partir da base (ou da totalidade); e o *reducionismo* (ou *economicismo*), redução da superestrutura aos efeitos mecânicos ou epifenomênicos da base (ou de uma expressão da totalidade). Ao pôr a ciência no interior da sociedade, como se deve, tais erros opostos podem ser identificados na obra dos anos 1960 de Althusser (em sua chamada fase “teoricista”) e no jovem Lukács, respectivamente. Portanto, para Althusser, a ciência é, efetivamente, *completamente* autônoma,⁹⁵ enquanto para Lukács ela tende a ser meramente uma *expressão* da (reificação intrínseca à) sociedade capitalista.⁹⁶ O Lysenkoísmo, tradição na qual a ciência é concebida como função mecânica da base econômica, é uma variante *economicista* do reducionismo.⁹⁷

⁹⁵ Ver N. Geras, “Althusser's Marxism: An Assessment”, *New Left Review* 71, reimpresso em *Western Marxism: A Critical Reader*, G. Stedman Jones et al. (Londres, 1977).

⁹⁶ Ver G. Stedman Jones, “The Marxism of the Early Lukács”, *New Left Review* 70, reimpresso em G. Stedman Jones et al., op. cit.

⁹⁷ Ver D. Lecourt, *Proletarian Science?* (Londres, 1977).

O problema de evitar simultaneamente o reducionismo econômica e o idealismo teórico tem uma contraparte direita no plano da ideologia. Pois, por um lado, há, no *Capital*, uma teoria das ideias econômicas falsas ou superficiais, que não pode ser extrapolada (sem investigação detalhada independente) em uma teoria geral das ideias na sociedade capitalista. E, por outro lado, se o materialismo histórico representa um avanço em relação à sociologia empirista e a historiografia, este deve presumivelmente fornecer uma estrutura que explique, tanto ideias legais, políticas, culturais, religiosas, filosóficas e científicas, quanto ideias econômicas. Especificamente, quero sugerir que (1) ideias não podem ser simplesmente ser aglomeradas num bloco indefinido categorizado como superestrutura; e (2) toda atividade, inclusive a puramente econômica, necessariamente tem um componente ou aspecto ideativo (como implica a primeira tese sobre Feuerbach), ou seja, é impensável, exceto na medida em que o agente tem uma concepção do que faz e de porquê faz (na qual, é claro, ele pode estar equivocado). A crítica do idealismo desenvolvida na *Ideologia Alemã* consiste: primeiro, na rejeição da noção hegeliana de existência autônoma do ideal;⁹⁸ segundo, na afirmação da primazia do material sobre o ideal.⁹⁹ Mas, não importa o quão precisamente a última afirmação seja interpretada, Marx poderia dificilmente estar plausivelmente comprometido com uma inversão materialista de Hegel no primeiro ponto, a saber, uma afirmação da autonomia da existência do material na vida social. Portanto, a distinção imperfeita entre base econômica e superestrutura ideológica deve ser rejeitada e substituída por uma concepção de *ideologias diferentes* associadas com *práticas diferentes*, incluindo tanto práticas científicas, quanto práticas identificadas, em qualquer formação particular, como básicas. Claro que estas ideologias põem-se em várias relações uns para com as outras e, às vezes, revelar surpreendentes homologias e francas funcionalidades. Mas, esta forma de enxergar as ideologias, deixa em aberto à investigação científica, suas naturezas e relações. Além disso, permite, tanto que as várias práticas tenham graus diferentes e variados de autonomia em relação à base; quanto, em alguns casos (na física, tecnologia, literatura, guerra), as práticas em questão podem ter bases relativamente autônomas para si.¹⁰⁰

Em sua tradição clássica, o marxismo concebeu ideologias como sistemas de crenças falsas, surgidas em resposta às condições objetivas de existência material e que cumprem um papel essencial na reprodução (e/ou transformação) das relações sociais de produção. Tipicamente, aliás, opôs a ideologia à ciência; e a ciência foi concebida, ao menos por Marx, Engels e Lênin, como uma arma na emancipação da classe trabalhadora. A ideologia é,

⁹⁸ A chave da filosofia hegeliana, que permite a ela realizar seu golpe filosófico, a saber, a reconciliação das antinomias kantianas, é precisamente a realização pela consciência, na forma do espírito absoluto, de que seu objeto é, no fim, nada além de si mesmo. Isso envolve precisamente uma negação da existência autônoma da matéria, isto é, de sua existência exceto como momento do desenvolvimento do *Geist* [N.T.: Espírito], a autorrealização da ideia absoluta. Para Marx, em contraste, “nem o pensamento, nem a linguagem constituem um reino próprio [...]; eles são apenas manifestações da vida real” (*The German Ideology*, C. Arthur (ed.) [Londres, 1974], p. 118), de forma que “A consciência não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente.” (ibid., p. 47).

