



*Requis au sujet de
M. de L...
977*

D E P U T É
MICHAEL LÖWY
DE L'ASSEMBLÉE NATIONALE.

Du *...*
**As Aventuras
de Karl Marx
contra o Barão
de Münchhausen**

**MARXISMO E POSITIVISMO
NA SOCIOLOGIA DO CONHECIMENTO**

7ª edição

Deuxième édition, corrigée et augmentée, 1978

*Assemblée Nationale du Peuple Français
L'Assemblée Nationale, considérant
que l'ignorance, l'oubli ou le mépris de la dignité de
l'homme sont les seules causes de son malheur, et
qu'il est la corruption de la gouvernance, ont résolu
d'exposer, dans une Déclaration solennelle, les droits
naturels, inaliénables et sacrés de l'homme, afin
que cette Déclaration, constamment présente à tous les
Membres du Corps National, leur rappelle sans
cesse leurs devoirs et ceux de leurs députés; afin que les
Actes du pouvoir législatif et ceux du pouvoir*

Paris, France

SABEDORIA MARXISTA

O título deste livro é brincalhão. Os sábios são, muitas vezes, pessoas bem-humoradas (basta lembrar a foto de Einstein mostrando a língua). Michael Löwy, ensaísta brasileiro de projeção internacional, pesquisador do Centre National de Recherches Scientifiques, em Paris, além de ser um veterano lutador político, um teimoso militante da nossa esquerda, é um sábio. E os combates que precisou travar ao longo de sua vida refinaram e fortaleceram seu senso de humor.

O presente livro – *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen* – trata de *ideologia*, isto é, do maior problema com que se defrontam os autores que se dedicam às questões da sociologia do conhecimento.

Michael Löwy começa por examinar, pacientemente, os esforços de autores como o iluminista Condorcet, o socialista utópico Saint-Simon, o filósofo Augusto Comte e o sociólogo Émile Durkheim no sentido de explicarem as relações entre a busca do conhecimento e a defesa de interesses particulares, entre os seres humanos. Num segundo momento, nosso crítico analisa algumas características das diversas linhas de pensamento adotadas em relação à questão da *ideologia* por Karl Popper, por Max Weber, por Karl Mannheim e pelos representantes do stalinismo.

Para Michael Löwy, o procedimento adotado por essa família de teóricos é de tipo «positivista»: eles tentam fundar a sociologia do conhecimento sobre «fatos» e «dados», pretendem lidar com realidades humanas com a mesma isenção e a mesma objetividade com que observariam coisas, ou então se dispõem a exorcizar os «juízos de valor» no exame de questões em face das quais nunca podemos ser

As Aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen

MARXISMO E POSITIVISMO
NA SOCIOLOGIA DO CONHECIMENTO



EDITORA AFILIADA

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Löwy, Michael

As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen : marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento / Michael Löwy ; [tradução Juarez Guimarães e Suzanne Felicie Léwy]. – 7. ed. – São Paulo, Cortez, 2000.

Bibliografia

ISBN 85-249-0518-2

1. Comunismo. 2. Política – Filosofia. 3. Positivismo
4. Sociologia do conhecimento I. Título. II. Título : Marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento.

94-0388

CDD-306.42

Índices para catálogo sistemático:

1. Conhecimento : Sociologia 306.42
2. Sociologia do conhecimento 306.42

MICHAEL LÖWY

**As Aventuras
de Karl Marx
contra o Barão
de Münchhausen**

**MARXISMO E POSITIVISMO
NA SOCIOLOGIA DO CONHECIMENTO**

7ª edição

 **CORTEZ
EDITORA**

Título original: *Paysages de la Verité. Introduction à une sociologie critique de la connaissance.*

Capa: Carlos Clémen

Tradução: Juarez Guimarães e Suzanne Felicie Léwy

Revisão: Ana Paula Tadeu Massaro

Composição: Dany Editora Ltda.

Coordenação Editorial: Danilo A. Q. Morales

Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida ou duplicada sem autorização expressa do autor e do editor.

Direitos para esta edição

CORTEZ EDITORA

Rua Bartira, 317 – Perdizes

05009-000 – São Paulo – SP

Tel.: (0_ _11) 864-0111 Fax: (0_ _11) 864-4290

E-mail: cortez@cortezeditora.com.br

Impresso no Brasil – abril de 2000

Sumário

<i>Introdução: Visões sociais de mundo, ideologias e utopias no conhecimento científico-social</i>	7
<i>O positivismo ou o princípio do Barão de Münchhausen</i>	15
A utopia positivista: Condorcet e Saint-Simon	19
A ideologia positivista: de Comte até nossos dias	22
Max Weber: a ciência livre de julgamentos de valor	33
Karl Popper e a objetividade institucional	49
<i>O historicismo ou a luz prismada</i>	63
O historicismo conservador	66
O historicismo relativista	70
A sociologia do conhecimento de Karl Mannheim	78
<i>O marxismo ou o desafio do “princípio da carruagem”</i>	97
Ideologia e ciência segundo Marx	100
Marxismo e positivismo no pensamento da Segunda Internacional	115
O marxismo historicista (Lukács, Korsch, Gramsci, Goldman)	127
O marxismo racionalista da Escola de Frankfurt	145
Ideologia estalinista e ciência	167

<i>Conclusão: As paisagens da verdade e a alegoria do mirante (para uma sociologia crítica do conhecimento)</i>	195
O modelo científico-natural de objetividade e as ciências sociais	197
O momento relativista da sociologia do conhecimento . .	204
Paisagens da verdade e autonomia relativa da ciência . .	212

INTRODUÇÃO

**Visões sociais de mundo, ideologias
e utopias no conhecimento
científico-social**



Quais são as condições para tornar possível a objetividade nas ciências sociais? O modelo científico-natural de objetividade é operacional para as ciências históricas? É concebível uma ciência da sociedade livre de julgamentos de valor e pressupostos político-sociais? É possível eliminar as ideologias do processo de conhecimento científico-social? Não é, a ciência social, necessariamente “engajada”, isto é, ligada ao ponto de vista de uma classe ou grupo social? E, neste caso, seria possível conciliar esse caráter partidário com o conhecimento objetivo da verdade?

Essas questões estão no centro do debate metodológico e epistemológico, no conjunto das ciências sociais modernas, de sua origem até os nossos dias. As tentativas de lhes apresentar uma resposta coerente ligam-se de uma maneira ou de outra a três grandes correntes de pensamento: o positivismo, o historicismo e o marxismo. O objeto deste livro é o exame dos dilemas, das contradições, dos limites, mas também das fecundas contribuições de cada uma destas perspectivas metodológicas para a construção de um modelo de objetividade próprio das ciências humanas e para uma sociologia crítica do conhecimento.

O complexo cipoal de questões envolvidas nessa busca é, muitas vezes, apresentado nos termos de uma oposição e/ou articulação entre dois universos distintos e heterogêneos: *ideologia* e *ciência*. Ora, existem poucos conceitos na história da ciência

social moderna tão enigmáticos e polissêmicos quanto o de “ideologia”; este tornou-se, no decorrer dos últimos dois séculos, objeto de uma inacreditável acumulação, fabulosa mesmo, de ambigüidades, paradoxos, arbitrariedades, contra-sensos e equívocos. Para demonstrá-lo, basta um breve histórico:

1. Em sua origem, o termo foi (literalmente) inventado por Destut de Tracy, que vai publicar, em 1801, um tratado, *Elementos de ideologia*, apresentando esta nova “ciência das idéias” como uma parte da zoologia... Logo, inscreve-se em uma perspectiva metodológica de tipo empirista e científico-naturalista, isto é, positivista. Ora, alguns anos mais tarde, em polêmica contra Destut de Tracy e seus amigos neo-enciclopedistas, Napoleão irá tratá-los por “ideólogos”, termo que concebe como equivalente a metafísicos abstratos, fora da realidade. Este novo significado parece ter entrado no vocabulário corrente da primeira metade do século XIX, quando Karl Marx vai retomar, a seu modo, o termo.

2. Para Marx, a ideologia é uma forma de *falsa consciência*, correspondendo a interesses de classe: mais precisamente, ela designa o conjunto das idéias especulativas e ilusórias (socialmente determinadas) que os homens formam sobre a realidade, através da moral, da religião, da metafísica, dos sistemas filosóficos, das doutrinas políticas e econômicas etc. Ora, para muitos marxistas do século XX, a começar por Lenin, a ideologia designa o *conjunto* das concepções de mundo ligadas às classes sociais, *incluindo o marxismo*. É com esta significação que o termo entrou na língua corrente dos militantes marxistas (“luta ideológica”, “ideologia revolucionária”, “formação ideológica” etc.).

3. Com a obra de Karl Mannheim, o sentido “leninista” do termo ganhou legitimidade na sociologia universitária através do conceito de “ideologia total”, definida como a estrutura categorizada, a perspectiva global, o estilo do pensamento ligado a uma posição social (*Standortsverbundenheit*). Entretanto, no mesmo livro (*Ideologia e utopia*, 1929), Mannheim atribui uma outra significação, bem mais restrita, ao mesmo termo: *ideologia* designa, nesta acepção, os sistemas de representação que se orientam na direção da estabilização e da reprodução da ordem vigente —

em oposição ao conceito de *utopia*, que define as representações, aspirações e imagens-de-desejo (*Wunschbilder*) que se orientam na direção da ruptura da ordem estabelecida e que exercem uma *função subversiva* (*umwälzende Funktion*). Por outro lado, Mannheim reuniu ideologia (neste sentido) e utopia sob a categoria comum de formas da *falsa consciência*, isto é, de “representações que transcendem a realidade”, em oposição às representações adequadas e compatíveis-com-o-ser-social-real (*Seinskongruenten*), ou seja, formas “ideológicas” no sentido marxista do termo, que Mannheim havia criticado como sendo muito parcial e estrito...

Nota-se que a confusão e a ambivalência são quase completas, não apenas entre pensadores de diferentes correntes, mas no seio de uma só e mesma tradição teórica e no interior de uma só e mesma obra, considerada como um grande clássico de sociologia do conhecimento moderno. A mesma palavra é encontrada, não apenas como as mais diferentes significações, mas, algumas vezes, com significações diretamente *contraditórias*, sem uma única justificativa para estes habituais processos semânticos.

Não é surpreendente, nestas condições, que a porta esteja totalmente aberta ao arbitrário; vê-se, assim, aparecerem sociólogos que se arrogam o direito de dar *outra* definição, *ad libitum*, segundo seus próprios gostos ou inspiração. Por exemplo: “eu decido entender por ideologia os *estados de consciência ligados à ação política*. Isto é uma decisão arbitrária...”¹ Acha-se, portanto, suprimida do domínio do ideológico a maioria dos sistemas filosóficos, metafísicos, religiosos e éticos (em sua dimensão não-política) que constituíam, exatamente, para Marx, as formas mais típicas da ideologia. Logo, pode-se “decidir” que a ideologia é uma coisa ou o seu contrário a seu bel-prazer...

Na tentativa de nos reencontrarmos neste magma semântico, parece-nos ser preciso tomar como ponto de partida a obra de Mannheim, que, apesar de suas contradições, constitui (depois de Marx) a tentativa mais séria de abordar de forma sistemática os problemas envolvidos pelo conceito de ideologia. A definição da ideologia (em oposição à utopia) como uma forma de pensamento orientada para a reprodução da ordem estabelecida nos parece a mais apropriada porque ela conserva a dimensão crítica que o

termo tinha em sua origem (Marx). Como salienta, com razão, Claude Lefort, na definição vaga e amorfa: “o conceito não guarda vestígio da primeira acepção, de onde recebia sua força crítica: a ideologia é reconduzida às idéias ‘defendidas’ para assegurar o triunfo de uma classe...”² Quanto ao conceito de utopia, este é tomado aqui — como em Mannheim — no seu sentido mais amplo e mais “neutro”, conforme a etimologia grega da palavra: *ou topos* (em parte alguma). O pensamento utópico é o que aspira a um estado não-existente das relações sociais, o que lhe dá, ao menos potencialmente, um caráter crítico, subversivo, ou mesmo explosivo. O sentido estreito e pejorativo do termo (utopia: sonho imaginário irrealizável) nos parece inoperante, uma vez que apenas o futuro permite que se saiba qual aspiração era ou não “irrealizável”. Resta definir um conceito que possa classificar *ao mesmo tempo, as ideologias e as utopias*. Utilizar, como o faz Mannheim, o termo “ideologia total” para esta função conceitual só faz gerar confusão, na medida em que se vê atribuir à mesma palavra dois sentidos em nada idênticos. Quanto ao conceito de “falsa consciência”, este nos parece inadequado porque as ideologias e as utopias contêm, não apenas as orientações cognitivas, mas também um conjunto articulado de valores culturais, éticos e estéticos que não substituem categorias do falso e do verdadeiro.

Parece-nos que o melhor conceito para designar o que Mannheim chama de “a ideologia total”, quer dizer, a perspectiva de conjunto, a estrutura categorial, o estilo de pensamento socialmente condicionado — que pode ser ideológico ou utópico —, é o de *visão social de mundo*. É permitido considerar arcaico, em desuso, “historicista”, “humanista”, maculado de idealismo hegeliano, de filosofia do sujeito ou de outras heresias maiores, o conceito de *Weltanschauung*. Em nossa opinião, ele constitui, em sua formulação “clássica”, através do historicismo alemão (Dilthey), o instrumento conceitual mais apto a dar conta da riqueza e da amplitude do fenômeno sócio-cultural em questão. Contrariamente ao termo “ideologia total”, este não contém nenhuma implicação pejorativa e nenhuma ambigüidade conceitual: o que ele designa não é, por si só, nem “verdadeiro” nem “falso”, nem “idealista” nem “materialista” (mesmo sendo possível que

tome uma ou outra destas formas), nem conservador nem revolucionário. Ele circunscreve um conjunto orgânico, articulado e estruturado de valores, representações, idéias e orientações cognitivas, internamente unificado por uma *perspectiva* determinada, por um certo *ponto de vista* socialmente condicionado.

Acrescentando o termo *social* — visão *social* de mundo —, queremos insistir em dois aspectos: a) trata-se da visão de *mundo social*, isto é, de um conjunto relativamente coerente de idéias sobre o homem, a sociedade, a história, e sua relação com a natureza (e não sobre o cosmos ou a natureza enquanto tais); b) esta visão de mundo está ligada a certas *posições sociais* (*Standortgebundenheit*) — o termo é de Mannheim —, isto é, aos interesses e à situação de certos grupos e classes sociais.

As visões de mundo podem ser ideologias (um exemplo clássico: o liberalismo burguês no século XIX) ou utopias (o quiliasmo de Thomas Münzer) Elas podem combinar elementos ideológicos e utópicos: por exemplo, a filosofia do Iluminismo. Além do mais, uma mesma visão de mundo pode ser concebida de modo ideológico ou utópico: basta comparar o romantismo de Adam Müller com o de Novalis. Enfim, a mesma visão de mundo pode ter um caráter utópico num dado momento histórico, para tornar-se, em seguida, numa etapa ulterior, uma ideologia (é o caso do positivismo e de certas formas do marxismo, como veremos mais adiante).

A questão que este livro examina é, portanto, a da relação entre visões sociais de mundo (ideológicas ou utópicas) e conhecimento, no domínio das ciências sociais, a partir de uma discussão crítica das principais tentativas de elaboração de um modelo de objetividade científica que surgiram no seio do positivismo, do historicismo e do marxismo. Tentaremos mostrar, apoiando-nos em uma certa tradição historicista e nas idéias fundamentais do marxismo (mais precisamente: da interpretação historicista do marxismo), ao mesmo tempo, que a objetividade nas ciências da sociedade não pode consistir no estreito molde do modelo científico-natural e que, ao contrário do que pretende o positivismo em suas múltiplas variantes, todo conhecimento e interpretação da realidade social estão ligados, direta ou indiretamente, a uma

das grandes *visões sociais de mundo*, a uma perspectiva global socialmente condicionada, isto é, o que Pierre Bourdieu denomina, numa expressão feliz, “as categorias de pensamento impensadas que delimitam o pensável e predeterminam o pensamento”.³ E que, por conseguinte, a verdade objetiva sobre a sociedade é antes concebida como uma *paisagem* pintada por uma artista e não como uma imagem de espelho independente do sujeito; e que, finalmente, tanto mais verdadeira será a *paisagem*, quanto mais elevado o *observatório* ou belvedere onde estará situado o pintor, permitindo-lhe uma vista mais ampla e de maior alcance do panorama irregular e acidentado da realidade social.⁴

A perspectiva deste ensaio é, pois, a de uma *introdução à sociologia do conhecimento*, isto é, ao estudo das relações entre classes ou categorias sociais e conhecimento científico da sociedade.

NOTAS

1. Jean Baechler. *Qu'est-ce que l'idéologie?* Idées Gallimard, 1976, p. 21 (sublinhado no original).
2. C. Lefort. *Les formes de l'histoire*, Gallimard, 1975, p. 283.
3. P. Bourdieu. *Leçon sur la leçon*, Minuit, Paris, p. 10.
4. Esta obra retoma, aprofunda e, às vezes, supera as idéias que esboçamos em um ensaio intitulado “Ponto de vista de classe e objetividade nas ciências sociais”, publicado na revista *Critique de l'Economie Politique*, em 1970, e, em seguida, reeditado em nossa coletânea de artigos *Dialectique et Révolution*, Éditions Anthropos, 1973.

**O positivismo
ou
o princípio do Barão de Münchhausen**

Nosso objeto, neste capítulo, não é a filosofia positivista enquanto tal, mas as concepções positivistas no domínio das ciências sociais, e, em particular, a doutrina da neutralidade axiológica do saber.

O positivismo — em sua figuração “ideal-típica” — está fundamentado num certo número de premissas que estruturam um “sistema” coerente e operacional:

1. A sociedade é regida por leis naturais, isto é, leis invariáveis, independentes da vontade e da ação humanas; na vida social, reina uma harmonia natural.

2. A sociedade pode, portanto, ser epistemologicamente assimilada pela natureza (o que classificaremos como “naturalismo positivista”) e ser estudada pelos mesmos métodos, *démarches** e processos empregados pelas ciências da natureza.

3. As ciências da sociedade, assim como as da natureza, devem limitar-se à observação e à explicação causal dos fenômenos, de forma objetiva, neutra, livre de julgamentos de valor ou ideologias, descartando previamente todas as prenoções e preconceitos.

* Optamos por utilizar a palavra *démarche* no original francês, de uso relativamente corrente no Brasil. O sentido aproximado em que é usada aqui é o de método, modo de evolução, trajetória. (N. do T.)

A influência destas idéias — particularmente o postulado de uma ciência axiologicamente neutra — ultrapassa o quadro do positivismo no sentido estrito e se manifesta, pelo menos em parte, em autores consideravelmente afastados do positivismo clássico (como Max Weber) e até mesmo no seio do marxismo. Quando um ou outro destes três axiomas está integrado em uma investigação metodológica distinta do positivismo, pode-se falar de uma *dimensão positivista*.

Tentaremos examinar como o positivismo surge, em fins do século XVIII-princípio do século XIX, como uma utopia crítico-revolucionária da burguesia antiabsolutista, para tornar-se, no decorrer do século XIX, até os nossos dias, uma ideologia conservadora identificada com a ordem (industrial/burguesa) estabelecida. Essa “mudança de cor” do positivismo não deixa de lembrar o que Marx assinalava a propósito da economia política: sua passagem, sobretudo depois de 1830 — isto é, depois da ascensão da burguesia ao poder nos principais países europeus —, de economia “clássica” à economia “vulgar”.

O axioma da neutralidade valorativa das ciências sociais conduz, logicamente, o positivismo, a negar — ou melhor, a ignorar — o condicionamento histórico-social do conhecimento. A própria *questão* da relação entre conhecimento científico e classes sociais geralmente não é colocada: é uma problemática que escapa ao campo conceitual e teórico do positivismo. Ele só analisa os fundamentos sociais do pensamento pré-científico: pensamento mágico etc.; mas a própria ciência social nele aparece soberanamente livre de vínculos sociais. Em outras palavras: uma sociologia do conhecimento (científico), uma análise da relação entre o saber e as classes sociais são contraditórias com o quadro metodológico fundamental do positivismo.

Para compreender a significação específica e as implicações da doutrina positivista sobre a objetividade/neutralidade científico-social, é preciso examinar, por um lado, a sua gênese histórica e o seu desenvolvimento e, por outro, a sua relação com o conjunto da problemática positivista enquanto visão de mundo coerente, da qual esta doutrina é apenas um aspecto. O mesmo é válido para as outras duas correntes que iremos discutir e que

serão abordadas sob o ângulo histórico e por intermédio da categoria metodológica da totalidade.

A utopia positivista: Condorcet e Saint-Simon

A idéia de leis naturais da vida social e de uma ciência da sociedade formada segundo o modelo das ciências da natureza é, na sua origem, inseparável do combate intelectual do Terceiro Estado contra a ordem feudal-absolutista. Tanto a doutrina do direito natural quanto a de uma ciência natural da sociedade possuem uma dimensão utópico-revolucionária, *crítica* (as duas estão estreitamente, aliás, ligadas ao século XVIII). O positivismo moderno nasceu como um legítimo descendente da filosofia do Iluminismo. De todos os Enciclopedistas, é, sem dúvida, Condorcet quem contribuiu da maneira mais direta e imediata na gênese da nova corrente.

Próximo dos fisiocratas (especialmente Turgot) e dos clássicos ingleses (A. Smith), Condorcet pensa que a economia política pode estar submetida à “precisão do cálculo” e ao método das ciências da natureza. Mas não se limita aos fatos econômicos e passa a generalizar esta *démarche*: o conjunto dos fenômenos sociais está submetido “às leis gerais... necessárias e constantes” parecidas com as que regem as operações de natureza. Daí, a idéia de uma ciência natural da sociedade ou de uma “matemática social” baseada no cálculo das probabilidades. O estudo dos fatos sociais foi, por muito tempo, “abandonado ao acaso, à avidez dos governos, à astúcia dos charlatães, aos preconceitos ou aos interesses de todas as classes poderosas”; aplicando o novo método à moral, à política e à economia pública, pode-se “seguir nas ciências um caminho quase tão seguro quanto o das ciências naturais”. Aliás, as ciências da sociedade procuram incessantemente aproximar-se deste “caminho das ciências físicas que o interesse e as paixões não vêm perturbar”.¹

Este ideal de ciência neutra, tão imune aos “interesses e paixões”, quanto a física ou a matemática, estará no coração da problemática positivista durante dois séculos. Mas, há ainda em Condorcet uma significação utópico-crítica: seu objetivo confesso

é o de emancipar o conhecimento social dos “interesses e paixões” das classes dominantes. O cienticismo positivista é aqui um instrumento de luta contra o obscurantismo clerical, as doutrinas teológicas, os argumentos de autoridade, os axiomas *a priori* da Igreja, os dogmas imutáveis da doutrina social e política feudal. É neste sentido que é preciso compreender o apelo ao modelo científico-natural em Condorcet: “Galileu... fundou, para as ciências a primeira escola onde elas eram cultivadas sem nenhuma mistura de superstição, seja em relação aos preconceitos, seja em relação à autoridade; onde se rejeitou com uma severidade filosófica qualquer outro meio que não fosse o da experiência ou do cálculo”. Contudo, Condorcet censura Galileu por limitar-se “exclusivamente às ciências físicas e matemáticas”; trata-se agora de ampliar esta atitude — apoiando-se no método de Bacon e de Descartes — para as ciências econômicas e políticas. O combate à ciência social livre de “paixões” é, portanto, inseparável da luta revolucionária dos Enciclopedistas e de toda a filosofia do Iluminismo contra os *preconceitos*, isto é, contra a ideologia tradicionalista (principalmente clerical) do Antigo Regime.

Acha-se em *O esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano* a intuição de que o desenvolvimento no terreno dos fatos sociais choca-se com os interesses de classe: “quanto mais os objetos submetidos à razão tocarem os interesses religiosos e políticos, tanto mais lentos os progressos do espírito humano”²; mas, trata-se, para Condorcet, de um fenômeno do passado relacionado com os interesses clericais ou aristocráticos. A idéia de que a nova ciência econômica e política, representada pelos fisiocratas, A. Smith e pelos próprios Enciclopedistas, esta ciência racional, precisa e experimental pudesse estar, ela também, ligada a interesses sociais, escapa ao campo de visibilidade de Condorcet e dos positivistas em geral.

Discípulo de Condorcet, S. Simon vê no grande Enciclopedista o pensador ao qual “a ciência do homem deve seu último passo importante”.³ Esta ciência do homem, apresentada como um ramo ora da física, ora da fisiologia, deve-se tornar *positiva* — S. Simon é o primeiro a empregar este termo —, quer dizer, utilizar os métodos das ciências naturais, “pois não existe fenômeno que

não possa ser observado do ponto de vista da física dos corpos brutos ou do ponto de vista da física dos corpos organizados, que é a fisiologia”. A própria política “tornar-se-á uma ciência positiva quando os que cultivam este importante ramo dos conhecimentos humanos aprenderem a fisiologia e quando eles não mais considerarem os problemas a resolver apenas como questões de higiene”.⁴

Com toda essa fé ingênua do pensador do Iluminismo, S. Simon crê que esta ciência política positiva poderá ser neutra e objetiva, ultrapassando os diferentes pontos de vista, as diversas “formas de ver” contraditórias: “até aqui, o método da ciência da observação não foi introduzido nas questões políticas; cada um trouxe a sua maneira de ver, de raciocinar, de julgar, e resulta daí que ainda não se obteve nem precisões nas soluções, nem generalidades nos resultados. Chegou a hora de acabar esta infância da ciência...”⁵ Veremos como esta queixa sobre “a imaturidade” da ciência social, sobre o seu “atraso” para começar a ser como as outras (isto é, as ciências da natureza), seguida de exigência de que ela se curve enfim ao método científico (natural), retornará constantemente sob pena dos autores positivistas (século XX, inclusive).

S. Simon fala frequentemente do “corpo social” e define a ciência da sociedade como uma “filosofia social”, “constituída pelos fatos materiais que derivam da observação direta da sociedade”. Mas é importante sublinhar que esta “naturalização” da sociedade e da ciência social, esta utilização abusiva da analogia “orgânica” não tem neste autor — como terá nos positivistas posteriores — uma significação apologética conservadora em relação à ordem estabelecida; muito pelo contrário, ela tem uma função eminentemente crítica e contestadora. Apesar das repetidas garantias de S. Simon sobre o caráter “organizador” e não-recolucionário de seus escritos, sua dimensão subversiva é inegável e não deixou de chamar a atenção das autoridades. Assim, é em nome das leis fisiológicas do organismo social e de sua “higiene” que ele apela abertamente pelo fim do absolutismo e por uma “mudança de regime” na França: “uma vez que a natureza inspirou aos homens, em cada época, a forma de governo mais conveniente,

será exatamente de acordo com este mesmo princípio que iremos insistir na necessidade de uma mudança de regime para uma sociedade que não mais se encontra nas condições orgânicas que puderam justificar o reino da opressão... por que conservaríamos hábitos higiênicos contraditórios com o nosso estado fisiológico?"⁶ O combate, para a ciência positiva do homem, está, em S. Simon, indissolavelmente ligado à luta dos "produtores" (tanto os empresários quanto os operários) contra os parasitas, os "sanguessugas" clericais-feudais da Restauração. No momento em que S. Simon abandona este ponto de vista (que se poderia designar como "burguês revolucionário") para reaproximar-se da classe que qualifica como "a mais pobre e a mais numerosa", é significativo que não mais fale em nome da ciência, mas sim da moral e da religião: é o "Novo Cristianismo" (1825), que já se situa no terreno do socialismo utópico.

A ideologia positivista: de Comte até nossos dias

Não é por acaso que Augusto Comte — e não Condorcet ou S. Simon — seja considerado o fundador do positivismo. De fato, é ele que inaugura a transmutação da visão de mundo positivista em ideologia, quer dizer, em sistema conceitual e axiológico que tende à defesa da ordem estabelecida. Primeiramente, discípulo de Condorcet e de S. Simon, Comte irá romper com um discurso cuja carga crítica e "negativa" lhe parece ultrapassada e perigosa.⁷ Considerar, como alguns autores o fazem, a obra de Comte simplesmente como a continuação da metafísica naturalista da filosofia do Iluminismo e de S. Simon, como "coroamento sistemático" de um movimento que remonta ao século XVIII,⁸ significa passar ao largo da *novidade* e da especificidade do positivismo comtiano, que representa precisamente o ponto de vista reconhecido da escola positivista moderna nas ciências sociais. Conforme a feliz expressão de George Lichtheim, em Comte "o otimismo generoso do Iluminismo congelara-se numa inquietude ansiosa para com a estabilidade social".⁹

Ao descrever Condorcet como "meu eminente precursor", Comte proclama que a descoberta das leis sociológicas lhe era

interditada pelos “seus preconceitos revolucionários”.¹⁰ Nota-se aqui a mudança brusca de função do conceito de “preconceito”, que ocupava um espaço central no dispositivo crítico da Enciclopédia e do positivismo utópico: ele não serve mais para designar as doutrinas estagnadas do Antigo Regime, mas sim o próprio pensamento utópico-crítico do Iluminismo. O termo “preconceitos revolucionários” concentra, numa fórmula sucinta, o adversário da nova expressão do positivismo instaurado por Comte. A ruptura com S. Simon, além dos aspectos pessoais anedóticos, também possui a mesma significação ideológica: em carta a d’Eichtal, em 1º de maio de 1824, Comte se queixa da “disposição revolucionária” de S. Simon “com a qual estou e devo estar em absoluta oposição”. Não é por acaso que neste mesmo ano ele descobre com interesse os pensadores da contra-revolução (De Bonald e De Maistre) e, em 1825, saúda em *Considerações sobre as ciências* a grande obra de De Maistre, *O Papa*, como “um modelo de raciocínio de acordo com o método positivo”.¹¹ Evidentemente, a ordem a que aspira Comte não é de antes de 1789, que os doutrinários do absolutismo queriam restaurar: trata-se de uma nova ordem, uma ordem *industrial*, contendo o progresso — isto é, o desenvolvimento da indústria e das ciências.¹² Em uma carta a Audiffrent em 21 de outubro de 1853, Comte poderá, então, — com justa razão — apresentar toda a sua vida como tendo sido “consagrada teórica e praticamente à defesa sistemática da ordem real”.¹³ O método positivo visa, assim, afastar a ameaça que representam as idéias *negativas*, críticas, anárquicas, dissolventes e subversivas da filosofia do Iluminismo e do socialismo utópico. Ora, para executar essa tarefa, Comte irá utilizar, paradoxalmente, o mesmo sistema intelectual que servira a Condorcet e a S. Simon para as ideologias tradicionalistas: o princípio metodológico de uma ciência natural da sociedade. Desde 1825, em *Considerações filosóficas a respeito das ciências e dos sábios*, Comte enunciara o fundamento de sua busca: “entendo por física social e ciência que tem por objeto o estudo dos fenômenos sociais considerados dentro do mesmo espírito que os fenômenos astronômicos, físicos, químicos e fisiológicos, quer dizer, como sujeitos a leis naturais invariáveis, cuja descoberta é o objetivo específico de suas pes-

quisas”.¹⁴ O nome física social “já é, por si só, todo um programa: exprime a idéia, sobre a qual insistirá incansavelmente Comte, de que a ciência da sociedade pertence ao ‘sistema das ciências naturais’, um sistema que alcançou, graças à descoberta dessa física social, ‘um estado fixo e homogêneo’ no qual as ciências do homem e as da natureza não passam de ramos de um mesmo tronco”.¹⁵ Este axioma da “homogeneidade epistemológica” entre as ciências sociais e as ciências naturais remete, em última análise, à pressuposição essencial do discurso positivista comtiano: a rigorosa identidade entre sociedade e natureza, a dominação da vida social por “leis naturais invariáveis”. Certamente não foi Comte quem descobriu esta idéia: ela já pode ser encontrada nos economistas políticos, por exemplo, em Jean Baptiste Say — de quem Comte era bem próximo —, que escreveu em seu *Tratado de economia política* (1803): “As leis gerais que regulam as ciências políticas e morais existem a despeito das disputas... Elas derivam da natureza das coisas, tão seguramente quanto as leis físicas do mundo...”¹⁶ Aliás, os fenômenos econômicos são frequentemente citados por Comte como exemplo destas “leis naturais invariáveis” da sociedade: é principalmente o caso da concentração do capital. Nada ilustra tão brilhantemente o caráter e a pretensão ideológica deste “naturalismo positivista” quanto a sua insistência em salvaguardar “as leis naturais que, no sistema de sociabilidade moderno, devem determinar a indispensável concentração das riquezas entre os chefes industriais”. Otimista, Comte parece, por outro lado, convencido de que “os proletários reconhecerão, sob o impulso feminino, as vantagens da submissão e de uma digna irresponsabilidade” (*sic*) graças à doutrina positivista que “há de preparar os proletários para respeitarem, e mesmo reforçarem, as leis naturais da concentração do poder e da riqueza...”¹⁷ Esta tese parece ter chamado a atenção de Marx, que lhe dedica uma nota irônica no primeiro livro do *Capital*: “Augusto Comte e sua escola procuraram demonstrar a eterna necessidade dos senhores do capital; eles teriam, tão bem quanto e com as mesmas razões, podido demonstrar a eterna necessidade dos senhores feudais”.¹⁸

Enquanto ciência natural da sociedade, a física social — mais tarde qualificada pelo neologismo *sociologia* — não pode

ser senão tão neutra e livre de julgamentos de valor quanto a astronomia e a química: “Sem admirar nem maldizer os fatos políticos, vendo-os essencialmente, como em qualquer outra ciência, como simples temas de observações, a física social considera, portanto, cada fenômeno sob o duplo ponto de vista elementar de sua harmonia com os fenômenos coexistentes e de seu encaideamento com o estado anterior e posterior do desenvolvimento humano”.¹⁹ De fato, o discurso positivista pode (e deve) fazer economia de todo posicionamento ético ou político sobre o estado de coisas existente: “sem admirá-lo”, ele se limita a constatar que este estado é *natural*, necessário, inevitável, e é produto de “leis invariáveis”. Em um trecho digno de nota do *Curso de filosofia positiva*, Comte — cuja franqueza não é um mérito menor — reconhece, ou melhor, proclama abertamente, as implicações conservadoras e contra-revolucionárias de sua pesquisa metodológica: “Ele (o positivismo ML) tende poderosamente, por sua natureza, a consolidar a ordem pública, através do desenvolvimento de uma sábia resignação... Evidentemente só é possível haver uma verdadeira resignação, isto é, uma permanente disposição para suportar com constância e sem nenhuma esperança de compensação, qualquer que seja, os males inevitáveis que regem os diversos gêneros de fenômenos naturais, a partir de uma profunda convicção da invariabilidade das leis. E, pois, exclusivamente com a filosofia positiva que se relaciona tal disposição, em qualquer tema que ela se aplique, e, por conseguinte, em relação também aos males políticos”.²⁰ A apologia ideológica da ordem (industrial/burguesa) estabelecida não é mais do que o *avesso*, o *revestimento* do discurso positivista, cujo lado direito, a face visível, é o axioma de uma ciência natural, neutra e rigorosamente objetiva, dos fatos sociais. Escapa ao quadro deste trabalho, mas seria interessante comparar a evolução paralela do direito, da economia política e do positivismo, do final do século XVIII a meados do século XIX, analisando a transformação que sofre o conceito de “lei natural”, à medida que a burguesia deixa de ser uma classe revolucionária para tornar-se cada vez mais uma força social associada ao exercício do poder.

