



CCSE

COLEÇÃO CULTURA, SOCIEDADE, EDUCAÇÃO
DIREÇÃO: ANÍSIO TEIXEIRA

Volume 9

PETER WINCH

A IDÉIA DE UMA CIÊNCIA SOCIAL

e sua relação com a Filosofia

Tradução de

ANÍSIO TEIXEIRA

e

VERA FREITAS DE CASTRO

COMPANHIA EDITORA NACIONAL
SÃO PAULO

RS → 31,50

do original inglês
*The Idea of a Social Science
and its Relation to Philosophy*

Publicado em 1.^a edição na Grã-Bretanha em 1958

por
ROUTLEDGE & KEGAN PAUL LTD. — Londres

Segunda impressão, 1960
Terceira impressão (com algumas correções), 1963
Quarta impressão, 1965

Revisão geral do texto da edição brasileira:

MÁRGIA CECÍLIA SIMÕES MACHADO

Capa de:

JOSÉ MÁRIO ARRUDA DE TOLEDO

Direitos para a língua portuguesa adquiridos pela

COMPANHIA EDITORA NACIONAL
Rua dos Gusmões, 639 — São Paulo 2, SP
que se reserva a propriedade desta tradução

1970
Impresso no Brasil

Denn wenn es schon wahr ist, dass moralische Handlungen, sie mögen zu noch so verschiedenen Zeiten, bey noch so verschiednen Völkern vorkommen, in sich betrachtet immer die nehmlichen bleiben: so haben doch darum die nehmlichen Handlungen nicht immer die nehmlichen Benennungen, und es ist ungerecht, irgend einer eine andere Benennung zu geben, als die, welche sie zu ihren Zeiten, und bey ihrem Volk zu haben pfligte.

(Pode, certamente, ser verdade que as ações morais, em si próprias, são sempre as mesmas, por diferentes que sejam os tempos e as sociedades em que ocorrem; mas, ainda assim, as mesmas ações não têm sempre os mesmos nomes e não é justo dar a qualquer ação um nome diferente do que era usado ao tempo pelo povo que a praticava.)

GOTTHOLD EPHRAIM LESSING, *Anti-Goeze*

um meio social instável. O único modo de vida que pode suportar um desenvolvimento significativo em resposta às mudanças do meio social é o que contiver em si mesmo os meios de estabelecer o significado do comportamento que êle prescreve. Também os hábitos podem, naturalmente, modificar-se em resposta à mudança de condições. Mas a história humana não é só um relato de mudanças de hábitos: é a história de como os homens tentaram trazer para as novas situações que têm que enfrentar o que êles acham importante nos seus modos de comportamento.

A atitude de Oakeshott em relação à reflexibilidade é, na verdade, incompatível com um ponto muito importante que êle ressalta logo no princípio de sua discussão. Diz êle que a vida moral é "conduta para a qual há uma alternativa". Ora, embora seja verdade que esta "alternativa" não precisa estar conscientemente diante da mente do agente, ela precisa ser alguma coisa que possa ser trazida à sua mente. Essa condição só é preenchida se o agente puder defender o que fez, diante da alegação de que devia ter feito alguma coisa diferente. Ou, pelo menos, deve poder *entender* como seria se êle agisse diferentemente. O cachorro que equilibra o torrão de açúcar no focinho, atendendo ao comando de seu dono, não concebe a diferença em atender de outra forma (porque não tem absolutamente a *concepção* do que está fazendo). Daí não ter alternativa para o que faz; apenas responde a um estímulo apropriado. Um homem honesto pode se refrear de roubar dinheiro, ainda que roubar lhe seja fácil e precise desesperadamente dêsse dinheiro; o pensamento de agir de outra maneira não precisa nunca lhe ocorrer. Entretanto, tem êle a alternativa de agir diferentemente porque compreende a situação em que está e a natureza do que está fazendo (ou se refreando de fazer). Compreender alguma coisa envolve compreender a contradição também. Eu compreendo o que é agir com honestidade exatamente na medida em que compreendo o que é não agir honestamente, e nada mais além disso. É por isso que a conduta que é o produto da compreensão, e somente ela, é conduta na qual há uma alternativa.

CAPÍTULO III

OS ESTUDOS SOCIAIS COMO CIÊNCIA

1. A "Lógica das ciências morais" de J. S. Mill

No capítulo anterior, tentei mostrar como o exame da filosofia apresentada no capítulo I conduz à discussão da natureza das atividades humanas em sociedade. Desejo agora considerar algumas das dificuldades que surgem se tentamos basear nossa compreensão das sociedades nos métodos da ciência natural. Começo com John Stuart Mill por duas razões: primeiro, porque Mill assume uma posição despida de todo artificialismo, na qual se fundam os pronunciamentos de grande parte dos cientistas sociais contemporâneos, ainda que muitas vezes não o reconheçam explicitamente; segundo, porque algumas interpretações bem mais sofisticadas dos estudos sociais como ciência, que examinarei posteriormente, podem ser melhor entendidas se as considerarmos tentativas de remediar alguns dos defeitos mais óbvios da posição de Mill. (Se bem que eu não queira sugerir que isso represente a verdadeira gênese histórica de tais idéias.)

Mill, como muitos de nossos contemporâneos, encara o estado das "ciências morais", como uma "mancha no rosto da ciência". O meio de remover isso seria generalizar os métodos usados naquelas disciplinas "em que os resultados obtidos recebem finalmente a aprovação unânime de todos quantos tenham assistido à prova" (18: Livro VI, capítulo 1). Por esta razão, considera a filosofia dos estudos sociais apenas como um ramo da filosofia da ciência. "Os métodos de inves-

tigação a serem aplicados à ciência moral e à ciência social já devem ter sido descritos, se fui bem sucedido em enumerar e caracterizar os métodos da ciência em geral." (*Ibid.*) Isso implica que, apesar do título do Livro VI do *Sistema de lógica*, Mill não acredita realmente que haja uma "lógica das ciências morais". A lógica é a mesma que a de qualquer outra ciência e, no caso, tudo que se tem a fazer é elucidar certas dificuldades que surgem de sua aplicação aos temas peculiares estudados nas ciências morais.

Esta é a tarefa a que se propõe a parte principal da discussão de Mill. Desejo examinar aqui mais a validade da tese que sua discussão pressupõe como pacífica. Para compreender a tese estabelecida, precisamos nos recordar da concepção de Mill sobre a investigação científica em geral, que se funda nas idéias de Hume sobre a natureza da causação. (Ver 12: Seções IV a VII; e 18: Livro II.) Dizer-se que A é a causa de B não é afirmar a existência de qualquer nexó inteligível (ou misterioso) entre A e B, mas dizer que a seqüência temporal entre A e B é um exemplo de uma generalização, pela qual se afirma que acontecimentos como A são sempre, segundo nossa experiência, seguidos de acontecimentos como B.