⁹⁹ Esta noção não pode ser explicada aqui. Mas, entre suas implicações padrão, estão as seguintes ideias: (1) que o econômico, e abaixo dele, o biológico e, finalmente, o físico - ver S. Timpanaro, *On Materialism* (Londres, 1975) - definem limites às condições do não-econômico; (2) que o econômico parcialmente - e sobre - determina o não-econômico; (3) que ideias deve ser explicadas, ao menos em partes, por algo além de ideias - algo que não necessariamente seja material, mas que deve ser “materializado”, para que exista como objeto social; (4) que todos os fenômenos sociais são intransitivos (no sentido da p. 47); (5) que todos os fenômenos sociais requerem um substrato material e/ou possuir um referente material.

¹⁰⁰ Ver, por exemplo, N. Stockman, “Habermas, Marcuse and the Aufhebung of Science and Technology”, *Philosophy of the Social Sciences* 8 (1978), e T. Eagleton, *Criticism and Ideology* (Londres, 1976), sobre a base material da ciência e literatura respectivamente.

categoricamente, uma falsa consciência, baseada na existência de uma forma historicamente contingente de sociedade (de classes) em particular, para servir aos interesses de um sistema de dominação (na raiz, dominação de classe) intrínseca a ela. Como notou Poulantzas, a única teoria realizada sobre a ideologia no marxismo se encontra na crítica da economia política de Marx; então é para ela que devemos nos direcionar ao considerar o que está envolvido na noção marxista de uma crítica, e a contraposição entre ideologia e ciência.

B. Ciência vs. ideologia na crítica da economia política

Sugiro que um sistema de crenças *I* deve ser caracterizado como “ideológica”, no interior dessa linhagem conceitual, se, e apenas se, três critérios – que chamarei aqui de crítico, explanatório e categorial – forem satisfeitos. Considerando o critério *crítico* primeiro, para designar *I* como um sistema “ideológico”, deve-se possuir uma teoria (ou conjunto consistente de teorias) *T* que possa:

1. explicar a maioria, ou os mais significativos, fenômenos, sob suas próprias descrições, explicadas pelo sistema *I* (sob a descrição de *I*, onde estes são “incomensuráveis” com as descrições da teoria *T*).
2. Explicar, também, um conjunto significativo de fenômenos não explicados por *I*.

Para satisfazer o critério *explanatório* de designação de *I* como “ideológico”, *T* deve ser capaz de:

3. Explicar a reprodução de *I* (isto é, grosseiramente, as condições pelas quais este continua a ser aceito pelos agentes) e, se possível, especificar os limites de *I* e as condições (endógenas) de sua transformação (se houver alguma), especificamente:
3'. Em termos de uma real estratificação ou conexão (isto é, num nível estrutural ou de conjunto de relações) descritas em *T*, mas ausentes ou obscurecidas em *I*.
4. Explicar, ou ao menos situar, ele dentro de si mesmo.

Finalmente, para satisfazer o critério *categorial* de designação de *I* como “ideológico”, devo ser *incapaz* de satisfazer:

5. Um critério de cientificidade, especificando as condições mínimas necessárias à caracterização de uma produção como científica; ou
6. Um critério de adequância de domínio, especificando as condições mínimas necessárias à sustentação da natureza histórica ou social (ou de qualquer natureza) do objeto de estudo de uma teoria.

E *T* deve satisfazer ambos.

As condições (1) e (2) explicam o sentido em que a teoria *T* é cognitivamente superior à ideologia *I*.¹⁰¹ Mas a condição (3') atribui à teoria *T* um tipo específico de superioridade cognitiva. Ela possui uma profundidade ontológica ou de totalidade que falta à ideologia *I*. A condição (3) demarca a explicação científica social da científica natural. A condição em

¹⁰¹ A rejeição atualmente elegante do critério de falsa consciência por aqueles que desejam definir ideologia por referência ao seu atendimento a interesses "ocultos" ou à incorporação de dominação "desnecessária" pressupõe que possa ser possível detectar tais interesses ou seu papel, sem uma teoria capaz de explicar os fenômenos que a teoria ideológica explicou. Portanto, pressupõe que as condições sobre as quais a teoria ideológica *I* se sustenta são irrelevantes à sua explicação; e, portanto, que ela é sem fundamento ou que se pode estudá-la isoladamente de sua base.