Se os extravagantes caprichos “religiosos” e messiânico-humanitários de Comte tiveram pouca repercussão além dos limites

de uma seita de iniciados (a “Igreja positivista”) e pertencem, no essencial, ao Museu das Ideologias do século XIX, a *semente* do positivismo comtiano, sua pesquisa metodológica, estava destinada a tornar-se — de maneira direta ou indireta, aberta ou encoberta, substancial ou diluída, total ou parcial, reconhecida ou não — um dos pilares da ciência universitária (ou institucional) moderna, até hoje.²¹

Comte “inventou” o termo *sociologia*, mas é antes Durkheim quem deve ser considerado o pai da sociologia positivista enquanto disciplina científica. A obra de Durkheim contém estudos sociais concretos que poderíamos procurar em vão no autor do *Curso de filosofia positiva*; entretanto, a continuidade metodológica entre os dois é inegável. Durkheim, aliás, não esconde nem um pouco a sua dívida para com o fundador do positivismo: em um artigo de 1915 sobre a sociologia na França, ele reconheceu que seus escritos (assim como os de Bouglé, Simiand, Halbwachs e Mauss) “derivam diretamente de Comte; são momentos diferentes de uma mesma evolução”.²² O conteúdo preciso desta dívida intelectual é explicitado várias vezes, por exemplo, no ensaio sobre Montesquieu e Rousseau: “A ciência social não poderia realmente progredir mais senão se houvesse estabelecido que as leis das sociedades não são diferentes das leis que regem o resto da natureza e que o método que serve para descobri-las não é outro senão o método das outras ciências. Esta seria a contribuição de Augusto Comte à ciência social”.²³ Não se trata de uma questão acessória, mas do princípio metodológico essencial da nova ciência aos olhos de Durkheim, que enfatiza em *As regras do método sociológico*: “A primeira regra e a mais fundamental é a de considerar os fatos sociais como coisas... Comte, de fato, proclamou que os fenômenos sociais são fatos naturais submetidos a leis naturais. Com isso, ele implicitamente reconheceu o seu caráter de coisas; pois não há senão coisas na natureza”.²⁴

Na realidade, como vimos, esta abordagem é rigorosamente homóloga àquela desenvolvida, implícita ou explicitamente, pela economia política: é aqui que provavelmente se encontram as raízes do naturalismo positivista enquanto discurso ideológico típico da nova ordem industrial (burguesa). O próprio Durkheim

apresenta a economia política como precursora da *démarche* positivista nas ciências sociais: “Os economistas foram os primeiros a proclamar que as leis sociais são tão necessárias como as leis físicas. Segundo eles, é tão impossível a concorrência não nivelar pouco a pouco os preços... como os corpos não caírem de forma vertical... Estenda este princípio a todos os fatos sociais e a sociologia estará fundada”.²⁵

Destas observações já se extrai o conceito central da ciência social positiva segundo Durkheim: a *lei social natural*. Ele a vincula diretamente à origem da sociologia: “Para que a nova ciência possa ser fundada, é necessário, portanto, estender a idéia das leis naturais aos fenômenos humanos”.²⁶ É apaixonante observar como o conceito que havia servido de instrumento revolucionário por excelência no século XVIII, que esteve no coração da doutrina política dos insurretos de 1789, altera o seu sentido no século XIX, para se tornar, com o positivismo, uma justificação científica da ordem social estabelecida. Desde os seus primeiros escritos em 1867, o pensamento de Durkheim exprime com precisão, clareza, coerência e rigor exemplares esta nova função social: “É ainda ao professor de filosofia que cabe despertar nos espíritos que lhe são confiados a idéia do que é uma lei; de lhes fazer compreender que os fenômenos físicos e sociais são fatos como os outros, submetidos a leis que a vontade humana não pode interromper a sua vontade, e que, por consequência, as revoluções no sentido próprio do termo são coisas tão impossíveis como os milagres”.²⁷ Entre as leis naturais da sociedade que seria vão, utópico, ilusório — em uma palavra: *anticientífico* — querer “interromper” ou transformar, Durkheim situa com destaque a *desigualdade social*. A demonstração se desenvolve através de uma analogia organicista bastante clássica em *La division du travail social*: de acordo com Durkheim, a sociedade é, da mesma forma que um ser vivo, “um sistema de órgãos diferentes no qual cada um tem um papel particular”; certos órgãos sociais têm “uma situação especial e, se se quer, privilegiada”; situação evidentemente natural, funcional e inevitável: “Ela se deve à natureza do papel que ela cumpre e não a qualquer causa estranha a suas funções”. Este privilégio é, portanto, um fenômeno absolutamente normal que se encontra em todo organismo: “Assim,

nos animais, a predominância do sistema nervoso sobre os outros sistemas se reduz ao direito, se se pode falar assim, de receber um alimento mais seletivo e de receber sua parte antes dos outros". Estas formulações podem parecer ingênuas, mas são nada menos do que o ponto de partida do funcionalismo em geral e da muito moderna teoria funcionalista das classes sociais (Davis e Moore). Às vezes, o paradigma "organicista" e o modelo social darwinista da sobrevivência dos mais aptos se confundem em Durkheim: "Pois, se nada entrava ou nada favorece injustamente os concorrentes que disputam entre si as tarefas, é inevitável que apenas os que são os mais aptos a cada gênero de atividade a alcancem... Poder-se-ia dizer que isto não é sempre o bastante para satisfazer os homens; que existem aqueles cujos desejos ultrapassam sempre as suas faculdades. É verdade, mas estes são casos excepcionais e, pode-se dizer, *mórbidos*. Normalmente, o homem encontra a felicidade ao realizar sua natureza; suas necessidades são relacionadas com seus meios. Assim, no organismo cada órgão não reclama senão uma quantidade de alimentos proporcional a sua dignidade."²⁸ Formulada à época em que se desenvolvia na França um sindicalismo revolucionário ameaçador, esta distinção entre o "normal" e o "patológico" exercia uma função legitimadora muito transparente... No mesmo texto, Durkheim insiste também sobre a "solidariedade orgânica" dos diversos grupos sociais ("funções") e apresenta os conflitos entre as classes como "contrações dolorosas", isto é, como uma espécie de estado mórbido do corpo social.

Um exemplo particularmente surpreendente da utilização diretamente político-ideológica do naturalismo positivista em Durkheim se encontra no debate de 1906 com o sindicalista revolucionário Lagardelle sobre o internacionalismo. Referindo-se aos operários internacionalistas, Durkheim lastima que "sem dúvida é mais fácil explicar as razões da existência da pátria a crianças do que a adultos, cujo espírito já foi deformado por preconceitos passionais". Observemos de passagem nele, como em Comte, o papel ideológico novo do termo "preconceito", que designa quase sempre os pontos de vista críticos ou revolucionários. Durkheim prossegue na sua argumentação: "Não creio, entretanto, que a tarefa seja impossível. M. Parodi observou que, nos meios operários, pretende-se substituir

a pátria atual por uma pátria superior que seria formada pela ampliação de uma só classe social, pelo advento do proletariado internacional. É *fácil* demonstrar que esta concepção se apóia numa *confusão*: uma classe mesmo ampliada não é, não pode ser, uma pátria: *não é senão um fragmento de uma pátria, como um órgão não é senão um fragmento de um organismo*. É porque desconhece esta *verdade elementar* que o internacionalismo é muito freqüentemente a negação pura e simples de toda sociedade organizada”²⁹

Lá onde Max Weber teria percebido o conflito irreconciliável de duas visões de mundo, cada uma delas com seu absoluto (seu “deus” e seu “demônio”), Durkheim não vê senão uma “confusão”, que seria “fácil” de esclarecer cientificamente, pela colocação em evidência de certas “verdades elementares”...

Como Comte, Durkheim estava consciente do caráter profundamente contra-revolucionário de seu método positivista e de seu naturalismo sociológico; ele o proclama com um fervor ingênuo no prefácio de *Regras do método*: “Nosso método não tem *nada de revolucionário*. Ele é até, em um sentido, *essencialmente conservador*, já que considera os fatos sociais como coisas cuja natureza, por mais flexível e mais maleável que seja, não é, porém, modificável pela vontade”³⁰. Diversos sociólogos anglo-saxões chamaram a atenção sobre o caráter conservador de certas concepções políticas e sociais de Durkheim; é o caso especialmente de Robert Nisbet, segundo o qual o pensamento de Durkheim pertence a uma tradição conservadora fundamentalmente oposta ao racionalismo individualista.³¹ Outros cientistas sociais, como Melvin Richter, rejeitam esta crítica e apresentam Durkheim como um liberal do século XIX, que tinha pouca afinidade com o conservadorismo tradicionalista e autoritário.³² Este debate nos parece algo superficial e irrelevante: o conservadorismo de Durkheim se situa num nível muito mais profundo: *na sua própria concepção do método*. É seu método positivista que permite legitimar constantemente, através de argumentos científico-naturais, a ordem (burguesa) estabelecida. Este conservadorismo fundamental, inerente a toda *démarche* metodológica de Durkheim, pode ser conciliado tanto com o “racionalismo

individualista” como com o “autoritarismo”, tanto com o liberalismo como com o tradicionalismo, ou ainda com uma combinação *sui generis* dos dois (que é provavelmente a característica central do pensamento político de Durkheim). Limitar o debate a este terreno formal e doutrinário, como o fazem Nisbet e Richter, significa escamotear ou ignorar o essencial.

O discurso de Durkheim, como vimos, passa sem hesitação das leis da seleção natural às “leis naturais” da sociedade, e dos organismos vivos aos “organismos” sociais. Essa surpreendente versatilidade da *démarche* apóia-se numa pressuposição essencial: a *homogeneidade epistemológica* dos diferentes domínios e, por conseqüência, das ciências que os tomam como objeto. Pressuposição que fundamenta esta exigência decisiva de todas as correntes positivistas: “Que o sociólogo se coloque no estado de espírito no qual estão os físicos, químicos, fisiólogos, quando eles se debruçam sobre uma região ainda inexplorada de seu domínio científico”.³³ Como o pesquisador em ciências sociais pode se colocar no estado de espírito do químico, se o objeto de seu estudo, o conhecimento da sociedade, é também objeto de um combate político acirrado, onde se enfrentam as ideologias, os “preconceitos passionais”, as concepções de mundo, os interesses sociais radicalmente opostos? A resposta de Durkheim se situa sobre o terreno do que se poderia designar como “a boa vontade positivista”: “A sociologia assim entendida não será nem individualista, nem comunista, nem socialista... *Por princípio*, ela *ignorar*á estas teorias, às quais ela não poderia reconhecer valor científico, já que elas tendem diretamente não a expressar os fatos mas a reformá-los”. Em outros termos: o sociólogo deve “ignorar” os conflitos ideológicos, “fazer calar as paixões e os preconceitos” e “afastar sistematicamente todas as prenoções”.³⁴ Ele deve “cercar-se de todas as precauções possíveis contra as influências irracionais” e opor a estas paixões “a serenidade e a imparcialidade científicas”, o “sangue-frio”.³⁵ O problema é assim situado sobre um terreno estritamente psicológico (“a serenidade” etc.) e se resume a um voto de intenção (“ignorar” os preconceitos). Uma das raras passagens onde Durkheim esboça uma análise histórico-social da cientificidade é aquela onde insiste, de forma característica, na incompatibilidade entre conhecimento científico

e situação revolucionária. Referindo-se a Condorcet, ele escreveu: “As preocupações práticas do período turvavam bastante os espíritos para lhes deixar o sangue-frio e a serenidade, sem os quais não há sábios. O que é certo é que no dia em que a tempestade revolucionária passou, a noção de ciência social se constituiu como por encantamento”.³⁶

Durkheim, positivista conseqüente, acreditava que os “preconceitos” e as “prenoções” podiam ser “afastados”, como se afastam as viseiras para ver o que se passa em volta. Ele não compreende que estas “prenoções” (isto é, as ideologias ou visões de mundo) são — como o daltonismo ou como as doenças de olhos que reduzem o campo visual (glaucomas) — parte integrante da visão, elemento constitutivo do ponto de vista. O próprio Durkheim é, aliás, a prova mais incontestável de que a “boa vontade” e o ardente desejo de ser objetivo, a serenidade, o sangue-frio, a calma e todas as “precauções sistemáticas” não são suficientes para “afastar os preconceitos” — em seu caso conservadores e contra-revolucionários... Como A. Comte, Durkheim não via nenhuma contradição, nenhuma incompatibilidade entre a tendência conservadora de seu método (que ele reconhecia) e a neutralidade ou imparcialidade científica (que ele reivindicava): é bastante sinceramente que ele acreditava na sua sociologia livre de toda “paixão” ou prenoção, porque a legitimação da ordem estabelecida lhe parece decorrer da constatação estritamente objetiva de certas “verdades elementares”. Ora, o problema das ciências sociais é precisamente que o que para alguns é “verdade elementar” não é para outros senão um preconceito e vice-versa...

O positivismo “clássico” de Comte ou Durkheim não é um anacronismo do século XIX; encontramos representantes dele até em nossos dias e ele exerce uma influência considerável sobre a sociologia moderna, especialmente nos países anglo-saxões. Um exemplo entre outros inumeráveis: George Lundberg (1895-1966), durante vários anos presidente da American Society of Sociology e editor da revista *Sociometry*. De acordo com Lundberg, “ao considerar a sociologia como uma ciência natural, vamos estudar o comportamento social humano com o mesmo espírito objetivo que o biólogo estuda uma colméia, uma colônia de térmitas ou

a organização e o funcionamento de um organismo”. Para alcançar esta objetividade é suficiente “colocar de lado nossos sentimentos” e “eliminar”, na análise das evidências empíricas, “a influência das crenças ou desejos pessoais”. Trata-se, na sua opinião, de um problema puramente “técnico”: “ele havia desenvolvido uma técnica aperfeiçoada de *evitar, controlar e corrigir* estas influências (exteriores) na ciência”.³⁷

Na realidade, a “boa vontade” positivista enaltecida por Durkheim e seus discípulos é uma ilusão ou uma mistificação. Liberar-se por um “esforço de objetividade” das pressuposições éticas, sociais ou políticas fundamentais de seu próprio pensamento é uma façanha que faz pensar irresistivelmente na célebre história do Barão de Münchhausen, ou este herói picaresco que consegue, através de um golpe genial, escapar ao pântano onde ele e seu cavalo estavam sendo tragados, ao puxar a si próprio pelos cabelos... Os que pretendem ser sinceramente seres objetivos são simplesmente aqueles nos quais as pressuposições estão mais profundamente enraizadas. Para se liberar destes “preconceitos” é necessário, antes de tudo, reconhecê-los como tais: ora, a sua principal característica é que eles não são considerados como tais, mas como verdades evidentes, incontestáveis, indiscutíveis. Ou melhor, em geral eles não são sequer formulados, e permanecem implícitos, subjacentes à investigação científica, às vezes ocultos ao próprio pesquisador. Eles constituem o que a sociologia do conhecimento designa como o *campo do comprovado como evidente*, um conjunto de convicções, atitudes ou idéias (do pesquisador e de seu grupo de referência) que escapa à dúvida, à distância crítica ou ao questionamento.³⁸

É suficiente examinar a obra dos positivistas, de Comte e Durkheim até nossos dias, para se dar conta de que eles estão inteiramente fora da condição de “privados de preconceitos”. Suas análises estão fundadas sobre premissas político-sociais tendenciosas e ligadas ao ponto de vista e à visão social de mundo de grupos sociais determinados. Sua pretensão à neutralidade é às vezes uma ilusão, às vezes um ocultamento deliberado, e, freqüentemente, uma mistura bastante complexa dos dois. É inútil insistir, aliás, neste aspecto, já que os positivistas mais lúcidos

como Karl Popper mostraram, eles próprios, o ridículo desta doutrina tradicional da ciência social sem preconceitos e sem prenoções. Quanto a Max Weber, como se sabe, ele considerava as pressuposições, os valores, os pontos de vista ou a visão de mundo não somente como inevitáveis, mas também como constituindo a própria condição de toda atividade científico-social significativa. Voltaremos a esta problemática. Limitemo-nos, no momento, a constatar o impasse ao qual conduz a doutrina positivista clássica da objetividade das ciências sociais.

Dito isto, há um “núcleo racional” na problemática positivista: a vontade de conhecimento, a investigação obstinada da verdade, a intenção de verdade é uma condição necessária da prática científica. Se a investigação é deliberadamente submetida a outros fins considerados mais importantes do que a verdade — imperativos éticos, políticos ou simplesmente pecuniários —, ela está condenada de antemão do ponto de vista de sua validade cognitiva, de seu conteúdo de conhecimento. Neste caso, ela deixa de ser ciência para se tornar outra coisa: sermão, mistificação, propaganda, publicidade etc. Sem ter intenção de buscar a verdade, o discurso não tem conteúdo científico: ele se torna simples instrumento a serviço de objetivos extracientíficos. Esta condição — aliás quase tautológica: para ter acesso à verdade é necessário querer ter acesso à verdade — é necessária mas de forma alguma suficiente para assegurar a objetividade científica. Ela elimina os determinantes exteriores diretos, mas não o condicionamento estrutural (sócio-cultural) do pensamento; ela permite afastar a mistificação sicofanta, mas não o ponto de vista de classe.

Max Weber: a ciência livre de julgamentos de valor

Max Weber não deveria ser considerado como um autêntico sociólogo positivista; suas concepções metodológicas são bastante distantes do positivismo e, em certos aspectos, diretamente contraditórias em relação a ele. Mas sobre um ponto *capital* — que é precisamente o que nos interessa neste livro — há uma convergência entre sua teoria da ciência e a teoria dos positivistas:

o postulado da neutralidade axiológica das ciências sociais. Na realidade, foi ele quem formulou o postulado de forma precisa e sistemática, mais rigorosa que os vagos desejos dos positivistas do século XIX.

A *Wissenschaftslehre* de Weber é uma noção única e singular no panorama metodológico da ciência social; poderia se definir provisoriamente sua estrutura como uma combinação *sui generis* de temas historicistas e positivistas. De acordo com Lucien Goldmann, a posição de Max Weber se situa “a meio caminho entre o desconhecimento da determinação social do pensamento sociológico pelos discípulos de Durkheim e sua integral aceitação pelos marxistas”; ele explica a diferença entre Weber e Durkheim pelas condições sócio-históricas: enquanto o sociólogo francês expressa o otimismo de uma burguesia ainda não ameaçada pelo proletariado, o pensador alemão, diante de um movimento operário poderoso que reivindicava o marxismo, perdeu este otimismo ingênuo: é obrigado a tomar em consideração o marxismo e a se ocupar dos problemas de método que Durkheim ignorava desdenhosamente.³⁹ Esta análise nos parece discutível: não é de Marx mas do historicismo neokantiano da Alemanha meridional (Rickert, Dilthey, Windelband) que Weber extrai sua problemática (antipositivista) sobre o papel dos valores no conhecimento — o que o próprio Goldmann reconhecia, aliás. Além disso, como veremos em seguida, os valores dos quais fala Max Weber não estão, no essencial, ligados às classes sociais (como na abordagem marxista), mas a culturas, nações ou religiões distintas e/ou opostas. É verdade — e sobre este ponto Goldmann tem razão — que se encontra em Weber “um diálogo com Marx” que se procuraria em vão nos escritos de Durkheim, mas este diálogo se situa sobre o terreno da explicação histórica causal e não sobre o terreno da teoria da ciência.

Aponta-se habitualmente a obra de Rickert — especialmente as *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (Limites da conceitualização científico-natural, de 1896-1902) — como ponto de partida para a *démarche* de Weber. Para Rickert, face ao infinito da realidade empírica, o conhecimento deve utilizar seja o método nomotético (descoberta de leis) seja a *démarche*

ideográfica (descrição de fenômenos singulares). Esta última, que é adequada às ciências da cultura, implica necessariamente um critério de seletividade: os valores. É com relação aos valores que se escolhe tal ou qual acontecimento histórico singular como objeto de estudo. Como, neste caso, atingir a objetividade científica? Para Rickert, é a existência de *valores universais* (a verdade, a liberdade etc.) aceitos por todos que fundamenta a universalidade e, portanto, a objetividade das ciências históricas.

Weber parte da temática rickertiana da *Wertbeziehung* (a relação com os valores) como fundamento das ciências sociais e históricas; mas, contrariamente a Rickert, ele não acreditava em valores “objetivos”, universais, absolutos. Ele se aproxima, deste ponto de vista, do relativismo histórico de Dilthey, apesar de mencionar muito raramente este autor em seus trabalhos.⁴⁰ É, portanto, somente com relação a valores específicos, os *Kulturwertideen* (idéias-de-valor culturais) particulares de uma época, uma nação ou uma fé religiosa, que se pode selecionar, no caos infinito dos fenômenos sociais, o que nos parece importante, digno de interesse, significativo. Em outras palavras: “Não existe análise científica diretamente ‘objetiva’ da vida cultural ou... dos fenômenos sociais, que seja *independente* de pontos de vista específicos e ‘unilaterais’, que fazem com que estas manifestações sejam, explícita ou implicitamente, consciente ou inconscientemente, selecionadas como objeto de pesquisa, conformadas e organizadas no corpo de exposição”.⁴¹

Longe de ser, aos olhos de Weber, um elemento negativo, a *Wertbeziehung* é a condição *sine qua non* de todo conhecimento histórico-social, o pressuposto indispensável de toda pesquisa científica no domínio dos fenômenos culturais. Max Weber não examina de maneira mais precisa a gênese social destas *Wertideen*, pontos de vista ou visões de mundo. Em uma passagem de seu ensaio de 1904 sobre a objetividade do conhecimento científico-social, ele reconhece (com reservas) a existência de uma *Wahlverwandschaft* (afinidade eletiva) entre as visões de mundo e os interesses de classe, mas esta hipótese não é prosseguida, aprofundada ou levada em consideração em seus escritos metodológicos.⁴² Os valores e os *Gesichtspunkte* (pontos de vista)

são para ele determinantes nos vários níveis da investigação científico-social: 1) eles orientam a escolha do objeto de conhecimento; 2) eles orientam a *direção* da investigação empírica; 3) eles determinam o que é para nós *importante ou sem importância*, essencial ou acessório, significativo ou insignificante, interessante ou sem interesse; 4) eles determinam a formação do *aparelho conceitual utilizado*; 5) e, sobretudo, eles fornecem a *problemática (Fragestellung)* da pesquisa, as *questões* que se colocam (ou não se colocam) à realidade.⁴³

Em uma das mais belas passagens de seus ensaios sobre a teoria da ciência, Weber resume sua concepção com uma metáfora surpreendente (que relembra irresistivelmente certas formulações de Dilthey): “A luz que estas idéias de valores supremos difundem ilumina a cada momento apenas uma parte finita, incessantemente variável, da onda caótica e prodigiosa de acontecimentos que escoam através do tempo”.⁴⁴ Não há dúvida que esta primeira parte (na ordem lógica do processo de conhecimento) de seu método pertence, no essencial, ao universo espiritual do historicismo alemão e se opõe, de forma radical e irreconciliável, às teses clássicas do positivismo, a seu modelo científico-natural e, em particular, à idéia de que “o conhecimento da realidade deveria ou poderia ser uma cópia (*Abbildung*) ‘sem pressuposições’ de fatos ‘objetivos’...”⁴⁵ Encontra-se aliás aqui e em seus escritos metodológicos polémicas explícitas contra o positivismo; elas não se dirigem nunca a Comte ou Durkheim, soberbamente ignorados ou tratados em quantidade negligenciável, mas à filosofia do Iluminismo e à economia política, cuja visão de mundo racionalista, estreitamente vinculada ao desenvolvimento das ciências naturais, impediu-os de descobrir o caráter problemático de seu próprio ponto de vista, considerado evidente em si próprio (*selbstverständlich*). Ele critica também a influência da biologia nas ciências históricas, que havia: a) estimulado a pretensão de descobrir a realidade social por um conjunto de “leis” do tipo científico-natural e de validade geral; b) criado a ilusão de que “o crepúsculo dos deuses de todos os pontos de vista axiológicos (*Wertgesichtspunkte*)” poderia agora “se ampliar a todas as ciências”. De acordo com Weber, este impacto da biologia no século XIX é uma das principais razões pelas quais a tendência naturalista

persistia na ciência econômica, apesar do fato de que “a crítica socialista e os trabalhos dos historiadores tinham começado a transformar em problemas os seus pontos de vista axiológicos (*Wertgesichtspunkte*) originais”.⁴⁶ Observemos, de passagem, esta justaposição entre socialismo e historicismo, unidos no campo antipositivista, no qual o próprio Weber parece se situar.

Em que medida se pode, então, falar de uma *convergência* entre Max Weber e a problemática positivista? Sua teoria da ciência social como necessariamente fundamentada sobre um ponto de vista preliminar não está no pólo oposto da exigência de Durkheim de “afastar as prenoções”? É na segunda versão de sua *Wissenschaftslehre*, que analisa as condições de possibilidade de objetividade do conhecimento científico-social, que ele vai se aproximar do positivismo.

Poderia se resumir a *démarche* de Weber nos seguintes termos: sua teoria da *Wertbeziehung* das *questões* é de tendência historicista; sua teoria de *Wert-freiheit* (neutralidade axiológica ou “sem julgamentos de valor”) das *respostas* é de orientação positivista. O resultado desta dualidade é, em nossa opinião, uma contradição irresolúvel no próprio coração de sua teoria da ciência.

Para poder discutir de forma precisa a concepção weberiana da separação entre julgamentos de fato e julgamentos de valor, é necessário distinguir dois aspectos que se tende geralmente a confundir: 1) a não-dedução dos fatos a partir dos valores; 2) a não-dedução dos valores a partir dos fatos.

É a partir do primeiro aspecto que Weber formula sua doutrina da ciência social *Wert-frei*, isto é, livre de julgamentos de valor (ou “axiologicamente neutra”). Os valores determinaram as questões da investigação, mas as respostas devem ser estritamente *Wert-frei*; o objeto da pesquisa foi definido a partir de um ponto de vista valorativo, mas a *démarche* concreta da pesquisa científica sobre este objeto é submetida a regras objetivas e universais, a um tipo de conhecimento de validade absoluta; os valores forjaram nossos instrumentos conceituais, mas a forma de utilizá-los no estudo científico da causalidade é regida por normas gerais. Os pressupostos das ciências culturais são subjetivos, mas isso não tem por conseqüência absolutamente que os *resultados*

da pesquisa devam ser, eles próprios, “subjetivos”, isto é, válidos para uns e não para outros; o *interesse* do objeto de estudo pode mudar de um cientista para outro, mas as conclusões da investigação empírico-causal deveriam ser aceitáveis e, neste sentido, “objetivas”. De acordo com uma frase, que se tornou célebre, do ensaio sobre a objetividade científico-social, “na esfera das ciências sociais uma demonstração científica, metodicamente correta, que pretende ter atingido seu objetivo, deve poder ser reconhecida como exata da mesma maneira por um chinês...”, apesar do fato de que este não tenha nenhuma sensibilidade, interesse ou simpatia por nossos valores éticos e culturais.⁴⁷ Este exemplo é característico da forma através da qual Weber concebia (na sua teoria da ciência) as fontes históricas dos valores e dos pontos de vista: quase sempre ele os relaciona a *culturas nacionais* ou *religiosas*. Esta é, talvez, uma das razões pela qual ele acreditava na possibilidade da “neutralidade axiológica” dos resultados científicos. É, realmente, mais fácil conceber um *chinês* contemporâneo de Weber que aceitasse as conclusões de *A ética protestante e o espírito do capitalismo* do que um marxista *alemão* que vivesse em Heidelberg; é mais fácil imaginar um *chinês* que considera válidos os resultados de sua pesquisa sobre a exploração dos camponeses pelos junkers na Alemanha Oriental, que um economista ou historiador *alemão* conservador, social ou politicamente identificado com a aristocracia prussiana. Se Weber tivesse aprofundado a idéia que ele menciona, de passagem, sobre a afinidade eletiva entre visões de mundo e classes sociais, ele teria talvez percebido de outra forma os problemas da objetividade nas ciências sociais. Mas, é exatamente aí que se toca nos limites decorrentes de sua própria visão de mundo e de seu próprio ponto de vista...

Segue-se a esta premissa weberiana — a possibilidade de resultados axiologicamente neutros no conhecimento científico-social — um imperativo categórico para os pesquisadores científicos: a separação total e rigorosa (na pesquisa científica) entre fatos e valores, constatações e julgamentos. Ele via na infração deste imperativo um dos mais graves perigos que ameaçam as ciências sociais: “A confusão permanente entre discussão científica dos fatos e argumentação axiológica é uma das particularidades mais freqüentes e mais nefastas nos trabalhos de nossa especialidade”.⁴⁸

Esta confusão — voluntária ou não — tem para Weber dois resultados negativos: a) enganar o leitor (ou o auditório) ao apresentar julgamentos de valor como fatos objetivos que “falam por si próprios”; b) impedir um real conhecimento científico do objeto: “cada vez que um homem de ciência faz intervir seu próprio julgamento de valor, não há mais compreensão integral dos fatos”.⁴⁹ Weber reconhecia que esta separação é “difícil”: é, confessa ele, um obstáculo contra o qual nos chocamos constantemente. Ela permanece, entretanto, sendo um postulado válido, sobre o qual não se pode transigir.⁵⁰

O segundo aspecto da heterogeneidade entre julgamentos de fato e de valor sobre o qual insiste Weber é, como já mencionamos, a impossibilidade lógica de deduzir um imperativo prático ou ético a partir de constatações de fato: “Não existe absolutamente nenhum ponto que conduza da verdade *puramente* ‘empírica’ da realidade dada pelos meios de explicação causal, à afirmação ou contestação da ‘validade’ de *não importa qual* julgamento de valor...”⁵¹ A ciência pode demonstrar que as condições sociais se desenvolvem em uma certa direção; ela não permite responder à questão: deve-se ou não contribuir para este desenvolvimento?⁵² Os dados empíricos não podem servir de “pedestal” para a demonstração de validade deste ou daquele julgamento de valor.⁵³

Contrariamente ao que pretendiam os seus epígonos positivistas, Weber não acreditava absolutamente em um “consenso” de valores ou em um desaparecimento das visões de mundo (ideologias). Em uma das passagens mais marcantes do discurso “A ciência como vocação”, de 1919, ele apresenta o conflito de valores como um confronto entre deuses (ou entre deuses e demônios), que se combatem eternamente, e que a ciência não pode absolutamente resolver. Por exemplo, “qual é o homem que teria a pretensão de refutar ‘cientificamente’ a ética do *Sermão da Montanha* ou por exemplo a máxima ‘não oponha resistência ao mal’ ou ainda a parábola das duas faces?... Em cada caso escolher entre a dignidade da religião... e a dignidade de um ser viril que prega uma outra coisa, a saber, ‘resista ao mal, senão você é responsável por sua vitória’. De acordo com as convicções profundas de cada ser, uma destas éticas tomará a face do diabo,

a outra, a face de Deus...”⁵⁴ A partir desta visão dramática e lúcida dos antagonismos axiológicos, Weber rejeita toda ilusão de uma solução puramente “científica” para as questões éticas ou políticas.

Ele recusa também, de forma cortante e explícita, a via do ecletismo como caminho para a verdade: o compromisso entre valores opostos não tem nada a ver com a objetividade científica e a “síntese” política ou a “linha média” não é de forma alguma mais objetiva que as posições radicais: “A ‘média exata’ não é de modo nenhum uma verdade mais científica que os ideais extremados dos partidos de direita ou de esquerda”.⁵⁵

A *Wissenschaftslehre* de Weber é um edifício imponente, cuja arquitetura rigorosa e coerência lógica impõem o respeito e a admiração. Não é por acaso que ele serve de ponto de referência obrigatório para toda tentativa *séria* de fundamentar ou refutar a tese da neutralidade axiológica das ciências sociais (os positivistas vulgares se contentam em repetir fastidiosamente as velhas receitas de Durkheim). Esta arquitetura não comporta nenhuma fissura lógica; é apenas se situando em um terreno externo à lógica abstrata de sua demonstração que se pode descobrir a falha nessa formidável couraça metodológica. É a partir de uma perspectiva de *sociologia do conhecimento* que se revela o calcanhar-de-aquiles da teoria weberiana da ciência.

Não se pode senão estar de acordo com Weber sobre o postulado da heterogeneidade lógica entre fatos e valores, sua pertinência a esferas distintas, níveis diferentes de raciocínio. É verdade também que não se pode mais deduzir logicamente um julgamento de valor a partir de um julgamento de fato e vice-versa. Como o diz a célebre fórmula de Poincaré, premissas no indicativo não podem em nenhum caso conduzir a conclusões no imperativo. Entretanto, *existe* uma ligação decisiva entre valores e fatos, um vínculo que não é *lógico*, mas *sociológico*; ele se manifesta *em dois sentidos*:

1. O conhecimento (ou a ignorância) dos fatos, da verdade objetiva, pode ter uma influência poderosa sobre as opções práticas, éticas, sociais ou políticas de certos grupos ou camadas sociais. Por exemplo: a crença em que o aumento do salário seja a causa

principal da inflação pode ter um efeito paralisante sobre a atividade reivindicativa dos operários, sua atitude face às greves etc.

2. Os julgamentos de valor, os pontos de vista de classe, as ideologias, utopias e visões de mundo dos grupos sociais influenciam de forma decisiva — direta ou indireta, consciente ou não — o *conjunto da atividade científica e cognitiva* no domínio das ciências sociais. Isto é, tanto a *problemática* como a *pesquisa empírica* dos fatos e de sua causalidade, assim como sua *interpretação social e histórica* de conjunto.

Examinemos mais de perto essa segunda proposição, que é, no momento, a mais importante para a análise crítica da *Wissenschaftslehre* weberiana. Como vimos, Weber reconhecia a influência dos valores na definição das questões, mas não das respostas da pesquisa científico-social. Ora, a primeira observação que se impõe é esta: o tipo de resposta possível não é já *largamente predeterminado pela própria formulação da questão?* Por exemplo, quando Durkheim coloca a questão de saber “por que certos órgãos do corpo social são privilegiados”, *qualquer que seja a resposta*, o conjunto da *démarche* cognitiva está viciado pela própria natureza da questão. Um crítico marxista de Durkheim não colocará em dúvida somente a resposta apresentada por *A divisão do trabalho social*, mas a própria questão, na medida em que sua formulação contém já uma concepção muito discutível e ideologicamente carregada da estrutura social. E, por sua vez, um sociólogo não-marxista, ao ler *História e consciência de classe*, diante da questão que domina esta obra — “qual é a classe social cuja consciência possível pode romper o véu da reificação” —, recusará não a resposta de Lukács (“o proletariado”), mas sobretudo a própria questão enquanto tal, como falsa ou não-científica, ou ideológica. Os exemplos poderiam ser multiplicados.

Na realidade, a *problemática* de uma investigação científico-social não é somente um corte do objeto: ela define um certo campo de visibilidade (e de não-visibilidade), impõe uma certa forma de conceber este objeto, e circunscreve os limites de variação das respostas possíveis.⁵⁶ A carga valorativa ou ideológica

da problemática repercute, portanto, necessariamente sobre o conjunto da pesquisa e é normal que isso seja questionado pelos cientistas que não partilham estes valores ou pressuposições: eles se recusam, com razão, a partir de seu ponto de vista, a se situar sobre um terreno minado e aceitar um campo teórico que lhes parece falso de antemão.

O próprio Weber reconhecia, como vimos, o papel da *Wertbeziehung* na escolha dos elementos importantes, na distinção entre o essencial e o não-essencial etc. Ora, como lembrava Lucien Goldmann em sua crítica da teoria weberiana da objetividade: “Os elementos escolhidos determinam de antemão, por si só, o resultado do estudo. Os valores sendo os ‘nossos’, os de nossa cultura ou de nossa sociedade, sobretudo desta ou daquela classe social, o que uma perspectiva eliminará como não-essencial pode ser, ao contrário, muito importante em uma outra perspectiva”.⁵⁷ Sendo a realidade social uma totalidade dialética, a escolha do essencial não pode ser neutra; um dos principais problemas da ciência social é precisamente a determinação dos aspectos essenciais de um fenômeno. É evidente que uma história da Revolução Francesa para a qual o importante, significativo e essencial são o Terror e os massacres estará em total contradição com uma interpretação que vê, na conquista das liberdades republicanas, o aspecto decisivo dos acontecimentos de 1789-1793.

Esta dificuldade havia sido pressentida pelo discípulo de Max Weber e autor da obra mais autorizada sobre sua *Wissenschaftslehre*, Alexander von Schelting. Ele propõe a seguinte questão: que garantia temos de que os aspectos escolhidos por nossos valores estão realmente no centro de um fenômeno histórico determinado e não são algo periférico? Como obter a partir da visão subjetiva e parcial inspirada em nossos valores uma visão da *totalidade* histórica de um acontecimento? Ele reconhece não encontrar na teoria da ciência weberiana uma resposta a esta inquietação e sugere, a título de solução, a *démarche* seguinte: o processo de conhecimento passa por duas fases — inicialmente, a *Wertbeziehung* de certos aspectos da realidade histórica de acordo com nossas idéias de valores; em segundo lugar, a

compreensão da estrutura total interna de um fenômeno histórico, na qual se inserem os aspectos escolhidos por nossos valores.⁵⁸ Ora, esta solução imaginária não resolve o problema: ela supõe a questão resolvida de antemão! Como descobrir os elementos objetivamente essenciais que permitem compreender a estrutura social se a escolha entre o essencial e o acessório é, como o demonstrou de forma marcante Weber, inevitavelmente determinada por nossos valores subjetivos? A passagem entre as duas etapas da pesquisa, a “subjetiva” e a “objetiva”, que parece válida em si mesma em von Schelting, é precisamente o problema que se tem a resolver.

Parece-nos, portanto, que Pietro Rossi tinha razão ao enfatizar, em sua intervenção no Congresso de Sociologia Alemã, em Heidelberg (dedicado em 1964 a Max Weber), que “a *Wertbeziehung* não pode ser confinada somente ao primeiro estágio do procedimento científico e se limitar a definir a área de pesquisa. Ao contrário, a ligação com os pressupostos de valor é evidente em todos os estágios posteriores de investigação. Eles determinam a direção geral e as decisões metodológicas que daí decorrem; e, sob forma de hipóteses explicativas, eles influenciam também o desenvolvimento da explicação. Se isto é verdade, a aceitação de certos pressupostos de valor condiciona direta ou indiretamente os resultados da pesquisa — mas isto é precisamente o que Weber negava”.⁵⁹

Em certos momentos, o próprio Weber reconheceu que os valores interferem no próprio conteúdo da pesquisa e em seus resultados: “É verdade que no campo de nossa disciplina as concepções pessoais de mundo intervêm habitualmente sem cessar na argumentação científica, perturbam-na permanentemente, levando a avaliar diversamente o peso desta argumentação, inclusive na esfera da descoberta das relações causais simples, segundo o resultado aumente ou diminua as chances dos ideais pessoais, o que vale dizer, a possibilidade de querer uma coisa determinada. Com esta afirmação, os editores e os colaboradores desta revista não se julgarão certamente ‘estranhos ao que é humano’”.⁶⁰ Mas ele considerava isto simplesmente como uma “fraqueza humana” (*menschliche Schwäche*)⁶¹ que não colocava em questão sua

concepção de objetividade nas ciências sociais. Ora, ao designar o problema como uma “fraqueza”, ele absolutamente não a resolveu... Ainda mais que esta estranha “fraqueza” parece se estender ao conjunto dos cientistas sociais como sugere o próprio Max Weber pela menção “autocrítica” aos editores de *Archiv für Sozialwissenschaft* (do qual ele fazia parte). O único remédio que Weber parece propor para esta enfermidade é “o dever elementar do controle científico de si próprio”⁶² — o que nos conduz à velha problemática positivista “clássica” da “boa vontade” e às aventuras do Barão de Münchhausen, capaz de retirar a si mesmo do pântano apoiando-se sobre o seu próprio sistema capilar. Apesar de seu soberbo rigor e inteligência, a *démarche* de Weber chegou, em última análise, aos mesmos impasses que o positivismo mais limitado.

Alexander von Schelting parece implicitamente reconhecer a impossibilidade, no quadro da teoria weberiana da ciência, de resolver o problema do papel concreto dos valores na pesquisa científico-social: “A questão”, escreveu ele, “de saber se e em que medida os ‘julgamentos de valor’ expressam (ou não podem senão expressar) de fato no seio da atividade empírico-científica... assim como a questão inversa; se e em que medida a penetração dos valores pode de todo ser ‘evitada’ factualmente, não nos interessa aqui. Esta questão não é um problema *lógico*”.⁶³ Realmente, não se pode senão estar de acordo com von Schelting: o problema não é *lógico*, mas *factual*, vulgarmente empírico (acrescentaríamos também: *sociológico*). Mas isto não significa absolutamente que se possa ignorá-lo ou fazer abstração dele na construção de uma teoria da ciência social! Se se confirma — como pensamos e von Schelting parece disposto a aceitar — que a exclusão dos valores da própria pesquisa empírica é *na prática* impossível e irrealizável, para que serve o imperativo categórico da *Wissenschaftslehre* weberiana: “Você não cometerá um julgamento de valor”? Se se reconhece que os valores estão, de fato, sempre presentes na ciência social, não seria necessário abandonar a miragem de um conhecimento *Wert-frei* da sociedade e procurar outros caminhos de acesso à objetividade científica? Por que manter a exigência quimérica de um “autocontrole científico”, se

se sabe que ele está condenado de antemão ao fracasso no seu vão objetivo de um conhecimento axiológico neutro?