Se a investigação científica consiste em estabelecer seqüências causais, segue-se que devemos proceder a uma investigação científica sobre qualquer matéria, a cujo respeito seja possível estabelecer generalizações. Na verdade, Mill vai mais longe: "quaisquer fatos são em si mesmos apropriados a se tornarem objeto da ciência, desde que se sigam uns aos outros de acôrdo com leis constantes; embora estas leis possam não ter sido ainda descobertas ou até mesmo não ser possível descobri-las com os recursos de que dispomos" (18: Livro VI, capítulo III). Isto é, pode haver ciência onde quer que haja uniformidades; e pode haver uniformidades até mesmo onde não as descobrimos ainda ou não estamos em posição de descobri-las ou formulá-las em generalizações.

Mill cita como exemplo o estado contemporâneo da meteorologia: todo mundo sabe que as mudanças das condições atmosféricas estão sujeitas a regularidades, são, portanto, objeto apropriado ao estudo científico. Este não tem progredido

mais devido à "dificuldade de observar os fatos dos quais os fenômenos dependem". A teoria das marés ("mareologia") está um pouco mais avançada porque os cientistas descobriram os fenômenos de que dependem em geral os movimentos das marés; mas eles são incapazes de predizer exatamente o que acontecerá em circunstâncias particulares, devido à complexidade de condições locais em cujo contexto os efeitos gravitacionais da lua operam. (*Ibid.*)

Mill supõe que a "ciência da natureza humana" poderia se desenvolver, pelo menos, até o nível da mareologia. Devido à complexidade das variáveis, podemos ser incapazes de fazer mais do que generalizações estatísticas sobre o provável resultado de situações sociais. "Os agentes que determinam um caráter são tão numerosos e diversificados (...) que no conjunto eles nunca são exatamente semelhantes em dois casos." Apesar disso,

nas pesquisas sociais, uma generalização aproximada é equivalente, para efeito da maior parte dos propósitos práticos, a uma generalização exata; a que é somente provável quando afirmada de seres humanos individuais indiscriminadamente selecionados, é certa quando se afirma do caráter e da conduta coletiva de massas. (*Ibid.*)

Assim como a irregularidade das marés em diferentes partes do globo não quer dizer que não haja leis regulares que as governem, assim no caso do comportamento humano. As divergências individuais têm que ser explicadas pela operação de leis em situações individuais altamente diversificadas. Portanto, em última análise, amplas generalizações estatísticas não são suficientes: elas têm que ser "dedutivamente articuladas com as leis da natureza das quais resultam". Estas leis últimas da natureza são as "leis da mente" discutidas no capítulo IV da *Lógica*; diferem das "leis empíricas" não em espécie, mas pelo grau maior de generalidade e exatidão. Como todas as leis científicas, são afirmações de uniformidades, isto é, "uniformidades de sucessão entre estados da mente". Mill levanta a

questão de poderem êsses estados corresponder a uniformidades de sucessão entre estados fisiológicos e estados mentais e conclui que, ainda que algum dia venha isto a ficar provado em grau significativo, o fato não prejudicará a possibilidade de se estabelecerem leis psicológicas autônomas que não dependam da fisiologia.

A "etologia ou a ciência do desenvolvimento do caráter" pode basear-se em nosso conhecimento das leis da mente (18: Livro VI, capítulo IV). Compreenderá o estudo do desenvolvimento mental humano que Mill concebe como resultado da ação das leis da mente em geral, nas circunstâncias individuais de determinados seres humanos. Daí considerar a etologia como "inteiramente dedutiva", em contraste com a psicologia, que é uma ciência experimental e de observação.

As leis da formação do caráter são (...) leis derivativas, que resultam das leis gerais da mente, e são obtidas, deduzindo-as das leis gerais, tomando-se qualquer conjunto de circunstâncias e, depois, examinando-se qual será, de acôrdo com as leis da mente, a influência dessas circunstâncias na formação do caráter. (*Ibid.*)

A etologia está relacionada com a psicologia da mesma maneira que a mecânica com a física teórica; seus princípios são *axiomata media*, derivados de um lado das leis gerais da mente e de outro, conduzindo às "leis empíricas resultantes da simples observação".

A descoberta dessas leis empíricas, de nível mais baixo, é tarefa do historiador. Ao cientista social cabe explicar as leis empíricas da história, mostrando como elas decorrem, primeiro, dos *axiomata media* da etologia e, por último, das leis gerais da psicologia. Isso leva Mill à sua concepção do "método dedutivo inverso". As circunstâncias históricas são tão excessivamente complexas, devido ao efeito cumulativo da "influência exercida sobre cada geração pelas gerações que a precederam" (18: Livro VI, capítulo X), que ninguém podia esperar alcançar um conhecimento suficientemente detalhado de qualquer situação histórica determinada para predizer seu resultado.

Portanto, lidando com desenvolvimentos históricos em larga escala, o cientista social deve, a maior parte das vezes, esperar para ver o que acontece, formular os resultados de sua observação em "leis empíricas da sociedade" e, por fim, "relacioná-las com as leis da natureza humana por deduções que mostrem que essas eram as leis derivativas a ser, naturalmente, esperadas como conseqüências daquelas leis anteriores". (*Ibid.*)

Karl Popper indicou alguns erros dessa concepção das ciências sociais. Criticou, em particular, o que chama de "psicologismo" de Mill: a doutrina de que o desenvolvimento de uma situação social em uma outra possa ser explicado, em última análise, em termos de psicologia individual. Mostrou, também, as confusões envolvidas em se descrever os achados da história como "leis empíricas da sociedade", em vez de afirmações de *tendências*. (Ver 25: capítulo 14; e 26: seção 27.) Desejo aqui deter-me em alguns outros aspectos da posição de Mill, esperando poder mostrar que sua concepção a respeito dos estudos sociais está sujeita a objeções muito mais radicais do que as levantadas por Popper.

2. Diferenças em grau e diferenças em espécie

Mill considera tôdas as explanações como pertencendo fundamentalmente à mesma estrutura lógica; e êsse ponto de vista é a base de sua crença de que não pode haver nenhuma diferença lógica fundamental entre os princípios de acôrdo com os quais explicamos as mudanças naturais e os com que explicamos as mudanças sociais. Conseqüência necessária disto é que as questões metodológicas relacionadas com as ciências morais devem ser consideradas questões *empíricas*: uma posição que envolve a atitude de esperar para ver na questão do que pode ser alcançado pelas ciências sociais e, incidentalmente, exclui o filósofo do quadro.