que crenças sobre fenômenos, tão bem quanto fenômenos, devem ser explicadas são derivadas da internalidade das teorias sociais a respeito de seu objeto de estudo (ver p. 47). E isso, é claro, também indica a desejabilidade da satisfação do critério de reflexividade, a saber, a condição (4). Deve-se enfatizar que só se pode justificar a caracterização de um sistema de crenças como “ideológica” apenas se se possui uma teoria capaz de explicá-las. Os critérios categoriais (5) e (6) pressupõem, é claro, que a teoria *T*, ou alguma metateoria consistente com ela, especifique as condições apropriadas (como foram feitas aqui nos capítulos 1 e 2 [de *Possibility of Naturalism*] respectivamente). Para Marx, a economia política clássica satisfaz o critério categorial (5), mas não o (6), propriamente falando, em virtude dos erros categoriais, como o do fetichismo, no qual ela está implicada. Mas a economia vulgar nem sequer satisfaz o critério (5). Finalmente, note-se que, tradicionalmente, ideologias teóricas são distinguidas das formas de consciência que elas refletem ou racionalizam (ou defendem); de forma que, no interior da análise de qualquer ideologia *I*, uma diferenciação interna a respeito do nível discurso ser fará necessária. Coloquemos esse aparato formal em efeito no *Capital*.

O subtítulo “crítica da economia política” denota, ao mesmo tempo, uma crítica da economia política burguesa; uma crítica das concepções econômicas da vida cotidiana que, de acordo com Marx, a economia política burguesa meramente reflete ou racionaliza; e uma crítica do modo de produção que torna tais concepções necessárias para o engajamento dos agentes. É a estrutura dessa crítica tripla que fornece a chave de análise da ideologia nos escritos econômicos da maturidade de Marx.

Para Marx, a economia vulgar meramente reflete as formas fenomênicas da vida burguesa. Não penetra na realidade essencial que produz essas formas.¹⁰² Mas não é a mera preguiça ou “má fé” científica que explica isso. Pois as formas fenomênicas que são refletidas ou racionalizadas na ideologia, na verdade, mascaram as relações reais que as geram. Como diria Godelier: “não é o sujeito que se engana [nem, pode-se acrescentar, é outro sujeito que o engana – seja um indivíduo, grupo ou classe], mas a realidade [isto é, a estrutura da sociedade] que o engana [ou melhor, produz seu engano]”.¹⁰³ O projeto de Marx, portanto, é desvelar os mecanismos pelos quais a sociedade capitalista necessariamente aparece aos seus agentes como algo diferente do que realmente é; isto é, da sua opacidade específica. E, visto que ele é bem sucedido nessa tarefa, ao mostrar que tais formas são *tanto* falsas quanto necessárias, o estatuto do *Capital* como crítica tripla é explicado (e o seu direito ao subtítulo “crítica da economia política”, é completamente justificado).

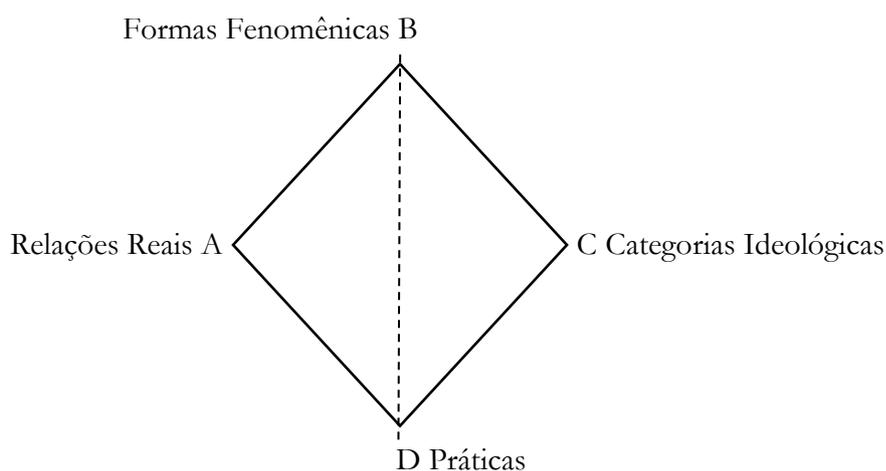
Observei acima (p. 52) como o fetichismo, ao *naturalizar* o valor, o *desistoriciza*. Sua função social é, portanto, ocultar as relações de classe historicamente específicas que subjazem à superfície dos fenômenos da circulação e troca. A forma salário, ao confundir o valor do trabalho e o valor da força de trabalho, reduz *poder* ao seu *exercício*. Sua função social é, portanto, ocultar a realidade, no processo da produção capitalista, do trabalho não-pago (a fonte do mais-valor). Como diz Marx, “Se a história universal precisa de muito tempo para descobrir o segredo do salário, não há, em contrapartida, nada mais fácil de compreender