Na realidade, a própria obra de Max Weber, apesar de sua integridade científica indiscutível, e seu esforço sincero e obstinado no sentido de eliminar os julgamentos de valor da pesquisa, ilustra perfeitamente este fracasso: encontramos aí exemplos abundantes da “interferência” de seus *Wert-ideen* no estudo empírico da causalidade. Seu escrito mais notável, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, é geralmente considerado uma tentativa de refutação “espiritualista” do materialismo histórico. Isso nos parece uma interpretação reducionista da obra e o próprio Weber insiste que seria despropositado e doutrinário afirmar que o capitalismo enquanto sistema econômico é uma criação da Reforma protestante. Mas há *certas passagens* do livro onde Weber é conduzido por seu desejo (axiologicamente motivado) de refutar o marxismo, e permite a esta aspiração, valorativamente carregada, interferir na análise empírica da causalidade. Por exemplo, examinando este representante típico do espírito capitalista, Benjamin Franklin, para quem a busca do dinheiro era um fim em si mesmo, uma vocação moral, Weber enfatiza: “no século XVIII, nas condições pequeno-burguesas, no meio das florestas da Pensilvânia, onde os negócios ameaçavam degenerar em troca pela simples falta de dinheiro, onde se encontravam apenas vestígios de grandes empresas industriais, onde os bancos não estavam senão nos seus primeiros passos, o mesmo fato (de fazer dinheiro ML) pôde ser considerado por Benjamin Franklin como a essência da conduta moral, e mesmo recomendado em nome do dever. Falar aqui de ‘reflexo’ das condições ‘materiais’ sobre a ‘superestrutura das idéias’ seria um puro absurdo”. A explicação da atitude de Benjamin Franklin deve ser buscada por conseguinte (segundo Weber) na educação puritana que ele havia recebido de seu pai e não em quaisquer circunstâncias econômicas.⁶⁴ Ora, o que Max Weber parece esquecer ou negligenciar no calor da sua polêmica contra o materialismo histórico é que B. Franklin nasceu e viveu a sua juventude (até a idade dos 17 anos) em *Boston*, a primeira cidade da América e a mais capitalista de todas; que, em seguida, viveu menos “nas florestas da Pensilvânia” do que na *Filadélfia*, a segunda ou terceira cidade da América,

bastante próspera no século XVIII; e que, além disso, morou durante vários anos em *Londres*, sem dúvida na época o maior centro da economia capitalista do mundo inteiro.⁶⁵ Este exemplo é particularmente impressionante, mas de fato é o conjunto da obra de Weber — e especialmente sua sociologia política — que é tributário de um certo ponto de vista axiológico e limitado por um certo horizonte de classe; o que não significa, de forma alguma, que sua obra não tenha, apesar destas limitações, um valor científico bastante grande.

Os positivistas modernos mais sofisticados preferem reivindicar mais Max Weber do que Comte, para apoiar seu paradigma de uma ciência social livre de julgamento de valor. Esta utilização de um antecessor ilustre é acompanhada em geral de uma simplificação da *Wissenschaftslehre* weberiana, pela eliminação de sua *démarche* historicista, bastante incômoda e inadmissível.⁶⁶

Alguns exemplos típicos deste procedimento podem ser localizados nas Atas do Congresso da Associação Alemã de Sociologia, realizado em 1964, dedicado à atualidade da obra de Max Weber, onde dois representantes eminentes do neopositivismo contemporâneo, Talcott Parsons e Hans Albert, interpretaram a sua maneira a teoria weberiana da ciência. Parsons insiste sobre a ruptura de Weber com o historicismo e lhe atribui a tese segundo a qual o conhecimento científico-social se subordina “à modalidade *lógica* já estabelecida nas ciências da natureza”; ele deduz daí triunfalmente que “sobre *este* aspecto crucial, Weber se alinhou com a tradição ‘utilitária’ fundamental, particularmente com a teoria econômica inglesa, contra tanto o historicismo como o marxismo” — uma afirmação pelo menos surpreendente, se se recordam as críticas explícitas de Weber (em seus artigos sobre a teoria da ciência) aos economistas, nos quais ele lamenta precisamente a persistência obstinada do modelo científico-natural (biológico), *apesar das críticas convergentes dos historiadores e dos socialistas*.⁶⁷ Parsons esforça-se em minimizar a distinção entre as ciências da natureza e as ciências sociais, que ocupa, como vimos, um lugar central na *Wissenschaftslehre* de Weber: insiste que para Weber “muito francamente, a concepção de *teoria* generalizada, tal como ela tinha sido desenvolvida pela grande

tradição da ciência natural, é uma componente essencial de *toda* ciência empírica”. Em outros termos: “se eu interpretei corretamente o que penso ser o ponto de vista de Weber” (*sic*), o grande sociólogo alemão considerava que, no essencial, “não há ciência ‘natural’ ou ‘cultural’, mas somente ciência ou não-ciência...” Evidentemente, a problemática (de origem claramente historicista) da *Wertbeziehung* é um obstáculo considerável para uma tal interpretação neopositivista de Weber; Parsons procura resolver a dificuldade explicando que este conceito significa essencialmente isto: a atividade científica “deve ser integrada até um certo nível no consenso de valor da comunidade onde ela se desenvolve, não deve ser totalmente absorvida, deve atribuir a si o tipo de lugar que é essencial para seu apoio em um sentido político amplo. Sem um tal consenso, por exemplo, qualquer coisa como um sistema universitário moderno seria inimaginável”. O autor do discurso sobre a ciência como vocação (1919), que insistia no caráter radicalmente irreduzível e eterno dos conflitos entre valores, estes deuses que combatem para sempre, torna-se, graças à “interpretação” de Parsons, um teórico do “consenso de valor da comunidade”... Ele seria até, segundo Parsons, “um precursor do ‘fim das ideologias’, para utilizar a frase recentemente tornada corrente nos EUA por Daniel Bell...”⁶⁸ — tese bastante surpreendente se se recorda que uma das críticas de Weber ao positivismo (que ele chama “monismo naturalista”) era precisamente dirigida contra sua ilusão de que “o crepúsculo dos deuses de todos os pontos de vista axiológicos” deveria se estender a todas as ciências.⁶⁹

É Hans Albert, outro eminente teórico positivista do Congresso de 1964, que tem (do seu ponto de vista) razão, quando critica a concepção weberiana do confronto de valores, opondo-lhe a tese de que a ciência social pode “neutralizar” os conflitos axiológicos, porque “o abismo intransponível entre posições finais inflexíveis deveria desempenhar um papel muito mais reduzido que o que parece derivar da insistência de Max Weber”.⁷⁰ Ele está assim mais próximo da verdade quando reconhece, contrariamente aos malabarismos parsonianos, a dificuldade de integrar a *Wertbeziehung* em uma problemática positivista coerente. “A solução weberiana dos problemas de valor na ciência social,

contendo o método e o princípio da *neutralidade axiológica* (*value-freedom*), parece-me no essencial defensável, com exceção de certas afirmações relativas ao problema da assim chamada dependência de valores (*Wertbeziehung*) que enfatiza de forma supérflua a extensão da diferença com relação às ciências naturais.”⁷¹

Todavia, tanto H. Albert como T. Parsons estão de acordo em lamentar o caráter “inacabado” ou “incompleto” da teoria da ciência de Weber, o que os conduz a manifestar a necessidade de *superá-la*. “Eu sou da opinião”, proclama H. Albert, “de que hoje podemos ir mais longe, em vários aspectos do que Weber acreditava possível, particularmente com relação à condição e ao papel do conhecimento nomológico nas ciências sociais... a doutrina científica se desenvolveu bastante desde a sua época”; e menciona como exemplo deste desenvolvimento, entre outros, a obra de Karl Popper.⁷² Em sua resposta a Albert, Parsons manifesta seu acordo com esta tese: “Weber forneceu mais um início do que uma explicação acabada”, suas limitações o levaram a “criar uma situação que não poderia conduzir a um progresso ulterior se um nível de teoria que ele próprio acreditava impossível ou inadequado não fosse criado”. Para alcançar este nível superior e mais moderno é necessário se apoiar em outros autores, especialmente... Durkheim: “Penso que um avanço substancial foi alcançado desde a obra de Weber. Neste campo, muitos fundamentos foram colocados não somente pelo próprio Weber, mas por outros. Penso especialmente em Durkheim, penso nos psicólogos sociais americanos, penso em algumas de nossas disciplinas vizinhas...”⁷³ Uma outra variante de reducionismo neopositivista se encontra em um artigo de René Kōnig que insiste várias vezes na semelhança entre Weber e Durkheim; ele até pretende que Max Weber, “mesmo sem o conhecer”, acompanha Durkheim em sua concepção da relação entre a ciência e a ação prática e na idéia de uma crítica social não-ideológica e “fundamentada na ciência”.⁷⁴

Integração de Max Weber na grande corrente positivista, despojando-o de sua irritante dimensão historicista e/ou sua “superação” pela interpretação de um retorno a Durkheim: é entre estes dois pólos — aliás complementares — que se desenvolve

a recepção da *Wissenschaftslehre* weberiana pelo neopositivismo moderno. Na realidade, este pretenso progresso com relação a Weber não é senão um retorno às posições do velho cientismo naturalista do século XIX, que Max Weber já havia (ao menos parcialmente) criticado e superado.

Karl Popper e a objetividade institucional

Karl Popper é um dos raros autores desde Weber que introduziram um ponto de vista novo da problemática positivista. Em vários aspectos, sua *démarche* se distingue dos lugares-comuns do positivismo clássico, do qual ele procura evitar os impasses mais evidentes.

De início, ele reconhece, como Max Weber (e contrariamente à tradição de Comte e de Durkheim), o caráter necessário, inevitável e cientificamente indispensável dos “pressupostos” ou pontos de vista “preliminares”: “uma ciência não é simplesmente um ‘conjunto de fatos’. Ela é, pelo menos, uma coleção e, enquanto tal, ela depende dos interesses do colecionador e de seu ponto de vista... Seleccionamos da variedade infinita dos fatos e da variedade infinita de aspectos dos fatos, os fatos e os aspectos que são interessantes porque estão em relação com uma teoria científica mais ou menos preconcebida... Não somente é impossível evitar um ponto de vista seletivo, mas também de todo modo indesejável controlá-lo, porque, se se pudesse fazê-lo, ter-se-ia não uma descrição mais ‘objetiva’, mas um simples acervo de afirmações inteiramente desconexas. Mas, com toda evidência, um ponto de vista é inevitável; e a tentativa ingênua de ultrapassá-lo não pode senão conduzir ao engano de si próprio e à aplicação acrítica de um ponto de vista inconsciente”.⁷⁵

Entretanto, enquanto Weber procura ao menos vincular o ponto de vista a certas configurações históricas e sócio-culturais — as *Kulturwertideen* — Popper permanece significativamente silencioso a este respeito. Pior, ele vai perseguir com anátemas irados todas as tentativas da sociologia do conhecimento (ou do marxismo) de vincular os pressupostos cognitivos a grupos ou classes sociais. Em uma amálgama grosseiro, ele assimila estas

tentativas às teorias racistas do conhecimento, como expressão de uma mesma postura irracionalista: “a crença em que ‘pensamos com nosso sangue’ ou ‘com nossa herança nacional’ ou ‘com nossa classe’”. Trata-se para ele de concepções que advêm do “misticismo”: “Os marxistas estão habituados a explicar o desacordo com um adversário por seu preconceito de classe e os sociólogos do conhecimento por sua ideologia total. Estes métodos... destroem claramente a base da discussão racional e conduzem, em última análise, ao anti-racionalismo e ao misticismo”. Mas ele não encontra nada de melhor para opor a esta diabólica sociologia do conhecimento — que comete o pecado de “dividir a humanidade entre amigos e inimigos” — do que vagas e devotadas doutrinas morais e religiosas: a “crença cristã na fraternidade de todos os homens” e a “fé na unidade racional do homem”, destinadas a servir de fundamento à “perspectiva científica” de “nossa civilização ocidental”.⁷⁶

Apesar desta incompreensão tipicamente positivista da sociologia do conhecimento, o pensamento de Popper tem uma dimensão original que lhe dá uma superioridade indiscutível sobre os outros positivistas: o reconhecimento lúcido de que a objetividade científica não poderia ser o resultado de qualquer “boa vontade” individual do homem da ciência, de sua pretensa capacidade de se liberar de seus próprios “preconceitos”: “O principal problema com os preconceitos é que não existe este meio direto para se desembaraçar deles. Porque, como saberíamos jamais se fizemos qualquer progresso em nossa tentativa de nos liberar de nossos preconceitos? Não é comum que os que estão mais convencidos de estarem livres de seus preconceitos sejam os que mais os têm (*most prejudiced*)?” Mas, curiosamente, esta crítica não é dirigida, como se poderia pensar, aos positivistas clássicos, mas à... sociologia do conhecimento que se supõe querer “reformular as ciências sociais tornando o cientista social consciente das forças sociais e ideológicas que lhe têm inconscientemente guiado”.⁷⁷

É verdade que esta ilusão aparece nos escritos de Mannheim, mas ela está longe de constituir o eixo central da sua sociologia do conhecimento; é pelo menos paradoxal que Popper lhe atribua a paternidade ou a exclusividade de uma *démarche* que remonta

às origens do positivismo: a “autodesideologização” do cientista individual. Em todo caso, Popper rejeita, com razão, esta concepção da qual ele zomba: “a sociologia do conhecimento... considera a ciência ou o conhecimento como um processo que se desenvolve no espírito ou na consciência do cientista individual, ou talvez como o resultado de um processo desta natureza. Se se examina desta forma, o que nós chamamos objetividade científica deve com efeito se tornar completamente incompreensível ou mesmo impossível... Se a objetividade científica estivesse fundamentada, como a teoria sociológica do conhecimento o supõe ingenuamente, na imparcialidade ou na objetividade do cientista individual, então seria necessário dizer-lhe adeus”.⁷⁸

Graças a Popper, o dogma que orientou durante mais de um século — e que continua ainda a predominar — o conjunto da abordagem positivista do problema da objetividade cognitiva e da relação ciência/ideologia se acha radicalmente questionado, por assim dizer “do interior” do próprio campo positivista. O fato de que esta contestação perspicaz e pertinente tome a forma desajeitada e inadequada de “crítica da sociologia do conhecimento” não retira nada de seu valor intrínseco: os argumentos de Popper tocam no próprio coração da tradição positivista clássica.

Entretanto, sobre um aspecto essencial e decisivo, Popper permanece inteiramente na continuidade desta tradição: a recusa de distinguir (com relação à questão da objetividade) as ciências sociais das ciências naturais. Ele retoma assim com uma mão o que ele havia deixado com a outra e faz voltar o conjunto de seu discurso sobre os atalhos percorridos pelo *logos* positivista: a objetividade científica ao nível individual é impossível “não somente nas ciências sociais ou políticas, onde os interesses de classe ou de outros motivos ocultos similares podem desempenhar um papel, mas no mesmo grau nas ciências naturais. Qualquer um que tenha conhecimentos sobre a história das ciências sociais está consciente da tenacidade apaixonada que caracteriza muitas de suas querelas. Nenhuma quantidade de parcialidade política pôde influenciar as teorias políticas mais fortemente do que a parcialidade que mostram certos cientistas naturais com relação a suas produções intelectuais”.⁷⁹ Em sua polêmica com Adorno

nos anos 60, Popper insiste de novo que não há nenhuma diferença em termos de objetividade entre o cientista natural e o social.⁸⁰ Graças a este enunciado hábil, a peça é jogada: o papel das ideologias e dos pontos de vista de classe é assimilado ao papel das obsessões puramente psicológicas do pesquisador individual (sua obstinação, sua “paixão”, sua presunção com relação a suas teses etc.) de tal maneira que se pode encontrá-las também nas ciências da natureza.

Uma vez que o problema é colocado nestes termos, a solução parece fácil, solução evidentemente fundamentada na prática dos cientistas naturais e inspirada em seu modelo operacional de objetividade científica: “a objetividade está estreitamente ligada ao *aspecto social do método científico*, ao fato de que a ciência e a objetividade científica não resultam (e não podem resultar) das tentativas do cientista individual em ser ‘objetivo’, mas da cooperação de vários cientistas. A objetividade científica pode ser descrita como a intersubjetividade do método científico”. Que significa isto concretamente? Popper chama a atenção sobre “dois aspectos do método das ciências naturais que são importantes a este respeito”: 1) a liberdade de crítica; 2) a existência de uma linguagem comum: os cientistas naturais “procuram com muita seriedade falar uma única e mesma língua, mesmo se eles utilizam línguas natas diferentes”. Estes dois aspectos constituem juntos o “caráter público do método científico”, cuja garantia última e o fundamento concreto são a existência “de diversas *instituições sociais* que foram planificadas para desenvolver a objetividade científica e a crítica; por exemplo, os laboratórios, as publicações e congressos científicos”.⁸¹ Encontra-se assim em Popper uma nova teoria da objetividade científica — a *objetividade institucional*: “Para resumir estas considerações, poderia se dizer que o que designamos por objetividade científica não é um produto da imparcialidade do sábio individual, mas um produto do caráter social ou público do método científico; e a imparcialidade do sábio individual é, na medida em que ela existe, não a fonte, mas antes o resultado desta objetividade social ou institucionalmente organizada”.⁸² Graças a este método, são corrigidas e eliminadas, de acordo com Popper, todas as parciaisidades, quer sejam individuais ou de classe: “*Futilidades (Kleinigkeiten)* como

por exemplo a *posição social ou ideológica* do pesquisador são eliminadas assim *delas próprias*, apesar de naturalmente desempenharem a curto prazo seu papel”.⁸³

A solução é elegante e coerente; ela permite superar as limitações mais evidentes do velho positivismo; ela é, no entanto, outra coisa que não uma transposição do mesmo problema a um nível superior (sem absolutamente resolvê-lo)? Ela permite, de forma melhor do que as receitas de Durkheim, retirar da ciência social estas “futilidades” que se chamam visão social de mundo e ponto de vista de classe? O próprio Popper enfatiza que este modelo (“institucional”) de objetividade é de origem científico-natural; pode-se admitir — com algumas reservas — que o método que ele descreve corresponde efetivamente à prática concreta das ciências da natureza e que ele lhes assegura resultados “objetivos”. Pode-se, entretanto, aplicá-lo às ciências sociais? Ao querer transportar mecanicamente a *démarche* científico-natural às ciências da sociedade — procedimento tipicamente positivista — Popper se envolve em um impasse. Na realidade, quem ousará pretender que nas instituições de pesquisa científico-social “futilidades” como as posições sociais ou ideológicas “eliminam-se a si próprias”? Isto é claramente impossível, por duas razões que Popper prefere ignorar:

1) O gênero de “verdade objetiva” que resulta de uma instituição depende em ampla medida das forças econômicas, sociais ou políticas que a controlam ou financiam. Este controle pode ser exercido de forma arbitrária e brutal (como nos países totalitários) ou “legal” e “constitucional” (como o *Berufsverbot* na Alemanha Ocidental); pode ser também indireto e mediatizado (pela pressão dos financiadores, por exemplo). Em todo caso, as instituições de pesquisa social, da mesma forma que os pesquisadores individuais, não escapam aos múltiplos condicionamentos sociais — mesmo que seja possível reconhecer nelas uma certa margem de autonomia.

2) Nas universidades, conferências, colóquios, revistas e publicações científico-sociais não ocorre absolutamente um consenso entre historiadores ou economistas da mesma forma que ocorre o consenso da instituição equivalente no campo da química

ou da física. Antigos debates de um século (sobre a teoria marxista do valor, por exemplo) estão longe de serem resolvidos, e cada corrente se apega a suas posições fundamentais, apesar do livre exercício da crítica, do debate público, da confrontação das diversas escolas etc. As divergências entre Lavoisier e os partidários do flogístico* foram depois de muito tempo moderadas pelo desenvolvimento da ciência química, mas as polêmicas entre historiadores de orientações distintas (conservadores, liberais, jacobinos, socialistas) sobre as causas da Revolução Francesa estão longe de serem exauridas.

Se a *démarche* da “objetividade institucional” é possível (com certas limitações) no domínio das ciências naturais, é precisamente porque as visões sociais do mundo, as ideologias e os pontos de vista de classe não desempenham nelas um papel tão decisivo como nas ciências da sociedade. Ao teimar em negar esta diferença essencial, Popper, como todos os positivistas, é incapaz de dar conta dos problemas específicos da objetividade científico-social.

Ele parece reconhecer, em certo momento, que a aplicação do “método institucional” às ciências da sociedade encontra certas “dificuldades”: “É verdade que as ciências sociais não atingiram *ainda* inteiramente esta publicidade do método”. (Sublinhado por nós ML.) Esta forma de conceber a particularidade das ciências sociais como um “atraso” com relação às ciências da natureza que será em breve superado é um lugar-comum do positivismo desde Comte: um século e meio mais tarde o atraso não parece próximo de ser superado... Mas como Popper explica os obstáculos à utilização de seu método nas ciências humanas? Ao recusar toda análise sociológica do conhecimento (papel das classes sociais e de seus pontos de vista), ele é condenado a explicações tautológicas ou mesmo francamente ridículas: “É verdade que as ciências sociais não atingiram ainda esta publicidade do método. Isto é particularmente devido à influência destruidora da inteligência de Aristóteles e de Hegel (*sic!*), em parte talvez devido também

* Referência a um fluido imaginado pelos químicos para explicar a combustão, no século XVIII. (N. do T.)

a sua incapacidade de fazer uso dos instrumentos sociais de objetividade científica... alguns cientistas sociais são incapazes e mesmo indispostos (*unwillig*) a falar uma linguagem comum. Mas a razão não é o interesse de classe e a solução não é uma síntese dialética hegeliana, nem a auto-análise”.⁸⁴

Examinemos de perto estes três argumentos: 1) A referência a Aristóteles e Hegel dificilmente pode ser levada a sério; seria necessário colocá-la na conta dos caprichos pessoais de Popper e de sua confusão diante de um problema que não conseguiu resolver no quadro de seu sistema epistemológico. 2) A explicação do fracasso do método pela não-utilização de seus instrumentos é tautológica. O que seria necessário é precisamente explicar por que estes “instrumentos sociais” não foram utilizados pelos cientistas sociais. 3) O último argumento é mais interessante e revelador: a recusa, ou a má vontade, dos cientistas sociais em falar uma linguagem comum. Aqui também não é suficiente constatar o fato: é preciso estudar-lhe as causas. Ora, isso Popper não faz: ele se limita a rejeitar, *in limine*, a explicação pelo interesse de classe, sem oferecer nenhuma outra. Resta, portanto, apenas uma explicação: a “má vontade” dos cientistas sociais. A solução seria, portanto, a “boa vontade”? De acordo com Popper, “a única saída aberta às ciências sociais é esquecer todos os fogos de artifício verbais e enfrentar os problemas práticos de nosso tempo com a ajuda dos métodos teóricos que são fundamentalmente os mesmos em *todas* as ciências”.⁸⁵ Volta-se, assim, à velha e boa receita do positivismo do século XIX: a “boa vontade” do cientista individual, sua disposição a abandonar os “fogos de artifício verbais” e a dialética, a falar a mesma linguagem que seus colegas, e a utilizar o método das ciências naturais. Após ter construído uma teoria sofisticada e inovadora da objetividade institucional, Popper termina por recair nos lugares-comuns mais usados e tradicionais do positivismo, como se fosse um gato que, após um número de alta técnica acrobática, recaísse sobre suas quatro patas...

Entretanto, seria injusto e errôneo não reconhecer a parte de verdade que a tese de Popper contém: na medida em que a ciência social constitui-se numa esfera relativamente autônoma com relação aos condicionamentos sociais, o que se chama de

“método público” tem um papel crucial a desempenhar. É absolutamente verdadeiro que a ciência não pode progredir sem a liberdade de crítica, debate, confronto entre escolas diversas e confrontação permanente de pontos de vista distintos entre pesquisadores, tanto no interior de uma mesma visão social de mundo, como entre cientistas ligados a opções axiológicas e político-sociais contraditórias. A ausência de um tal debate, o enfraquecimento ou a interdição da crítica não podem senão conduzir, de forma inexorável, à esterilização do pensamento científico, ao dogmatismo, ao obscurantismo e/ou à unidimensionalidade: poderiam ser multiplicados os exemplos!

Mas a crítica e o debate não abolem, contrariamente ao que pensa Popper, o caráter irreduzível das oposições de classe e de suas expressões axiológicas e/ou utópicas nas ciências sociais. O que permite compreender a inexistência no seu seio de um consenso científico (mesmo provisório) do tipo existente da forma usual nas ciências da natureza. Em outros termos: um marxista que ignorasse a crítica de Max Weber ou um weberiano que negligenciasse Marx ficariam cientificamente empobrecidos. Mas a confrontação fértil, o conhecimento recíproco e o debate necessários não conduzem absolutamente à abolição da distância entre visões sociais de mundo distintas ou ao desaparecimento das profundas divergências axiológicas, metodológicas, teóricas e mesmo empíricas entre estas duas escolas que dividem ainda hoje, um século depois da morte de Marx e mais de 60 anos após a morte de Weber, o campo científico-social.

Em seus escritos recentes — em particular *O conhecimento objetivo* (1972) — Popper procura reformular sua problemática, introduzindo o conceito de “terceiro mundo”, enquanto conjunto de conteúdos objetivos do pensamento, distinto dos objetos físicos (“primeiro mundo”) e dos estados de consciência (“segundo mundo”). Este “terceiro mundo” — inspirado pela esfera de idéias de Platão e o espírito objetivo de Hegel (dois inimigos mortais da “sociedade aberta” subitamente reabilitados por Popper) — inclui o universo do conhecimento e é definido como uma esfera amplamente autônoma. Popper insiste, com razão, que é “impossível interpretar este terceiro mundo como uma simples expressão do segundo”; mas ele se esquivava de uma outra questão, mais

nuançada e mais decisiva: existe ou não, nas ciências sociais, uma ligação significativa entre estes dois “mundos”? O próprio Popper parece reconhecer que existe, já que afirma que todo conhecimento dos fatos está necessariamente articulado por uma teoria e, portanto, por mitos e preconceitos. Como, então, atingir o conhecimento objetivo? Popper propõe dois argumentos: de um lado, ele faz referência a um misterioso processo de “autotranscendência” graças ao qual o cientista “desafia seus próprios preconceitos e pressupostos habituais”. Ele emprega a este respeito uma metáfora fortemente reveladora: “nós nos livramos do pântano de nossa ignorância puxando-nos pelos cordões de nossas botas” — formulação que corresponde quase palavra por palavra à lenda do Barão de Münchhausen, cuja lógica se encontra no cerne de todo raciocínio positivista... O outro argumento é que o crescimento do conhecimento é um desenvolvimento evolucionista, “uma seleção darwiniana” semelhante à que permite às plantas e aos animais “resolver seus problemas pelo método da competição entre tentativas de soluções e eliminação do erro”. Em nossa opinião, este modelo social-darwinista é ainda mais arbitrário que a da objetividade institucional: é impossível afirmar seriamente — ao menos no domínio das ciências sociais — que a “sobrevivência” de uma teoria é a prova de sua justeza e ainda menos que sua “eliminação” (por quem?) constitui a demonstração de seu erro.⁸⁶

A idéia de uma objetividade e autonomia do universo das obras culturais e do conhecimento em particular é de todo pertinente, mas ela não permite, contrariamente ao que pretende Popper, esvaziar a questão das condições de possibilidade do conhecimento objetivo da sociedade e das determinações sociais de sua produção.

NOTAS

1. Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, 1793, Éditions Sociales, Paris, 1966, p. 211-12, 244, 253, 271.
2. Condorcet, *op. cit.*, p. 199.
3. S. Simon, “Mémoire sur la Science de l'Homme”, 1813, *Oeuvres* (inst. par Enfantin), vol. XI, Dentu Éditeur, Paris, 1876, p. 284.

4. *Ibid.*, p. 29-30.
5. S. Simon, "De la réorganisation de la société européenne", 1814, *Oeuvres de Saint Simon et d'Enfantin*, Paris, 1865, T. XV, p. 183.
6. S. Simon, "De la physiologie sociale appliquée à l'amélioration des institutions sociales", *Oeuvres*, E. Dentu, Paris, 1875, vol. X, p. 190. Sobre a dimensão revolucionária de S. Simon, ver P. Ansart, *S. Simon*, Presses Universitaires de France, 1969, p. 38. "O problema da revolução se acha assim colocado, quaisquer que sejam as precauções de S. Simon a este respeito... o novo sistema deve se edificar sobre a ruína total do antigo regime... O esquema de Saint Simon rejeita o arcaísmo da sociedade da qual ele é contemporâneo, projeta em uma sociedade futura a realização das liberdades reais e conclama finalmente à destruição da sociedade política de seu tempo."
7. Marcuse analisou de forma marcante esta passagem em seu livro *Razão e revolução*: "A filosofia do Iluminismo afirmava que a razão poderia dominar o mundo e que os homens poderiam transformar as suas formas obsoletas de vida caso agissem a partir de seus conhecimentos e capacidades liberados. A filosofia positivista de Comte apresenta o quadro geral de uma teoria social no sentido de contra-restar as tendências 'negativas' do racionalismo. Ele chegou a uma defesa ideológica da sociedade burguesa e, além disso, a sua teoria contém os germes de uma justificação filosófica do autoritarismo". Herbert Marcuse, *Reason and Revolution*, Beacon Press, 1960, p. 342.
8. Ver G. Misch, "Zur Entstehung des französischen Positivismus", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Band XIV, Berlin, 1901, p. 204-205.
9. G. Lichtheim, "The concept of ideology"; *History and Theory*, Mouton, vol. VI, 1965, p. 169.
10. A Comte, *Appel aux Conservateurs*, ed. Autor, Paris, 1855, p. 4.
11. Henri Gouhier, J. Vrin, Paris, 1941, vol. III, p. 334, 382. Como enfatiza justamente Pierre Arnaud, o papel da escola "retrógrada" é mais importante na elaboração da sociologia de Comte do que na sociologia de Condorcet — como reconheceu o próprio A. Comte. Cf. Pierre Arnaud, *Sociologie de Comte*, Presses Universitaires de France, 1969, p. 60.
12. Ver a este respeito o interessante prefácio de Jean-Paul Enthoven à reedição do *Curso de filosofia positiva*: "Augusto Comte avaliava como de grande beatitude: os filósofos do Antigo Regime e os filósofos da Revolução não se adequam mais a esta nova idade de ouro que dilui em um mesmo movimento a agonia dos militares-padres e o triunfo dos reis-banqueiros da época. O tempo não é mais de prece ou de pensamento crítico. É necessário *produzir*. E esta produção exige por sua vez uma legitimação política servirá de couraça contra os assaltos de todos os sofistas distributivistas e de todos os icarianos desgarrados do século. A ciência social do positivismo será, portanto, essa boa e necessária doutrina... É, portanto, o fim da Utopia que anuncia a obra de Augusto Comte". — Jean Paul Enthoven, "La fin de l'Utopie", em A. Comte, *Physique Sociale*, Hermann, Paris, 1975, p. 2-3.
13. Cf. Pierre Arnaud, *Politique d'Auguste Comte*. A. Colin, Paris, 1965, p. 124.
14. Em *Politique d'Auguste Comte*, p. 71.
15. Comte, *Cours de philosophie positive*, I, Classique Garnier, 1949, p. 49.
16. J. B. Say, *Traité d'Économie Politique*, "Discours Préliminaire", Ed. Calman-Levy, 1972, p. 15-16. Sobre a afinidade entre Comte e Say, ver Angèle Kremer-Marietti,

“L’accomplissement du positivisme”, *Les Études Philosophiques*, Presses Universitaires de France, julho-setembro de 1973, p. 396-397.

17. A. Comte, *Cours de philosophie positive*, VI, p. 357 e *Appel aux conservateurs*, p. 90-91. Acrescentemos, entretanto, que Comte havia sabiamente previsto uma solução de emergência para o período transitório durante o qual a doutrina positivista não seria suficientemente influente para garantir a “disciplina industrial”: “A ativa participação dos exércitos propriamente ditos na sustentação permanente da ordem pública”: uma tarefa que constitui doravante “em todos os lugares e de forma crescente, sua atribuição principal e constante”. Realmente, enfatiza judiciosamente Comte, “em um estado de profunda desordem intelectual e moral, que pode tornar sempre iminente a anarquia material, é necessário que os meios de repressão adquiram uma intensidade correspondente àquela das tendências insurrecionais, para que uma ordem indispensável proteja suficientemente o verdadeiro progresso social”... Além disso, Comte pensa e não se pode negar a modernidade impressionante desta idéia — que “a clareza e a precisão das especulações militares devem tender, por sua natureza, a favorecer... o avanço do espírito positivo: como o confirmou, após três séculos, tantos exemplos felizes de uma útil aliança entre as pesquisas científicas e os estudos militares, cuja afinidade espontânea determinou até aqui as mais importantes criações especiais para a educação positiva”. — Comte, *Cours de philosophie positive*, Société Positiviste, Paris, 1894, tomo VI, p. 367-371.

18. K. Marx, *Le Capital*, livro I, Garnier Flammarion, Paris, 1969, p. 631.

19. A. Comte, *Cours de philosophie positive*, tomo IV, p. 214.

20. A. Comte, *Cours de philosophie positive*, IV, p. 100-101.

21. Jean-Paul Enthoven critica o “positivismo vergonhoso que invadiu atualmente as ciências humanas” e enfatiza que “o positivismo social é bem mais sutil que estes que agitam e o reivindicam: sua verdadeira estratégia é sua forma. Seu verdadeiro trabalho ideológico é o trabalho de seu método”. *Op. cit.*, p. 5-6.

22. E. Durkheim, “La sociologie”, 1915, em *Textes, 1. Éléments d’une théorie sociale*, Éditions de Minuit, 1975, p. 115.

23. E. Durkheim, *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie*, Paris, 1953, p. 113.

24. E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, PUF, Paris, 1956, p. 15-19.

25. E. Durkheim, *La science et l’action*, PUF, Paris, 1970, p. 80-81.

26. E. Durkheim e Paul Fauconnet, “Sociologie et sciences sociales”, em *Textes, I*, 1903, p. 123.

27. E. Durkheim, “La philosophie dans les Universités Allemandes”, 1886-67, em *Textes 3, Fonctions sociales et institutions*, Ed. de Minuit, Paris, 1975, p. 485, enfatizado por nós ML.

28. E. Durkheim, *La division du travail social*, PUF, Paris, 1960, p. 157-158, 369-370, sublinhado por nós ML.

29. E. Durkheim, *La science sociale et l’action*, PUF, Paris, 1970, p. 299, sublinhado por nós ML.

30. E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, prefácio, p. 8, sublinhado por nós ML.

31. Robert Nisbet, “Conservatism and Sociology”, *American Journal of Sociology*, LVIII, 1952.

32. Melvin Richter, "Durkheim's politics and political theory", em K. Wolff (ed.), *Emile Durkheim 1858-1917*, The Ohio State University Press, Columbus, 1960.
33. E. Durkheim, *Les règles de la méthode...*, p. 14.
34. *Ibid.*, p. 140, 144, 31, sublinhado por nós ML.
35. E. Durkheim, *La science sociale et l'action*, p. 241, 113.
36. E. Durkheim, *La science sociale et l'action*, p. 115.
37. Cf. George A. Lundberg, Clarence C. Schrag, Otto N. Larsen, *Sociology*, Harper and Brothers, Nova York, 1958, p. 6, 16, 736, 744 etc.
38. Cf. Kurt Wolff, *Versuch zu einer Wissenssoziologie*, Luchterhand, Berlim-Neuwied, 1968, cap. 1.
39. L. Goldmann, *Les sciences humaines et la philosophie*, p. 40-44.
40. Ver a este respeito H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society, The Reorientation of European Social Thought 1890-1930*, Paladin, St. Alberts, 1974, p. 309-310. Uma outra diferença entre Rickert e Weber é que este último não exclui de forma tão taxativa o estudo das leis nas ciências históricas, apesar de lhe atribuir um lugar subordinado como simples meio auxiliar no conhecimento do fenómeno individual e único. Ver Max Weber, *Essais sur la Théorie de la Science* (tr. Julien Freund), Librairie Plon, Paris, 1965, p. 162-165.
41. Max Weber, *Théorie de la Science*, p. 152; cf. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1922, p. 178-179. NB. Revimos e corrigimos às vezes a tradução francesa de acordo com o texto original.
42. M. Weber, *Théorie de la Science*, p. 128-129, *Wissenschaftslehre*, p. 153.
43. M. Weber, *Théorie de la Science*, p. 151-152, 163, 168-169; 171-172, *Wissenschaftslehre*, p. 170, 178, 182, 184.
44. *Id.*, p. 212, *Wissenschaftslehre*, p. 213-214.
45. *Id.*, p. 183.
46. *Id.*, p. 173-175, *Wissenschaftslehre*, p. 185-186.
47. *Id.*, p. 131-132; cf. também p. 137-138, 168-172 e *Wissenschaftslehre*, p. 473.
48. *Id.*, p. 134.
49. M. Weber, "La science comme vocation", 1919, *Le savant e le politique*, UGE, 1963, p. 82; cf. também *Wissenschaftslehre*, p. 471-72.
50. M. Weber, *Wissenschaftslehre*, p. 459.
51. M. Weber, "Roscher und Knies II. Knies und das Irrationalitätsproblem", 1905, *Wissenschaftslehre*, p. 61.
52. M. Weber, *Wissenschaftslehre*, p. 471.
53. M. Weber, *Théorie de la science*, p. 212.
54. M. Weber, *La savant et le politique*, p. 85.
55. M. Weber, *Théorie de la science*, p. 130, *Wissenschaftslehre*, p. 154-155 e também p. 460.
56. Ver a este respeito L. Althusser, *Lire le Capital*, Maspéro, Paris, 1965, tomo I, p. 27-28.
57. L. Goldmann, *Les sciences humaines et la philosophie*, p. 43.
58. A. von Schelting, *Max Webers Wissenschaftslehre*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1934, p. 405-412.