Mas o problema absolutamente não é empírico: é *conceptual*. Não se trata de saber o que pode a pesquisa revelar ser o caso, mas o que a análise filosófica revela sobre o que

faz sentido dizer. Quero mostrar que a noção de uma sociedade humana envolve um esquema de conceitos que é logicamente incompatível com as espécies de explicações oferecidas nas ciências naturais.

Tanto a força retórica quanto a fraqueza lógica da posição de Mill giram em torno de sua expressão "apenas muito mais complicado". Esta é sua linha de pensamento: é verdade que os seres humanos reagem ao ambiente diferentemente das outras criaturas; mas a diferença é apenas uma diferença de complexidade. Portanto, as uniformidades, se bem que mais difíceis de serem descobertas no caso de seres humanos, certamente existem, e as generalizações que as exprimem seguem precisamente o mesmo roteiro lógico que quaisquer outras generalizações.

Sucede, porém, que embora as reações humanas sejam muito mais complexas que as de outros seres, elas não são apenas muito mais complexas. Pois o que é, de certo ponto de vista, uma mudança no grau de complexidade é, de outro ponto de vista, uma diferença em espécie; os conceitos que aplicamos ao comportamento mais complexo são logicamente diferentes daqueles que aplicamos aos menos complexos. Trata-se de um exemplo de algo como a "Lei da Transformação de Quantidade em Qualidade", de Hegel, que mencionei no primeiro capítulo, com referência a Ayer. Infelizmente, a explicação que Hegel dá para isso, assim como as glosas de Engel ao pensamento de Hegel importam em erro muito análogo ao de Mill, deixando de distinguir entre mudanças físicas e mudanças conceituais. Ambas incluem, como exemplos do mesmo e único princípio, a repentina mudança qualitativa de água em gelo, seguindo-se a uma série de mudanças quantitativas uniformes de temperatura e, de outro lado, a mudança qualitativa da hirsutez para a calvície, seguindo-se a uma série de mudanças quantitativas uniformes do número de cabelos. (Ver I: capítulo II, Seção 7. Para uma aplicação detalhada do princípio a um problema sociológico determinado, ver 27, *passim*.)

A quantos graus se precisa reduzir a temperatura de um balde d'água para ela gelar? — A resposta para isso tem que

ser determinada experimentalmente. Quantos grãos de trigo se precisa juntar para se ter um monte? — Isso não pode ser determinado por experimentação porque os critérios pelos quais distinguimos um monte de um não-monte são vagos em comparação com aqueles pelos quais distinguimos a água do gelo: não há uma linha divisória rígida. Nem sequer existe, como menciona Acton, qualquer linha divisória precisa entre o que está e o que não está vivo: mas isso não faz com que a diferença entre vida e não-vida seja "meramente uma diferença de grau". Acton diz que "o ponto a partir do qual traçamos a linha é escolhido por nós e não imposto pelos fatos de modo inequívoco". Mas, ainda que possa haver escolha em casos de linhas divisórias, não há em outros: não cabe a mim ou a mais ninguém *decidir* se eu, enquanto escrevo estas palavras, estou vivo ou não.

A reação de um gato que seja seriamente ferido é "muito mais complexa" do que a de uma árvore que esteja sendo abatida. Mas será realmente inteligível dizer que é só uma diferença de grau? Dizemos que o gato "se contorce" todo. Suponhamos que eu descreva seus movimentos tão complexos em termos puramente mecânicos, usando um conjunto de coordenadas no espaço e no tempo. Num certo sentido, isto é uma descrição do que está acontecendo, semelhante a uma afirmação de que o gato está-se contorcendo de dor. Mas uma afirmação não pode ser substituída por outra. A afirmação que inclui o conceito de que ele está-se contorcendo diz alguma coisa de que nenhuma afirmação de outra espécie, ainda que detalhada, se aproxima. O conceito de se contorcer pertence a estrutura inteiramente diferente daquela a que se filia o conceito de movimento em termos de coordenadas no espaço e no tempo; e é a primeira e não a última que é apropriada à concepção do gato como criatura animada. Quem quer que viesse a pensar que um estudo da mecânica do movimento de criaturas animadas esclarecesse o conceito de vida animada, estaria sendo vítima de um erro de concepção.

Considerações semelhantes se aplicam à minha comparação anterior entre as reações de um cachorro ao qual se ensinou

um truque e as de um homem a quem se ensinou uma regra de linguagem. Certamente o último caso é muito mais complexo, mas o que é mais importante é a diferença lógica entre os conceitos que lhes são aplicáveis. Enquanto o homem aprende a compreender uma regra, o cachorro apenas aprende a reagir de uma certa maneira. A diferença entre êstes conceitos *procede, mas não pode ser explicada em termos de diferença da complexidade das reações*. Como foi indicado na discussão anterior, o conceito de compreensão está enraizado num contexto social do qual o cachorro não participa como participa o homem.

Alguns cientistas sociais têm reconhecido a diferença de conceito entre as descrições que aceitamos com freqüência e as explanações de processos naturais e sociais, respectivamente, mas argumentam que o cientista social não precisa aderir a esta estrutura conceptual não-científica; que tem liberdade para aplicar os conceitos que julgar úteis ao tipo de investigação que estiver fazendo. Considerarei algumas das falácias dessa linha de pensamento no próximo capítulo; mas Mill não a segue. Ele tem como óbvia a legitimidade científica em descrever o comportamento humano em termos correntes na linguagem de todo dia. As leis da mente são generalizações causais de alto nível, evidenciando seqüências invariáveis entre "Pensamentos, Emoções, Volações e Sensações" (18: Livro VI, capítulo IV). E sua argumentação contra o libertarianismo no capítulo II assenta-se em termos de categorias convencionais tais como "caráter e disposição", "motivos", "propósitos", "esforços", e assim por diante. A seguir discutirei a tentativa de interpretar explicações do comportamento nesses termos baseados em generalizações do tipo causal.

3. Motivos e causas

Não podemos simplesmente pôr de lado Mill como anti-diluviano, pois seu modo de abordagem ainda é usado nos tempos de hoje, como se pode ver no estudo da discussão de motivos por T. M. Newcomb em seu célebre livro de psicologia social (19: capítulo II). Newcomb concorda com Mill quando

considera as explicações de ações em termos dos motivos do agente como uma espécie de explicação causal; mas difere d'êlo ao considerar os motivos mais como estados fisiológicos do que estados psicológicos. Motivo é "um estado orgânico, no qual a energia corpórea se vê mobilizada e orientada seletivamente na direção de parte do ambiente". Newcomb também fala de "impulsos": "estados do corpo sentidos como inquietação, e que originam tendências para a atividade". O modelo aqui é claramente mecânico: é como se as ações de um homem se comportassem como um relógio, no qual a energia contida na corda esticada se transmite *via* o seu mecanismo, de maneira tal a produzir o movimento giratório regular dos ponteiros.