¹⁰² “A maneira de ver as coisas, dos economistas vulgares, deriva [...] do fato de que ela é apenas a forma direta de manifestação das relações que se refletem em seus cérebros e não suas conexões internas” (carta de Marx a Engels, 27 de Junho de 1867, *Marx-Engels Selected Correspondence* (Moscou, 1956). “A economia vulgar não faz mais do que interpretar, sistematizar e defender de forma doutrinária, as concepções dos agentes da produção burguesa, que se encontram presos em relações burguesas de produção” (K. Marx, *Capital*, 3, p. 817). “Em oposição a Spinoza, ele acredita que ‘a ignorância é razão suficiente’” (K. Marx, *Capital*, 1, p. 307).

¹⁰³ M. Godelier, “System, Structure and Contradiction in Capital”, *Socialist Register* (1967), reimpresso em R. Blackburn (ed.), op. cit., p. 337.

do que a necessidade, as *raisons d'être* [razões de ser], dessa forma de manifestação".¹⁰⁴ Então, ambas as formas valor e salário, em que se concentra a crítica da economia política de Marx, envolvem erros categoriais características e (no interior do contexto da teoria de Marx) prontamente explicáveis.

Tendo aceitado que formas fenomênicas são necessárias ao funcionamento da economia capitalista (isto é, uma vez rejeitada a rude inversão materialista da noção hegeliana de autonomia do ideal), pode-se formular o seguinte esquema, adaptado de um artigo de John Mepham.¹⁰⁵



As relações reais, A, localizadas caracteristicamente por Marx na esfera de produção, geram formas fenomênicas, B, características da esfera de circulação e troca, que por sua vez são refletidas nas categorias do discurso ideológico, C, que sustenta e escora tais práticas comerciais ordinárias como compra e venda, negociação salarial, etc., em D. Estas, por sua vez, é claro, são necessárias à reprodução das relações reais A. Já a linha pontilhada entre B e D, denota, por assim dizer, o corte da vida cotidiana. A análise de Marx se move, tipicamente, de forma retrodutiva, desde B até A, permitindo uma crítica de C e informando as práticas em D. Além disso, a análise, ao isolar as condições para as formas fenomênicas em um modo de produção que necessita de formas que são falsas (como no caso da forma salário) ou sistematicamente enganosas (como no caso da forma valor), *ipso facto* [N.T.: por si mesmo], sem a intervenção de qualquer juízo de valor (além daqueles implicados na avaliação da adequação cognitiva da teoria e, *a fortiori* [N.T.: com a maior razão], sua superioridade em relação à economia política burguesa), resulta numa valoração negativa daquele modo de produção. Ao descobrir que a fonte da consciência é tal que é falsa, Marx automaticamente desacredita tal fonte, enquanto simultaneamente mostra como tal consciência pode ainda ser necessária. Disto resulta, também que, embora uma crítica

¹⁰⁴ K. Marx, *Capital*, 1, p. 540. A respeito da transformação do valor da força de trabalho em trabalho na consciência, Marx diz “Sobre essa forma de manifestação, que torna invisível a relação efetiva e mostra precisamente o oposto dessa relação, repousam todas as noções jurídicas, tanto do trabalhador como do capitalista, todas as mistificações do modo de produção capitalista, todas as suas ilusões de liberdade, todas as tolices apologéticas da economia vulgar.” (loc. cit.). a forma de manifestação 'valor e preço do trabalho' ou 'salário', em contraste com a relação essencial que se manifesta, isto é, com o valor e o preço da força de trabalho, ocorre o mesmo que com todas as formas de manifestação e seu fundo oculto. As primeiras se reproduzem de modo imediatamente espontâneo, como formas comuns e correntes de pensamento; o segundo [, o valor da força de trabalho,] tem de ser primeiramente descoberto pela ciência. A economia política clássica chega muito próximo à verdadeira relação das coisas, porém sem formulá-la conscientemente. Ela não poderá fazê-lo enquanto estiver coberta com sua pele burguesa.” (ibid., p. 542).