59. P. Rossi, "Discussion on Value-freedom and Objectivity", em O. Stammer (ed.), *Max Weber and Sociology Today*, Harper and Row, Nova York, 1972, p. 75-76.
60. M. Weber, *Théorie de la Science*, p. 126.
61. M. Weber, *Wissenschaftslehre*, p. 151.
62. M. Weber, *Théorie de la Science*, p. 193.
63. A. von Schelting, *op. cit.*, p. 62.
64. M. Weber, *op. cit.*, p. 80-81.
65. Para uma discussão detalhada destas questões, ver nosso ensaio "Marx et Weber: notes sur un dialogue implicite", *Dialectique et Révolution*, Ed. Anthropos, Paris, 1973.
66. Ver a este respeito a observação irônica de John Rex sobre a receptividade de Weber a uma certa sociologia anglo-americana: "A utilização de uma linguagem positivista por Weber na discussão das explicações causais adequadas e das relações sociais levou a que o positivismo moderno lhe atribuisse um certo reconhecimento discreto, apesar daquilo que parece, aos olhos dos que se situam sob esta tradição, uma preocupação infeliz com a história e com as significações". John Rex, "Typology and Objectivity: A Comment on Weber's, four sociological methods", em A. Sahay, *Max Weber and Modern Sociology*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1971, p. 2-25.
67. Max Weber, *Théorie de la Science*, p. 173-175. Comparar com T. Parsons, "Value-freedom and objectivity", em O. Stammer (ed.), *Max Weber and Sociology Today*, Harper, Londres, 1971, p. 38-39.
68. Parsons, *op. cit.*, p. 34, 48.
69. M. Weber, *Théorie de la Science*, p. 174.
70. Hans Albert, "Discussion on Value-freedom and objectivity", *Max Weber and Sociology Today*, p. 58.
71. H. Albert, *op. cit.*, p. 56, sublinhado por nós ML.
72. H. Albert, *op. cit.*, p. 56.
73. T. Parsons, *op. cit.*, p. 79.
74. Cf. René König, "Le problème des jugements de valeur chez Max Weber", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. XLI, Paris, 1966.
75. K. Popper, *The Open Society and its enemies*, vol. 2 (Hegel and Marx), Routledge and Kegan Paul, Londres, 1962, p. 259-261. Nossas referências são todas feitas com relação à edição inglesa, porque a tradução francesa ("resumida") apresenta muitas lacunas.
76. K. Popper, *op. cit.*, p. 216, 235-236, 243-244.
77. K. Popper, *op. cit.*, p. 222.
78. K. Popper, *op. cit.*, p. 217.
79. K. Popper, *op. cit.*, p. 217.
80. "É inteiramente falso crer que as ciências da natureza são mais objetivas que as ciências sociais. O cientista natural é tão tendencioso como todos os outros homens e é infelizmente... em geral extremamente unilateral e tendencioso no preconceito em favor de suas próprias idéias." K. Popper, "Die Logik der sozialwissenschaften", em *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Luchterhand, Neuwied, 1975, p. 112.
81. K. Popper, *op. cit.*, p. 217-218; ver também K. Popper, *The Historicism*, Londres, Routledge, 1957, p. 156: "o que 'a sociologia do conhecimento' negligencia é preci-

samente a sociologia do conhecimento — o caráter social e público da ciência: negligencia o fato de que a intersubjetividade da ciência e de suas instituições para a difusão e a discussão das idéias novas são a garantia da objetividade científica”.

82. K. Popper, *The Open Society*, II, p. 220.

83. K. Popper, “Die Logik der Sozialwissenschaft”, em *Positivismusstreit*, p. 113, sublinhado por nós ML.

84. K. Popper, *op. cit.*, p. 221-222.

85. K. Popper, *ibid.*, p. 222.

86. Karl Popper, *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, At the Clarendon Press, Oxford, 1972, p. 112, 144-149.

O historicismo ou a luz prismada

O debate sobre a relação ideologia/conhecimento nas ciências sociais não é somente um confronto entre o positivismo e o marxismo, como se diz freqüentemente; existe uma terceira corrente fundamental, irreduzível às outras duas — apesar de poder se articular com elas (exemplos: Max Weber, Mannheim, Lukács) —, e portadora de uma contribuição específica. É a corrente que dominou o pensamento alemão durante um século e meio e do qual proveio a sociologia do conhecimento (como disciplina universitária): o historicismo. É impossível abordar, mesmo de maneira pouco aprofundada, a questão da objetividade científico-social e de suas condições de possibilidade sem enfrentar a problemática historicista e seu ponto de convergência inexorável: *o relativismo*. Ignorá-lo, esquivar-se dele, negligenciá-lo ou abstrair-se dele — como ocorre muito freqüentemente — conduz a soluções metodologicamente superficiais e inconsistentes. Não é por acaso que os autores marxistas ou positivistas mais fecundos são aqueles que levaram a sério o historicismo na elaboração de sua teoria da ciência.

As idéias essenciais do historicismo podem ser resumidas nas proposições seguintes:

1. Todo fenômeno cultural, social ou político é histórico e *não pode ser compreendido senão através de e na sua historicidade*.

2. Existem diferenças fundamentais entre os fatos naturais e os fatos históricos e, conseqüentemente, entre as ciências que os estudam.

3. Não somente o *objeto* da pesquisa está imerso no fluxo da história, mas também o *sujeito*, o próprio pesquisador, sua perspectiva, seu método, seu *ponto de vista*.

A partir desta matriz comum diferentes alternativas se desenvolveram. Procuraremos demonstrar como o historicismo conservador do século XIX se transformou, no final do século, em relativismo, e como este abriu o caminho para a sociologia do conhecimento de Mannheim. Colocar-se-á assim em evidência a historicidade do próprio historicismo e sua transformação interna, relacionada com as transformações sócio-econômicas na Europa central e, em particular, na Alemanha durante este período.

O historicismo conservador

O historicismo moderno apareceu, como se sabe, no fim do século XVIII-início do século XIX, sobretudo na Alemanha, como uma reação conservadora à filosofia do Iluminismo, à Revolução Francesa e à ocupação napoleônica. Romântico, nostálgico do passado pré-capitalista, da cultura gótica, das instituições medievais, do direito feudal tradicional, ele revela o sentido da história e se opõe à abstração racionalista, a-histórica, do século XVIII na França, à ruptura revolucionária com o passado. Ele se manifesta sob formas múltiplas, que se cruzam, se articulam ou se separam no quadro de um mesmo campo magnético cultural: o romantismo literário e político (Schlegel, Schleiermacher, Görres, Adam Müller), a escola historicista do direito (Savigny), a historiografia moderna (Ranke, Droysen, Sybel). Ele contém uma corrente ou uma dimensão utópica (Novalis) e uma corrente ou dimensão ideológica, de defesa da ordem monárquica (prussiana) estabelecida contra a vaga revolucionária (A. Müller). Sua base social é composta do conjunto das camadas vinculadas a um modo de vida pré-capitalista e visceralmente hostis à sociedade burguesa em gestação: a nobreza, os junkers, a burocracia, o clero (católico e protestante), a pequena burguesia urbana e rural, a *intelligentsia* tradicional

(professores, juristas, teólogos, escritores, artistas). Este bloco anti-revolucionário e/ou anticapitalista estava sob a hegemonia da aristocracia, mas atraiu para si uma massa de intelectuais “flutuantes” que produziram a ideologia de combate: o romantismo historicista.

O historicismo é, portanto, na sua origem, uma corrente em geral conservadora e, às vezes, francamente reacionária (no sentido estrito do termo). Isso não impediu que ele fosse capaz, em certos casos, de ter uma visão das contradições sociais geradas pelo capitalismo mais realista que os Enciclopedistas ou que a economia política inglesa (é suficiente lembrar certos textos de Adam Müller sobre a luta de morte entre proprietários e despossuídos); e, sobretudo, apesar de suas ilusões passadistas e de sua visão idílica do Antigo Regime, ele constitui um passo importante, essencial até, para a compreensão da historicidade dos fatos sociais e para o desenvolvimento da ciência histórica moderna. Ele tem também o mérito de questionar a *démarche* analítica e quantificadora do pensamento racionalista/burguês, desenvolvendo um “estilo de pensamento” que visa apreender a totalidade e o qualitativo.

O marxismo tem tradicionalmente defendido a tese de que à cada época histórica, as classes progressistas, ou revolucionárias, são aquelas cujo ponto de vista ou ideologia favorecem um melhor conhecimento da verdade objetiva. O exemplo do historicismo conservador do século XIX tende a negar ou ao menos relativizar esta afirmação: apesar, ou antes, graças a seu caráter reacionário, ele representa, enquanto análise histórica dos fatos sociais, um ponto de vista às vezes superior (do ponto de vista científico) àquele dos pensadores ligados à burguesia revolucionária. Não podemos desenvolver neste momento todas as implicações desta observação para uma sociologia diferencial do conhecimento, mas voltaremos a ela em nossa conclusão.

Como é abordada, no quadro do historicismo conservador, a questão da objetividade do conhecimento histórico? Na realidade, o problema não se coloca ou, ao menos, não se coloca nos termos habituais do debate: historicismo e conservadorismo são tão identificados que o próprio ponto de vista conservador é

percebido como decorrente da história. Reconhecer o enraizamento histórico das instituições e defender a manutenção desta continuidade secular são concebidos como dois aspectos solidários de uma única e mesma *démarche*, oposta à atitude inovadora e a-histórica (às vezes anti-histórica) do Iluminismo e da Revolução. A ordem tradicional estabelecida resulta do crescimento histórico orgânico; é o produto de séculos de acumulação histórica e as tentativas artificiais de derrubá-la pela revolução estão inevitavelmente condenadas ao fracasso (convicção poderosamente reforçada após o triunfo da Restauração depois de 1815). No quadro de uma tal perspectiva, o conservadorismo não era considerado uma atitude tendenciosa, um “julgamento de valor”, um ponto de vista axiológico particular, mas a manifestação da própria realidade histórica, a expressão direta do movimento histórico enquanto tal. Por exemplo, Ranke, o pai da historiografia alemã moderna, reivindicava-se *Unparteilich* (não-tendencioso) e pretendia que a sua obra não fazia senão mostrar os fatos históricos “tal como realmente se passaram” (*wie es eigentlich gewesen*). Isso não o impedia de proclamar fervorosamente que a orientação da revista que dirigia (*Historisch-Politische Zeitschrift*) era “a adesão a um *status quo* que se apóia no passado”.¹ Estas duas proposições não lhe pareciam *absolutamente* contraditórias: o historiador não faz senão constatar, por exemplo, que as instituições prussianas são legítimas porque são o produto de uma tendência histórica que se estende por vários séculos. Tudo que emerge da história de forma estável é *eo ipso* válido, enquanto expressão da vontade divina. Friedrich Meinecke fala com razão de uma dupla simbiose entre Ranke e Droysen: entre fé e ciência e entre política e ciência. Seu ideal político e sua *Weltanschauung* histórica parecem desde o início fundidos em uma unidade.² Em nossa opinião, para certos historicistas conservadores, a própria idéia de uma ciência histórica inteiramente separada de toda convicção religiosa aparecia como incompreensível ou intolerável, e se encontra rejeitada no limbo das abstrações vazias da filosofia do Iluminismo. Não é o historiador que avalia, é a própria história que é carregada de valores; o historiador, escreve Ranke, “não é senão um órgão de um espírito geral que fala através dele”: ele não julga, é a história que julga (Leipzig 1813, Waterloo 1815!). O historiador

Von Sybel chega ao ponto de proclamar que o sucesso — não-imediato, mas durável — é “o julgamento supremo... a instância direta de decisão (*die schlechthin entscheidende Instanz*)”. *Historicismo e conservadorismo aparecem assim como dois espelhos que se refletem, se confirmam e se reforçam reciprocamente ad infinitum*. As condições históricas concretas dos anos 1815-1848 parecem confirmar esta identidade e, não é por acaso, como enfatiza George Iggers, que Ranke estava muito menos preocupado com as dúvidas sobre a objetividade do conhecimento que inquietaram os historiadores posteriores.³

Esta atitude apresenta uma curiosa analogia com a atitude do positivismo: nos dois casos, o ponto de vista próprio (ou a ideologia) faz parte do campo-do-percebido-como-evidente e não são considerados “tendenciosos” ou axiologicamente engajados. Para os dois, sua perspectiva decorre da “ordem natural das coisas”, *natural* significando para os positivistas a harmonia das leis naturais eternas da vida social e, para os historicistas conservadores, o crescimento histórico “orgânico” das instituições.

Entretanto, contrariamente ao positivismo, o historicismo conservador contém em germe uma dimensão relativista: se todo fenômeno social ou cultural é histórico (portanto limitado no tempo), o ponto de vista do historiador não seria ele próprio historicamente relativo? Perto do fim do século começa o processo de mutação do historicismo conservador em relativista. Pode-se assinalar os indícios precursores deste processo nos últimos escritos de certos historiadores da velha escola, como Droysen. Rejeitando com virulência, em um texto redigido em torno de 1881-1883, “a objetividade de eunuco” (*eunuchischen Objektivität*) enaltecida por certos autores, Droysen escrevia: “Eu não aspiro a atingir senão, nem mais nem menos, a verdade relativa a meu ponto de vista (*Standpunktes*) tal como minha pátria, minhas convicções políticas e religiosas, meu estudo sistemático me permitem ter acesso”. Ele reconhece que esta *démarche* conduz a resultados unilaterais e limitados, mas insiste em que é necessário “ter a coragem de reconhecer esta limitação, e se consolar com o fato de que o limitado e o particular são mais ricos que o comum e o geral. Com isso, a questão da objetividade, de atitude

não-tendenciosa (*Unparteilich*) do tão louvado ponto de vista de fora e acima das coisas, é para mim relativizada” ...⁴ Contudo, esta observação não é nem desenvolvida nem aprofundada por Droysen; ela permanece como simples indicação isolada em um texto que não seria publicado senão postumamente. Será tarefa da nova geração sistematizar e concluir a transmutação relativista do historicismo.

O historicismo relativista

Perto do fim do século XIX, o historicismo alemão começa a mudar de caráter: o próprio ponto de vista conservador aparece como historicamente superado. O desenvolvimento industrial gigantesco e acelerado da Alemanha, a unificação nacional do país no quadro de um Estado constitucional, a penetração do capital no conjunto das relações econômicas e sociais e o avanço de uma poderosa burguesia industrial e financeira aparecem mais e mais como fenômenos irreversíveis, que tornam anacrônica toda adesão às instituições, valores e formas de sociabilidade pré-capitalistas. Em nome da história, não se pode mais defender as leis feudais tradicionais, o direito local consuetudinário, as virtudes aristocráticas, já que a própria história os condenou a desaparecer (o mesmo vale, após 1918, para a monarquia). O historicismo tende, portanto, a se redefinir e a se transformar em um questionamento de todas as instituições sociais e formas de pensamento como historicamente relativas: ele deixa assim de ser conservador para se tornar *relativista*. Evidentemente, o relativismo guarda, para a maior parte dos historicistas, uma dimensão conservadora, um aspecto nostálgico e neo-romântico, que toma em geral a forma de uma crítica cultural do capitalismo. Esta orientação corresponde em particular à sensibilidade da *intelligentsia* pequeno-burguesa tradicional em um período de transição, quando as velhas classes dominantes (pré-capitalistas) estão enfraquecidas mas as novas não têm ainda o monopólio do poder. A *intelligentsia* tradicional não crê mais na manutenção dos estilos de vida pré-capitalistas, mas se recusa a aderir ao capitalismo industrial,

que é sentido como hostil a seu ser social e cultural; o relativismo está, sem dúvida, vinculado a estes dilemas.

O primeiro representante — e também em nossa opinião o mais importante e o mais coerente — desta tendência é Wilhelm Dilthey. Aluno de Ranke e de Droysen, apaixonado pela obra do teólogo romântico Schleimacher, nem por isso Dilthey se situa no campo conservador. Sua obra constitui uma das primeiras tentativas sistemáticas e profundas de crítica historicista do positivismo e de seu método científico-naturalista. Escrever, como o fez o acadêmico soviético I. S. Kon, que “o antinaturalismo” de Dilthey “se volta menos contra o positivismo que contra o materialismo histórico” é conseqüência de uma incompreensão radical da *démarche* de Dilthey.⁵

A distinção que Dilthey estabeleceu entre “as ciências do espírito” (*Geisteswissenschaften*) e as ciências da natureza (*Naturwissenschaften*) se tornou clássica e um ponto de referência obrigatório para as ciências sociais nos países de cultura alemã. Ela se baseia em três características particulares das *Geisteswissenschaften*: a) a identificação do sujeito e do objeto (todos os dois pertencem ao universo cultural e histórico); b) a unidade inseparável dos julgamentos de fato e de valor⁶; c) a necessidade de *compreender* (*Verstehen*) e significação vivenciada dos fatos sociais — enquanto a ciência natural pode se limitar a uma *explicação* exterior dos fenômenos.

Mas sua contribuição decisiva é a percepção profundamente lúcida da historicidade das ciências do espírito, no quadro geral da historicidade (e, conseqüentemente, relatividade) de todas as formas de pensamento e de todas as visões de mundo. Em algumas passagens marcantes de sua *Weltanschauungslehre* (teoria das visões de mundo), Dilthey desenvolve, com uma coerência e uma amplitude de espírito admiráveis, esta abordagem radicalmente historicista da cultura: “A história do mundo como tribunal do mundo expõe cada sistema metafísico como relativo, passageiro, transitório, apesar da sua vã pretensão à validade objetiva (...) a história é um imenso campo de ruínas, de tradições religiosas, afirmações metafísicas, sistemas demonstrados... obras científicas, poéticas ou religiosas... cada um destes sistemas exclui o outro,

cada um contradiz o outro, nenhum conseguiu se comprovar (...) Entre as razões que alimentam continuamente o ceticismo, uma das mais eficazes é a anarquia dos sistemas filosóficos. Entre a consciência histórica de sua variedade ilimitada e a pretensão de cada uma delas à validade geral existe uma contradição, que alimenta o espírito céptico com muito mais força do que qualquer demonstração sistemática. A multiplicidade dos sistemas filosóficos se estende atrás e em torno de nós de forma ilimitada e caótica... E não surgiu esperança alguma de que uma decisão possa ter lugar em seu seio”.⁷

Para Dilthey, estas diferentes maneiras de pensar e de conhecer não são de forma alguma arbitrárias: elas contêm a sua parcela de verdade: “Cada visão de mundo é historicamente condicionada, portanto, limitada, relativa... Cada uma exprime, nos limites de nosso pensamento, uma dimensão do universo. Cada uma é, conseqüentemente, verdadeira. Mas cada uma delas é unilateral. *É-nos negado ter uma visão de conjunto destas dimensões (diese Seiten zusammenschauen). A luz pura da verdade nos é visível apenas nas múltiplas facetas de um raio de luz*”.⁸ Não se pode senão ficar impressionado por esta forma radical de colocar o problema do relativismo, evitando o atalho muito fácil da solução eclética, que consiste em justapor as diferentes percepções unilaterais.

As ciências humanas (*Geisteswissenschaften*) não escapam a este condicionamento histórico geral, a esta imersão no fluxo perpétuo da vida: “De acordo com a forma pela qual os historiadores, economistas, juristas e estudiosos da religião se situam na vida, eles desejam influenciá-la. Eles submetem as personalidades históricas, os movimentos de massas, as orientações a seu julgamento, e este é condicionado por sua individualidade, pela nação à que pertencem, pela época em que vivem. Mesmo quando julgam proceder sem pressuposições, eles são determinados (*bestimmt*) por seu horizonte (*Gesichtskreis*).. Mas, ao mesmo tempo, cada ciência, enquanto tal, contém a exigência da validade universal. Para que as ciências do espírito, no sentido rigoroso de ciência, possam exigir, elas devem se posicionar neste objetivo de forma sempre mais consciente e crítica. A maior parte das

contradições científicas, que se manifestaram ultimamente na lógica das ciências do espírito, se baseia no conflito entre estas duas tendências”.⁹

Durante toda sua vida, Dilthey lutou — em vão — para escapar às conseqüências relativistas de seu próprio historicismo radical. Às vezes, ele parece acreditar que a própria consciência histórica permitiria superar os dilemas que ela suscita, na medida em que se poderia descobrir “no relativo o válido universalmente (*Allgemeingültige*)”.¹⁰ Entretanto, como enfatiza com razão seu crítico H. Diwald, a consciência histórica está, da mesma forma que as visões de mundo, submetida à historicidade: trata-se, portanto, de um círculo em relação ao qual ele não pode de forma alguma se libertar por uma referência à irracionalidade da vida e da história.¹¹ Às vezes, ele parece tentado pelo ecletismo, mas o seu rigor intelectual o impede de sucumbir a essa saída superficial e banal. Nada revela melhor este dilema e seu dilaceramento interior face à confrontação de sistemas de idéias contraditórios que a bela parábola intitulada “Sonho”, que ele publicou na *Wissenschaftslehre*: contemplando o célebre quadro “A Escola de Atenas” de Rafael, ele se impressionou com a forma pela qual o artista atenuou uma luta de morte entre sistemas hostis, apresentando-a como uma conversação amigável. Mas em seu sonho o quadro toma vida, e aos filósofos antigos vêm-se juntar os modernos: Descartes, Leibniz, D’Alembert, Kant, Fichte, Hegel etc. Eles se reagrupam em três grandes conjuntos: os materialistas, os idealistas da liberdade, os deterministas. Uma conciliação é possível? “Em vão os mediadores atarefados corriam entre estes grupos, e de um a outro — a distância que os separava se alargava a cada segundo — agora o próprio solo desaparece entre eles — uma terrível hostilidade (*Entfremdung*) parecia separá-los — fui invadido por uma angústia estranha... a unidade de meu próprio ser parecia dilacerada e eu era atraído tanto para um, quanto para outro grupo e procurava defendê-lo”.¹² Sob esta forma poética e pessoal, Dilthey exprime sua lúcida intuição do caráter irreconciliável das oposições entre *Weltanschauungen* (idéia que se encontrará mais tarde em Max Weber, sob a forma do combate eterno entre deuses e demônios) e da inconsistência da ilusão eclética. Comentando esta parábola, Bollnow escreveu:

“A unidade do homem parece se dilacerar no embate das *Weltanschauungen*. Esta é a última posição à qual Dilthey chegou. Somente quadros, dos quais cada um é verdadeiro, mas nenhum capaz de abranger toda a realidade, e se opondo de forma incompatível no pensamento”.¹³

A grandeza e a originalidade de Dilthey, que fizeram dele uma figura única no pensamento científico-social moderno, é precisamente este radicalismo, esta coerência na *démarche* historicista que não teme levar até o fim as suas implicações relativistas. Evidentemente, Dilthey não se resignou ao relativismo absoluto, que tem por corolário lógico o *cepticismo*, a negação de toda possibilidade de conhecimento objetivo; ele buscará, durante toda a sua vida, uma superação. Muito rigoroso para se contentar com soluções facilmente ecléticas, ele reconheceu, no final de sua vida, o fracasso de suas tentativas. Em um discurso pronunciado por ocasião de seu septuagésimo aniversário (1903), ele resumiu em alguns parágrafos pungentes o dilema de sua obra teórica: “A finitude de todo fenômeno histórico, quer seja uma religião, um ideal ou um sistema filosófico, e, conseqüentemente, a relatividade de toda interpretação humana da relação entre as coisas, é a última palavra da concepção histórica deste mundo, onde tudo flui e nada é estável. Diante disso, surge a necessidade que tem o pensamento de um conhecimento universalmente válido e os esforços que faz a filosofia para atingi-lo... Onde encontrar os meios para superar a anarquia de convicções que ameaça se propagar? Trabalhei toda minha vida visando resolver os problemas que se vinculam em longa cadeia a este problema essencial. Vejo o final da minha vida. Se fiquei a meio caminho, meus jovens companheiros de jornada, meus discípulos, irão, espero, até o fim”.

É raro que um pensador confesse, com tanta sinceridade, sua dificuldade em encontrar uma solução para “o problema fundamental” de sua obra. Mas ao colocar claramente a própria *questão* — como o conhecimento da história (ou da sociedade) pode ser ao mesmo tempo historicamente limitado e objetivo? —, apesar de não chegar a uma resposta satisfatória, Dilthey está mais próximo de uma compreensão real e fecunda dos dilemas

da objetividade científico-social que os doutrinários da certeza positiva, com suas soluções ilusórias e estéreis. A principal crítica que se poderia fazer a ele é que seu historicismo é inteiramente desprovido de *densidade social*: as épocas históricas (ou as culturas nacionais) são os únicos enquadramentos que ele leva em consideração, enquanto as classes sociais são pura e simplesmente ignoradas.

Com a obra de Georg Simmel, o historicismo relativista não conseguiu escapar à tentação eclética. Com os outros historicistas, Simmel vai criticar com lucidez as limitações do positivismo, que ele designa pelo termo “naturalismo epistemológico”: o conhecimento nas ciências históricas não pode ser, como o julga o naturalismo, o reflexo da realidade em um espelho; ele não é simples reprodução, mas *atividade espiritual* que coloca questões à realidade e lhe atribui uma significação. Longe de ser um *Spiegelbild* (imagem de espelho), o produto da ciência histórica parece mais um *retrato* ou uma paisagem pintados por um artista; este *quadro* do passado histórico é sempre o resultado de um *ponto de vista* determinado, de uma perspectiva necessariamente unilateral. Ora, esta perspectiva é condicionada de forma decisiva por pressuposições ou interesses (no sentido psicológico do termo) *metateóricos* (*übertheoretischen*) do cientista. Por exemplo, a passagem de uma época coletivista a uma outra mais individualista será interpretada ou não como um “progresso” segundo as pressuposições, os ideais subjetivos dos historiadores.¹⁴

Contrariamente a Dilthey, Simmel pertence (assim como Max Weber) a uma geração que não pôde deixar de fazer um ajuste de contas metodológico com o marxismo. Trata-se para ele de demonstrar o caráter “subjetivo” do materialismo histórico e de seus pressupostos metateóricos: é a aspiração igualitária dos marxistas que explica a sua tendência a privilegiar a economia — na medida em que esta é a única esfera da vida social onde a igualdade é possível. O materialismo histórico tem a ilusão de constituir uma concepção realista, livre de todo momento não-objetivo; mas, na verdade, é a vontade prática do socialismo, seu desejo de igualdade, que leva à concepção materialista da história e a sua interpretação econômica dos fatos históricos.¹⁵

A partir destas premissas, como evitar o relativismo total e seu corolário epistemológico: o ceticismo?

A solução esboçada por Simmel é do tipo “sintética”, isto é, eclética: ele se propõe a “dissolver as cristalizações dogmáticas (*Starrheiten*)” no movimento fluido do conhecimento, cuja unidade resulta da “complementariedade e dependência recíproca” dos diferentes princípios finais; graças a esta *démarche*, “métodos subjetivos podem se aproximar — em um processo infinito de relação recíproca — do ideal da verdade objetiva”. Por exemplo, em economia política é necessário superar o conflito irreconciliável e a negação mútua dos dois principais métodos (o histórico e o das leis gerais) para pôr-se a caminho de sua interpenetração orgânica.¹⁶

Em sua obra bem conhecida sobre Simmel, A. Mamelet explica que seu relativismo é, na realidade, um esforço para atingir “uma expressão completa do concreto, em uma espécie de síntese e de integração dos pontos de vista filosóficos. Superar a abstração, que tende a se erigir em absoluta, e, combinando as abstrações umas com as outras... traduzir a vida concreta nas correlações dos conceitos, que condensam, em sua reciprocidade de ação, sua diversidade... tal é o ideal que ele se propõe...”¹⁷

O ecletismo tensionado entre as visões de mundo contraditórias (e coerentes) — como *Aufklärung* e romantismo, liberalismo e conservadorismo etc. — é característico do tipo de pensamento das camadas médias, em particular em um período de transição como aquele que se conheceu na Alemanha no início do século.

O rigor relativista de Dilthey e seu permanente fracasso nos parecem muito mais interessantes e *produtivos* do ponto de vista metodológico que a solução superficial do atalho eclético, a “síntese” que Simmel reivindica. Antes de tudo porque (como enfatiza justamente Max Weber) a “síntese”, o exato meio-termo ou a mistura eclética não são, em nada, mais objetivos ou mais próximos da verdade científica que as posições extremas. Por outro lado, estando o próprio autor da síntese imerso no fluxo da história, como poderia sua *démarche* ser objetiva? Sendo possíveis muitos tipos de “combinações” entre visões de mundo ou de métodos, como saber qual é a “verdadeira”, “objetiva”? Como optar nesta infinidade de “sínteses” contraditórias? Na

realidade; todo pensamento novo comporta, em uma certa medida, uma dimensão de “síntese” de elementos anteriores. Mas se esta síntese quer superar a simples justaposição incoerente de fragmentos contraditórios, ela deve tomar a forma de uma *integração* de elementos de origens diversas no seio de uma *Weltanschauung* coerente que lhe forneça sua estrutura significativa essencial — o que nos remete à relatividade histórica e social desta visão de mundo. Em outros termos: o ecletismo não permite em nada escapar aos dilemas suscitados pelo historicismo relativista; ele não faz senão recolocá-los novamente sob uma outra forma.

Uma outra variante da solução eclética no quadro do historicismo é a obra de Ernst Troeltsch. Mais próximo da inspiração de Dilthey, ele procurou durante toda a sua vida (como seu mestre) uma resposta ao desafio relativista: como encontrar no fluxo incessante da historicidade um fundamento estável para a verdade? Em sua grande obra sobre o historicismo e seus problemas, de 1922, Troeltsch mostra como o avanço da consciência histórica produziu no século XIX “uma historicização fundamental de nosso pensamento sobre o homem, sua cultura e seus valores”, tendo como resultado “uma dificuldade crescente de encontrar pontos de apoio (*Haltpunkte*) neste oceano em movimento (*strömenden Ozean*)”.¹⁸

Como escreverá seu amigo historiador Friedrich Meinecke, o pensamento de Troeltsch pode ser resumido com as duas célebres fórmulas de Heraclito e Arquimedes: tudo flui, dê-me um ponto de apoio estável. O esforço de Troeltsch, acrescenta Meinecke, visava escapar ao relativismo céptico, “se possível utilizando os meios do próprio pensamento histórico como antídoto para o veneno que jaz latente no historicismo”.¹⁹

Tratava-se, portanto, de encontrar um freio à anarquia dos valores, uma escapatória ao abismo relativista, um dique para a corrente dissolvente da historicidade. Ou, em termos mais diretamente epistemológicos, a questão que o inquietava era a seguinte: como um conhecimento objetivo é ainda possível, se toda cognição humana é social e historicamente condicionada?²⁰ Ele parece, como Simmel, inclinar-se para a solução eclética: a superação do relativismo seria possível graças a uma grande *síntese cultural* da civilização ocidental, análoga àquelas que produziram, no

passado, os profetas, os gênios políticos e os grandes historiadores.²¹ Em sua última obra, *Der Historismus und seine Überwindung* (O historicismo e sua superação, 1924), ele apresenta a conciliação, o *compromisso* entre as diferentes opções morais próprias a cada indivíduo ou grupo como o elemento dinâmico desta síntese nova.²² Comentando este texto, Jean Seguy enfatiza (em sua marcante obra sobre a sociologia de Troeltsch): “Troeltsch pensa poder assim ao mesmo tempo contornar e utilizar para seus fins o cepticismo e o relativismo resultante da história, da sociologia e da conjuntura moderna. No próprio compromisso, o agente histórico encontra assim uma objetividade que parecia dever ser doravante recusada a ele”.²³

Todavia, esta solução não parece inteiramente satisfatória para Troeltsch, que procura em vão o *Haltpunkt* que permita a síntese cultural. Ela coexiste nele com uma outra orientação, que tende a transcender o *strömenden Ozean* da história. De acordo com Meinecke, Troeltsch havia compreendido que diante do historicismo “a única saída é vertical: buscar o eterno no momento histórico”.²⁴ Realmente, na conclusão de *Der Historismus und seine Probleme* acha-se uma fórmula sibilina que sugere esta escapatória “vertical” (isto é, religiosa): “a chave para a solução de nosso problema... se acha na identidade individual e essencial dos espíritos finitos com o espírito infinito...”²⁵

Paradoxalmente, é por esta solução metafísica que Troeltsch está mais próximo do historicismo radical de Dilthey: contrariamente a Simmel, ele parece implicitamente reconhecer a impossibilidade de uma síntese eclética puramente científica. Seu fracasso metodológico — reconhecido pela maior parte dos críticos de sua obra — é (como o de Dilthey) a prova ao mesmo tempo da extraordinária potência crítica do historicismo e de sua incapacidade em oferecer uma resposta coerente aos problemas que ele próprio suscita.

A sociologia do conhecimento de Karl Mannheim

Com a obra de Karl Mannheim, o historicismo relativista se desenvolve e se metamorfoseia mais uma vez: sua nova imagem

é a de uma sociologia histórica do conhecimento (tingida de marxismo), à procura de um *fundamento social* para a solução eclética tradicional.

Infelizmente não poderemos seguir aqui detalhadamente o curioso itinerário espiritual de Mannheim: seu ponto de partida é, paradoxalmente, um idealismo metafísico no pólo oposto do historicismo. Nos seus primeiros ensaios — a conferência *Seele und Kultur* de 1917, sua tese de doutorado *Strukturanalyse der Erkenntnis* (1918 — publicada em 1922) — o marcante é a questão do *absoluto*, de verdades *eternas* (*zeitlose*), do estudo da história a partir de uma lógica *estática* etc.²⁶ É provavelmente o impacto da grande vaga revolucionária da Europa central em 1919 que o tocou de perto — nomeado professor da Universidade de Budapeste por Georg Lukács (durante seu efêmero mandato como Comissário do Povo para a Cultura na República Húngara dos Soviéticos), ele será obrigado pela vitória dos “brancos” do general Horthy a deixar a Hungria — que vai torná-lo sensível à visão historicista de mundo. A partir deste momento, ele vai estudar com paixão a obra dos principais teóricos do historicismo (Dilthey, Troeltsch), assim como *História e consciência de classe* (1923) de Lukács, que provocará uma mudança profunda de sua atitude para com o marxismo. Encontramos um documento curioso que testemunha a reação “no ato” de Mannheim à obra de Lukács: em sua biblioteca privada (legada à Universidade de Jerusalém) acha-se um exemplar do livro de Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, de 1922, com notas marginais da pena de Mannheim. Quando Troeltsch escreve (p. 360) que não existe nenhum livro sério sobre a dialética marxista de um ponto de vista filosófico, Mannheim protesta, escrevendo na margem: “Lukács”. Tendo sido publicado em 1924 o artigo de Mannheim que analisa o livro de Troeltsch (*Historismus*), é de todo evidente que foi no curso do ano de 1923, pouco após a aparição do livro de Lukács, que este comentário foi escrito: *História e consciência de classe* apareceu a seus olhos, neste momento, como a primeira obra digna de interesse sobre a dialética marxista.

No curso dos anos 20, Mannheim vai reivindicar para si uma versão particularmente *radical* do historicismo relativista,

que ele procura combinar com certos temas marxistas. No ensaio de 1924, *Historismus* — um de seus escritos mais ricos, que contém em germe o conjunto das idéias que ele iria desenvolver nos dez anos seguintes —, sua idéia principal é a “dependência situacional” (*Standortsgeshundenheit*) de todo conhecimento histórico: não existe nenhuma afirmação sobre a história na qual não penetre a posição filosófico-histórica do sujeito observador. Esta posição, por sua vez, depende de (ou está vinculada a) certas camadas sociais e sua dinâmica. Estas diferentes representações da história (*Geschichtsbilder*) não são contraditórias: elas circundam o mesmo objeto a partir de posições diversas. Uma tal forma de formular o problema prepara evidentemente a solução eclética: a “síntese” de diferentes posições. Mas, ao mesmo tempo — e isso é o mais interessante —, Mannheim insiste no papel salutar do historicismo relativista como momento inerente à dialética do processo cognitivo. “É preciso necessariamente passar pela antítese, é preciso ter atravessado a dinamização completa para poder encontrar a solução da problemática na síntese; neste sentido, mesmo o historicismo tornado relativista está mais próximo da solução que a filosofia estática com suas verdades absolutas formais.”²⁷ O ensaio de 1925, *Das Problem einer Soziologie des Wissens*, reafirma, como um desafio e uma provocação, esta profissão de fé relativista: “Não podemos partilhar deste medo que se manifesta no pensamento contemporâneo com relação ao relativismo... Preferimos um ‘relativismo’ que torna a sua própria tarefa difícil — na medida em que coloca em evidência todos estes momentos que revelam a parcialidade e a dependência para com o ser (*Seinsgebundenheit*) de toda a afirmação — a este ‘absolutismo’ que proclama o caráter absoluto de seu próprio ponto de vista ou da ‘verdade em si’, mas é de fato ao menos tão parcial como qualquer um de seus adversários...”²⁸ Neste artigo, a dimensão sociológica e a influência do marxismo são mais profundas e o programa de uma sociologia do conhecimento é esboçado. Mannheim relaciona as categorias do conhecimento com certos *modos de pensar*, certas visões de mundo, que são, por sua vez, ligadas (não necessariamente de forma determinista) ao sistema econômico e político e a certas classes sociais.²⁹

É com *Ideologie und Utopie* (1929) e o artigo *Wissensoziologie* (1931) — escrito para um manual de sociologia e integrado à nova edição (inglesa) de *Ideologia e utopia* em 1936 — que Mannheim vai sistematizar sua concepção da sociologia do conhecimento e fornecer uma contribuição original à problemática historicista. A idéia central do livro (em continuidade com os ensaios de 1924-25) é a da *Standortgebundenheit* ou *Seinsgebundenheit* do pensamento em geral e do conhecimento (histórico-social) em particular. A tradução habitual destes termos (“determinação existencial”) nos parece imprecisa: o termo *gebundenheit* não implica determinação mas *dependência, ligação, vinculação*: seria preciso, portanto, falar antes de dependência do conhecimento com relação ao *ser* (social) ou vinculação do conhecimento a uma *posição* (social). Que entende Mannheim por ser ou posição sociais? O termo inclui vários grupos ou categorias sociais: gerações, círculos, seitas religiosas, grupos profissionais, mas a estrutura decisiva é a das classes sociais. Para Mannheim, a formação e evolução do conjunto dos grupos sociais estão fundamentadas nas relações de produção e de dominação.³⁰

Nestas condições, compreende-se facilmente a crítica frequentemente dirigida contra Mannheim por seus críticos anti-marxistas: “apesar de seus esforços para diferenciar sua própria visão da do marxismo, ele nunca escapou inteiramente às categorias marxistas de *Unterbau* e *Uberbau*...” (infra-estrutura e superestrutura).³¹

Certos autores marxistas reconhecem também o vínculo entre a problemática de Mannheim e o materialismo histórico. É o caso notadamente de Ernst Lewalter, autor de um dos melhores ensaios sobre *Ideologia e utopia*.³² Mesmo um crítico marxista tão hostil como Lukács em *A destruição da razão* o reconhece a sua maneira, afirmando que Mannheim foi “obrigado” a capitular diante do “materialismo histórico”.³³

É partindo de Marx (e do jovem Lukács de 1923) que Mannheim vai definir o conceito de *ideologia total*: não tal ou qual “idéia” ou representação, mas o conjunto da *estrutura de consciência* (*Bewusstseinsstruktur*) de uma classe ou categoria social, seu estilo de pensamento socialmente condicionado; esta

Weltanschauung global modela, no curso do processo cognitivo, as hipóteses, a problemática (*Problemstellung*), a seleção dos dados, o vocabulário, o aparelho conceitual, os modelos intelectuais das teorias. No artigo sobre a sociologia do conhecimento (1931), ele considera que o conceito de ideologia (que ele havia empregado ainda em 1929) estava muito “carregado”, e o substitui pelo de *perspectiva socialmente vinculada*, mas a significação concreta do novo termo é a mesma.