Porque abandona Newcomb a cautela que revelou Mill em admitir a asserção de Comte de que a explicação em termos de motivos deveria reduzir-se a explicações fisiológicas? Será porque os estados fisiológicos antes problemáticos tenham sido agora identificados? De modo nenhum, pois, como diz Newcomb, "nada aparentado a um motivo foi jamais visto por um psicólogo". Na realidade, a identificação de motivos com "estados do organismo" lembra a ação de alguém que, afogando-se, se agarra a uma palha. Newcomb julga-se forçado a esta conclusão pela inaceitabilidade das únicas alternativas que entrevê, ou seja, a de que "os motivos são meras invenções da imaginação do psicólogo", ou a de que o motivo atribuído a uma seqüência de comportamento é simplesmente um sinônimo dêsse mesmo comportamento.

Ele imagina também que há evidência positiva e vigorosa, ainda que necessariamente circunstancial. "Primeiro, uma seqüência de comportamento pode mostrar graus variáveis de vigor ou intensidade, enquanto sua direção permanece mais ou menos constante." "A única maneira de se explicarem tais fatos é a de admitir que um motivo corresponde a um estado real do organismo." Newcomb força bastante o prato da balança a seu favor, apoiando-se largamente em exemplos que envolvem impulsos obviamente fisiológicos, tais como fome, sede e sexo; e apelando principalmente para experiên-

cias com *animais* (para cujo comportamento o conceito de motivo não é obviamente apropriado), êle julga poder garantir que só se deve levar em conta os aspectos fisiológicos desses impulsos. Mas seria inteligente tentar explicar o comportamento de Romeu por Julieta movido pelo amor nos mesmos termos em que podemos procurar explicar o caso de um rato cuja excitação sexual o leva a projetar-se através de uma grade eletrificada a fim de alcançar sua companheira? Será que Shakespeare não o faz de modo muito melhor?

Além disso, a não ser que e até que o "estado real do organismo" seja positivamente identificado e correlacionado com o modo apropriado de comportamento, tal tipo de explicação é tão vazio quanto aquêles que Newcomb rejeita. E os fatos que apresenta certamente não constituem *evidência* para sua desejada conclusão; o máximo que se pode dizer é que, se houvesse razões boas e independentes para considerar os motivos como estados corpóreos, êsses fatos não seriam incompatíveis com tal opinião. Isso é particularmente óbvio com relação à "evidência experimental" apresentada por Zeigarnik em 1927, para a qual Newcomb apela. Nessas experiências, tomou-se um grupo de pessoas e foi dada a cada uma delas uma série de vinte tarefas a cumprir, avisando-se de que haveria um tempo-limite estrito (embora não-especificado) para cada tarefa. Mas somente se permitiu a cada pessoa completar a metade das tarefas que lhes foram sorteadas, independente do tempo que gastaram, dando-se a entender que o tempo permitido havia expirado. Ora, verificou-se que as pessoas tendiam a lembrar-se muito mais da natureza das tarefas incompletas do que das outras, manifestando desejo de poderem completá-las. Newcomb comenta:

Essa prova sugere que a motivação envolve uma mobilização de energia marcada, por assim dizer, para alcançar uma meta específica. Os dados da experiência não proporcionaram uma "prova" final para tal teoria, mas estão de acôrdo com ela e é difícil explicá-los de qualquer outro modo (19: pág. 117).

A verdade é que a experiência "sugere" tal conclusão a alguém que já esteja predisposto a acreditar nela; e a necessidade de qualquer explicação especial não é, de fato, óbvia. O comportamento observado por Zeigarnik é perfeitamente inteligível se levarmos em conta que o interesse das pessoas envolvidas na experiência foi provocado, ficando elas irritadas por não lhe terem permitido acabar algo que tinham começado. Se isto soa pouco científico para alguém, devemos levá-lo a perguntar-se a si mesmo em que a maneira de falar de Newcomb contribui para nossa melhor compreensão dos fatos. Existe, na verdade, um argumento muito simples, mas nem por isso menos convincente, contra a interpretação fisiológica da motivação. Descobrir os motivos de uma ação embaraçosa é aumentar a compreensão que podemos dela ter; "compreensão" quer dizer exatamente isso, quando aplicada ao comportamento humano. Ora, descobrimos, de fato, êsses motivos sem nenhum conhecimento maior sobre os estados fisiológicos das pessoas: portanto, nossos achados com relação a tais motivos podem não ter nada a ver com seus estados fisiológicos. A isso não se segue, como teme Newcomb, que nossas explicações dos motivos sejam meras tautologias ou apelos a invenções da imaginação. Mas antes de tentar uma explicação positiva do que envolvem tais explicações, há ainda algumas concepções errôneas a serem removidas.

Como vimos, Mill rejeita a explicação fisiológica dos motivos, mas nem por isso deixa de considerar a explicação de motivos como uma espécie de explicação causal. A concepção que parece advogar, se bem que não seja muito explícito, é mais ou menos a seguinte. — Motivo é uma ocorrência mental específica (no sentido cartesiano de "mental": algo que pertence totalmente ao domínio da consciência). Uma dor de dente, por exemplo, é mental neste sentido, enquanto o buraco do dente, que dá origem à dor, é físico. Faz sentido dizer-se que alguém tem uma cárie de que não tem consciência, mas não que êle não tenha consciência de estar com uma dor de dente: "dor não-sentida" é uma expressão contraditória em si mesma. Tôda divergência entre Mill e Newcomb pode, portanto, ser assim expressa; enquanto Newcomb

deseja assinalar motivos (dores de dente) a estados do organismo (cáries nos dentes), Mill insiste em que as duas coisas são diferentes e argumenta que ainda está por ser demonstrado que para cada motivo (dor de dente) corresponde uma condição específica de estado orgânico (cárie dental). O que podemos fazer, argumenta Mill, é estudar a relação causal entre motivos, considerados como acontecimentos puramente conscientes e as ações que eles provocam. Isso envolve uma observação cuidadosa da associação existente entre ocorrências especificamente mentais e ações específicas — do mesmo modo que podemos descobrir que certos enguiços num motor estão associados a um carburador sujo e outros a um defeito nas velas do motor.