¹⁰⁵ J. Mepham, “The Theory of Ideology in Capital”, *Radical Philosophy* 2 (1972), p. 18.

no sentido de Marx é ao mesmo tempo transcendentemente e subversivamente crítica, a ciência marxista é subversiva em virtude apenas de sua potência cognitiva.

Finalmente, deve-se notar que análise de Marx da economia política revela, não apenas um vão entre como um objeto é e como ele aparenta ser, mas uma “contradição”, que eu chamarei de “contradição de Colletti”,¹⁰⁶ entre a forma como se apresenta na experiência e como realmente é. Não apenas porque a análise revela um nível da estrutura e conjunto de relações não manifesto à experiência (ou ideologia burguês), pois ela o faz [ver critério (3') acima], mas que não justifica referência à “contradição”. Nem apenas porque as próprias formas nas quais a vida social se apresenta à experiência incorporam erros categoriais fundamentais (tais como a apresentação do social como natural no fetichismo ou a “interpelação” dos indivíduos como agentes livres em sua constituição como sujeitos).¹⁰⁷ Pelo contrário, é porque, através do teorema da necessidade de formas fenomênicas para a vida social, eles são internamente relacionados (isto é, constituem condições necessárias) às estruturas essenciais que os geram. Na análise de Marx, a realidade social é atravessada de contradições de Colletti. Paradoxalmente, no entanto, longe de confirmar o diagnóstico de Colletti dos “dois Marx”,¹⁰⁸ é precisamente a existência de apenas um – o cientista – que explica isso. (Pois, se a crítica fosse separável da análise, não haveria problema nem contradições desse tipo.) Além disso, é importante enfatizar que tais contradições, que envolvem meramente a necessária coexistência, na realidade social, de um objeto e uma apresentação categoricamente falsa deste, podem ser *consistentemente descritas*, como bem pode o tipo mais direto lógico, presente no pensamento de cada estudante de matemática. O idealismo transcendental de Colletti o engana a ver o princípio da não-contradição, oculto como ideal regulatório ao pensamento, como princípio constitutivo da realidade pensável. Mas, é claro, onde, na vida social, o pensamento é em si parte da realidade social, devem existir contradições lógicas na realidade. E se o pensamento não constitui (e, então, completamente esgota) a realidade social, devem existir deturpações da realidade na realidade. E entre tais deturpações, haverá algumas que são necessárias ao que elas deturpam. Se tais deturpações são elas mesmas geradas pelo que elas deturpam, *parecerá* que se está operando uma lógica circular, que se tem um caso simples de identidade de opostos, aqui. Mas, claro, não é o caso. Pois em cada momento da análise, conceito e objeto permanecem distintos; e as relações envolvidas são causais, não lógicas. Tal relação é ainda caracterizada como “contradição”, em virtude da deturpação envolvida. Mas, porque uma das *descrições* consiste em um objeto real (deturpado), a contradição não é interna ao pensamento, como na dialética de Platão e Hegel. E, porque as *descrições* são necessárias uma para a outra, elas não estão em uma relação contingente, puramente externa uma para com a outra, como num conflito newtoniano de forças, ou uma *Realrepugnanz* kantiana [N.T.: a contradição na matéria em contraste com a no conceito].¹⁰⁹ Então, se se escolhe usar o termo “dialético”, em deferência ao costume, mas em oposição à história, para se referir a tais oposições, parece recomendável complementá-lo, para indicar sua especificidade, como um termo tal como “marxiano”.

¹⁰⁶ Em referência a L. Colletti, op. cit.

¹⁰⁷ Ver, por exemplo, L. Althusser, “Ideology and Ideological State Apparatuses”, *Lenin and Philosophy* (Londres, 1971), pp. 160ff. Note-se que tais erros categoriais são corrigíveis em análise, de forma que o paradoxo de Markovic, a saber, de que uma descrição da realidade social como reificada (etc.) deve ela mesma incorporar elementos reificados (ver M. Markovic, “The Problem of Reification and the Verstehen-Erklären Controversy”, *Acta Sociologica* 15 (1972) não vicia o marxismo.

¹⁰⁸ L. Colletti, op. cit., espec. pp. 21-2.

¹⁰⁹ Ver *ibid.*, p. 6.