Mannheim enfatiza, com razão, que esta ideologia total, ou perspectiva social, não é somente fonte de erro ou ilusão: ela é também *fonte de lucidez* e de conhecimento verdadeiro, ela abre o acesso a certos domínios da realidade, esclarece com acuidade certos aspectos do ser social. Em outros termos: o condicionamento social do pensamento não significa ausência de conhecimento, mas sua “particularização”, parcialidade, seus *limites de validade* (*Geltungseinschrakung*). De acordo com Mannheim, isso não se aplica às ciências naturais, fundadas sobre o paradigma matemático, já que no tipo de conhecimento exemplificado por duas vezes dois igual a quatro, a gênese não tem nenhum papel constitutivo no conteúdo cognitivo.³⁴ Mannheim retoma aqui, por sua conta, a distinção historicista clássica entre *Naturwissenschaften* e *Geisteswissenschaften*: sua sociologia do conhecimento não visa, na realidade, senão as ciências humanas, aquelas que segundo a sua essência não são formuláveis a não ser no quadro de uma *perspectiva* (socialmente condicionada).

Constatando a presença da posição social no olhar, na percepção, na “visão” cognitiva dos fatos históricos e sociais, Mannheim coloca uma questão tipicamente “lukacsiana”: “qual é a posição (*Standort*) que tem as maiores condições de ter acesso a um *optimum* de verdade”? Sua resposta parece, às vezes, se aproximar surpreendentemente da resposta de *História e consciência de classe*: “a consciência burguesa tem um interesse social vital em... ocultar de si mesma os limites de sua própria racionalização”; o marxismo, pelo contrário, descobriu um novo método de pensamento: situado em um *observatório* mais elevado (*höheren Warte*), ele produziu um “*alargamento do campo de visibilidade*” (*Erweiterung des Gesichtfeldes*).³⁵

O conjunto da problemática de *Standortgebundenheit* em Mannheim é, portanto, em nossa opinião, não somente inspirado pelo marxismo e especialmente por Lukács, mas constitui assim um enriquecimento para a sociologia marxista do conhecimento, graças à contribuição conceitual e metodológica do historicismo. Este “enxerto” entre marxismo e historicismo é, do nosso ponto de vista, a contribuição teórica mais interessante de Mannheim, aliás magistralmente aplicada em algumas de suas pesquisas históricas concretas (por exemplo, o estudo de 1927 sobre o pensamento conservador).

Todavia, após ter seguido de perto o marxismo na definição da sociologia do conhecimento, Mannheim se separou dele em um certo momento, para empreender uma *démarche* relativista-eclética inspirada na tradição historicista. Pode-se situar com precisão o ponto lógico desta separação/ruptura com o marxismo a partir do qual vai se redirecionar seu itinerário: o “princípio da carruagem” de Max Weber. Como se sabe, em seu discurso sobre a vocação do político (1919), Max Weber havia criticado a recusa do marxismo em aplicar-se a si próprio: “a interpretação materialista não é uma carruagem sobre a qual se pode montar à vontade e que se deteria diante dos agentes da revolução”.³⁶ Mannheim cita com aprovação a fórmula weberiana e critica o marxismo por não ter observado a *Seinsgebundenheit* e a ideologia senão em seus adversários, enquanto se concebia a si próprio como não-ideológico (*überideologisch*).³⁷

Em outros termos: os marxistas “desmascararam” todas as outras correntes de pensamento, desvelando, sob a máscara de objetividade, universalidade e neutralidade, a sua verdadeira face: um ponto de vista de classe tendencioso e parcial; eles se recusam, entretanto, a retirar sua própria máscara e a revelar sua própria “face social”. Ora, “a carruagem”, uma vez em marcha, não pode mais parar e não pode permitir a nenhum dos “passageiros” descer no meio do caminho: o método que consiste em “desmascarar” o rival não pode continuar sendo por muito tempo o privilégio de uma única tendência, e ninguém pode impedir seus adversários de aplicar ao marxismo o seu próprio remédio. Para Mannheim, é exatamente aí que se situa a superioridade meto-

dológica da sociologia do conhecimento sobre o marxismo: ela retira *todas as máscaras sem exceção* e mostra o caráter unilateral, “perspectivista”, ideológico, socialmente condicionado de *todas* as formas de pensamento e de conhecimento científico-social, inclusive o marxismo.

Não se pode negar que esta crítica contém uma parte de verdade: várias correntes no seio do marxismo, desde a época de Mannheim até nossos dias, influenciadas pelo positivismo (é suficiente pensar em Kautsky e no “marxismo ortodoxo” da Segunda Internacional), apresentaram o materialismo histórico como sendo uma “ciência” pura e simples, livre de julgamentos de valor, não-ideológica (ou utópica) e sem vinculações de classe. É contra estas correntes, mais que contra o próprio Marx (que, como veremos mais adiante, não ocultava que sua teoria “representava” o ponto de vista do proletariado), que se aplica o “princípio da carruagem”. Entretanto, não se pode senão ficar surpreendido diante do silêncio de Mannheim em *Ideologia e utopia* face às teses de Lukács que advêm precisamente de uma tentativa de aplicação do marxismo (como método) a si mesmo, reivindicando claramente seu caráter de consciência de classe (“adjudicada”) do proletariado. É evidente que não se pode acertar as contas com *História e consciência de classe* através do “princípio da carruagem”; ora, Mannheim, que considerava em 1923 o livro de Lukács como a primeira grande obra filosófica da dialética marxista, polemiza com o marxismo fazendo abstração das posições de seu mais eminente teórico... É apenas no artigo sobre a *Wissensoziologie* de 1931 que há uma pequena referência crítica a Lukács, que expressa a dificuldade de Mannheim: ele se limita a falar elipticamente do “risco de uma solução unilateral construtiva (*Konstruktiven*) e dogmatizada — carregada de uma certa concepção filosófico-histórica — da problemática” e a lamentar que Lukács não tenha sabido dissociar a sociologia do conhecimento do método de “desvendamento ideológico”.³⁸

Escreveu-se a propósito de Max Weber que a sua obra era um diálogo com a sombra de Marx. Poderia se afirmar também que *Ideologia e utopia* é um diálogo com (e uma resposta) a *História e consciência de classe*: num caso como no outro, os

adversários/parceiros não são, quase nunca, explicitamente criticados e discutidos, mas o conjunto da *démarche* se realiza em relação a eles.

Uma vez rejeitada a saída marxista, Mannheim se acha diante dos dilemas clássicos do relativismo historicista: se todo pensamento ou conhecimento é dependente de uma perspectiva social e historicamente condicionada, e ligada a um ponto de vista social inevitavelmente parcial e tendencioso, como chegar à verdade objetiva ou ao menos a um *optimum* de veracidade cognitiva? Sua resposta não escapa às armadilhas do atalho já percorrido por seus mestres predecessores, Simmel (com quem Mannheim havia estudado em Berlim antes da guerra) e Troeltsch: a “síntese” eclética.

Trata-se, constatando a *complementariedade recíproca* dos diferentes pontos de vista parciais — vinculados a posições sociais distintas —, de atingir uma *visão de conjunto* (*zusammenschauen*) pela *síntese dinâmica* destas perspectivas unilaterais. Esta síntese — que deve ser constantemente renovada, seguindo o momento histórico — permite a percepção a mais vasta, a mais ampla possível em uma época determinada. Ao integrar as diferentes perspectivas, ao traduzi-las e convertê-las umas nas outras, ela abre o caminho a uma nova objetividade. Mannheim insiste no caráter “dinâmico” da síntese, supondo distingui-la da velha “média exata”, mas é obrigado a reconhecer que ela advém bem ou mal de uma opção política determinada: pelo “equilíbrio dinâmico”, contra “as duas alas extremas do movimento político” (a revolução e a contra-revolução). É a partir desta “decisão política” (*Entscheidung*) pelo “centro dinâmico” (*dynamischen Mitte*) que se pode elaborar a síntese que representa o *optimum* relativo de conhecimento em uma época determinada.³⁹

Não se pode dirigir a esta solução eclética as mesmas críticas mencionadas anteriormente a respeito de Simmel, a começar pela constatação feita por Max Weber — pouco suspeito de simpatia pelo extremismo revolucionário — de que a posição de “centro” não é em nada mais objetiva que a posição dos “extremos”. Nós nos abstermos de todo comentário sobre a evolução de Mannheim após sua partida para a Inglaterra, em 1933, quando sua “síntese”

ou “terceira via” toma um caráter mais e mais conservador, até que ele se torna, de acordo com seu antigo assessor na London School of Economics, Jean Floud, um “utópico de direita”.⁴⁰ É suficiente constatar que este itinerário é uma demonstração exemplar da vacuidade do conceito de “síntese dinâmica”, que abrange, nos anos 20, uma articulação entre marxismo e historicismo e nos anos 30 e 40, entre liberalismo capitalista e conservadorismo autoritário.

Entretanto, o que distingue Mannheim de antes de 1933 de seus antecessores relativistas/ecléticos e lhe dá, em relação a eles, uma superioridade inegável é sua tentativa de encontrar um fundamento social para a síntese. Nisso ele é coerente com o conjunto da sociologia do conhecimento: toda forma de pensamento é necessariamente “vinculada a uma posição social” (*Standortgebunden*). Mas ao colocar a questão do protagonista (*Träger*) da síntese, isto é, da camada social capaz de realizar a integração dinâmica das perspectivas ideologicamente conflitivas, ele se situa — de uma certa maneira — no interior de uma problemática do tipo marxista/lukacsiana. Ele parece aceitar o desafio de Lukács, *em seus termos*: qual é a classe social cujo ponto de vista permite o máximo de conhecimento possível em uma época determinada? Evidentemente, sua resposta é diametralmente oposta à dos marxistas, mas os críticos antimarxistas de Mannheim, como Robert Merton, não se enganaram ao afirmar que a *intelligentsia* desempenha em seu sistema o mesmo papel epistemológico de *garantia estrutural da validade* que o proletariado em Marx.⁴¹

As razões que Mannheim propõe para justificar a atribuição deste “privilégio epistemológico” à *freischwebende Intelligenz* (*intelligentsia* sem vínculos ou, literalmente, “livremente flutuante”) — termo que ele toma de Alfred Weber — são significativas:

1. Trata-se de uma camada relativamente sem posição de classe (*Klassenlose*), desprovida de vínculos sólidos com o espaço social e à margem da produção.

2. No meio intelectual, composto de indivíduos de origens as mais diversas, todos os pontos de vista contraditórios se

confrontam de forma permanente, favorecendo assim o avanço de uma visão de conjunto.

3. Enquanto o ponto de vista de classe (ligado ao processo de produção) é diretamente determinado por sua posição social, o ponto de vista do intelectual — qualquer que seja a sua afinidade de classe — é também determinado por uma certa comunidade educacional e cultural.

4. A “flutuação” dos intelectuais, a instabilidade de sua posição social, o caráter hesitante e deliberativo de sua mentalidade não são apenas elementos negativos, como se diz geralmente. Os que têm a liberdade de escolha, que examinam todos os pontos de vista antes de tomar posição, são precisamente os que podem chegar a uma visão global e formular uma síntese verdadeiramente dinâmica.

De acordo com Mannheim, dois caminhos se oferecem ao intelectual: 1. A adesão a uma das classes em luta, processo habitual através do qual a *intelligentsia* fornece os ideólogos (no sentido amplo) tanto aos conservadores como aos liberais e ao proletariado. 2. A tomada de consciência de sua própria missão, de “sua predestinação a se tornar o advogado dos interesses espirituais do total social”.⁴² É evidentemente nesta segunda opção que se encontra de acordo com ele a solução para o problema da maximização do conhecimento social e político.

Certos autores marxistas criticaram Mannheim por ter querido simplesmente fazer da verdade o apanágio dos universitários e diplomados.⁴³ Certas passagens de *Ideologia e utopia* tendem a reforçar esta interpretação, mas na realidade o conceito de “*intelligentsia* livremente flutuante” está longe de ser unívoco em Mannheim: às vezes ele parece incluir o conjunto da categoria social dos intelectuais, às vezes parece ter um sentido muito mais restrito: “Não me refiro aqui aos portadores de diplomas (*Bildungspatentes*), mas aos raros espíritos que consciente ou inconscientemente têm um outro objetivo que não apenas o arrivismo para o próximo degrau da condição social”.⁴⁴ De acordo com Joseph Gabel, o grupo de referência que teria servido de modelo a Mannheim não foi o corpo do magistério alemão (majoritariamente conservador, quando não retrógrado), como se pretende, mas a *intelligentsia de esquerda de Budapeste*, que

constituiu entre 1900 a 1939 um meio marcadamente aberto a todas as influências exteriores, uma camada intelectual cosmopolita em uma cidade situada na encruzilhada de muitas culturas e influências religiosas que se neutralizavam reciprocamente.⁴⁵

Em qualquer caso, a *freischwebende Intelligenz* continua sendo para Mannheim o sujeito social do *optimum* de conhecimento — tese que foi objeto de críticas e polêmicas apaixonadas, especialmente da parte dos marxistas. Lukács, em *A destruição da razão* (1953), volta ironicamente contra ele o “princípio da carruagem”: Por que esta *intelligentsia* sem vínculos não seria mais *situationsgebunden*, por que o relativismo não se aplica aqui a si mesmo, como ele o exige do materialismo histórico? Mannheim teria de demonstrar que a dependência do pensamento com relação ao ser não se aplica a esta camada, mas ele não fornece nem mesmo uma tentativa de demonstração desta exceção. Da mesma forma, Goldmann não entendia “por que os intelectuais... teriam... uma perspectiva menos parcial que não importa qual outro grupo social como o dos advogados, padres, sapateiros etc.”⁴⁶ Parece-nos que estas críticas são *inadequadas* na medida em que elas não levam em consideração a coerência interna do argumento proposto em *Ideologia e utopia*: Mannheim não nega a *Situationsgebundenheit* dos intelectuais, mas procura demonstrar como e por que é precisamente esta posição específica que os torna (contrariamente a todo outro “grupo profissional”) aptos a um conhecimento mais objetivo e mais global da realidade histórica. Em uma outra observação, o filósofo comunista húngaro (discípulo de Lukács), Adalbert Fogarasi, afirma, ao contrário de Mannheim, que a *intelligentsia* é ela própria dividida em classes: uma parcela pertence à burguesia, enquanto a outra, a *intelligentsia* trabalhadora, é uma camada explorada que faz parte do proletariado.⁴⁷ Uma tal análise não apenas ignora francamente a pequena burguesia — classe da qual provém a maioria dos intelectuais —, mas também faz abstração do fato bem conhecido da adesão dos intelectuais de origem burguesa (ou pequeno-burguesa) ao movimento operário.

Em nossa opinião, uma crítica marxista rigorosa de Mannheim deve antes de tudo reconhecer a verdade de algumas de suas

observações sobre a natureza dos intelectuais como categoria social: é inegável que a *intelligentsia* é uma camada relativamente autônoma com relação às classes sociais, e que seu comportamento não pode ser mecanicamente explicado em função de sua origem social. O fenômeno de “livre flutuação” dos intelectuais é real e explica por que pensadores vindos de uma classe determinada puderam se tornar os ideólogos ou utópicos de uma outra, ou transferir sua solidariedade de uma classe a outra. O que Mannheim parece ignorar é que a flutuação é um estado temporário, como o de uma pluma que oscila, antes que a força da gravidade a atraia para o solo. Carregado pelo vento da história, o intelectual pode flutuar de *uma posição a outra* no campo da luta de classes, mas este *movimento*, essa *fluidéz* não constituem, eles próprios, uma base social estável, um ponto de vista próprio: a “força da gravidade” das classes sociais a faz cair, cedo ou tarde, de um lado ou de outro. É interessante notar que nos ensaios anteriores a *Ideologia e utopia* (por exemplo, no artigo sobre o pensamento conservador ou no artigo sobre as gerações), Mannheim parece reconhecer que a *intelligentsia* está necessariamente dividida entre os pólos da luta de classe e obrigada a se aliar a um deles.⁴⁸ Muitos intelectuais se vinculam às principais classes sociais em conflito (a burguesia, o proletariado, a aristocracia fundiária). Os que acreditam estar acima das classes, portadores de uma “síntese” graças a sua posição de “centro”, não são precisamente ligados à classe da qual vem a maior parte dos intelectuais, isto é, a *pequena burguesia*? Sua síntese, “dinâmica” ou não, pode ser outra coisa que não uma média exata eclética entre as grandes concepções sociais de mundo que se defrontam, média exata *estruturalmente homóloga* à posição “intermediária” de sua classe social?

Para justificar sua *démarche* eclética, Mannheim utiliza às vezes uma metáfora espacial: o mesmo objeto (a realidade histórico-social) é observado de diferentes perspectivas unilaterais, de diversos ângulos de visão parciais que devem ser combinados/justapostos através da síntese dinâmica para obter uma visão de conjunto. Isso supõe que as diferentes perspectivas são de valor cognitivo equivalente, o que está longe de ser evidente. Mannheim parece consciente da desigualdade dos pontos de vista,

o que o conduz, às vezes, a empregar uma outra metáfora muito mais adequada: cada classe social se situa em um observatório determinado, mas certos observadores estão *mais elevados* e têm acesso a uma visão mais ampla (o exemplo mencionado por Mannheim era, como vimos, o ponto de vista do proletariado situado em um nível superior ao da burguesia). No quadro desta metáfora *topológica*, é evidente que a “síntese” ou o “centro dinâmico” não é senão uma posição de altura mediana, situada a meio caminho entre os observatórios superiores e inferiores e, portanto, *estruturalmente incapaz de oferecer uma perspectiva mais ampla*.

O próprio Mannheim não estava inteiramente satisfeito com a solução encontrada em *Ideologia e utopia* para fazer face ao desafio relativista do historicismo: a *freischwebende Intelligenz* como portadora de uma perspectiva unificadora dos pontos de vista parciais. No curso dos anos 30, ele vai abandoná-la tacitamente em prol de uma abordagem radicalmente distinta, formulada pela primeira vez em 1932: o *autocontrole do cientista social*. De acordo com esta concepção, a *Wissensoziologie* seria um novo ramo da ciência social que reivindica Max Weber, cuja finalidade é ser um “órgão de autocontrole crítico” e ser capaz de “detectar e submeter a um controle” as principais “fontes de erros” de origem ideológica.⁴⁹ Graças à sociologia do conhecimento, o pesquisador pode descobrir a sua própria *Seinsverbundenheit* e assim criticá-la e governá-la. Mannheim realiza neste contexto uma verdadeira autocrítica: rejeita o “historicismo excessivo” (*übertonten Historismus*) de seus escritos anteriores e coloca em questão tanto a separação estabelecida entre ciências da natureza e *Geisteswissenschaften* como a crítica historicista do positivismo.⁵⁰

Alguns anos mais tarde, após o triunfo nazista na Alemanha e sua partida forçada para a Inglaterra (1933), Mannheim escreverá uma introdução para a edição inglesa de *Ideologia e utopia* (1936), que desenvolve estas idéias: o relativismo, resultante da sociologia do conhecimento, deve abrir o caminho a uma autoconsciência crítica científica, fundamento de uma nova objetividade. Por uma análise autocrítica das motivações coletivas-inconscientes, pode-se chegar a um autocontrole e a uma autocorreção e, portanto, a um conhecimento científico-social objetivo.⁵¹

Em nossa opinião, esta “nova” solução não é nada mais do que uma versão ligeiramente mais sofisticada das velhas receitas positivistas; para superar o “princípio da carruagem”, Mannheim não encontra outra solução senão voltar ao “princípio do Barão de Münchhausen”: o pesquisador científico se livra, arrancando seus próprios cabelos (“auto-análise crítica”), do pântano onde seu cavalo afundou (“as motivações inconscientes-coletivas”). Uma forte crítica a esta tese de Mannheim foi, como vimos, desenvolvida por Popper, mas esta ilusão havia sido recusada antes pelo próprio Mannheim em *Ideologia e utopia* (1929): “Não há nada mais evidente do que o fato de que precisamente as formas de pensamento, através das quais refletimos, são aquelas que desvendam a nossos próprios olhos sua particularidade...⁵² Contrariamente à teoria da *freischwebende Intelligenz*, que era uma contribuição original e inovadora, a doutrina da auto-análise social como via de acesso à objetividade não é senão uma recaída na problemática positivista tradicional. Explica-se habitualmente o distanciamento entre o Mannheim historicista de 1929 e o Mannheim semipositivista de 1936 pela adaptação ao meio científico de seu país adotivo (a Inglaterra). O estudo dos textos (pouco conhecidos) de 1932 mostra que sua evolução é anterior à partida para Londres: é nos acontecimentos na Alemanha durante estes anos que se poderia talvez encontrar a chave de sua mudança, que ele explica simplesmente, em seu escrito “autocrítico” de 1932, como o resultado de “longas reflexões” (*langen Überlegungen*).⁵³

As concessões tardias de Mannheim ao positivismo não impediram uma rejeição unânime de *Ideologia e utopia* (1936) por todos os representantes da tradição positivista que se ocuparam da obra. Sua principal crítica, incessantemente repetida, é que uma sociologia historicista/relativista do conhecimento não pode senão negar a si própria, exatamente como Epimênides, o cretense, quando proclama que todos os cretenses são mentirosos (ver o *Teeteto* de Platão). A. P. Simonds constatava em uma obra recente sobre Mannheim que “raros foram seus críticos que deixaram de ressaltar este paradoxo da auto-referência, freqüentemente com o ar de terem feito uma descoberta extraordinária”; e ele cita como exemplos, entre outros, os críticos Gründwald, von Schelting, Dahlke, Bottomore, Popper e Hartung, cujas observações, “fre-

qüentemente expressas em termos quase idênticos”, manifestam uma impressionante unanimidade.⁵⁴ Na realidade, longe de ignorar esta objeção, Mannheim havia já respondido a ela desde 1924. Em seu ensaio sobre o historicismo, ele menciona “o argumento repetido indefinidamente até à saciedade... segundo o qual todas as nossas afirmações se apresentam com a pretensão de uma validade absoluta, supondo assim uma doutrina que seu conteúdo rejeita. Este argumento do Sócrates platônico contra os sofistas não demonstra senão a impossibilidade, a contradição interna de um relativismo sem reserva, mas não diz nada sobre a concepção estática ou dinâmica da verdade”.⁵⁵ Incapazes de conceber o relativismo como um momento dialético necessário na constituição de um modelo de objetividade específica às ciências históricas e sociais, os críticos positivistas de Mannheim manifestam uma viva indignação a esse respeito: o relativismo é um “absurdo lógico”, um “niilismo intelectual” (Merton); Mannheim é “culpado de uma confusão sobre a natureza da verdade” e não supera “a antinomia de um relativismo viciado (*vicious relativism*)” (Hinshaw); sua *démarche* o faz “cair em um relativismo histórico integral, cuja sociologia do conhecimento não é senão a tradução *que se diz científica*” (Aron).⁵⁶

Em nossa opinião, o momento relativista é precisamente um dos aspectos mais fecundos da tradição historicista da qual Mannheim é o principal representante na sociologia moderna. Toda solução lúcida do problema da objetividade científico-social deve necessariamente *integrar* este momento e vir a superá-lo dialeticamente (*Aufhebung*) em seguida, na perspectiva de uma sociologia crítica do conhecimento.

NOTAS

1. Citado por George G. Iggers, *The German Conception of History*, Wesleyan University Press, Middletown, Connecticut, 1968, p. 71.
2. Cf. Friedrich Meinecke, *Schaffender Spiegel*, K. F. Koehler Verlag, Stuttgart, 1948, p. 162, 1970.
3. Cf. G. Iggers, *op. cit.*, p. 80; as citações de Ranke e Sybel se encontram nas páginas 77 e 119.

4. Johann Custav Droysen, *Historik, Vorlesungen über Enzyklopaedie und methodologie der Geschichte*, Hrsg. von R. Hübner, R. Oldenburg, Munique, 1927, p. 287.
5. Cf. I. S. Kon, *El idealismo filosofico y la crisis en el pensamiento historico*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1974, p. 116.
6. Cf. Dilthey, *Le Monde de l'Esprit*, I, Aubier Montaigne, p. 272: "O próprio historicismo associará sempre a descrição do conhecimento causal e o julgamento; não somente o julgamento moral, mas também o julgamento que provém da avaliação das normas inerentes a todas as manifestações da vida humana". Raymond Aron, em *La philosophie critique de l'histoire* (p. 44-45), escreve a respeito de Dilthey: "A síntese do real e do imperativo é um dado da vida e não uma invenção do sábio. Seria arbitrário suprimir uma categoria de proposições. A recusa em depurar as ciências reais atende às intenções profundas de Dilthey. Relembremos antes de tudo que trata-se para ele de compreender as ciências e não de reconstruí-las. Elas são, a seus olhos, produtos orgânicos da vida, ignoram os quadros da lógica".
7. Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, VIII Band, *Weltanschauungslehre, Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, B. G. Teubner Verlag, Stuttgart, 1962, p. 12, 75, 76.
8. W. Dilthey, *op. cit.*, p. 155, 224-225, sublinhado por nós ML.
9. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, VII, *Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, B. G. Teubner, Stuttgart, 1958, p. 137. É verdade que se encontram aqui e ali na obra de Dilthey observações sobre a possibilidade de um conhecimento empírico e objetivo nas ciências do espírito. Mas nos parece que G. Misch não tem razão em considerar estas passagens como vestígios de positivismo, contraditórias com as suas convicções mais profundas. Cf. G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, Leipzig e Berlim, 1931, 2 Auflage, p. 295.
10. Dilthey, *G. Schriften*, VIII, p. 167.
11. H. Diweld, Wilhelm Dilthey, *Erkenntnistheorie und Philosophie der Geschichte*, Masterschmidt Verlag, Gottingen, 1963, p. 219.
12. Dilthey, *Ges. Schriften*, VIII, p. 23-224.
13. O. F. Bollnow, *Dilthey, Eine Einführung in seine Philosophie*, B. G. Teubner Verlag, Leipzig e Berlim, 1936, p. 81.
14. G. Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie, Eine erkenntnistheoretische Studie*, Vierte Auflage, Verlag von Duncker und Humblot, Munique e Leipzig, 1922, p. 55-58, 67-58, 199.
15. G. Simmel, *op. cit.*, p. 221-223.
16. G. Simmel, *Philosophie des Geldes*, Verlag von Duncker und Humblot, Munique e Leipzig, 1920, p. 74, 78.
17. A. Mamelet, *La relativisme philosophique chez Georg Simmel*, Feliz Alcan, Paris, 1914, p. 202.
18. E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1922, p. 103.
19. F. Meinecke, "Ernst Troeltsch und das Problem des Historismus", 1923, em *Schaffender Spiegel*, K. F. Koehler Verlag, Stuttgart, 1948, p. 214.
20. Ver Troeltsch, "Die Krisis des Historismus", *Die Neue Rundschau*, nº 33, 1922, p. 577-582.

21. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1922, p. 168.
22. E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Ueberwindung*, Verlag Rolf Heise, Berlim, 1924, p. 41-61. O título desta obra póstuma ("O historicismo e sua superação") não foi escolhido por Troeltsch.
23. J. Seguy, *Christianisme et Societé, introduction à la sociologie de Ernst Troeltsch*, Éditions du Cerf, Paris, 1980, p. 311.
24. F. Meinecke, "Geschichte und Gegenwart", 1930, *Werke*, IV, p. 98-99.
25. *Der historismus und Seine Probleme*, p. 677.
26. Cf. Karl Mannheim, *Wissensoziologie*, Luchterhand, hrsg. von Kurt Wolff, 1964, p. 68, 70, 200.
27. K. Mannheim, "Historismus", 1924, em *Wissensoziologie*, p. 302.
28. *Wissensoziologie*, p. 311.
29. *Ibid.*, p. 379.
30. K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, 1929, Funfte Auflage, Verlag. G. Schulte-Bulmke, Frankfut/Main, 1969, p. 237. Todas as nossas referências dizem respeito à edição alemã do livro. A tradução francesa é quase inutilizável pelas razões expostas por H. Gabel em seu livro *Idéologies*, Éditions Anthropos, 1974, p. 255-279.
31. E. Shils, "Karl Mannheim", *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Free Press, 1968, p. 558; ver também Raymond Aron, *La Sociologie allemande contemporaine*, p. 69: "Apesar destes atenuantes e destas nuances; apesar desta metafísica espiritualista da história, Mannheim não se inspirou menos no marxismo... Desde então, como os "autores" dos sistemas sucessivos são sobretudo de classes, chegou, por bem ou por mal, a um marxismo singular, ao mesmo tempo espiritualista e relativista".
32. "Wissensoziologie und Marxismus", *Archiv fur Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 1930, Bd. 63.
33. *Die Zerstörung der Vernunft*, Aufbau Verlag, Berlim, 1955, p. 501.
34. K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, p. 109, 147, 223-234, 244, 249-51.
35. K. Mannheim, *Id.*, p. 130-131.
36. Max Weber, *Le savant et le politique*, 10/18, 1963, p. 180.
37. K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, p. 68-69, 108, 238.
38. K. Mannheim, *Id.*, p. 266-67.
39. K. Mannheim, *op. cit.*, p. 130-32, 163-65, 255, 259.
40. Jean Floud, "Karl Mannheim", em T. Raison (ed.), *The Founding Fathers of Social Science*, Penguin, Londres, 1969, p. 204.
41. R. K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, The Free Press, Nova York, 1966, p. 507-508.
42. K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, p. 138.
43. Cf. Lucien Goldmann, *Sciences Humaines et Philosophie*, Gonthier, 1966, p. 52. Para certos críticos antimarxistas, esta seria evidentemente uma das principais virtudes de seu livro... Ver Martin Seliger, *The Marxist Conception of Ideology, a Critical Essay*, Cambridge University Press, 1979, p. 136: "Mannheim argumentou simplesmente que o estabelecimento da verdade é a tarefa daqueles que estão profissionalmente engajados nos diversos campos da ciência, e reafirmou assim aquilo que um respeito moderado pelo bom-senso deveria impedir, a não importa quem, jamais esquecer".

44. K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, p. 221.
45. J. Gabel, "Mannheim et le marxisme hongrois", *Idéologies*, Anthropos, 1974, p. 270-277.
46. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, p. 501; L. Goldmann, *Sciences humaines et Philosophie*, p. 52.
47. A. Fogarasi, "Die Soziologie der Intelligenz un die Intelligenz der Soziologie", 1930, em H. J. Lieber (hrsg.), *Ideologienlehre und Wissenssoziologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1974, p. 502.
48. Cf. Paul Kelsemeti, "Introduction", em Mannheim, *Essays on the Sociology of Knowledge*, Routledge, Londres, 1953, p. 24.
49. K. Mannheim, análise crítica de S. A. Rice, *Methods in Social Sciences em American Journal of Sociology*, vol. 38, nº 2, 1932, em K. Mannheim, *Essays on Sociology and Social Psychology*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1959, p. 192-93.
50. K. Mannheim, *Die Gegenwartsaufgaben der Soziologie*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1932, p. 11-13.
51. K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, p. 6, 42-45.
52. K. Mannheim, *Id.*, p. 164.
53. K. Mannheim, *Die Gegenwartsaufgaben der Soziologie*, p. 11.
54. Cf. A. P. Simonds, *Karl Mannheim's Sociology of Knowledge*, Clarendon Press, Oxford, 1978.
55. Mannheim, *Wissenssoziologie*, p. 303.
56. Cf. R. K. Merton, *Social Theory...*, p. 503, Virgil G. Hinshaw Jr., "The epistemological relevance of Mannheim sociology of knowledge", em G. Remmeling (ed.), *Towards the Sociology of Knowledge*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1973, p. 223-34; e Raymond Aron, *La sociologie allemande contemporaine*, p. 66. Sublinhado por nós ML.



**O marxismo ou o desafio
do
“princípio da carruagem”**



O marxismo foi a primeira corrente a colocar o problema do condicionamento histórico e social do pensamento e a “desmascarar” as ideologias de classe por detrás do discurso pretensamente neutro e objetivo dos economistas e outros cientistas sociais. Restava resolver a questão espinhosa da aplicação do materialismo histórico a si mesmo — esboçada por Marx, mas insuficientemente desenvolvida. Certos teóricos marxistas (especialmente sob a influência do positivismo) procuraram contornar o problema apresentando o marxismo com a ciência da sociedade (ou da história), objetiva e sem vínculos sociais, isto é, excluindo-o do processo geral de determinação social da consciência e do conhecimento — o que os fez na realidade cair na armadilha do “princípio da carruagem”, tal como foi enunciado por Max Weber: se o materialismo histórico é um princípio de explicação universal, como poderia deter-se como uma vulgar carruagem, diante do próprio pensamento marxista?

Depois de Rosa Luxemburgo, é sobretudo na corrente marxista-historicista que a questão será aberta e explicitamente abordada e não é senão neste quadro teórico que o marxismo poderá explicar-se a si próprio e reencontrar sua coerência. Afirmando claramente a relação epistemológica entre a ciência marxista e o ponto de vista do proletariado, estes autores evitaram toda a ambigüidade, mas se acharam confrontados com os dilemas do

relativismo: por que a visão de mundo proletária será mais favorável ao conhecimento social que a visão de mundo das outras classes?

Enquanto visão de mundo, o marxismo é uma *utopia* revolucionária — no sentido em que precisamos anteriormente: a utopia é toda *Weltanschauung* que aspira a um estado de coisas ainda inexistente — mas nos Estados pós-capitalistas ele assume um caráter *ideológico* (o estalinismo); procuraremos examinar as implicações cognitivas destas duas possibilidades.

Ideologia e ciência segundo Marx

O conceito de ideologia apareceu em Marx pela primeira vez nos seus escritos de juventude (notadamente em *A ideologia alemã* de 1846), designando as formas especulativas, idealistas e metafísicas da consciência social. Mais tarde, no Prefácio à *Contribuição à crítica da economia política* (1859), ele emprega uma significação mais ampla do termo: “as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em suma, as formas ideológicas sob as quais os homens tomam consciência deste conflito e o levam até o fim”.¹

Geralmente, as discussões em torno do conceito de ideologia em Marx giram em torno dos textos “clássicos”, mas não permitem responder às questões que nos interessam neste trabalho: como Marx concebia a contradição — ou articulação — entre ciência e ideologia no conhecimento social? Em que medida considerava a obra de seus predecessores (e especialmente dos economistas clássicos) como científica e/ou ideológica? A fórmula de “corte epistemológico entre ciência e ideologia” corresponderia à maneira pela qual o próprio Marx compreendia a inovação radical de sua obra? Estas questões delimitam um certo campo teórico que procuraremos explorar e que nos parece constitutivo da visão marxista da relação entre *sociedade* e *conhecimento*.

Em nossa opinião, é em algumas passagens do *Dezoito Brumário* que se encontra a definição marxista mais precisa, mais concreta e mais fértil das ideologias e das visões de mundo

enquanto expressão de uma classe social determinada (o conceito utilizado por Marx é o de “superestrutura”). Trata-se de célebre parágrafo que analisa a relação entre os representantes do partido democrático e sua classe, a pequena burguesia. Examinemos algumas das idéias que Marx sugere — explícita ou implicitamente — neste texto de uma surpreendente riqueza.²

a) É a classe que “cria e forma” as visões sociais de mundo (“superestruturas”), mas estas são sistematizadas e desenvolvidas por seus “representantes políticos e literários”, isto é, seus ideólogos (ou utopistas). A visão social de mundo (ideológica ou utópica) com seus diversos componentes corresponde não somente aos interesses materiais de classe mas também à sua *situação social* — conceito mais amplo, que permite superar a tentativa reducionista que relaciona as ideologias apenas ao “interesse” (economicamente definido).

b) Os intelectuais são relativamente autônomos com relação à classe. Eles podem ser separados dela por um “abismo” social e cultural; sua “situação pessoal” não deve ser de todo necessariamente a mesma que aquela da classe que ele representa. O que os faz representantes desta classe é a ideologia (ou utopia) que eles produzem.

c) O que define uma ideologia (ou utopia) não é esta ou aquela idéia isolada, tomada em si própria, este ou aquele conteúdo doutrinário, mas uma certa “forma de pensar”, uma certa *problemática*, um certo *horizonte* intelectual (“limites da razão”). De outro lado, a ideologia não é necessariamente uma mentira deliberada; ela pode comportar (e comporta geralmente) uma parte importante de *ilusões* e de auto-ilusões.

Este raciocínio vale unicamente para os representantes políticos e literários de uma classe? Não se aplicaria ele também a seus representantes *científicos* (ou com pretensão científica), no domínio das ciências sociais e econômicas? Realmente, o conceito de *representação científica de classe* ocupa um lugar crucial na crítica marxista da economia política. Na *Miséria da filosofia*, Marx já escrevera que “os *economistas* são os representantes científicos da classe burguesa”³ — fórmula que sugere claramente que para ele ciência e representação de um ponto de vista de

classe não são mutuamente exclusivos. Mas é nos escritos econômicos posteriores, especialmente em *O capital* e *Teorias sobre a mais-valia*, que a questão da relação entre ideologia e ciência na economia política será abordada de forma mais extensa. Procurar-se-á em vão em suas obras uma sistematização teórica do problema; mas a partir de um conjunto de fragmentos esparsos, pode-se procurar reconstituir as principais linhas de força de sua *démarche*. Para ele estava apenas em questão a economia política, mas nos parece que suas conclusões metodológicas essenciais são aplicáveis ao conjunto das ciências sociais.