A explicação de Mill satisfaz razoavelmente certos tipos de fatos, conforme podemos verificar por nós mesmos. Por exemplo, eu posso vir a associar certa espécie de dor de cabeça a uma incipiente enxaqueca; cada vez que experimento esta espécie de dor de cabeça, posso predizer que, dentro de uma hora, estarei de cama, passando mal. Mas ninguém chamaria minha dor de cabeça de *motivo* da minha enxaqueca. — E, naturalmente, não teríamos justificativa para chamar a dor de cabeça de *causa* da enxaqueca: mas isso levanta dificuldades gerais sobre a validade da descrição que faz Mill do método científico, que não cabe aqui discutir.

4. *Motivos, disposições e razões*

Contra a espécie de explicação advogada por Mill, argumenta Gilbert Ryle que falar sobre os motivos de uma pessoa não é falar de nenhum evento, seja mental ou físico, mas referir-se às disposições gerais desta pessoa para agir de tal ou tal modo. “Explicar um ato como feito devido a certo motivo, não é análogo a dizer-se que o vidro quebrou porque uma pedra o atingiu, mas análogo a tipo de explicação bem diferente, ou seja, a de que o vidro partiu-se quando a pedra bateu, porque o vidro era quebradiço (29: pág. 87). Há uma série de objeções a isso. Primeiro, porque parece haver o

perigo de reduzir as explicações dos motivos a uma espécie de vazio, como tanto temia Newcomb. (Este mesmo ponto é assinalado por Peter Geach; ver 10: pág. 5.) Depois, a explicação de Ryle entra em dificuldades quando apontamos um motivo para determinado ato em completo desacôrdo com o comportamento previamente experimentado pelo agente. Não há contradição em se dizer que alguém que nunca manifestou antes quaisquer sinais de disposição ciumenta tenha, numa dada ocasião, agido por ciúme; na verdade, é justamente quando alguém age de forma inesperada que a necessidade de se descobrir o motivo se torna particularmente manifesta.

Mas para o que me proponho no momento, é mais importante notar que, embora a explicação de Ryle seja diferente da de Mill sob vários aspectos, a diferença não é tão grande quanto parece. Uma afirmação relativa a uma disposição, quase tanto quanto uma relativa a uma causa, funda-se em generalizações do que se observou haver acontecido. Mas uma afirmação quanto aos motivos do agente não é nada disso: entende-se melhor como sendo análoga a uma exposição das *razões* do agente para agir assim. Suponhamos que *N*, professor de universidade, diga que vai cancelar suas aulas na próxima semana, porque pretende viajar para Londres: temos aí uma afirmação de intenção, para a qual se dá uma razão. Veja-se que *N* não *infe*re sua intenção de cancelar as aulas do seu desejo de ir a Londres, como se poderia inferir o estilhaçamento iminente do vidro, tanto do fato de haver alguém atirado uma pedra quanto de ser quebradiço o vidro. *N* não oferece sua razão como *evidência* da firmeza de sua predição sobre seu comportamento futuro. (Cf. Wittgenstein; 37: I, 629 e segs.) Está, em vez disso, *justificando* sua intenção. Sua declaração não é do tipo: “Tais e tais fatores causais estão presentes, logo, resultará isto”; nem ainda do tipo: “Eu tenho tal e tal disposição, que resultará em que faça isto”; é do tipo: “Em vista de tais e tais considerações, isto é uma coisa razoável a fazer”.

Isso leva-me de volta ao argumento do capítulo II, Seção 2, que nos proporciona uma maneira de corrigir o conceito de

motivos propostos por Ryle. Este diz que uma exposição dos motivos de alguém deve ser compreendida como uma "proposição em forma de lei", descrevendo a propensão do agente a agir de certos modos em certos tipos de ocasião (29: pág. 89). Mas a "proposição em forma de lei", em termos da qual as razões de *N* devem ser compreendidas, nada tem a ver com as disposições de *N*, mas com os padrões aceitos de comportamento razoável, correntes na sua sociedade.

Os termos "razão" e "motivos" não são sinônimos. Seria absurdo, por exemplo, descrever a maior parte das imputações de motivos como "justificações": imputar um motivo é mais frequentemente condenar do que justificar. Dizer, por exemplo, que *N* assassinou sua mulher por ciúme não é certamente dizer que agiu razoavelmente. Mas é dizer que o seu ato foi *inteligível* em termos dos modos de comportamento que são familiares à nossa sociedade, e que foi governado por considerações apropriadas ao seu contexto. Esses dois aspectos do problema estão interligados: alguém só pode agir "por considerações" quando há padrões aceitos, para os quais é apropriado apelar. O comportamento de Troilus em relação a Cressida, que vamos encontrar em Chaucer, é inteligível somente no contexto das convenções do amor na corte. Entender Troilus pressupõe entender aquelas convenções, pois é delas que deriva o significado dos seus atos.

Já observei como a relação entre a intenção de *N* e sua razão para ela difere da relação entre uma predição e a prova oferecida para seu fundamento. Mas alguém que conheça bem *N* e suas circunstâncias, e tenha familiaridade com o tipo de considerações que ele é propenso a julgar importantes pode, com base nesse conhecimento, predizer como é provável que se comporte. "*N* tem um temperamento ciumento; se suas emoções forem provocadas nesta direção, pode tornar-se violento. Preciso ter cuidado em não provocá-lo muito." Aqui estou aduzindo os motivos de *N* como parte da prova para minha predição do seu comportamento. Mas ainda que isto seja possível, *dado* que eu já possua o conceito de um motivo, cumpre observar, em primeiro lugar, que não se aprende esse

conceito como parte de uma técnica de fazer predições (como é o caso com aprender o conceito de uma causa). Aprender o que é um motivo pertence ao tipo de aprendizagem em que se inclui a de aprender os padrões que governam a vida na sociedade em que se vive; e isso, por sua vez, faz parte do processo de aprender a viver como ser social.

5. A investigação de regularidades

Alguém que pense como Mill pode admitir que explicações do comportamento humano não devam recorrer a generalizações causais da reação do indivíduo ao seu ambiente, ~~mas sim ao nosso conhecimento das instituições e aos modos de vida que dão sentido aos seus atos.~~ Argüirá, entretanto, que isso não prejudica os fundamentos da tese de Mill, uma vez que compreender as instituições sociais é também uma questão de apreender generalizações empíricas, as quais, logicamente, têm a mesma base que as generalizações nas ciências naturais. Com efeito, uma instituição é, afinal de contas, uma certa espécie de uniformidade, e uma uniformidade só pode ser apreendida numa generalização. Examinarei agora este argumento.