A primeira observação que se impõe é a seguinte: o caráter “de classe” de um escrito de economia política não é, *em si*, uma indicação *suficiente* de seu valor, ou de sua ausência de valor, científico. Mais concretamente, para Marx a obra de um economista pode ser fundamentada sobre certas pressuposições ideológicas burguesas e ter, contudo, uma grande importância científica. Em outros termos: a problemática da *autonomia relativa da ciência* é, nos escritos de Marx, um complemento essencial (em geral implícito) à sua crítica das limitações ideológicas da economia política.

É nesta ótica que é necessário compreender a célebre distinção entre “clássicos” e “vulgares” que atravessa o conjunto de seus trabalhos econômicos e que define, no interior de uma mesma perspectiva burguesa, um pólo autenticamente científico e um pólo superficial e apologético (desprovido de valor do ponto de vista do conhecimento) — com certas figuras intermediárias (John Stuart Mill etc.) entre os dois.

Para Marx, os “clássicos” — isto é, os fisiocratas, Adam Smith e sobretudo Ricardo — têm um valor científico inegável porque eles procuravam descobrir a conexão interna das relações de produção burguesa; são capazes, em uma certa medida, de perceber a realidade por detrás da aparência: por exemplo, reduzindo a renda e os juros a uma parcela do lucro e não a um ganho cuja fonte seria “O Dinheiro” ou “A Terra” (mas eles continuam a meio caminho, não colocando a questão-chave: de onde vem o próprio lucro?). De outro lado, os clássicos reconhecem e exprimem as contradições da realidade; sua teoria se desenvolve

no meio do “adubo fértil das contradições (*Dünger der Widersprüche*) e isso lhes permitia compreender, até um certo ponto, o processo real.⁴

Os “vulgares” — Malthus, Mc Culloch, J. B. Say, Senior etc. —, pelo contrário, não fizeram mais que sistematizar, dogmatizar, “pedantizar” e proclamar como verdades eternas as concepções cotidianas (banais, auto-suficientes e limitadas) dos agentes da produção capitalista. Em outros termos, eles ficaram ao nível da aparência, da superfície imediata das coisas; por exemplo, eles defendem com obstinação a tese banal e superficial segundo a qual o Capital é a fonte dos juros, a Terra da renda e o Trabalho do salário — tese que corresponde evidentemente aos interesses das classes dominantes. Além disso, procuram negar pura e simplesmente as contradições do capitalismo ou ao menos demonstrar que estas contradições não são senão aparentes.⁵

Como explicar esta diferença capital, do ponto de vista da profundidade e da qualidade científica, entre economistas que se situam apesar de tudo no mesmo horizonte ideológico, em uma mesma “posição de classe”? Acham-se em Marx dois tipos de explicação bastante diversas para esta clivagem. Uma é de caráter primordialmente *psicológico* e moral; ela se desenvolve por dois argumentos estreitamente ligados:

a) Os clássicos produziram a ciência por interesse científico, ainda que tivessem cometido erros; os vulgares, pelo contrário, procuraram “acomodar” a ciência aos interesses que lhes eram estranhos e exteriores.⁶

b) Os clássicos (sobretudo Ricardo) se caracterizaram pela lealdade, pelo desinteresse, pela imparcialidade, pela ausência de opiniões preconcebidas, pelo amor à verdade. Os vulgares, pelo contrário, eram falsificadores deliberados, ao serviço da apologética burguesa: eles eram de *má-fé*.⁷ Marx os chama por termos carregados de indignação e de desprezo: “vendidos”, “sicofantas”, aduladores dos interesses das classes dominantes, que se esforçavam, através de seus escritos, em justificar seus privilégios, rendas e sinecuras, e que eram estipendiados por eles para perpetuar a confusão.⁸

Este tipo de explicação ético-psicológica, fundamentada sobre a distinção entre “boa” e “má-fé”, é claramente bastante limitada; ela não tem nada de propriamente marxista e, tomada isoladamente, poderia ser confundida com a tradicional problemática positivista da “boa vontade”. A oposição entre ciência “imparcial”, “desinteressada” e ciência (ou pseudociência) submissa a interesses “exteriores” é também bastante próxima da concepção positivista da objetividade científica. Não é por acaso que as interpretações do marxismo mais tingidas de positivismo se apóiam sobre estas formulações de Marx. Por exemplo, de acordo com Althusser, “é realmente próprio de toda concepção *ideológica*, sobretudo se ela se submete a uma concepção científica desviando-a de seu sentido, ser governada por ‘interesses’ exteriores à necessidade única do conhecimento”.⁹

Entretanto, esta explicação não é senão um aspecto de uma análise de conjunto mais profunda e mais rigorosa do problema, aspecto que seria falso e enganoso isolar de seu contexto global.

Isso nos conduz ao segundo tipo de explicação avançada por Marx para dar conta da diferença científica entre os “clássicos” e os “vulgares”, explicação que reabilita o *materialismo histórico*. Trata-se de uma análise que relaciona o desenvolvimento da economia política e o desenvolvimento da *luta de classes*; ela não é contraditória com a análise psicológica, mas a supera e a integra como um momento subordinado.

É no Posfácio à segunda edição alemã de *O capital* (1873) que Marx formula de forma mais precisa esta explicação:

“Na medida em que é burguesa... a economia política não pode continuar sendo uma ciência senão quando a luta de classes permanece latente ou não se manifesta senão por fenômenos isolados. Tomemos a Inglaterra, o período onde esta não havia ainda se desenvolvido, e é também este o período clássico da economia política”. Pelo contrário, após 1830, “na França e na Inglaterra a burguesia se apodera do poder político. Desde então, na teoria como na prática, a luta de classes reveste-se de formas mais e mais acentuadas, mais e mais ameaçadoras. Ela faz soar a hora da economia burguesa científica. Daí em diante, não se trata mais de saber se este ou aquele teorema é verdadeiro, mas

se ele é agradável ou não à polícia, útil ou prejudicial, cômodo ou incômodo ao capital. A pesquisa desinteressada cedeu lugar ao pugilato remunerado, a investigação conscienciosa à má-fé, aos miseráveis subterfúgios da apologetica".¹⁰

Em outras palavras: não é senão por uma análise sócio-histórica, em termos de classes sociais, que se pode compreender a evolução de uma ciência social (neste caso, a economia política), seus avanços ou seus recuos do ponto de vista científico. A história da ciência não pode ser separada da história em geral, da história da luta de classes em particular. Encontra-se uma análise semelhante, em um outro contexto, em Friedrich Engels. Em uma carta a Franz Mehring de 14 de julho de 1893, ele enfatiza que as vitórias de Luther sobre a religião católica, de Hegel sobre Kant, de Rousseau sobre Montesquieu e de *Adam Smith sobre os mercantilistas* não podem ser compreendidas senão em relação com a história social e econômica.¹¹ Isso não queria dizer que Engels estabelecia um traço de igualdade entre religião, filosofia, doutrina política e ciência econômica; trata-se simplesmente de mostrar que esta última não pode escapar aos condicionamentos sociais e não se move no espaço e no tempo de forma independente do movimento histórico concreto.

Se nós retornamos à distinção marxista entre os clássicos e os vulgares, percebemos, portanto, que a explicação psicológica que ele avança (boa ou má-fé, honestidade ou servidão estipendiada etc.) reconduz a uma explicação sociológica que ele desenvolve em outro lugar. As duas explicações não são contraditórias: mas *é o social que esclarece e explica o psicológico*. O período no qual a burguesia é revolucionária ou no qual ela não é ameaçada "por baixo", isto é, pelo proletariado, é o que favorece — ou ao menos que permite — a honestidade científica. Pelo contrário, uma vez no poder, a burguesia se torna conservadora e sente a necessidade, ou melhor, ela exige uma apologetica vulgar em defesa de suas novas posições conquistadas, face ao perigo que representa o avanço do movimento operário e do socialismo. A ciência "imparcial" dos clássicos, não submetida de forma direta a um interesse exterior, exprime o grau elevado de autonomia da ciência econômica, possível em uma época na qual a burguesia

não é contestada por uma força revolucionária nova; a doutrina “venal” dos vulgares, diretamente a serviço de um interesse exterior à ciência, corresponde a um período no qual a burguesia se viu diante de um questionamento, tanto na teoria como na prática, da exploração capitalista.

Evidentemente, há uma dose considerável de simplificação nesta análise de Marx (que não deveria ser extrapolada de seu contexto histórico); mas a pesquisa metodológica, a forma rigorosa e ousada de ligar o desenvolvimento da economia política à marcha da história social, nos parece fundamental para dar conta da concepção marxista da dialética ciência/ideologia e de sua relação com a luta de classes.

Marx não ignorava que a sucessão cronológica das duas etapas da burguesia não era a única explicação social da oposição entre clássicos e vulgares; ela podia também se relacionar — especialmente no caso de Malthus, que é contemporâneo de Ricardo — às clivagens entre classes ou frações de classes no seio das camadas sociais dominantes. Por exemplo, Malthus (expressão também, aos olhos de Marx, da economia política vulgar) era a sicofanta do bloco das forças conservadoras no seio da sociedade capitalista inglesa: a aristocracia fundiária, a Igreja oficial (da qual ele fazia parte), os diversos grupos de parasitas do Estado, e a parcela mais reacionária e parasitária da burguesia — em contradição com a burguesia industrial progressista representada por Ricardo.¹² Em um caso como no outro, são certas classes, sua situação social, seu papel histórico, seus interesses, temores e esperanças, que nos fornecem a chave para compreender o desenvolvimento da ciência econômica e, em particular, sua divisão entre clássicos e vulgares. Estamos longe do positivismo e seu psicologismo superficial.

Se a obra dos vulgares apresenta pouco interesse científico e não faz senão dogmatizar a ideologia espontânea dos empresários e/ou parasitas, a obra dos clássicos, pelo contrário, e sobretudo a de Ricardo, coloca de forma direta o problema da articulação/contradição entre ciência e ideologia. Como dar conta do paradoxo de um pensamento a um só tempo burguês e “imparcial”? Se os escritos de Ricardo são científicos, como poderiam estar

ao mesmo tempo carregados de ideologia burguesa? Os escritos de Marx sobre Ricardo — que atravessam o conjunto de sua obra econômica — nos permitem cercar mais de perto esta questão, que se situa no coração da “sociologia do conhecimento” marxista.

A constatação principal que se extrai daí é esta: *apesar* de sua boa-fé, de sua imparcialidade, de sua honestidade, de seu amor à verdade, a economia política clássica é burguesa, e sua ideologia de classe impõe limites à cientificidade.

O ponto de vista burguês não era entre eles — como entre os vulgares — uma submissão deliberada aos interesses de classe, uma apologia direta e servil de certos privilégios, mas uma *visão social de mundo* que orienta, inspira e estrutura — conscientemente ou não — o conjunto de seu pensamento. Trata-se, como o enfatizava o *Dezoito Brumário*, de um sistema de ilusões e atitudes, de uma certa *forma de pensar*, de uma certa *problemática* e de um certo *horizonte intelectual* (aspectos inseparáveis que se condicionam reciprocamente, momentos diversos de uma mesma totalidade ideológica).

É antes de tudo pela *problemática* que a ideologia (burguesa) se manifesta no terreno do conhecimento científico entre os clássicos. Realmente, a *problemática*, isto é, o sistema de questões, define o campo cognitivo de uma ciência. Ora, Ricardo e os clássicos *não colocaram certas questões* — que são para Marx essenciais.

Os clássicos descobriram que o valor era a expressão do tempo de trabalho, mas eles jamais se colocaram a questão de saber *por que* o trabalho tomava a forma de valor do objeto produzido. Por qual razão eles jamais levantaram esta questão? De acordo com Marx, porque para eles “esta forma que demonstra claramente que ela pertence a uma sociedade na qual a produção domina o homem e não o homem a produção era para sua consciência burguesa uma necessidade tão evidentemente natural quanto o próprio trabalho produtivo”.¹³ Tocamos aqui em uma clivagem decisiva, que expõe a *diferença essencial* entre a economia política e Marx: “a economia política clássica/científica é burguesa sobretudo porque para ela a produção burguesa é a

produção em geral. Uma forma específica, historicamente dada, da produção — o capitalismo — é considerada por ela como absoluta, eterna, a-histórica, natural, e as contradições do modo de produção capitalista são explicadas como contradições naturais da produção enquanto tal”.¹⁴

Isso nos conduz ao conceito de *horizonte intelectual* que se articula diretamente com o conceito de problemática, e que constitui em nossa opinião uma das imagens mais férteis e mais interessantes do campo teórico marxista que exploramos aqui (mesmo que ele não tenha sido de maneira alguma desenvolvido). Este conceito nos permite localizar, de forma mais precisa, o papel da ideologia na constituição de um saber científico: ela lhe circunscreve *os limites*.

Ricardo, enfatiza Marx, apesar da profundidade científica de suas análises, “continua prisioneiro do horizonte burguês”; os clássicos e ele *não podiam*, enquanto pensadores burgueses, apreender certos aspectos decisivos da realidade sócio-econômica; do ponto de vista burguês que era o deles, *era impossível (nicht möglich)* superar as inconseqüências, as meias-verdades e as contradições irresolvidas. Em outras palavras: a ciência burguesa não podia ir além de um certo *limite intransponível (unüberschreitbaren Schranke)*: Ricardo pôde descobrir a contradição entre o lucro e o salário, mas ele a considerava uma contradição que expressava as leis naturais da sociedade.¹⁵

Os economistas clássicos não estavam direta ou deliberadamente submetidos a um interesse exterior à ciência como os vulgares, mas eram interiormente “prisioneiros” de um ponto de vista ideológico que corresponde aos interesses de uma classe; sua teoria está ligada à forma de conceber as práticas travadas no interior e que dizem respeito à produção capitalista.¹⁶ Poderia se aplicar a eles o mesmo raciocínio que Marx esboça no *Dezoto Brumário*, substituindo representantes democratas por “economistas” e *shopkeepers* por “empresários”: não se deve imaginar que os economistas clássicos eram todos donos de fábrica ou que se entusiasmavam por estes últimos. O que os fazia representantes científicos da burguesia é que seu pensamento não podia superar os limites que o próprio burguês não supera em sua vida e que,

por conseqüência, são teoricamente impelidos para os mesmos problemas e para as mesmas soluções às quais os burgueses na prática são conduzidos por seu interesse material e sua situação social.

Sem dúvida alguma, estamos aqui diante de um conceito de ideologia que não tem nada a ver com a mentira, a falsificação ou a mistificação: não é a *vontade* de conhecer a verdade por parte dos clássicos que está colocada em questão, mas a *possibilidade* de conhecê-la, a partir de sua problemática e no quadro de seu horizonte de classe. Isso não impede que, *no interior* destes limites, sua busca possa produzir conhecimentos científicos importantes: a ideologia burguesa não implica a *negação* de toda ciência, mas a existência de barreiras que restringem o campo de visibilidade cognitiva.

A respeito de certas idéias de Ricardo e de seus discípulos, Marx comenta: "Isto é o nível mais elevado que se pode atingir a partir do ponto de vista (*Standpunkt*) capitalista".¹⁷ Existe assim, segundo ele, uma espécie de *máximo de conhecimento possível* além do qual sua ideologia de classe não permite à economia política burguesa chegar.

Horizonte, perspectiva, ponto de vista, campo de visibilidade: estas metáforas óticas não devem evidentemente ser compreendidas em um sentido literal; simplesmente elas permitem colocar em evidência que o conhecimento, o saber ("a visão") estão estreitamente ligados à posição social ("altura") do observador científico.

Ricardo personifica o máximo de saber possível no seio da perspectiva burguesa na medida em que ele representa os setores mais revolucionários, mais avançados, mais *progressistas* da burguesia industrial. Isso significa que para Marx o progressismo é sempre o ponto de vista mais favorável ao conhecimento? Que ao nível de progresso econômico representado por uma perspectiva ideológica corresponde seu nível de verdade científica? Que a classe protagonista do desenvolvimento econômico é necessariamente aquela que permite o acesso ao nível cognitivo mais elevado?

Na realidade, Marx está longe de partilhar este tipo de evolucionismo reducionista ou de "progressismo" vulgar. Suas

análises sobre certos economistas “passadistas”, críticos do modo de produção industrial/capitalista, em especial Sismondi, o demonstram. Já no *Manifesto comunista*, criticando inteiramente os aspectos “reacionários” contidos na utopia do “socialismo pequeno-burguês” (sua aspiração de restabelecer os antigos meios de produção e de troca destruídos pelo capital), Marx e Engels não deixavam de reconhecer o valor de Sismondi que “analisou, com uma grande perspicácia, as contradições inerentes às condições modernas de produção”.¹⁸

Comparando Ricardo e Sismondi, Marx nota que o primeiro compreendeu melhor a essência positiva do capital (o desenvolvimento das forças produtivas) e o segundo sua dimensão negativa (os limites da produção assentada sobre o capital). É verdade que Sismondi tende a se refugiar no passado e tornou-se um *laudator temporis acti*; mas ele manifesta, ao mesmo tempo, uma profunda sensibilidade para o caráter antagônico do modo de produção capitalista. As crises não são para ele — como para Ricardo — um acaso, um acidente de percurso, mas manifestações essenciais de contradições imanentes do sistema. Sua obra marcou época na economia política; contrariamente aos clássicos, ela continha a intuição (*Ahnung*) de que as formas burguesas eram estruturas contraditórias e transitórias, no seio das quais a riqueza pressupõe sempre a miséria.¹⁹

Estas observações são de um enorme interesse metodológico: elas mostram como uma visão social nostálgica do mundo do passado pré-capitalista, uma crítica romântica do capitalismo industrial, um socialismo utópico e mesmo (em uma certa medida) “reacionário”, podem atingir, *em certos aspectos*, uma compreensão (ou ao menos uma intuição) mais profunda, mais lúcida, *mais verdadeira*, da realidade econômica e social e de suas contradições, que a dos economistas clássicos. Em outras palavras: o representante científico de uma pequena burguesia tradicionalista e anticapitalista (Sismondi) pode estar, em certas questões, mais próximo de um conhecimento objetivo que o maior representante científico da burguesia industrial progressista e revolucionária (Ricardo).

Retomando nossa metáfora ótica, poderíamos dizer que para Marx, Sismondi não representa um ponto de vista “mais elevado”,

um horizonte científico mais vasto que Ricardo, mas uma perspectiva *diferente*, um ângulo de observação *distinto*, assentado sobre uma posição de classe diferente, que lhe permite perceber toda uma dimensão da realidade social invisível a partir do observatório ricardiano — ao preço de uma cegueira sobre aspectos essenciais desta realidade perceptíveis no campo de visibilidade teórica da economia política clássica. Este jogo de *claro-escuro epistemológico*, esta dialética paradoxal entre utopia “reacionária”, ideologia “progressista” e ciência social — presentes em Marx como sugestão ou corolário implícito — indicam a necessidade de superar toda visão linear e evolucionista do desenvolvimento da ciência social e de sua relação com o campo da luta de classes.

Para melhor delimitar a significação social de Sismondi, é necessário situá-lo com relação a Malthus: realmente, todos os dois parecem estudar o capitalismo industrial do ponto de vista nostálgico do passado. Por que então um tem grande valor científico enquanto o outro não era senão um “vulgar sicofanta”? Marx qualifica Malthus de plagiário e o acusa de haver roubado as idéias de Sismondi; mas, neste caso, por que os distinguir tão radicalmente? Segundo Marx, “quando Malthus combateu em Ricardo a tendência da produção capitalista, ele tomou de Sismondi — com um instinto infalível de cura — apenas o que era reacionário contra a produção capitalista, contra a sociedade burguesa”.²⁰ Eles têm, portanto, em comum uma certa perspectiva “reacionária”, mas enquanto ela tem em Malthus um caráter *apologético* (ideológico) com relação às classes dominantes, ela toma em Sismondi uma dimensão claramente *crítica* (utópica). Malthus “queria também o livre desenvolvimento da produção capitalista, na medida em que a única condição deste desenvolvimento era a miséria dos principais protagonistas, as classes trabalhadoras, mas exigia que este desenvolvimento se adaptasse às ‘necessidades de consumo’ da aristocracia e de seus representantes no Estado e na Igreja...”; Sismondi, pelo contrário, criticaria com paixão o capitalismo como sistema que não desenvolve a riqueza senão produzindo e reproduzindo o seu contrário, isto é, a miséria.²¹ A diferença entre os dois é, portanto, em

última análise, fundada sobre *pontos de vista de classe* diferentes: Malthus situando-se no terreno de um compromisso conservador entre a aristocracia e a burguesia contra as classes trabalhadoras²², enquanto Sismondi representa uma pequena burguesia tradicional ameaçada pelo capital e (até certo ponto) solidária com os trabalhadores explorados. A perspectiva “passadista” não tem a mesma significação (ideológica ou utópica) nem as mesmas conseqüências científicas se ela vem “de cima”, de um porta-voz de uma classe dominante, ou “de baixo”, do ponto de vista de uma classe dominada.

Evidentemente, a economia política pequeno-burguesa de Sismondi não é a única que fala em nome dos explorados; existe também — e sobretudo — uma crítica *proletária* do capitalismo. Como escreveu Marx em *Miséria da filosofia*: “Da mesma forma que os *economistas* são os representantes científicos da classe burguesa, os *socialistas* e *comunistas* são os teóricos da classe proletária”. Entre estes representantes teóricos e científicos do proletariado, ele menciona “os socialistas ingleses” que “propuseram a aplicação igualitária da teoria ricardiana”: Hodgskin, William Thompson, T. R. Edmonds, Bray etc.²³ Mais tarde ele estudará esta corrente na obra *Teorias sobre a mais-valia*, no capítulo intitulado “Oposição aos economistas (sobre a base da teoria ricardiana)”, onde se refere a um panfleto anônimo de 1821, dos escritos de Hodgskin, de Ravenstone e de Bray. Trata-se, segundo Marx, de “espíritos que se situam do lado do proletariado” mas que, ao mesmo tempo, “representam o interesse proletário de um ponto de vista ricardiano, sobre o terreno de seus próprios pressupostos”.²⁴ Engels falaria deles, no Prefácio ao Segundo Tomo de *O capital*, como autores que combatiam a burguesia com suas próprias armas, voltando, no interesse do proletariado, Ricardo contra o próprio capitalismo.²⁵ Por que estes economistas, apesar das suas perspectivas proletária e socialista, não foram capazes de superar o horizonte intelectual ricardiano? Marx sugere uma resposta a esta questão em *Miséria da filosofia*: “Enquanto o proletariado não estava bastante desenvolvido para se constituir em classe, e, por conseqüência, a própria luta do proletariado

contra a burguesia não tinha ainda um caráter político... estes teóricos (socialistas e comunistas) não eram senão utópicos que, para atender às necessidades das classes oprimidas, improvisavam sistemas e corriam atrás de uma ciência regeneradora”.²⁶ Uma análise estava implicitamente esboçada no Posfácio de 1873 (à segunda edição alemã de *O capital*): o período 1820-1830 viu tanto o desenvolvimento da teoria ricardiana contra a velha escola feudal quanto — excepcionalmente — sua utilização como arma contra a economia burguesa; mas trata-se de uma época histórica caracterizada pelo fato de que a grande indústria estava ainda nos seus primórdios e que a luta de classe entre o capital e o trabalho estava colocada em um segundo plano pelo combate contra a Santa Aliança do governo e dos feudais contra as massas populares dirigidas pela burguesia.²⁷ Pode-se concluir — mesmo se Marx não o afirma explicitamente — que estas condições históricas permitem compreender, ao mesmo tempo, o caráter excepcional desta crítica “socialista ricardiana” e seus limites teóricos.

A partir de 1830, como vimos, abre-se um novo período. Em seu livro *Miséria da filosofia*, após o parágrafo que citamos antes, Marx acrescenta: “Mas à medida que a história avança e com ela a luta do proletariado se delinea mais claramente, eles (os socialistas e comunistas) não têm mais necessidade de procurar a ciência em seu espírito, mas apenas devem se dar conta do que se passa diante dos seus olhos e expressá-lo... A partir deste momento, a ciência produzida pelo movimento histórico, e se associando a ele com plena consciência de causa, deixou de ser doutrinária: ela se tornou revolucionária”.²⁸ Não há dúvida que Marx considerava a sua própria obra e a de Engels como pertencente a esta *ciência revolucionária* que se associa às lutas do proletariado com plena consciência de causa. Mas é importante enfatizar que esta ciência foi, na sua opinião, “produzida pelo movimento histórico”. Em outras palavras, o que permitiu a Marx e Engels superar os limites do socialismo ricardiano e/ou “doutrinário” foi a nova etapa histórica da luta de classes que começa a partir de 1830 — em particular, o avanço do movimento operário e de seu combate contra o capital.

No Posfácio de 1873, Marx expressa de forma mais concreta e explícita a posição de classe que reivindica para si: “Na medida em que esta crítica (da economia política burguesa ML) representa uma classe, esta não pode ser senão aquela cuja missão histórica é a derrubada (*umwälzung*) do modo de produção capitalista e a abolição final das classes — o proletariado”.²⁹ A expressão “na medida em que esta crítica representa uma classe” é altamente significativa: em nossa opinião, ela remete à problemática da autonomia relativa da ciência, isto é, Marx indica por isso que seu livro não deveria ser reduzido à dimensão “representação de classe”, mesmo se ele reivindica para si, sem hesitação, um *ponto de vista proletário*.

Pode-se agora procurar resumir a concepção que tinha o próprio Marx da relação entre sua obra e a de seus predecessores: não um “corte epistemológico” entre “a ciência” e “os ideólogos”, mas uma *Aufhebung* dialética que nega/conserva/supera os momentos anteriores. Mais precisamente, a clivagem com Ricardo é, ao mesmo tempo, uma radical *ruptura de classe* e uma separação/continuidade ao nível científico. Sobre o terreno das visões sociais de mundo, os dois são representantes de posições de classe rigorosamente contraditórias, mas do ponto de vista científico existe, *ao mesmo tempo*, uma diferença essencial e um encadeamento parcial entre elas. Enquanto “homem de ciência”, Marx reconhece sua dívida para com Ricardo (assim como para com Sismondi etc.), dívida que o corte de classes não aboliu (a diferença com os socialistas ricardianos representou mais, como procuramos demonstrar, dois momentos diferentes na evolução do mesmo ponto de vista de classe). A *démarche* de Marx tem a grande vantagem de evitar os dois recifes onde o marxismo posterior encalhará (bastante freqüentemente), com uma vontade e uma obstinação sempre renovadas: o reducionismo sociológico (ou ideológico ou econômico) que não percebeu os confrontos teóricos e científicos senão em termos de interesse de classe, e o positivismo vergonhoso, que pretende dissociar inteiramente o desenvolvimento da ciência social (e o marxismo em particular) da luta de classe e dos conflitos ideológicos.

Marxismo e positivismo no pensamento da Segunda Internacional

O poder da ideologia positivista era tal, no fim do século XIX e início do século XX, que acabou por penetrar também, e muito profundamente, na doutrina do movimento operário socialista à época da Segunda Internacional. Pode-se observar a presença ideológica das diferentes variantes do positivismo — que reivindicam, segundo o caso, Comte, Darwin, Spencer ou Kant — não somente nas correntes chamadas “revisionistas” mas no seio do próprio “marxismo ortodoxo”. É neste momento que apareceram concepções que visavam fazer do marxismo uma teoria “puramente científica”, que escaparia às determinações sociais e às ideologias — concepções contra as quais Max Weber lançaria o apelo do “princípio da carruagem”. Somente as correntes da esquerda revolucionária (e em particular Rosa Luxemburgo) escapariam da influência positivista: parece, portanto, existir uma ligação dialética entre sua posição radical contra a sociedade burguesa e sua recusa da ideologia dominante da época. (Já abordamos estas questões no ensaio sobre Rosa Luxemburgo em nossa compilação *Marxismo e romantismo revolucionário*, Ed. du Sycomore, 1980. Retomamos aqui as idéias deste trabalho, ampliando-as para além da social-democracia alemã.)

Bernstein ocupa neste painel um lugar à parte; sua grande superioridade sobre os marxistas-positivistas é que ele não buscava reduzir o marxismo a uma ciência natural da sociedade: reconhecendo a inanidade de uma tal tentativa, ele esboçaria antes uma *crítica positivista* de Marx, reconhecendo assim, de forma mais ou menos explícita, a oposição irreduzível entre a dialética marxista e a epistemologia positivista da ciência. Em um escrito autobiográfico publicado em 1924, Bernstein escreveu: “Minha forma de pensar me teria antes predisposto à filosofia e à sociologia positivistas”.³⁰ Sua *démarche* metodológica foi, na realidade, o resultado de uma combinação perfeitamente coerente entre Kant e Comte; recusando a unidade dialética entre ciência e socialismo, ele proporia substituí-la por duas configurações rigorosamente separadas mas complementares: de um lado, uma

ética socialista, inspirada pela moral kantiana (como de outros neokantianos próximos da social-democracia: H. Cohen, P. Natorp, C. Schmidt, L. Woltmann, K. Vorländer); de outro lado, uma ciência da sociedade empírica, neutra, positiva, no sentido comtiano. Ele dissocia os julgamentos de valor dos julgamentos de fato (separação exigida tanto por Comte como pelo kantismo) que teriam sido “misturados” ou “confundidos” por Marx.

Foi, portanto, situando-se em uma perspectiva metodológica amplamente inspirada pelo positivismo que Bernstein criticaria o que ele designa como a característica *partidária* e *tendenciosa* do pensamento de Marx, especialmente em seu primeiro livro “revisionista”, *Os pressupostos do socialismo e as tarefas da social-democracia* (1899). O principal erro do autor de *O capital* seria o fato de que ele “subordina as exigências científicas a uma tendência” e torna-se assim “prisioneiro de uma doutrina” (a do objetivo final socialista) que o impede de alcançar uma cientificidade objetiva.³¹

Em uma conferência publicada em 1901 sob o título *Wie ist wissenschaftlicher Sozialismus möglich?* (Como o socialismo científico é possível?), Bernstein explicitaria sua concepção; ele coloca em questão o próprio princípio de uma articulação dialética entre ciência e socialismo: “a questão é se, e em que medida, seu caráter de partido de combate político permite ao socialismo esta imparcialidade (*Unbefangenheit*) teórica que é a precondição de toda cientificidade autêntica”. Evidentemente, seu modelo de “imparcialidade” são as ciências naturais, das quais ele queria — como todo positivista — ampliar a *démarche* às ciências da sociedade: “Não viria ao espírito de ninguém hoje falar de uma física liberal, de uma matemática socialista, de uma química conservadora. Poderia ser de outro modo com a ciência da história humana, do comportamento humano? Eu não posso aceitar isso, e considero uma ciência social liberal, conservadora ou socialista como um absurdo (*Widersinn*)”. O conhecimento dos fatos sociais não resulta do socialismo mas de uma “sociologia científica ... cujo objeto, a sociedade, é um organismo vivo” (fórmula típica do biologismo positivista que se encontra em toda a sociologia

acadêmica da época, de Spencer e Durkheim). O socialismo é a expressão de uma luta de classes, isto é, de uma luta de interesses; enquanto tal, ele não pode ser o protagonista de um conhecimento científico. O socialismo é uma *tendência*, enquanto “a ciência é livre de toda tendência (*tendenzlos*); enquanto conhecimento dos fatos não pertence a nenhum partido ou classe”.³²

Essa vantagem da clareza estava ausente em outros autores neopositivistas da Segunda Internacional que reivindicavam o marxismo e que procuravam combinar, em um amálgama eclético, Marx e Herbert Spencer. Foi este o caso notadamente na Itália, no fim do século XIX, com Enrico Ferri e Filippo Turati. Para Enrico Ferri — cuja obra tem um título que é todo um programa: *Socialismo e ciência positiva: Darwin-Spencer-Marx* — o socialismo “não é nada mais que o resultado lógico e vital a um só tempo do darwinismo e do evolucionismo spenceriano”. A evolução humana obedece a “leis estabelecidas e confirmadas pela ciência social positiva”, leis que nos permitem afirmar “com uma certeza matemática, que o movimento, a trajetória da evolução é em um sentido geral aquela indicada e prevista pelo socialismo”. O socialismo é uma fase de evolução humana “natural e espontânea, portanto inevitável e irrevogável”; não existe necessidade de *revolução* “no sentido habitual e inexacto de revolta violenta e tumultuada”. O argumento “científico” (“biológico”) de Enrico Ferri contra a revolução é aliás bastante semelhante ao dos sociólogos positivistas conservadores: “a sociedade humana, constituindo um organismo natural e vivo, não pode ser objeto de transformações súbitas como imaginavam aqueles que pensavam que devemos utilizar somente, ou de preferência, a revolta e a violência pessoal para construir uma nova organização social”. Para melhor fundamentar sua demonstração, ele apelava à autoridade marxista da social-democracia alemã: “O socialismo científico, especialmente na Alemanha, sob a influência direta do marxismo, abandonou completamente estes velhos métodos do romantismo revolucionário”.³³ Muito mais influente — ele seria por um longo período um dos principais teóricos do socialismo italiano —, Filippo Turati era também estritamente positivista como seu amigo Enrico Ferri. Em um dos seus primeiros ensaios,

Socialismo e ciência, de 1884, ele reivindica para si uma fórmula da *Revue Indépendante* (publicação positivista publicada em Paris): “é necessário ser sociólogo como um químico”. Ele se alegrava que o socialismo tomava uma característica “mais e mais científica, mais e mais positiva”, que deixava “a esfera dos velhos sonhadores” para “envergar a toga do professor e dissecar com o bisturi da ciência o corpo social sobre a mesa da estatística e das disciplinas positivas”. Neste espírito, ele insistia sobre o dever de “abstrair de nossas simpatias ou antipatias pessoais por tal ou qual grupo de homens ou tendências, e considerar a coisa, na medida do humanamente possível, sob uma luz estritamente objetiva”. O que tornou possível ao socialismo se “colocar sob as cidadelas da ciência” foi “o advento de novas doutrinas positivas, filosóficas e sociológicas, em particular este conjunto orgânico de métodos e concepções que se reconhecem no duplo feixe das teorias darwinistas e spencerianas”. Seguindo a confusão, referências à *Sociologia* de Herbert Spencer, à *Revue Socialiste* de Benoit Malon, a *Carlo Darwin e l’economia* de Achille Loria e ao *Socialismo e malthusianismo* de Karl Kautsky...³⁴

O positivismo não era somente o apanágio de correntes revisionistas ou ecléticas da Segunda Internacional; ele modelou, em grande medida, a doutrina do próprio “marxismo ortodoxo” e especialmente daquele que era o seu principal representante: Karl Kautsky. Como para Turati e Ferri, o ponto de partida de sua trajetória socialista seria o social-darwinismo; antes de se tornar marxista, ele havia publicado no periódico *Volksstaat* uma série de artigos sob o título “Darwin e o socialismo” (1875), e o evolucionismo positivista continuaria sendo um traço essencial de seu pensamento.³⁵ Como os positivistas, Kautsky tendia a assimilar natureza e sociedade, pretendendo que as leis da sociedade podiam ser definidas como leis naturais “porque na sua essência elas não se distinguem”; tanto a natureza como a sociedade “entravam em confronto com o homem como duas forças todopoderosas, como leis das quais ele não poderia escapar”.³⁶

Em sua polêmica contra Bernstein em 1899, Kautsky defendia “a ortodoxia” contra o revisionismo, mas seu modelo é amplamente semelhante àquele de seu adversário, o que ele terminou por

admitir, ao menos parcialmente, no fundamento da crítica à falta de “imparcialidade” de Marx: “Não há dúvida que *O capital* seria uma obra ainda mais imparcial e científica, se o autor houvesse somado a seu gênio seu rigor e a seu amor à verdade a bela qualidade de se situar acima de todas as lutas e contradições de classes...”³⁷

Foi partindo desta doutrina semipositivista da cientificidade que Kautsky iria responder aos neokantianos (partidários de um socialismo ético) em seu livro *Ética e concepção materialista da história* (1906). Na realidade, Kautsky partilhava com eles a mesma premissa fundamental: a necessidade de separar estritamente julgamentos de valor (ou “o ideal moral”, “a ética”) e julgamentos de fato. Ele insistia sobre o princípio de que o socialismo científico não comporta nenhum “ideal”, sendo simplesmente “a busca científica das leis da evolução e do movimento do organismo social”³⁸ (fórmula social-darwinista e spenceriana que já observamos entre os socialistas positivistas italianos). O marxismo era, portanto, concebido como uma ciência positiva, livre de julgamentos de valor; se o ideal socialista (a utopia revolucionária) aparecia em Marx, isso resultava de uma fraqueza humana desculpável, que ele próprio procuraria superar: “Evidentemente, no socialismo o pesquisador é também um combatente e o homem não se deixa cortar artificialmente em duas partes. Assim, por exemplo, em Marx também transparecia às vezes em sua investigação científica o efeito de um ideal moral. Mas ele sempre se esforçou, e com justa razão, em bani-lo da investigação, na medida de suas possibilidades. Porque o ideal moral torna-se em uma ciência uma fonte de erros, se pretende lhe indicar seus fins”.³⁹

Como os positivistas, Kautsky queria eliminar a ideologia (aqui considerada sob o ângulo “ético”) ou a utopia do conhecimento científico da sociedade, e acreditava que essa era uma questão de esforço (“boa vontade”) do investigador. Apresentando o marxismo como uma ciência axiologicamente neutra, Kautsky foi um exemplo preciso do que Max Weber criticava fazendo referência ao “princípio da carruagem”; realmente, por que Kautsky considerava Adam Smith como “representante intelectual da bur-

guesia ascendente” da qual ele exprimiu as idéias morais,⁴⁰ enquanto Marx não seria senão um homem de ciência que se esforçou para eliminar todo ideal de sua obra? O materialismo histórico seria uma carruagem que se pode *ad libitum* estacionar diante do número 41 da Maitland Park Road de Londres (casa da família Marx)?

Bernstein está mais próximo da verdade quando acusa Marx de ser partidário e “tendencioso”; quanto aos neokantianos favoráveis ao “socialismo ético”, eles não tinham razão de enfatizar que *O capital* estava atravessado de uma ponta a outra de julgamentos de valor. Com toda evidência, Kautsky se acha neste debate em posição de fraqueza, na medida em que a leitura dos escritos de Marx mostra sem dúvida alguma que ele nunca procurou “banir” suas opções político-sociais, sua tendência utópico-revolucionária de sua obra científica. Ao querer “enquadrar” Marx no leito de Procusto positivista da neutralidade de tipo científico-natural, o “marxista ortodoxo” Kautsky estava mais distante de compreender a investigação marxista do que o crítico revisionista Bernstein.

Contudo, há um aspecto do problema diante do qual Kautsky parece mais lúcido do que seus adversários neokantianos: a questão da relação do conhecimento com as classes sociais. Ele escreveu a este respeito: “Em uma sociedade atravessada pelos antagonismos de classe, um conhecimento científico novo ... implica em geral prejuízo para os interesses de certas classes. Descobrir e difundir conhecimentos científicos que são contraditórios com os interesses das classes dominantes significa lhes declarar a guerra”. Isso pressupõe da parte do investigador não somente uma independência de pensamento com relação às classes dominantes, mas também e sobretudo “uma vontade fervorosa de servir às classes oprimidas em avanço”.⁴¹ Como esta tese pode ser conciliada com aquela exposta anteriormente sobre a necessidade de “banir” os julgamentos de valor do trabalho científico? Kautsky procura sair desta contradição por uma solução engenhosa mas pouco convincente: após a passagem que acabamos de citar, ele se apressa a acrescentar: “Mas esta própria exigência pode nos desencaminhar, se ela não é puramente negativa, isto é, como uma recusa das pretensões

de visões dominantes à validade... mas quer, pelo contrário, levar mais longe e propor uma orientação, indicar ao conhecimento fins determinados, para a obtenção dos quais ele deve servir".⁴²

Esta tese de Kautsky levanta em nossa opinião duas objeções fundamentais:

1) Se o papel do ponto de vista da classe oprimida em avanço — em nossa época o proletariado — é somente *negativo*, pela recusa das doutrinas burguesas dominantes, em que esta pura negatividade se distingue daquela das outras classes sociais que recusam, elas também, a visão social de mundo burguesa? Por que o socialismo de Marx seria mais científico que o "socialismo feudal" de Adam Müller ou as doutrinas antiburguesas dos filósofos da Restauração (Joseph de Maistre, De Bonald etc.)?

2) O conhecimento da sociedade na obra de Marx não é inteiramente orientado para um *fim* preciso: a emancipação do proletariado, a instauração do socialismo? O estudo das leis econômicas do capitalismo, sua análise científica objetiva e rigorosa, não visa justamente descobrir as condições de possibilidade de sua abolição? Para ser conseqüente, Kautsky deveria, como Bernstein, colocar em questão a obra de Marx como "tendenciosa".

Estas ambigüidades e contradições foram superadas na última grande obra de Kautsky, que constitui uma espécie de resumo monumental e sistemático de seu pensamento: os dois tomos de *Die Materialistische Geschichtsauffassung* (1927). Ele proclama aqui explicitamente que o materialismo histórico, "enquanto pura doutrina científica (*reine wissenschaftliche Lehre*), não está de maneira alguma vinculado ao proletariado" — apesar de reconhecer que a maior parte de seus partidários se acha no seio do proletariado e de seus representantes intelectuais.⁴³

Esta orientação semipositivista não era exclusiva a Kautsky: ela se encontra na maior parte dos representantes do "centro ortodoxo" (oposto tanto à direita revisionista quanto à esquerda revolucionária) da Segunda Internacional. Por exemplo, Rudolf Hilferding, no prefácio a seu *Capital financeiro* (1910), insistia sobre a necessidade de separar fatos e valores, ou a ciência (marxista) do socialismo: "É incorreto... pura e simplesmente

identificar marxismo e socialismo. Considerado logicamente, como um sistema científico, isto é, separado do ponto de vista de sua eficácia histórica, o marxismo é somente uma teoria das leis de movimento da sociedade... Reconhecer a validade do marxismo (que implica o reconhecimento da necessidade do socialismo) não implica nenhum julgamento de valor e ainda menos uma orientação para a conduta política".⁴⁴

O cientificismo impregna também a obra de G. V. Plekhanov, o pai do marxismo russo. Partidário do "método objetivo", ele queria eliminar do socialismo científico todo elemento "subjetivo", todo "dever-ser", toda "utopia". Ele considerava que a exatidão das previsões do programa social-democrata na Rússia podia ser "demonstrada com uma precisão matemática" e que os objetivos fixados por este programa seriam atingidos de maneira tão segura como o nascer do sol a cada manhã.⁴⁵

Criticando inteiramente (sob a influência de Antonio Labriola) o social-darwinismo, Spencer e Enrico Ferri, Plekhanov acreditava, contudo, que o materialismo dialético, ao "eliminar das ciências sociais toda teleologia... pela primeira vez confere às chamadas ciências este 'rigor', do qual suas irmãs, as ciências da natureza, se vangloriam com frequência diante delas. Pode-se dizer que a ciência da sociedade torna-se ela própria uma ciência *natural*..."⁴⁶

A teoria da ciência em Max Adler (um dos principais representantes do austromarxismo) não se inspirava nem no social-darwinismo (como Kautsky) nem no materialismo do século XVIII (como Plekhanov), mas antes em Kant; isso teve por conseqüência conclusões análogas, tingidas de positivismo. Em uma obra de 1908 intitulada *Marx als Denker* (Marx como pensador), ele afirma aliás que o caráter de toda ciência é necessariamente "positivista" e rende homenagem a Augusto Comte como um autor que "se tornou influente pela grande idéia de uma concepção positivista da vida espiritual da humanidade, isto é, a exigência de uma apreensão puramente causal das leis da natureza social, da mesma forma que isso havia sido reconhecido após muito tempo com relação à natureza física". O que ele censura em Comte é sobretudo que "além deste ponto de vista metodológico ele não pode contribuir em nada para a realização

deste programa”.⁴⁷ Como os outros neokantianos, ele insistiu sobre a “estrita delimitação entre a ciência e todo dever-ser, valor ou crença”.⁴⁸

O problema da relação privilegiada entre o marxismo e o proletariado foi resolvido por Max Adler essencialmente pela categoria de *receptividade*: porque a ciência marxista das leis causais da sociedade corresponde à sua experiência, sua vivência, seus interesses, o proletariado é mais receptivo que qualquer outra classe ao materialismo histórico.⁴⁹

Como para Kautsky, era nos escritos de pós-guerra que a tendência positivista de Max Adler se tornaria mais direta e mais explícita. Em um livro publicado em 1930, *Grundlegung der materialistischen Geschichtsauffassung*, ele insistia que “o marxismo é sociologia; antes, ele é a sociologia... e se chama ‘marxismo’ somente porque Marx foi o grande pensador histórico, a quem ela deve a conclusão de sua primeira etapa”. O marxismo não é uma visão de mundo, seu materialismo não é outra coisa senão o “positivismo realista” (*realistischer Positivismus*). Em última análise, “o marxismo é segundo sua essência somente uma ciência pura (*durchaus blosse Wissenschaft*)... Como toda ciência, o marxismo é inteiramente não-político (*völlig unpolitisch*), se se entende por este termo uma tomada de posição político-partidária”.⁵⁰ Esta tese é evidentemente extremada, mas ela tem o mérito de indicar até onde pode levar, no quadro do marxismo “ortodoxo” da Segunda Internacional, o sufocamento do materialismo histórico pelo positivismo.

É na corrente revolucionária da social-democracia de antes da guerra, entre aqueles que eram chamados na Alemanha de *linksradikalen* (extremistas de esquerda), que se acha uma *démarche* não-positivista, que não levanta o “princípio da carruagem” e que proclama explicitamente a ligação epistemológica entre o ponto de vista de classe do proletariado e a ciência marxista. Por exemplo, de acordo com Lenin, “em uma sociedade fundada na luta de classes, não poderia haver ciência ‘imparcial’. Toda a ciência oficial e liberal *defende*, de uma forma ou de outra, a escravidão assalariada, enquanto o marxismo declara uma guerra implacável a esta escravidão”. Por isso, “reivindicar uma ciência

imparcial em uma sociedade fundada na escravidão assalariada é de uma ingenuidade tão pueril como reivindicar aos empresários que se mostrem imparciais na questão de saber se se deve diminuir os lucros do capital, para aumentar o salário dos operários”.⁵¹ Recusando toda separação entre ciência e socialismo (que ele designa como “ideologia” no sentido amplo de doutrina ligada a um ponto de vista social), julgamento de fato e de valor, conhecimento objetivo e ponto de vista de classe, Lenin enfatiza que o marxismo “associa o espírito revolucionário a um caráter altamente científico (sendo a última palavra das ciências sociais) e ele o faz não por acaso, nem somente porque o fundador desta doutrina reunia nele próprio as qualidades de sábio e de revolucionário; *ele os associa na própria teoria, íntima e indissolúvelmente*”.⁵²

A posição de Lenin tem a vantagem de restabelecer a unidade dialética entre ciência e revolução no marxismo. É interessante, além disso, notar que ele insiste no fato de que o pensamento de Marx é “a continuação direta e imediata” e “o sucessor legítimo” das grandes doutrinas progressistas do século XIX, especialmente da economia política inglesa,⁵³ o que sugere, ao menos implicitamente, uma certa autonomia do domínio científico com relação à luta de classes.

Uma concepção análoga, mais desenvolvida, se desdobra através da obra de Rosa Luxemburgo: ela nunca apresentou suas visões a este respeito de forma sistemática, mas pode se extrair o sentido geral de sua *démarche* profunda e original. Desde a sua polêmica contra o revisionismo em 1899, ela colocou radicalmente em questão a pretensão positivista de erigir a ciência social acima das classes: “Bernstein não concorda em falar de uma ‘ciência de partido’ ou, mais exatamente, de uma ciência de classe, tanto quanto de um liberalismo de classe, de uma moral de classe. Ele acredita representar uma ciência abstrata, geral, humana, um liberalismo abstrato, uma moral abstrata. Mas a sociedade verdadeira se compõe de classes, que têm interesses, aspirações, concepções diametralmente opostas. Uma ciência em geral humana nas questões sociais, um liberalismo abstrato, uma moral abstrata são, no momento, uma ilusão, uma pura utopia.

O que Bernstein toma por sua ciência, sua democracia, sua moral universalmente humana é tão simplesmente a que é atualmente dominante, isto é, a ciência, a democracia, a moral *burguesas*".⁵⁴

Duas observações importantes sobre este texto:

1) Rosa Luxemburgo não concebia o engajamento na luta de classes senão das ciências que se ocupam das "questões sociais": distinguindo assim ciências da sociedade e da natureza, ela escapa tanto à hipoteca positivista quanto à armadilha de uma "ideologização" das ciências naturais.

2) Uma ciência social não-partidária é uma ilusão "no momento": é apenas no futuro, isto é, em uma sociedade sem classes, que poderá existir uma ciência "universalmente humana" (voltaremos a esta questão).

Em sua *Introdução à economia política*, ela mostra como, em uma ciência social determinada, "as vias do conhecimento burguês e do conhecimento proletário divergem" em relação a todas as questões, inclusive aquelas que são à primeira vista abstratas e indiferentes às lutas sociais: a oposição entre economia mundial e "economia nacional", entre o método histórico e o método naturalista etc. Isso não quer dizer que as "vias do conhecimento burguês" não possam conduzir a resultados científicos importantes. Rosa Luxemburgo insiste sobre o valor das descobertas científicas dos fundadores da economia política (Quesnay, Boisgillebert, Adam Smith, Ricardo), que ousaram mostrar o capitalismo "em sua nudez clássica". Ela percebe a relação do marxismo com esta ciência de origem burguesa como uma superação dialética: as descobertas de Marx "não são senão a continuação da economia política tal qual os sábios burgueses a criaram, mas são uma continuação cujos resultados finais estão em completa contradição com os pontos de partida deles".⁵⁵

Essa superação é o resultado do fato de que o pensamento de Marx representa "sobre o terreno da filosofia, da história e da economia o ponto de vista do proletariado": os marxistas são os "porta-vozes do proletariado moderno", "os ideólogos da classe operária" — o termo ideologia sendo concebido aqui como em Lenin, no seu sentido amplo de forma de pensamento ligado ao ponto de vista de uma classe social.⁵⁶ É porque Marx se situa

do ponto de vista do proletariado revolucionário que ele pode chegar a “um observatório mais elevado” (*höheren Warte*) de onde ele pode “perceber os *limites* das formas econômicas burguesas”.⁵⁷ Esta metáfora “topológica” nos parece particularmente feliz: ela sugere uma ligação entre o ponto de vista de classe e o horizonte de visibilidade da “paisagem social” (voltaremos a ela em nossa conclusão). Ela abre caminho a uma compreensão das condições histórico-sociais que explicam o advento do marxismo e seu lugar no movimento da ciência social: não o *Fiat Lux* miraculoso de um gênio individual, mas a expressão teórica de um ponto de vista de classe novo, o do proletariado moderno, que provoca a emergência de um “observatório mais elevado” e que cria a possibilidade objetiva de um conhecimento mais vasto da realidade social.

Resta determinar por que existe uma superioridade cognitiva do ponto de vista proletário, por que ele permite ao marxismo um nível superior de compreensão científica. Encontram-se, dispersas nos escritos de Rosa Luxemburgo, duas respostas:

1) É a partir do ponto de vista do proletariado, enquanto classe revolucionária, que a *historicidade* do capitalismo torna-se visível⁵⁸: “É precisa e unicamente porque Marx considerava a economia capitalista desde o início como socialista, isto é, *de um ponto de vista histórico*, que ele pôde decifrar seus hieróglifos, e é porque ele fez do ponto de vista socialista o seu ponto de partida, de análise científica da sociedade burguesa, que ele pôde, por sua vez, dar uma base científica ao socialismo”.

2) O proletariado tem necessidade da verdade objetiva para seu combate: “é porque ... a clareza (*Aufklärung*) sobre as leis de desenvolvimento era necessária à luta de classes do proletariado, que este fecundou (*befruchtend gewirkt*) a ciência social, e o monumento desta cultura espiritual proletária é a doutrina de Marx”.⁵⁹ Aí também Rosa Luxemburgo insiste em que esta atividade criadora do proletariado não se exerce senão sobre o terreno das ciências da sociedade.

A primeira idéia apareceu, pelo menos implicitamente, no próprio Marx, mas a seguinte é uma hipótese nova, que não foi

desenvolvida por Rosa Luxemburgo, mas que se encontrará, em um outro contexto, nos marxistas-historicistas.

A superioridade de Rosa Luxemburgo sobre Kautsky, Hilferding e outros marxistas-positivistas é que ela não procura excluir o marxismo do campo de aplicação do materialismo histórico (“princípio da carruagem”); de forma explícita e resoluta, ela afirma seu caráter de classe e *seus limites* históricos: em uma palavra, *ela não hesita em aplicar o marxismo a si mesmo*. Os pensadores burgueses, escreve ela com ironia, procurando em vão desde muito tempo um meio de superar o marxismo, não se aperceberam que o único meio verdadeiro se acha no seio da própria doutrina marxista: “Histórica até o fim, ela não pretende ter senão uma validade limitada no tempo. Dialética até o final, ela carrega em si mesma o germe seguro de seu próprio declínio”. A teoria de Marx corresponde a um período determinado de desenvolvimento econômico e político: “a passagem da etapa capitalista à etapa socialista da humanidade”.⁶⁰ É apenas na medida em que esta etapa for superada, e as classes sociais desaparecerem, que se poderá ir além do horizonte intelectual representado pelo marxismo, até esta ciência geral humana da sociedade que estava em questão em sua polêmica contra Bernstein.

O marxismo historicista (Lukács, Korsch, Gramsci, Goldmann)

Designamos pelo termo *marxismo historicista* uma corrente metodológica no seio do pensamento marxista que se distingue pela importância central atribuída à historicidade (dialeticamente concebida) dos fatos sociais e pela disposição em *aplicar o materialismo histórico a si mesma*. Ela se caracteriza também pela incorporação de certos temas do historicismo “clássico” no quadro de sua teoria do conhecimento — não de forma eclética mas por uma apropriação crítica que nega/conserva/supera (*Aufhebung*) estes temas, no seio de uma visão de mundo marxista. É significativo notar, neste contexto, o respeito, senão a admiração, de um Lukács e de um Korsch pela obra de Dilthey. De acordo com Lukács, em *História e consciência de classe*, ele é um dos

raros “historiadores realmente importantes do século XIX” que compreenderam que “a essência da história reside justamente na modificação destas *formas estruturais* por intermédio das quais tem lugar a cada momento a confrontação do homem com o seu meio...”⁶¹ Quanto a Korsch, ele não hesita em apresentar este que ele chama “surpreendente Dilthey” como “o único pensador burguês após Marx que pode ser seriamente considerado como promotor de uma concepção materialista da história” e insiste que “sua obra deveria ser lida com proveito por todo marxista”.⁶² Reconhecendo explicitamente o laço epistemológico entre o marxismo e o ponto de vista de uma classe social determinada, esta corrente pôde, ao contrário do marxismo-positivismo, enfrentar o desafio do “princípio da carruagem” e dar ao materialismo histórico sua coerência de concepção global que não admite exceções e que não hesita em dar conta de suas próprias determinações histórico-sociais.

O primeiro — e talvez o mais importante — representante desta corrente foi Georg Lukács; mais precisamente, *História e consciência de classe* (1923), livro capital para o pensamento dialético do século XX, apesar das rejeições e autocríticas de seu autor.

Para Lukács (em *História e consciência de classe*), todo conhecimento da sociedade está intimamente ligado à consciência de classe de uma camada social determinada: os limites do conhecimento decorrem da situação objetiva de classe. Classes definidas essencialmente por seu papel de consumidoras (por exemplo, o lumpen-proletariado romano) ou por seu lugar no movimento de circulação de mercadorias (por exemplo, os capitalistas mercantis) têm necessariamente uma visão de mundo muito fragmentada e estreita da realidade sócio-econômica; pelo contrário, classes que participam, de uma forma ou de outra, do processo de *produção* têm uma melhor possibilidade de compreender o movimento de conjunto da vida social: a burguesia e o proletariado. Na sociedade capitalista, apenas estas duas classes podem desenvolver uma perspectiva global: as classes ou camadas com características pré-capitalistas (como o campesinato e a pequena burguesia) não compreendem senão os *sinomas* da

evolução capitalista e não a estrutura de conjunto da sociedade.⁶³ Este modelo cognitivo, que privilegia a burguesia com relação às classes pré-capitalistas, nos parece bastante discutível; em particular, não permite dar conta das intuições profundas sobre a natureza do capitalismo que o próprio Lukács reconhecia e saudava em um Sismondi ou em Carlyle.⁶⁴ Entretanto, o que nos interessa aqui, do ponto de vista metodológico, é a tentativa inovadora de esboçar uma sociologia (historicista) diferencial do conhecimento. Deste ponto de vista, suas observações sobre as possibilidades cognitivas distintas da burguesia e do proletariado são essenciais.

De acordo com Lukács, a burguesia é, em sua consciência de classe, dilacerada por dois interesses contraditórios: a) o interesse em conhecer claramente uma série de fatos econômicos particulares e b) o interesse em ocultar cuidadosamente, desesperadamente até — tanto para as outras classes como para si mesma —, a essência verdadeira, a totalidade dialética da sociedade capitalista. A consciência de classe burguesa “deve necessariamente obscurecer-se desde o momento em que surgiram problemas cuja solução remetia para além do capitalismo” (como as crises, por exemplo). Esta é “a consequência objetiva da estrutura econômica da sociedade e não algo arbitrário, subjetivo ou psicológico”. Para o pensamento burguês, superar esta cegueira “equivalaria a *não mais considerar os fenômenos da sociedade do ponto de vista da burguesia*. E disso, nenhuma classe é capaz, na medida em que seria necessário que ela renunciasse voluntariamente à sua dominação”.⁶⁵

É como relação a este limite estrutural do ponto de vista burguês que seria necessário compreender a utilização ideológica, pela ciência social burguesa, do método científico-natural: “O ideal epistemológico das ciências da natureza que, aplicado à natureza, não faz senão servir ao progresso da ciência aparece, quando é aplicado à evolução da sociedade, como um instrumento de combate da burguesia. Para esta última, é uma questão vital... conceber sua própria ordem de produção como constituída por categorias válidas de uma maneira intemporal e destinadas a existir eternamente graças às leis eternas da natureza e da razão...”⁶⁶ Lukács não coloca em questão de nenhum modo as próprias

ciências naturais e é simplesmente absurdo assimilar sua investigação àquela de Lyssenko (como o fará mais tarde Althusser); todas as suas observações metodológicas se limitam estritamente (como aquelas de Rosa Luxemburgo) às ciências da sociedade.

Para Lukács, o marxismo está, como toda forma de conhecimento da sociedade, necessariamente ligado à consciência de uma classe social, a seu ponto de vista. Em polêmica com o marxismo positivista da Segunda Internacional, ele escreveu: “A questão colocada pelo ‘austromarxismo’, a separação metodológica entre a ciência ‘pura’ do marxismo e o socialismo (Cf. Hilferding, *O capital financeiro*) é, como todas as questões semelhantes, um falso problema. Porque o método marxista, a dialética materialista enquanto conhecimento da realidade, não é possível senão a partir do ponto de vista de classe, do ponto de vista da luta do proletariado”.⁶⁷ Ciência e consciência coincidem para o proletariado porque ele é, ao mesmo tempo, o sujeito e o objeto do conhecimento: o conhecimento de si significa ao mesmo tempo o conhecimento correto de toda a sociedade. Esta consciência de classe não é dada imediatamente ao proletariado: ela é um produto de luta de classes, como todo fato social; ela é o resultado de uma longa evolução que conduziu do utopismo até a Comuna de 1871 e até os nossos dias. Lukács desenvolve aqui um conceito muito preciso da consciência de classe: não se trata nem da soma nem da média do que os indivíduos que compõem a classe, tomados um a um, pensam; ela não é a consciência empírica, psicologicamente descritível, dos membros da classe, mas o *sentido, tornado consciente, da situação histórica da classe*. A consciência que pode ser “adjudicada” (*zugerechnet*) à classe é, em última análise, a reação racional adequada que corresponde à sua situação objetiva.⁶⁸

Ora, segundo Lukács — e aqui está a pedra de toque de *História e consciência de classe* —, é apenas do ponto de vista do proletariado (isto é, a partir de sua consciência de classe “adjudicada”) que o conjunto da sociedade, o movimento da totalidade social se torna *visível*. Em outras palavras: “o conhecimento que resulta do ponto de vista do proletariado é, objetiva e cientificamente, mais elevado. Ele contém o conhecimento histórico adequado do capitalismo, tornado inacessível para o

pensamento burguês”. Isso não quer dizer que a ciência burguesa resulta simplesmente da falsa consciência ou da ideologia: trata-se de estabelecer uma “gradação objetiva em valor de conhecimento dos métodos” e, nesta hierarquia, a obra de grandes burgueses (que Lukács, seguindo Marx, distingue dos epígonos) representa “um momento necessário no edifício metodológico do conhecimento social”.⁶⁹

Contudo, Lukács não se limita a esta afirmação da superioridade cognitiva do ponto de vista proletário; ele procura — e essa é, sem dúvida, uma das contribuições mais importantes e essenciais do livro — justificá-la por argumentos históricos e sociais concretos. Ele avança a este respeito duas respostas que podem ser consideradas complementares. Inicialmente, ele desenvolve a idéia de que, pela resistência a sua redução à condição de simples mercadoria, por sua luta contra a “coisificação” total de sua força de trabalho, o operário tende a descobrir e a colocar em questão o conjunto do processo de reificação: “Ao se manifestar, a objetividade especial deste tipo de mercadoria que, sob uma aparência reificada, é uma relação entre homens, sob uma aparência quantitativa, um núcleo qualitativo vivo, permite revelar o caráter fetichista de *toda mercadoria*, caráter assentado sobre a força de trabalho como mercadoria”.⁷⁰ É a partir desta hipótese que Lukács pode considerar que para o proletariado a *consciência* de si é já, simultaneamente, conhecimento (científico) do conjunto das relações sociais do capitalismo.

O segundo argumento nos parece, sem dúvida alguma, o mais decisivo: o ponto de vista de classe do proletariado representa um nível cognitivo mais elevado porque para o proletariado o conhecimento mais perfeitamente objetivo de sua situação de classe é uma necessidade vital, uma questão de vida ou de morte; a *verdade* é uma condição *sine qua non* de seu triunfo como classe revolucionária: o proletariado “recebe sua arma mais afiada das mãos da ciência verdadeira, da visão clara da realidade tendo em vista a ação. Enquanto nas lutas de classes do passado, as ideologias mais diversas, as formas religiosas, morais ou outras expressões da ‘falsa consciência’ eram decisivas, a luta de classes do proletariado, guerra emancipadora da última classe oprimida,

encontrou na revelação da verdade, ao mesmo tempo, seu grito de guerra e sua arma mais eficaz".⁷¹

Encontramos aqui o aspecto crucial que distingue radicalmente o proletariado da burguesia como classe revolucionária. A vitória das forças burguesas contra o mundo feudal não exigia um conhecimento objetivo da realidade histórica e social: "o sentido de suas ações lhes permanecia oculto e era confiado à 'astúcia da razão' do processo de evolução". O proletariado, pelo contrário, foi colocado pela história diante da tarefa de uma transformação consciente da sociedade.⁷²

Este raciocínio, presente de forma fragmentária e não-sistemática em *História e consciência de classe*, é, em nossa opinião, uma das contribuições mais ricas e mais profundas de Lukács (e do marxismo historicista) para uma explicação coerente do marxismo por si próprio. Voltaremos a ela na conclusão.

Conseqüentemente, de acordo com Lukács, a diferença entre o marxismo e o pensamento burguês não é puramente científica, puramente cognitiva. O materialismo histórico não é somente um instrumento de conhecimento; ele é também, ao mesmo tempo, um instrumento de ação. O pensamento burguês é essencialmente *contemplativo*: o sujeito se acha diante de um universo de objetos sociais independentes de si próprio e inalteráveis, que ele *observa* — segundo o método científico-natural. O ponto de vista do proletariado, pelo contrário, visa a transformação revolucionária da realidade social, o que instaura uma relação dialética entre o sujeito e o objeto: o proletariado é ao mesmo tempo o sujeito e o objeto do conhecimento e da história. Em sua luta revolucionária, coincidem a teoria e a práxis, e se passa sem transição do saber à ação. Reconhecendo a situação, o proletariado age; combatendo o capitalismo, ele reconhece sua posição na sociedade.⁷³

Enfim, último corolário desta *historicização radical do marxismo*, e de sua *transparência diante de si próprio*, a definição de seus *limites históricos* (idéia que já assinalamos em Rosa Luxemburgo): "O materialismo histórico pode e deve, é verdade, se aplicar a si mesmo, mas isso não conduz a um total relativismo... As verdades inerentes ao conteúdo do materialismo histórico...

são verdades no interior de uma ordem social de produção determinada. Elas se revestem de um valor absoluto como tais, mas unicamente como tais. Isso não exclui, entretanto, a aparição de sociedades nas quais, como resultado da essência de sua estrutura social, aparecerão outras categorias, outros conjuntos de verdades”.⁷⁴

A *démarche* dialética de Lukács em *História e consciência de classe* apresenta por isso a vantagem inegável de ser coerente em relação ao método marxista e de frustrar as armadilhas tanto do “princípio da carruagem” como do relativismo total. Aceitando suas premissas fundamentais — as do marxismo historicista —, nos parece que sua epistemologia comporta alguns problemas:

1) Para Lukács, o proletariado é o sujeito/objeto idêntico do conhecimento. Ora, a sociedade não se reduz ao proletariado, e o conhecimento do conjunto das relações sociais e da estrutura de classe não pode ser identificado unicamente com uma auto-consciência do proletariado. (Lenin enfatizava já no *Que fazer?* que a consciência socialista não se reduz à consideração da condição operária na fábrica, mas exige um conhecimento de todas as classes da sociedade: camponeses, estudantes, burgueses etc.). Seria preciso antes ver na consciência de classe o *ponto de partida* para a compreensão deste conjunto. A consciência de classe é o fundamento do ponto de vista do proletariado, mas este visa também ao conhecimento de objetos distintos do próprio proletariado.

2) Em consequência desta identificação total entre a ciência e consciência, Lukács tende a ignorar a *autonomia relativa* da ciência social com relação à consciência de classe. Pode-se dizer que *O capital* de Marx foi escrito na perspectiva da consciência de classe do proletariado, mas não se pode reduzir a crítica científica da economia política unicamente ao ponto de vista de classe. O mesmo vale para a identidade entre teoria e prática: Lukács não parece reconhecer a autonomia da atividade cognitiva em relação à práxis social e política; sua dialética percebe a unidade dos contrários, mas não a tensão de seus pólos.

No mesmo momento em que aparece *História e consciência de classe*, Karl Korsch publica sua obra *Marxismo e filosofia*

(1923), que se situa em uma perspectiva metodológica muito próxima de Lukács. Criticando o cientificismo marxista-positivista de um Hilferding e de outros pensadores da Segunda Internacional, Korsch mostra que o marxismo é uma ciência nova que exprime, ao nível teórico, o movimento revolucionário do proletariado; a crítica marxista da economia burguesa “adere abertamente ao ponto de vista da classe que, unicamente entre todas as classes existentes, não tem nenhum interesse em manter os preconceitos burgueses, e cujas condições de existência impelem, ao contrário, à sua destruição definitiva, prática e teórica”.⁷⁵ Às vezes, ele manifesta em seu argumento um aspecto reducionista, tendendo a apresentar o marxismo como a “simples expressão teórica” da “luta prática travada pela classe operária pela sua libertação”; ao mesmo tempo, ele reconhece, até certo ponto, a especificidade da ciência enquanto atividade cognitiva: a obra de Marx não é o “reflexo puramente passivo do movimento histórico do proletariado”; ela deu à consciência proletária “a expressão teórica e científica que lhe convém, elevando por esta razão esta consciência a um nível superior”.⁷⁶ Entretanto, falta a Korsch como a Lukács análises ou instrumentos conceituais capazes de dar conta, de forma mais precisa, das modalidades da autonomia da ciência marxista com relação à consciência e à prática proletárias. Por exemplo, Korsch escreveu que “a nova ciência do proletariado” é “ao mesmo tempo práxis revolucionária”.⁷⁷ Em seus escritos posteriores, como o *Karl Marx* de 1938, Korsch parece se aproximar de uma interpretação cientificista da obra marxista, que ele apresenta agora como uma investigação “estritamente empírica”, “não-tendenciosa” (*unbiased*) e também liberada de preconceitos como as ciências experimentais da natureza.⁷⁸

A terceira grande contribuição historicista-marxista ao debate sobre a relação ideologia-ciência é a de Gramsci, em seus *Quaderni del Carcere*, em particular nas notas (redigidas nos anos 30) reunidas e publicadas no pós-guerra sob o título *O materialismo histórico e a filosofia de Benedetto Croce*. Apesar do caráter fragmentário destas notas, pode-se extrair uma diretriz coerente: a historicidade radical das ideologias e da ciência.

Gramsci distingue entre dois tipos de ideologia: 1) as elocubrações metafísicas inventadas por certos indivíduos, arbitrárias e ilusórias; 2) as ideologias historicamente orgânicas que são necessárias a uma certa estrutura, isto é, aquelas que constituem “uma concepção de mundo que se manifesta implicitamente na arte, no direito, na atividade econômica, em todas as manifestações da vida individual e coletiva”. São evidentemente estas últimas que o interessam e ele as examina inicialmente sob o ângulo de sua historicidade: toda visão de mundo é histórica, toda verdade pretensamente eterna e absoluta tem uma origem prática histórica e uma validade “provisória”.⁷⁹ Como se articulam estas ideologias “orgânicas” com o conhecimento científico? Gramsci insiste em primeiro lugar na historicidade da própria ciência: “Se as verdades científicas não são definitivas e categóricas, a ciência é também uma categoria histórica e um movimento em desenvolvimento perpétuo”. Ele parece deduzir daí uma identidade entre as duas formas históricas do pensamento: “Na realidade, a ciência é também uma superestrutura, uma ideologia”. Esta formulação excessiva é um pouco nuançada em seguida: “A ciência não se apresenta jamais como uma concepção objetiva nua: ela aparece sempre revestida de uma ideologia; concretamente, a ciência é a união do fato objetivo com uma hipótese ou um sistema de hipóteses que ultrapassam o simples fato objetivo”.⁸⁰ Daí sua rejeição total do positivismo (em relação ao qual vimos a influência sobre as origens do marxismo na Itália) e, em particular, da sociologia positivista, da qual ele critica a pretensão em descrever e classificar esquematicamente os fatos históricos e políticos, segundo os critérios tomados do modelo das ciências naturais: não existe ciência “puramente factual” da sociedade, porque “toda sociologia pressupõe uma filosofia, uma concepção de mundo, da qual é um fragmento subordinado”.⁸¹

Ao mesmo tempo, Gramsci procura, de uma maneira às vezes confusa, tratar do problema da autonomia da ciência, sugerindo que a atividade científica contém ao mesmo tempo uma *dimensão ideológica* e uma *dimensão cognitiva*, razão pela qual um grupo social pode se apropriar da ciência elaborada por um outro grupo social sem aceitar sua ideologia. Não seria necessário ignorar o ponto de vista do adversário, mas saber

incorporá-lo, talvez como momento subordinado, na própria construção científica e teórica; em outros termos, “compreender e julgar de forma realista a posição e as razões do adversário... significa estar liberado da pressão das ideologias (no sentido pejorativo, da cegueira do fanatismo ideológico) para se situar de um ponto de vista ‘crítico’, o único fecundo na investigação científica”.⁸² Observamos aqui uma certa ambigüidade do termo “ideologia” no discurso gramsciano: há pouco, ele a designa como a visão de mundo que unifica as práticas de um grupo social e que estrutura sua investigação cognitiva e científica; em outro momento, ele faz referência a um “fanatismo” do qual a ciência pode e deve se libertar. Percebe-se que ele busca um *tertium datur* que não está claramente formulado.

Qual é a significação e o lugar do marxismo na sua teoria da ciência? Inicialmente, Gramsci insiste no fato de que Marx não constitui uma unidade em uma série de grandes homens da ciência: ele é o fundador de uma nova visão de mundo e inaugura intelectualmente uma época histórica que provavelmente durará séculos. Ao mesmo tempo, ele reconhece, como os outros marxistas-historicistas, o condicionamento histórico e social do próprio marxismo (que ele designa, como se sabe, pelo termo “filosofia da práxis”): “A própria filosofia da práxis é uma superestrutura, é o terreno no qual certos grupos sociais tomam consciência do seu ser social, de suas forças, de seus objetivos, do seu futuro”.⁸³ Entretanto, a filosofia da práxis se situa em “um patamar inacessível ao campo adversário”.⁸⁴ Por que esta superioridade em relação às outras filosofias e ideologias? (Observemos que falando, após o marxismo, de “outras ideologias”, Gramsci parece considerar, implicitamente, a filosofia da práxis também como uma ideologia, no sentido amplo de superestrutura necessária.) Gramsci apresenta a este respeito dois argumentos essenciais:

1) As outras ideologias visam consolidar interesses opostos e contraditórios, sua “historicidade” é curta, porque após algum tempo as contradições aparecem à superfície e se tornam irreconciliáveis. A filosofia da práxis, pelo contrário, é precisamente a teoria das contradições, que ela assume integralmente.

2) A filosofia da práxis não é o instrumento de grupos dominantes para assegurar a hegemonia sobre as classes subalternas

— o que implica necessariamente ocultação da verdade. É precisamente a expressão destas classes subalternas que tem necessidade de conhecer todas as verdades, mesmo as mais desagradáveis, para se educar e adquirir a arte de se governar.⁸⁵ Reencontra-se aqui a idéia que havia inspirado o lema do jornal *Ordine Nuovo*, publicado por Gramsci em 1919-1920: “Apenas a verdade é revolucionária”.

Partindo desta concepção rigorosamente historicista da filosofia da práxis, Gramsci vai polemizar contra toda tendência positivista que quer fazer do marxismo uma “sociologia” a-histórica segundo o modelo científico-natural, como o *Manual de sociologia marxista* (1921) de Bukharin (criticado também por Lukács em 1924), ou um sistema dogmático de verdades absolutas e eternas. De outro lado, segundo Gramsci, compreender a historicidade do marxismo significa reconhecer que ele pode — ou antes deve — ser superado pelo desenvolvimento histórico, com a passagem do reino da necessidade ao reino da liberdade, da sociedade dividida em classes para a sociedade sem classes; se as contradições sociais desaparecessem, a visão de mundo marxista, que é a expressão destas contradições, se tornaria ultrapassada. Evidentemente, não se pode dizer, sem cair no utopismo, qual será o conteúdo desta nova forma de pensamento pós-marxista.⁸⁶ Mas pode-se supor que na sociedade comunista do futuro, o conhecimento social atingirá um nível de objetividade qualitativamente superior ao da sociedade de classes: “O homem conhecia objetivamente na medida em que o conhecimento era real para todo o gênero humano *historicamente* unificado em um sistema cultural unitário; mas este processo de unificação unitária ocorrerá com o desaparecimento das contradições internas que dilaceram a sociedade humana”. De acordo com Gramsci, é nas ciências da natureza que esta unidade cultural conheceu a maior extensão até hoje — daí o caráter objetivo e universal das ciências experimentais.⁸⁷ Nisso ainda, Gramsci retoma novamente as teses propostas por Lukács em 1923 (e antes por Rosa Luxemburgo); em última análise, a idéia de uma futura *Aufhebung* dialética do marxismo resulta do conjunto da *démarche* do marxismo historicista e especialmente da aplicação a si mesmo do materialismo histórico.

No quadro de sua doutrina semipositivista da separação estanque entre história da ciência e história social, teoria e práxis

de classe, Althusser (em 1965) criticaria o historicismo gramsciano, acusando-o de ter: a) feito da ciência de Marx uma superestrutura e b) reduzido o objeto (teórico) da ciência da história à história real, confundido assim o objeto do conhecimento com o objeto real. Eis o que escreveu Gramsci (citado por Althusser): “Realidade em movimento e conceito de realidade, se podem ser distinguidos *logicamente*, devem ser concebidos *historicamente* como uma unidade inseparável”. E eis o comentário de Althusser sobre esta passagem: “Aqui figura a tese empírico-especulativa de todo historicismo: a identidade do conceito e do objeto real”.⁸⁸ Ora, o comentário não corresponde em nada ao texto: Gramsci não disse de maneira alguma que há uma *identidade* entre o conceito e a realidade; ao contrário, ele insiste sobre sua distinção lógica. O que ele afirma é somente que eles constituem uma unidade, do ponto de vista histórico. Em outras palavras: é necessário distinguir logicamente o conceito de *O Capital* em Marx e o capital real, mas os dois são historicamente ligados, são uma unidade inseparável: o conceito não poderia emergir sem um certo grau de desenvolvimento do capitalismo etc.