Uma regularidade ou uniformidade é o constante retôrno da mesma espécie de acontecimento na mesma espécie de ocasião; portanto, afirmações de uniformidades pressupõem julgamentos de identidade. Mas isso nos leva diretamente de volta ao argumento do capítulo 1, Seção 8, de acôrdo com o qual os critérios de identidade têm necessariamente relação com alguma regra: com o corolário de que dois acontecimentos considerados qualitativamente similares do ponto de vista de uma regra, são considerados diferentes do ponto de vista de outra. Portanto, investigar o tipo de regularidade estudada numa dada espécie de inquérito consiste em examinar a natureza da regra, de acôrdo com a qual são feitos os julgamentos de identidade nesse inquérito. Tais julgamentos apenas são inteligíveis relativamente a dado modo de com-

portamento humano, governado por suas próprias regras⁽¹⁾. Numa ciência física, as regras importantes são as que governam os processos dos investigadores na ciência em questão. Por exemplo, alguém que não tenha compreensão dos problemas e dos processos da física nuclear, nada ganharia em assistir a uma experiência como a de Cockcroft-Walton de bombardeio do lítio pelo hidrogênio; na verdade, até a descrição do que estaria a ver, nos termos técnicos da experiência, seria ininteligível para êle, desde que o termo "bombardeio" não tem, no contexto das atividades dos físicos nucleares, o mesmo sentido que tem nos demais casos. Para compreender o que estaria passando na experiência, teria que aprender a natureza da atividade dos físicos nucleares; e isto incluiria aprender os critérios de acôrdo com os quais êles procedem aos julgamentos de identidade.

Essas regras, como tôdas as outras, fundam-se num contexto social de atividade comum. Logo, para compreender as atividades de um investigador científico individual, devemos levar em conta dois conjuntos de relações: primeiro, a sua relação com os fenômenos que investiga; segundo, sua relação com seus colegas cientistas. Ambos são essenciais para ter sentido dizer-se que êle está "distinguindo regularidades" ou "descobrimo uniformidades"; mas os que escrevem sobre "metodologia" científica muitas vêzes se concentram mais sobre o primeiro tipo de relações e desconhecem a importância do segundo. Que devem pertencer a tipos diferentes de relações é evidente pelas seguintes considerações. — Os fenômenos que estão sendo investigados apresentam-se ao cientista como um *objeto* de estudo; êle os observa e toma nota de certos fatos. Mas dizer de um homem que êle faz isso, pressupõe que já tenha um modo de comunicação, o qual, para ser usado, importa em observar certas regras. Pois, observar alguma coisa é identificar características relevantes, o que quer dizer

(1) Cf. HUME: *A Treatise of Human Nature*, introdução: "É evidente que tôdas as ciências têm uma relação maior ou menor com a natureza humana; e que, por maior que possa parecer a distância em que se afastam dela, ainda assim voltam a ela por um ou outro caminho". O comentário de HUME nos recorda ainda uma vez a íntima relação entre o tema desta monografia e um dos motivos mais persistentes e dominantes na história da moderna filosofia.

que o observador deve ter algum *conceito* de tais características; isto somente é possível se fôr capaz de usar certo símbolo de acôrdo com uma regra pela qual êsse símbolo denota aquelas características. Dêste modo, voltamos à sua relação com seus colegas cientistas; só no contexto desta relação é que se pode dizer que esteja seguindo tal regra. Portanto, a relação entre *N* e seus colegas, em virtude da qual dizemos que *N* está seguindo a mesma regra que êles, não pode ser simplesmente uma relação de observação: não pode consistir no fato de que *N* observou como seus colegas se comportam e decidiu fazer disto uma norma para o seu próprio comportamento. Pois isso seria pressupor que pudéssemos dar alguma explicação para a noção de "observar como seus colegas se comportam", *separando-a* da relação entre *N* e seus colegas, que estamos tentando especificar; e isso, como foi demonstrado, não é verdade. Citemos a respeito Rush Rhees: "Vemos que nos compreendemos uns aos outros, sem notar se as nossas reações correspondem umas às outras ou não. *Porque* concordamos em nossas reações é que me é possível lhe dizer alguma coisa, e lhe é possível ensinar-me alguma coisa" (28).

No curso de sua investigação, o cientista aplica e desenvolve os conceitos pertinentes ao seu campo particular de estudo. Esta aplicação e modificação são ambas "influenciadas" pelos fenômenos aos quais êstes conceitos são aplicados e também pelos colegas de trabalho *em participação* com os quais são êles aplicados. Mas as duas espécies de "influência" são diferentes. Enquanto é com base em sua observação dos fenômenos (no curso da sua experiência) que desenvolve, como o faz, seus conceitos, somente é capaz de fazer isso em virtude de sua participação numa forma de atividade estabelecida em comum com seus colegas. Quando falo em "participação" não estou implicando necessariamente qualquer junção física direta ou mesmo qualquer comunicação direta entre os colegas participantes. O que é importante é que todos estão tomando parte na mesma espécie geral de atividade, que todos *aprenderam* de modo similar, tornando-se,

portanto, capazes de se comunicarem uns com os outros sobre o que estão fazendo; porque o que qualquer um deles está fazendo é, em princípio, inteligível para os outros.

6. Entendimento das instituições sociais

A posição de Mill é a de que compreender uma instituição social consiste em observar as regularidades no comportamento de seus participantes e exprimir estas regularidades sob forma de generalizações. Se, portanto, a posição do investigador sociológico (num sentido lato) puder ser considerada comparável, nos seus contornos lógicos principais, com a posição do cientista natural, o caso do sociólogo deve ser o seguinte: os conceitos e critérios, de acordo com os quais julga que, em duas situações, a mesma coisa aconteceu, ou a mesma ação foi feita, devem ser compreendidos em relação às regras que governam a investigação sociológica. Mas surge logo uma dificuldade; pois, enquanto no caso do cientista natural temos que lidar somente com um conjunto de regras, mais exatamente, aquelas que governam a própria investigação do cientista, aqui, aquilo que o sociólogo está estudando, assim como o estudo que ele faz, são certas atividades humanas e, em consequência, conduzidas de acordo com regras. E são tais regras, e não as que governam a investigação do sociólogo, que especificam o que se deve considerar como "fazendo a mesma espécie de coisa" em relação com a espécie de atividade que esteja sendo estudada.

Um exemplo pode esclarecer melhor a questão. Consideremos a parábola do fariseu e do publicano (*Lucas*, 18, 9). Estava o fariseu, que dizia "Deus, eu Vos agradeço por não ser como os outros homens", fazendo a mesma espécie de coisa que o publicano, que rezava "Deus, tenha misericórdia de mim que sou um pecador"? Para responder a isso, temos que começar por considerar o que está envolvido na idéia daquele que reza; e isso é uma questão de religião. Por outras palavras, os critérios apropriados para decidir se as ações desses dois homens eram da mesma espécie ou não, pertencem à

própria religião. Assim, o sociólogo da religião se verá diante de uma resposta para a pergunta: esses dois atos pertencem à mesma espécie de atividade?; e esta resposta é dada de acordo com critérios que não são tirados da sociologia, mas da própria religião.

Mas se os julgamentos de identidade — e daí as generalizações — do sociólogo da religião se apóiam nos critérios tirados da religião, então sua relação com os que têm uma atividade religiosa não pode ser apenas aquela do observador com o observado. Deve ser antes análoga à participação do cientista natural com seus colegas de trabalho nas atividades de investigação científica. De maneira geral, ainda que seja legítimo dizer que a compreensão de uma forma de atividade social consiste no conhecimento de regularidades, a natureza deste conhecimento deve ser diferente da natureza do conhecimento de regularidades físicas. Portanto, é completamente errado, em princípio, comparar a atividade do estudante de uma forma de comportamento social com a atividade, digamos, de um engenheiro que estuda o funcionamento de uma máquina; e não se acrescenta nada ao assunto se dissermos, como Mill, que a máquina, no caso social, é, de fato, imensamente mais complicada do que qualquer máquina física. Se formos comparar o estudante de sociologia com um engenheiro, faríamos melhor em compará-lo a um aprendiz de engenharia que esteja estudando em que a engenharia — isto é, a atividade dos engenheiros — afinal consiste. Sua compreensão dos fenômenos sociais se parece mais com a compreensão que o engenheiro tem das atividades de seus colegas, do que com a compreensão que o engenheiro tem dos sistemas mecânicos que estuda.

Este ponto se reflete em considerações de senso comum como as seguintes: o historiador ou sociólogo da religião deve ter, ele próprio, algum sentimento religioso, se quiser dar sentido ao movimento religioso que está estudando e compreender as considerações que governam as vidas dos seus participantes. Um historiador de arte deve ter algum senso estético para poder compreender os problemas que confrontam os artistas do período em estudo, sem o que terá reti-

rado do seu trabalho aquilo, precisamente, que o tornaria uma história da *arte* e não uma descrição exterior e desconcertante de certos movimentos, pelos quais se observou haverem certas pessoas passado.

Não desejo insistir em que devemos nos deter na espécie de compreensão irrefletida de que dei como exemplo a compreensão que tem o engenheiro das atividades dos seus colegas. Mas insisto em acentuar que qualquer outra compreensão mais refletida deve necessariamente pressupor a compreensão irrefletida do participante, para se fazer uma compreensão inteiramente genuína. E esta, por si mesma, mostra quanto é errônea a sua comparação com a compreensão que tem o cientista natural dos seus dados científicos. Similarmente, embora o estudioso refletido da sociedade, ou de uma forma particular da vida social, possa achar necessário usar conceitos que não são tirados das formas de atividade que está estudando, mas sim do contexto de sua própria investigação, ainda assim êsses conceitos técnicos seus implicarão uma compreensão prévia daqueles outros conceitos que pertencem à atividade sob investigação.

Por exemplo, o conceito técnico de liquidez na economia não é, de modo geral, utilizado pelos negociantes na direção dos seus negócios, mas pelo economista que deseja *explicar* a natureza e as conseqüências de certos tipos de comportamento nos negócios. Lógicamente, tal princípio está ligado a conceitos que entram na atividade comercial, pois seu uso pelo economista pressupõe sua compreensão do que seja conduzir uma empresa, o que, por sua vez, envolve uma compreensão dos conceitos comerciais, tais como dinheiro, lucro, custo, risco, etc. Sômente a relação entre sua análise e êsses conceitos é que faz do seu trabalho uma atividade relativa à economia em contraste com, digamos, um estudo de teologia.

Também um psicanalista pode explicar o comportamento neurótico de um paciente em termos de fatores para êle desconhecidos e de conceitos que lhe são também ininteligíveis. Suponhamos que a explicação do psicanalista se refere a acontecimentos da primeira infância do paciente. A descrição

dêsses acontecimentos pressupõe uma compreensão dos conceitos, em cujos termos, por exemplo, se conduz a vida de família em nossa sociedade; pois, por mais elementarmente que seja, tais conceitos terão tido seu papel nas relações entre a criança e sua família. Um psicanalista que desejasse descrever a etiologia das neuroses entre, digamos, os habitantes das ilhas Trobriand, não poderia aplicar sem maior exame os conceitos de Freud em situações ocorrentes em nossa própria sociedade. Teria, primeiro, que pesquisar coisas como a idéia da paternidade entre os habitantes da ilha e levar em conta quaisquer aspectos relevantes em que aquela idéia diferisse da existente em nossa sociedade. E seria quase inevitável que tal pesquisa levasse a alguma modificação da teoria psicológica apropriada para explicar o comportamento neurótico na nova situação.

Estas considerações também nos levam a compreender como se justifica certo ceticismo histórico, que êsse subestimado filósofo, R. G. Collingwood, tão bem expressa em *The Idea of History* (6: *passim*). Embora não precisemos acentuar muito tais considerações, quando se lida com situações em nossa própria sociedade ou em sociedades de cuja vida temos razoável familiaridade, as implicações práticas se tornam prementes quando o objeto de estudo é uma sociedade culturalmente remota daquela do investigador. Isso explica a importância que emprestam os idealistas a conceitos como os de "empatia" e "imaginação histórica" (sem com isto negarmos as dificuldades implícitas nesses conceitos). E se liga também à doutrina que lhes é tão característica: a de que a compreensão da sociedade humana está intimamente ligada às atividades do filósofo. Essa doutrina comandou nosso trabalho nos dois primeiros capítulos e voltaremos a ela nos dois últimos.

7. *Predição nos estudos sociais*

Ao debater o pensamento de Oakeshott no capítulo anterior, ponderei sobre a importância do fato de ser o comportamento voluntário um comportamento para o qual há uma

alternativa. Visto que compreender-se alguma coisa envolve compreender-se o seu contrário, alguém que, compreendendo o que está a fazer, perfaça *X*, deve ser capaz de considerar a possibilidade de fazer não-*X*. Isto não é uma afirmação empírica mas um reparo sôbre o que envolve o conceito de fazer-se alguma coisa com compreensão. Consideremos agora que *O* é um observador do comportamento de *N*. Se *O* quer predizer como *N* irá agir, terá de familiarizar-se com os conceitos em cujos têrmos *N* vê a situação; conseguido isto, pode, pelo conhecimento que tem do caráter de *N*, ser capaz de predizer com grande confiança qual a decisão que *N* irá tomar. Não obstante, as noções de que *O* se utiliza para fazer sua predição são compatíveis com o fato de *N* tomar uma decisão diferente da que foi predita. Se isto se der, não se segue, necessariamente, que *O* cometeu um erro em seus cálculos; isto porque o realmente importante em uma decisão é que um dado conjunto de "cálculos" pode levar a qualquer um dos resultados diferentes previstos no conjunto dos "cálculos". Ora, isto é completamente diferente das predições nas ciências naturais, nas quais uma predição falsa sempre implica erro da parte de quem predisse: dados falsos ou impróprios, erro de cálculo ou deficiência de teoria.

Vejamos se podemos tornar isso mais claro. Para compreender a natureza da decisão que *N* confronta, *O* deve estar consciente das regras em que *N* vai buscar os critérios específicos para julgar os aspectos importantes da situação. Se se sabe a regra que alguém está a seguir, pode-se, em grande número de casos, predizer o que irá fazer em dadas circunstâncias. Por exemplo, se *O* sabe que *N* está seguindo a regra: "Comece com 0 e adicione 2 até atingir 1.000", êle pode predizer que, tendo escrito 104, *N* escreverá depois 106. Êste é um caso extremamente simples, mas há outros em que, mesmo que *O* saiba com certeza a regra que *N* está seguindo, não poderá predizer com qualquer certeza o que *N* fará: trata-se especialmente dos casos em que surge a questão do que está envolvido em seguir a regra, por exemplo, quando a situação é marcadamente diferente de qualquer outra, em que a regra tenha sido antes aplicada. Até aqui, a regra não

especifica qualquer resultado determinado para a situação, embora limite a série de possíveis alternativas; a situação torna-se determinada para o futuro pela escolha de uma das alternativas e a rejeição das outras, até que chegue o tempo em que se faz necessário interpretar a regra à luz de condições ainda mais novas.

Isto pode lançar certa luz sôbre o que está envolvido na idéia do desenvolver-se de uma tradição histórica. Como observei anteriormente, Mill julgou as tendências históricas como análogas às leis científicas e Popper desejou mudar essa concepção, observando que a afirmação de uma tendência em contraste com a de uma verdadeira lei envolve referência a um conjunto de condições iniciais específicas. Desejo agora fazer uma nova alteração: mesmo dado um conjunto específico de condições iniciais, não se fica capaz de predizer qualquer resultado determinado de uma tendência histórica, porque a continuação ou interrupção dessa tendência envolve decisões humanas, as quais não são determinadas pelas suas condições antecedentes, no contexto das quais faz sentido chamá-las "decisões".

Com relação a essa observação, cabem duas palavras de cautela. Não estou negando que seja, algumas vezes possível, produzir decisões; digo apenas que sua relação com evidências em que se fundam é diferente da que é característica das predições científicas. Nem, por outro lado, estou caindo na armadilha de insinuar que as tendências históricas são conscientemente queridas e intentadas pelos seus participantes; meu ponto é o de que as tendências são em parte o resultado das intenções e decisões dos participantes no seu processo.

O desenvolvimento de uma tradição histórica pode envolver deliberação, argumento, cabala de interpretações rivais, seguidas talvez da adoção de algum acôrdo de compromisso ou do surto de escolas rivais. Considere-se por exemplo, a relação entre a música de Haydn, Mozart e Beethoven; ou as escolas rivais de pensamento político, que se proclamam, com alguma aparência de razão, fundarem-se na tradição marxista. Reflita-se sôbre a interação entre ortodoxia e heresia no de-

argumento de
T. H. White

envolvimento da religião; ou sôbre o modo pelo qual se revolucionou o jôgo de futebol com o episódio do jovem de Rugby, agarrando sùbitamente a bola e correndo. Não seria, por certo, possível predizer tal revolução pelo conhecimento do estado precedente do jôgo, do mesmo modo porque não teria sido possível predizer a filosofia de Hume pelas filosofias dos seus predecessores. Merece ser lembrada neste ponto a resposta de Humphrey Lyttleton a alguém que lhe perguntou para onde ia o jazz: "se soubesse para onde ia o jazz, eu já estaria lá".

Maurice Cranston assinala, em essência, o mesmo ponto, quando observa que predizer o aparecimento de um nôvo poema, ou uma nova invenção, envolveria escrever-se o poema ou fazer-se a invenção. E se alguém já tivesse feito isso, ser-lhe-ia impossível predizer que alguma outra pessoa faria êsse poema ou descobriria essa invenção. "Ele não poderia predizê-lo, porque não podia dizer que isso ia acontecer antes que acontecesse" (8: pág. 166).

Seria um êrro, embora tentador, considerar isso como um jôgo trivial de logicismo. Pode parecer que estamos tentando uma tarefa impossível de opor uma legislação *a priori* contra uma possibilidade puramente empírica. Mas o que estamos de fato procurando mostrar é que os conceitos centrais inerentes à nossa compreensão da vida social são incompatíveis com os conceitos centrais relativos à atividade de predição científica. Quando falamos da possibilidade de predição científica de desenvolvimentos sociais dêsse tipo, literalmente não compreendemos o que estamos dizendo. E não compreendemos, porque não faz sentido.

CAPÍTULO IV

A MENTE E A SOCIEDADE

1. Pareto: conduta lógica e não-lógica

Tentei mostrar no capítulo III que as concepções de acôrdo com as quais normalmente pensamos sôbre eventos sociais são logicamente incompatíveis com os conceitos relativos à explicação científica. Parte importante do argumento estava no fato de se inserirem aquelas concepções na própria vida social e não apenas na descrição que dela faz o observador. Mas há uma poderosa corrente de pensamento que sustenta que as idéias dos participantes não devem ser levadas em conta, pois tendem a ser desorientadas ou confusas. A essa corrente pertence, por exemplo, a citação de Durkheim no fim do capítulo I. Proponho-me agora a examinar a tentativa feita por Vilfredo Pareto, em *The Mind and Society*, título em que o tradutor de Pareto apanhou admiravelmente sua principal preocupação de mostrar empiricamente que as idéias que têm as pessoas, para se comportarem como elas o fazem, influem na natureza e resultado do comportamento muito menos fundamentalmente do que em geral se pensa; e que, portanto, o sociólogo deve desenvolver seus próprios conceitos *de novo*, e dar tão pouca atenção quanto possível às idéias dos participantes. Minha análise visa salientar dois pontos principais: primeiro, que Pareto confunde uma questão essencialmente filosófica com uma questão empírica e científica; segundo, que a conclusão de seu argumento é, de fato, falsa.