No pós-guerra, é a obra de Lucien Goldmann que representa a tentativa mais importante de formular uma solução marxista-historicista ao problema da objetividade científico-social e de constituir, a partir de Lukács, uma sociologia diferencial do conhecimento.

Goldmann jamais ocultou sua dívida para com *História e consciência de classe*, em particular no domínio da sociologia do conhecimento; entretanto, a leitura de Lukács por Goldmann — como toda leitura autêntica — é, ao mesmo tempo, uma interpretação e um desenvolvimento, e mesmo lá onde Goldmann pretende, com toda modéstia, resumir o pensamento de Lukács, ele o reelabora e introduz uma contribuição nova e original.

De acordo com Goldmann, a tese central e constitutiva da sociologia do conhecimento é que a estrutura categorial da consciência do pesquisador é um *fato social* que se relaciona com as aspirações e interesses dos diferentes grupos sociais. Esta concepção não está em contradição com a pretensão da ciência em atingir uma

verdade objetiva? Não conduz ela necessariamente ao relativismo, ao caos de ideologias contraditórias? Goldmann o nega, na medida em que, para ele, as diferentes perspectivas não têm o mesmo grau de adequação ao objeto e não têm o mesmo valor cognitivo: daí a necessidade daquilo que ele chama de uma *sociologia diferencial do conhecimento* ou uma epistemologia sociológica diferencial. Examinemos as implicações e corolários desta tese.

O ponto de vista de Goldmann é a crítica radical das mistificações do positivismo e, em particular, de sua assimilação obstinada das ciências humanas às ciências naturais. Nas ciências da natureza, existe um conjunto de interesses e valores universalmente admitidos, comuns aos diferentes grupos sociais: a dominação da natureza. No fundamento da pesquisa científico-natural, existe um acordo implícito mas real entre todas as classes sociais. Este *consenso axiológico* — o termo não é de Goldmann mas nos parece que resume bem sua concepção — permite às ciências como a física e a química atingir um nível de objetividade elevado e escapar aos constrangimentos e limitações das ideologias sociais. (Pode-se perguntar se hoje, face às ameaças que pesam sobre o equilíbrio ecológico do planeta, não existem maneiras radicalmente opostas de conceber a dominação da natureza, e se assiste mesmo a um questionamento deste objetivo tradicional da ciência e da técnica.)

Nas ciências humanas, pelo contrário, a situação é qualitativamente distinta, pela *ausência radical* de todo consenso axiológico: como escreveu Goldmann — em uma das interpretações mais características de sua interpretação marxista da sociologia do conhecimento: “Para tudo o que se relaciona com os principais problemas que se colocam às ciências humanas, os interesses e os valores das classes sociais divergem inteiramente”.⁸⁹ Isso significa que a intervenção dos interesses e valores das classes sociais na própria estrutura da teoria é, ao mesmo tempo, geral e inevitável: encontramos-nos aqui diante do fenômeno das *ideologias* e seu papel no processo de conhecimento.

Para Goldmann, a ideologia não resulta nem da moral nem da psicologia; ela não é uma manobra dissimulada para ocultar a verdade, mas resulta de um processo mais profundo: os homens

têm com *toda boa-fé* uma tendência a deformar seus pensamentos e suas ações no sentido que corresponde aos interesses do grupo social do qual eles fazem parte.⁹⁰ No terreno da ciência social, esta “boa-fé ideológica” conduz o pesquisador a aceitar certas categorias implícitas — ligadas à visão de mundo de uma classe social — que podem lhe fechar a compreensão de uma parte importante da realidade social.

Esta *identidade parcial* do sujeito e do objeto é que explica, de acordo com Goldmann, o papel das classes sociais, seus interesses e valores, suas visões de mundo e ideologias, nas ciências humanas. Sua concepção da relação sujeito/objeto tem muitas conseqüências metodológicas importantes; ela o conduziu a superar as antinomias tradicionais ligadas a esta relação: ciência/consciência, fatos/valores, teoria/prática, ideologia/ciência.

Se o sujeito é parcialmente idêntico ao objeto no conhecimento histórico e social, a ciência é, ao menos parcialmente, consciência social, consciência coletiva da classe sobre seu ser social e seu lugar nas estruturas da sociedade global. Evidentemente, em uma tal ciência/consciência ligada à visão de mundo e aos interesses de uma classe social, é impossível distinguir radicalmente julgamento de valor e julgamento de fato. Sua separação absoluta nas ciências humanas é uma ilusão positivista clássica que, de acordo com Goldmann, domina desde o século XIX até hoje o pensamento universitário e cuja influência se fez sentir inclusive no seio do marxismo. Ela contém um “núcleo racional” cuja expressão mais coerente é a célebre fórmula de Poincaré: premissas no indicativo não têm conclusão *lógica* no imperativo. Mas o que ela esquece, enfatiza Goldmann, é que o laço entre julgamento de fato e julgamento de valor não é *lógico* mas *psicológico* (nós acrescentaríamos: e *social* — o que aliás está implícito em Goldmann). Os valores das classes sociais agem sobre a estrutura categorial dos pensadores e condicionam a sua percepção dos fatos — percepção que implica sempre, como o demonstrou Piaget (coincidindo nisso com Marx), uma *atividade* perceptiva do sujeito. A dualidade radical entre julgamentos de fato e julgamentos de valor enaltecida pelos positivistas é, portanto, inaplicável às ciências humanas. É verdade que a sua relação concreta, o peso mais

determinante do pólo normativo ou do pólo indicativo podem mudar de acordo com o objeto estudado, mas, de maneira geral, no estudo da sociedade os dois são indissoluvelmente articulados.

Em certos escritos, Goldmann parece crer na possibilidade de uma identidade total entre os dois tipos de julgamento. Por exemplo, no *Le Dieu Caché*, ele escreveu que os julgamentos marxistas de valor se reivindicam científicos porque são fundados no conhecimento objetivo da realidade. Esta formulação nos parece permitir uma confusão, na medida em que ela coloca implicitamente em questão o “teorema de Poincaré”. Em nossa opinião, não existe “julgamentos de valor científico”, e os julgamentos de valor não podem ser deduzidos logicamente de uma análise factual da realidade (como o mostrou de forma bastante convincente Max Weber). Não é senão a partir de um certo ponto de vista de classe, no quadro de uma visão social de mundo determinada, que este ou aquele fato é interpretado como “fundamento” de um valor. A concepção esboçada por Goldmann em seu ensaio de 1969 sobre o sujeito e o objeto em ciências humanas nos parece mais adequada: os julgamentos de fato e de valor são estreitamente vinculados, mas não se pode negar sua autonomia relativa.⁹¹

Face aos impasses que representam as soluções propostas por Durkheim, Max Weber e Mannheim (do qual ele examina criticamente as visões metodológicas), Goldmann considera *História e consciência de classe* como a visão mais coerente e mais adequada ao problema das condições sociais da possibilidade do conhecimento histórico. Lukács tem o mérito decisivo de reconhecer sem reservas o determinismo social de toda forma de pensamento, e concebe a ciência social estreitamente vinculada à consciência das diversas classes sociais. Goldmann opõe a perspectiva lukacsiana não somente às correntes positivistas universitárias, mas também às tendências científicas no seio do próprio marxismo. Em seu ensaio “O marxismo é uma sociologia?” (1957), ele critica as diferentes tentativas de separar, no pensamento de Marx, os julgamentos de fato e de valor, e de fazer do materialismo histórico uma “ciência positiva”. Ele examina as duas tentativas mais importantes neste sentido: aquela que de-

compõe o marxismo em uma sociologia “no indicativo” e uma ética de inspiração neokantiana (Vorländer, De Man, Bernstein) e aquela que define o marxismo como uma ciência positiva completada por uma técnica social que seria “a sua aplicação” (Kautsky, Plekhanov, Max Adler). Lukács é para ele o único que recusou as premissas comuns a todas estas correntes (a separação entre fatos e valores, a existência de uma sociologia marxista “positiva”) e ultrapassou o dilema entre ciência contemplativa e ação puramente ética (ou técnica), por uma concepção que une indissolivelmente ciência e consciência de classe, conhecimento e práxis. Esta posição dialética fornecia a Marx sua coerência e suprimia as pretensas “dualidades”: ela mostra claramente, enfatiza Goldmann, que Marx não “mistura” julgamentos de fato e de valor, mas desenvolve uma análise dialética na qual compreensão, explicação e valorização são rigorosamente inseparáveis.⁹²

Esta afirmação de caráter “engajado” e da posição de classe de todo conhecimento social, inclusive o marxismo, não conduz ao relativismo total? De acordo com Goldmann, as *consciências possíveis* das diferentes classes sociais não se situam sobre o mesmo plano: *algumas permitem uma maior compreensão da realidade do que outras*. Esta é a hipótese constitutiva da sociologia diferencial do conhecimento que Goldmann quis desenvolver e, em nossa opinião, a condição *sine qua non* para escapar ao impasse relativista.

“Consciência possível” é a tradução/interpretação goldmaniana do conceito *zugerechnetes Bewusstsein* produzido por Lukács em *História e consciência de classe*; a tradução literal seria antes “consciência adjudicada” ou “imputada”. A interpretação de Goldmann não é infiel ao conceito lukacsiano, mas ele a investe de uma significação nova: a consciência possível, ou “marxismo de consciência possível” — que é necessário distinguir claramente da consciência real, empiricamente observável em um momento determinado — de uma classe é o limite máximo compatível com sua existência, limite que sua consciência da realidade não pode superar. Ela determina os quadros categoriais que estruturam a visão de mundo da classe e, sobretudo, ela define o campo no interior do qual o grupo pode, sem modificar sua estrutura, variar suas maneiras de pensar e de conhecer.⁹³

Seguindo Lukács, — apesar de rejeitar como “apocalíptica” a tese do proletariado como sujeito/objeto idêntico da história — Goldmann considera a consciência possível do proletariado como aquela capaz de atingir, em nossa época, o grau relativamente mais elevado de objetividade e de verdade. E isso essencialmente porque o proletariado é uma classe universal, que tende a se identificar com o conjunto da humanidade. No *Kant*, que ele publica em 1945, Goldmann escreve que a ideologia de uma classe “é verdadeira ou falsa na medida em que ela tivesse ou não a humanidade inteira como objetivo”.⁹⁴ Enquanto classe universal, o proletariado aspira à abolição de todas as classes e à instauração de uma sociedade sem classes. Não há atrás dele uma outra classe, mais radical, da qual ele teria de se defender por mecanismos de ocultação ideológica da realidade. Ele é, portanto, a primeira classe à qual não interessa impedir qualquer tomada de consciência da realidade.

Este argumento é proposto sobretudo nos primeiros trabalhos de Goldmann, especialmente no ensaio de 1947 sobre o materialismo dialético, um dos escritos mais vigorosos e originais de Goldmann, mas que não seria desenvolvido ou aprofundado em seguida. Ele o conduziu à conclusão seguinte, formulada em termos condicionais (e que tende a desaparecer ou ser relativizada em suas obras posteriores): o proletariado é a primeira classe cuja perspectiva (o marxismo) *tende* para o conhecimento verdadeiro e sem reservas do mundo social, a primeira classe que *pode* chegar a uma consciência plena e verídica da sociedade e da história. Trata-se somente de uma *possibilidade* objetiva, que se relaciona à consciência-limite do proletariado. Na realidade empírica, enfatiza Goldmann, ocorre frequentemente — muito frequentemente mesmo — que a consciência dos proletários seja dominada pelas ideologias mistificadoras, por formas de “falsa consciência” das quais o reformismo e o estalinismo lhe parecem os representantes mais significativos.⁹⁵

Contudo, este argumento decisivo — que está no coração da sociologia diferencial do conhecimento de Goldmann — está ele próprio fundado sobre uma *aposta* (indemonstrável): a missão histórica do proletariado, sua aspiração a uma revolução que

abolirá as classes sociais. Esta aposta marxista sobre o futuro histórico, esta *fé* no papel revolucionário socialista do proletariado, esta *docta spes* (termo de Ernst Bloch que Goldmann retoma por sua conta) não podem ser invalidadas por este ou aquele julgamento de fato: nada sobre o plano das proposições no indicativo permite afirmar o caráter válido ou não desta aposta inicial.⁹⁶ Em nossa opinião, um dos maiores méritos de Goldmann na história do pensamento marxista e uma das suas contribuições mais originais é esta idéia ousada e “heterodoxa” de uma aposta sobre o futuro como fundamento último da *Weltanschauung* marxista; uma aposta que implica uma análise das possibilidades objetivas existentes na realidade social, mas que é, em última análise, irreduzível a uma demonstração puramente factual. No curso dos anos 60, Goldmann colocará em dúvida, muitas vezes, tanto a aposta sobre o papel revolucionário do proletariado como o laço entre o marxismo e a consciência de classe proletária. É por esta razão que ele manifestará certas reservas com relação à tese sobre o jovem Marx que redigimos sob sua direção (publicada em 1970 sob o título *A teoria da revolução no jovem Marx*, Ed. Maspéro), que procurava colocar em relação o pensamento marxista e a consciência do proletariado de sua época.⁹⁷

Além disso, Goldmann procura evitar o reducionismo sociológico ou ideológico, e circunscrever um espaço autônomo para a ciência enquanto atividade que visa o conhecimento objetivo, insistindo sobre a especificidade do cientista, como *indivíduo*, com relação à sua classe (ou àquela com a qual ele se identifica). Em *As ciências humanas e a filosofia*, ele vai até o ponto de escrever que o homem de ciência, orientado para a busca da verdade como valor moral supremo, encontrando em seu trabalho as teorias mais diversas que contêm cada uma delas uma parte maior ou menor de verdade, pode realizar “mais além dos limites atuais do grupo ao qual ele pertence, um passo importante rumo à verdade objetiva”.⁹⁸ Esta formulação nos parece permitir a confusão: ela apresenta, além disso, analogias evidentes com a tese de Mannheim sobre o papel da *intelligentsia* — tese que Goldmann rejeita na mesma obra com a maior (e até excessiva) severidade.

Concluindo, parece-nos que é a corrente historicista do marxismo que produziu as idéias mais férteis e mais profundas para uma solução dialética — no quadro do materialismo histórico — do problema da objetividade científico-social, escapando assim tanto às armadilhas do “princípio da carruagem” como às vertigens do abismo relativista. É a partir das premissas desta corrente (e especialmente de Lukács e de Goldmann) que procuraremos esboçar, na conclusão deste livro, nosso ponto de vista sobre esta problemática. A principal fraqueza do marxismo historicista é, em nossa opinião, a tentativa reducionista, ou ao menos a ausência de articulação precisa e sem equívoco entre o condicionamento social do pensamento e a autonomia da prática científica.

O marxismo racionalista da Escola de Frankfurt

Para examinar a posição da Escola de Frankfurt sobre a relação entre a Teoria Crítica e o ponto de vista de classe, abordaremos sobretudo os escritos de Horkheimer e Marcuse no curso dos anos 30 e os de Adorno no pós-guerra.

Uma das características essenciais da Teoria Crítica é sua negação irreconciliável da ordem estabelecida e seu antipositivismo apaixonado — duas dimensões que são, é evidente, estreitamente ligadas e manifestam a unidade da dialética negativa. Ela é particularmente radical na recusa da doutrina positivista de uma ciência social “sem pressuposições”, “livre de julgamentos de valor” ou “axiologicamente neutra”, que pretende se limitar à coleta e classificação de “fatos” puramente empíricos, como se a seleção dos fatos e sua reconstrução teórica não implicasse *necessariamente* certas pressuposições e uma certa orientação. De acordo com Horkheimer, a apologia contemporânea de uma ciência “livre de julgamentos de valor” não é senão uma tentativa de reduzir a reflexão teórica a um humilde criado completamente a serviço dos objetivos institucionais da sociedade industrial.⁹⁹

A Teoria Crítica, ao contrário, não pretende ser “axiologicamente neutra”; ela nega uma tal possibilidade no domínio do conhecimento social e proclama aberta e orgulhosamente seu engajamento em defesa de certos valores, seu caráter *partidário*,

sua adesão a certas pressuposições e valores, e pensa escapar assim aos dilemas do relativismo. Esta validade está ligada a uma *posição de classe*, a um ponto de vista classista? Para Horkheimer, a sociologia do conhecimento de Mannheim, vinculando cada forma de pensamento a um grupo social determinado, a um *Standort* social, leva inevitavelmente a uma postura relativista.¹⁰⁰

Horkheimer foi desde o início hostil às teses de Mannheim, mas sua primeira tentativa de responder ao desafio da sociologia do conhecimento é pouco convincente. Em 1930, ele publicou um comentário sobre *Ideologia e utopia* que rejeita categoricamente o conjunto do livro, insistindo, entre outros argumentos, no fato de que o relativismo de Mannheim “confundia verdadeiro e falso com autêntico e inautêntico”.¹⁰¹ Dez anos mais tarde, em um ensaio escrito em 1940, ele esteve perto de admitir que a análise da ideologia em Mannheim, ao enfatizar os laços entre cada *Denkgebilde*, cada produção filosófica e cultural, e os grupos específicos, é “sem dúvida correta em certa medida”. Mas ele o acusa novamente de estar preso a uma idéia puramente relativista da verdade:

“A aplicação estereotipada do conceito de ideologia a cada *Denkgebilde* está, em última análise, fundada na concepção de que não existe uma verdade filosófica — e, por conseqüência, nenhuma verdade universal para a humanidade, que todo pensamento é *Seinsgebunden*. O que significa que ela pertence, em última análise, por seus métodos e resultados, a uma camada específica e não tem validade senão para esta camada”.¹⁰²

Ora, esta crítica é incapaz de tocar no cerne mesmo do argumento de Mannheim; Horkheimer parece estranhamente cego ao fato de que Mannheim *tem* uma solução para superar o relativismo: a síntese das diferentes visões de mundo parciais (e parcialmente verdadeiras) pela *freischwebende Intelligenz*. É impossível desenvolver uma crítica marxista pertinente de *Ideologia e utopia* sem discutir esta solução; ao evitá-la ou ignorá-la, a polêmica de Horkheimer parece surpreendentemente inadequada,

apesar de ser capaz de colocar em evidência certas limitações e contradições de Mannheim.

O debate de Marcuse com a sociologia do conhecimento é muito mais esclarecedor. Em um ensaio publicado em 1929, ele reconhece como um aspecto positivo o fato de que Mannheim — em oposição às concepções “revisionistas” e neokantianas do marxismo como “sociologicamente neutro” — apresenta a doutrina marxista como “a teoria concreta da práxis proletária” e “a forma através da qual o proletariado como classe, a partir da sua situação social, deve viver, entender e transformar a realidade”. De acordo com Marcuse, esta interpretação sociológica do marxismo é idêntica àquela que o próprio Marx tinha de seu socialismo científico. Pelo contrário, o que ele reprova em Mannheim é a pressuposição de que a “síntese” é o caminho para a verdade objetiva: o caráter “sintético” de uma teoria não lhe dá nenhuma vantagem em relação aos pontos de vista que ela procura conciliar — ela pode mesmo ser mais falsa que eles.¹⁰³ Mas a crítica de Marcuse continua incompleta, na medida em que ele não enfrenta a noção de uma *intelligentsia* livremente flutuante, que seria precisamente, de acordo com Mannheim, a base social e a garantia de uma “síntese dinâmica” objetiva e inclusiva.

A Teoria Crítica reconhece abertamente seu engajamento em relação a certas posições morais e políticas, recusando o mito confortável de um conhecimento “neutro” da sociedade. Mas após rejeitar (ou ignorar) a solução de Mannheim da “síntese”, como ela evita a armadilha do relativismo total? Como conciliar seu caráter *partidário* confesso com uma pretensão a uma verdade objetiva?

Conhece-se a solução proposta por Lukács em *História e consciência de classe*; tanto Horkheimer como Marcuse são sensivelmente influenciados pela problemática lukacsiana; sem poder nem aceitá-la, nem negá-la inteiramente, eles parecem lutar interiormente com ela durante os anos 30. Toda a questão da relação entre o proletariado e a Teoria Crítica ocupa um lugar importante nos seus escritos desta época¹⁰⁴; eles experimentaram uma solução após outra, às vezes questionando explicitamente as visões de Lukács, às vezes referindo-se implicitamente a elas. Este comba-

te/hesitação provavelmente se vinculava à sua posição política particular enquanto intelectuais revolucionários independentes, ao mesmo tempo profundamente identificados com os objetivos da revolução proletária e críticos para com o movimento operário contemporâneo (em particular com suas direções social-democratas e estalinistas).

A evolução de Marcuse durante os anos 20 e 30 parece conduzir a uma posição semilukacsiana de uma postura racionalista mais e mais “desenraizada”. Em seu ensaio *Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus* (1928), o nome de Lukács não aparece, mas a influência de suas teses é visível: o conceito de “consciência” (*Bewusstsein*) é definido, nos termos lukacsianos, como parte de uma totalidade sócio-histórica, e fundado sobre o ser histórico concreto. Além disso, de acordo com Marcuse “a classe se torna madura para sua tarefa como protagonista da ação histórica, através da consciência de classe. Se uma situação revolucionária é dada, apenas a classe que está consciente de sua posição histórica pode sabê-lo” — uma afirmação que parece quase diretamente tomada das páginas de *História e consciência de classe*. A teoria é ligada à práxis e as duas ao papel histórico da “classe universal”, protagonista concreta da ação radical.

Um ano mais tarde, em seu comentário do livro de Mannheim (*Zur Wahrheitsproblematik der Soziologischen Methode*, 1929), Marcuse está ainda — sem mencionar Lukács — muito próximo de suas concepções, tanto por sua crítica das interpretações neokantianas de Marx como pela sua definição do marxismo como teoria da revolução proletária e como “uma função histórica do ser social (*Seinslage*) desta classe proletária, cuja significação não pode ser compreendida senão através desta função”. Contudo, neste mesmo artigo, pode-se ver também, muito claramente, a transição para uma concepção diferente: Marcuse reconhece a *Seingebundenheit* da teoria, mas, ao mesmo tempo, pensa que não é necessário crer que sua validade é limitada a seu protagonista social — a teoria pode ter uma validade geral. Isto é, um conteúdo de *verdade*. Até aqui não há necessariamente desacordo com a *démarche* lukacsiana, mas Marcuse procura descobrir um critério

ou uma instância para julgar a validade ou a verdade de uma proposição teórica. É aqui que aparece a nova problemática: para ele, este critério é o *valor* do objetivo social que está no coração de uma teoria: por exemplo, no caso do marxismo, “a evidente superioridade de valor (*Höherwertigkeit*) do ‘modo de vida’ (*Lebensordnung*) socialista com relação ao capitalista” é a garantia última para a verdade da teoria. A palavra-chave aqui é “evidente”: para Marcuse certos valores éticos são tão *por si só evidentes* como os direitos naturais o eram para os filósofos do Iluminismo ou os redatores da Declaração de Independência dos EUA. Voltaremos a esta proposição tipicamente racionalista e *Aufklärer*. Marcuse procura, na conclusão de seu artigo, sugerir uma instância objetiva para este julgamento de valor e produzir a idéia de certas *Grundstrukturen* (estruturas de base ou fundamentais), a-históricas ou trans-históricas, da vida social humana, cuja realização não permitirá estabelecer uma hierarquia axiológica de diferentes *Lebensordnungen* históricas.¹⁰⁶ Em outras palavras: Marcuse não funda a superioridade do ponto de vista proletário sobre a situação objetiva do proletariado como classe (como Lukács), mas sobre o maior valor ético (segundo critérios trans-históricos) do *objetivo* pelo qual luta a classe: a sociedade socialista. Ele passa, portanto, no quadro do mesmo artigo, de uma análise quase-lukacsiana do caráter de classe (proletário) da Teoria Crítica, a um fundamento moral, não-histórico e não necessariamente ligado a uma classe social.

Em 1930, Marcuse escreveu um ensaio contra os neokantianos (Max Adler) onde critica muito particularmente sua redução do marxismo “de teoria da revolução proletária a uma sociologia científica”. Aqui, Lukács é pela primeira vez explicitamente mencionado e Marcuse parece muito próximo de sua concepção da teoria como *zugerechnetes Bewusstsein* das classes sociais; a filosofia, escreveu ele, é “a expressão científica de uma certa atitude humana fundamental (*Grundhaltung*)... e uma situação sócio-histórica pode freqüentemente se exprimir mais claramente e mais profundamente em uma tal *Grundhaltung* que na sua esfera de vida prática reificada”.¹⁰⁷

Ora, de forma surpreendente, neste mesmo ano, e neste mesmo número de revista *Die Gesellschaft* (Bd. VII, 1930),

apareceu um outro trabalho de Marcuse, onde toda esta problemática é abertamente colocada em questão. O artigo — um comentário do livro de Siegfried Marck sobre a filosofia dialética — menciona de novo *História e consciência de classe* de um ângulo muito favorável, como uma obra que tem “uma significação essencial, que não deve ser subestimada, para o desenvolvimento do Marxismo”. Mas, ao mesmo tempo, ele considera que os críticos de Marck tocaram no ponto fraco da dialética lukacsiana — o conceito de “consciência de classe correta”: “*este conceito (como a própria concepção da consciência de classe) é projetado mais além da dimensão da historicidade e se torna imobilizado*”, fora “dos acontecimentos históricos, aos quais ele não pode estar ligado senão de maneira abstrata-artificial”¹⁰⁸ Esta crítica é tanto mais surpreendente na medida em que, no comentário sobre Mannheim, que já mencionamos, publicado apenas um ano mais cedo, Marcuse insistia sobre o fato de que o caráter ideológico de classe da teoria deveria ser *transcendido* por uma dimensão mais profunda, onde “graças a uma transcendência específica dos acontecimentos, algumas relações tornam-se visíveis, colocando em questão o nível do ser (*geschichtliche Seinstufe*) como dado último” — uma referência a estas *Grundstrukturen* que seriam o fundamento invariável da própria história.¹⁰⁹ Em outras palavras: o conceito de consciência de classe é inicialmente (em 1929) criticado por sua falta de dimensão trans-histórica e, em seguida, em 1930, por estar “projetado mais além da dimensão da historicidade”! Claramente Marcuse procura seu caminho e luta com as idéias lukacsianas, sem ser capaz de cristalizar sua própria perspectiva.

Não é senão em 1932 que Marcuse parece atingir uma concepção coerente da relação entre o materialismo histórico e o proletariado; em seu ensaio sobre os *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844) de Marx, ele proclama sua convicção de que a *essência humana* é o fundamento último da revolução radical:

“A situação factual do capitalismo não é uma questão de crise econômica ou política, mas de uma catástrofe da essência humana — esta percepção condena desde o início ao fracasso

toda *reforma* propriamente econômica ou política, e exige imediatamente a abolição catastrófica desta situação de fato pela *revolução total*. Somente sobre este terreno seguro, cuja solidez não pode ser ameaçada por nenhum argumento econômico ou político, pode se desenvolver a questão das *condições históricas e dos protagonistas* da revolução, a teoria da luta de classes e da ditadura do proletariado”.¹¹⁰

Esta formulação poderosa e ousada foi, sem dúvida, influenciada pela conjuntura histórica: a crise de 1929 e o avanço ameaçador do fascismo na Alemanha. Mas ela transcende este momento preciso e exprime certas convicções fundamentais e permanentes de Herbert Marcuse:

1) Uma negação radical e irreconciliável da ordem estabelecida e a aspiração à sua transformação revolucionária total.

2) O conceito de *essência humana* como fundamento ético e filosófico da teoria e da práxis revolucionárias.

3) O papel histórico do proletariado enquanto protagonista da revolução, como tese anexa e subordinada. Em outras palavras: a base “ontológica” ou “epistemológica” da Teoria Crítica não é o proletariado (como Lukács) mas a essência humana, negada e oprimida pelo capitalismo.

De onde vem este conceito de essência humana? No mesmo ensaio, Marcuse designa Hegel como o filósofo que descobriu no trabalho “*das sich bewährende Wesen des Menschen*” uma idéia que foi em seguida retomada por Marx nos *Manuscritos* de 1844. Ele considera que este conceito de essência humana é uma prova da “relação íntima da teoria revolucionária com a filosofia de Hegel”, uma relação que foi falsamente reduzida apenas ao método dialético.¹¹¹ Aqui começa um desenvolvimento intelectual que conduzirá Marcuse para mais e mais longe da referência de classe proletária, para uma tentativa de enraizamento da Teoria Crítica em uma essência (hegeliana) racionalmente definida. O laço com a luta de classes não se rompe, mas se torna mais distendido e impreciso: por exemplo, no ensaio *Filosofia e Teoria Crítica* (1937), ele escreveu que “o protesto materialista

e a crítica materialista têm sua origem na luta dos grupos oprimidos por melhores condições de vida e continua associado de forma permanente com o processo efetivo desta luta” — uma referência que é suficientemente ampla para incluir tanto o Terceiro-Estado do século XVIII (e o materialismo iluminista) como o proletariado.¹¹² No mesmo sentido, ele afirma em um artigo de 1936 que “a teoria materialista supera o relativismo histórico ao se vincular às forças sociais que a situação histórica revela como progressistas e autenticamente ‘universais’” — uma formulação que parece considerar a possibilidade que diferentes forças sociais (e não somente o proletariado) possam se tornar os protagonistas dos valores universais.¹¹³

Antes de examinar todas as implicações e os corolários da nova perspectiva de Marcuse nos anos 1936-37, nos parece útil comparar sua evolução com a de Horkheimer desde 1930. Paradoxalmente, o itinerário intelectual deste parece ir exatamente na direção oposta à de Marcuse, isto é, para uma significação crescente do proletariado na sua definição da Teoria Crítica. Isso é suficiente para mostrar a inadequação da explicação imediata e “fácil” das transformações da atitude da Escola de Frankfurt para com o proletariado como resultado da derrota da classe operária alemã em 1933. A situação histórica era a mesma para Horkheimer e Marcuse, mas eles reagiram de forma distinta.

Na crítica de Mannheim que citamos antes, Horkheimer parece rejeitar o conjunto da problemática da *Seinsgebundenheit* do pensamento; o marxismo aparece aqui simplesmente como uma “teoria não-ideológica” que é capaz de julgar e de criticar as ideologias, mas não há a menor referência a seu condicionamento social ou à sua relação com a posição de uma classe social. Em seu estudo bastante interessante sobre a atitude da Escola de Frankfurt para com Mannheim, Martin Jay sugere que “ao atacar o holismo de Mannheim, Horkheimer criticava também, aos menos implicitamente, a versão lukacsiana do mesmo tema”.¹¹⁴ Em todo caso, o quadro teórico da crítica de Horkheimer à sociologia do conhecimento era fundamentalmente contraditório com a *démarche* de Lukács.

Contudo, alguns anos mais tarde, em 1933, Horkheimer já está disposto a reconhecer que a Teoria Crítica (a esta época ainda designada como “materialismo”) é condicionada por e ligada a certas forças sociais: “o conceito não-dialético de sujeito livre é estranho ao materialismo. Este é inteiramente consciente de sua própria dependência (*Bedingtheit*) social, que se manifesta... na ligação com as forças que visam a realização dos objetivos mencionados anteriormente” — a igualdade econômica e a abolição da dominação na sociedade.¹¹⁵ A natureza concreta destas “forças” progressistas não é explicitada e o proletariado enquanto tal não é mencionado, mas um passo metodológico para um *fundamento social* da Teoria Crítica foi dado. Este passo é em seguida desenvolvido e precisado em um ensaio de 1935: *Zum Problem der Wahrheit* (Sobre o problema da verdade), onde Horkheimer fala já de *grupos sociais*: a Teoria Crítica (“materialismo”) “não pretende ser uma exceção à dependência social de todo pensamento e de todo conteúdo espiritual (*Geistesinhalt*), mas o fato de que ela corresponde a uma certa posição social, que está ligada ao horizonte e aos interesses de certos grupos, não significa que ela não seja válida para os outros, que negam e oprimem sua verdade...”¹¹⁶ Horkheimer agora se deu conta — em oposição ao que afirmava em 1930 — que a *Bedingtheit* social geral do pensamento não conduz inevitavelmente ao relativismo e/ou à negação da possibilidade de conhecer a verdade objetiva. Resta, entretanto, uma questão sem resposta: quais são os “grupos sociais” cujos interesses e horizonte influenciam a Teoria Materialista (Crítica) e como esta *Bedingtheit* permite o acesso a verdades que têm uma validade geral?

O próximo passo é dado no célebre ensaio *Teoria tradicional e a Teoria Crítica* (1937), um dos trabalhos mais lúcidos e mais férteis da Escola de Frankfurt, e uma das tentativas mais significativas para uma definição marxista da relação entre os intelectuais críticos e o movimento operário revolucionário. Trata-se também, como procuraremos demonstrar, de obra de Horkheimer na qual ele se aproxima mais da problemática lukacsiana. Inicialmente, Horkheimer insiste no fato de que o sujeito da Teoria Crítica não é um pensador isolado mas um indivíduo definido por suas ligações reais com outros indivíduos e grupos e por sua

relação contraditória com uma certa *classe*. Esta classe é agora explicitamente designada pelo seu conceito marxista: o proletariado, cujo interesse, de acordo com Marx e Engels, é descobrir a tendência imanente em direção a uma organização social racional, já presente no trabalho humano. Nestas condições, por que a relação do teórico crítico com o proletariado seria “contraditória”? A razão, escreveu Horkheimer, é que infelizmente “a situação do proletariado em si mesma não constitui, nesta sociedade, a garantia de uma tomada de consciência correta”; a oposição entre interesse pessoal e interesse de classe impede frequentemente o avanço de uma consciência de classe autêntica. A história recente mostrou, sem dúvida alguma, que “a consciência de cada corrente pode nas circunstâncias presentes ser ideologicamente limitada ou corrompida, mesmo se ela possui, pela sua posição social, uma vocação para a verdade”. Em outras palavras: Horkheimer reconhecia a vocação do proletariado para o conhecimento da verdade, resultante de sua situação objetiva (apesar de ele não ter aprofundado o exame das razões pelas quais ele tem esta vocação); mas, ao mesmo tempo, ele insiste no fato de que esta tendência ou possibilidade pode ser contra-restada pelas condições históricas. Segue-se que a Teoria Crítica não pode se subordinar passivamente ao “estado de espírito psicológico” dos operários; além disso, se não se é capaz de apresentar ao proletariado seus próprios interesses (que são simultaneamente os da sociedade), mas se se limita a seguir os pensamentos e opiniões ocasionais das massas, cai-se sob o golpe de “dependência servil para com o existente” (*sklavische Abhängigkeit von Bestehenden*). A semelhança com a distinção lukacsiana entre a consciência de classe psicológica e autêntica (*zugerechnetes Bewusstsein*) é evidente, e se manifesta inclusive no nível terminológico.¹¹⁷

Qual deveria ser, nestas circunstâncias, a tarefa do teórico crítico? Ela é definida por Horkheimer em uma passagem surpreendente, quase como a de um revolucionário profissional (na tradição bolchevique): “Sua profissão/missão (*Beruf*) é a luta, à qual pertence seu pensamento, e não o pensamento como qualquer coisa independente e separado da luta”. Seu papel é o de criticar não somente as apologias da ordem estabelecida, mas também as tendências errôneas (conformistas ou utópicas) nas fileiras das

forças emancipadoras. Isso pode, é evidente, resultar em uma certa tensão (*Spannung*) entre o teórico e a classe em direção à qual ele orienta seu pensamento. O único meio para superar esta contradição é, de acordo com Horkheimer, — e esta é certamente uma das idéias mais fecundas e interessantes do ensaio — o diálogo entre “os setores mais avançados da classe” e “os indivíduos que enunciam a verdade a seu respeito”, e, em um segundo momento, entre este setor avançado junto com seus teóricos e o resto da classe. Horkheimer enfatiza que esta não é uma relação unilateral, mas um processo de reciprocidade (*Wechselwirkung*), cuja finalidade é *reduzir a tensão* entre as visões do teórico crítico e as da humanidade oprimida pela qual ele combate.¹¹⁸ Ainda uma vez, a semelhança com *História e consciência de classe* é surpreendente (apesar do fato de que nesse ensaio de Horkheimer Lukács não é mencionado, nem mesmo em uma nota de pé de página): para Lukács a tarefa da vanguarda revolucionária é precisamente *reduzir a tensão* (exatamente o mesmo termo) entre seu nível de consciência de classe e o atingido pelas massas proletárias.

Pareceria que a principal diferença entre Lukács (1923) e Horkheimer (em 1937) é que para o marxista húngaro o partido comunista era a figura concreta da consciência de classe autêntica, enquanto para o pensador de Frankfurt a Teoria Crítica continua sendo uma tarefa de indivíduos. Mas mesmo aqui a distância entre os dois não é tão grande como parece ser à primeira vista: Horkheimer não se refere somente a teóricos, mas também, bastante explicitamente, a *pequenos grupos políticos*:

“Antes da mudança histórica geral, a verdade pode estar limitada a unidades numericamente reduzidas. A história nos ensina que tais grupos, ignorados ou hostilizados até pela parcela oposicionista da sociedade, podem, graças à sua compreensão mais profunda, se colocar na vanguarda (*zur Spitze werden*) no momento decisivo”.

Poderia se tratar aqui de uma referência a organizações revolucionárias do passado, como, por exemplo, os bolcheviques

russos em 1917? Se não, a qual grupo *contemporâneo* ele se refere? Poderia se ser tentado a ver nesta observação inicialmente uma autodefinição da própria Escola de Frankfurt, como grupo com objetivos revolucionários, mas a perspectiva de se tornar uma força dirigente — zur Spitze — parece desproporcional à realidade de um pequeno coletivo de universitários exilados. Além disso, em uma outra passagem do ensaio, Horkheimer escreveu que “nas condições que são as do capitalismo face aos aparelhos opressores dos Estados autoritários, a verdade se refugiou no seio de pequenos grupos admiráveis que, dizimados pelo terror, não tiveram muito tempo para aprofundar a teoria” — uma descrição que certamente não corresponde ao Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt no exílio! Trataria-se do Partido Comunista Alemão? Não, já que estes pequenos grupos nos quais a verdade se refugiou são ignorados ou antagonizados até pela “parcela oposicionista da sociedade” e porque Horkheimer critica, em uma outra passagem do artigo, os movimentos combativos nos quais a unidade original entre disciplina e espontaneidade desapareceu e a burocracia tomou o controle (uma referência transparente ao KPD — o PC alemão). Talvez Horkheimer se referisse a grupos totskistas ou outras correntes marxistas oposicionistas de esquerda? Trata-se realmente de grupos que estavam a ponto de serem dizimados pelo terror em inúmeros Estados autoritários (especialmente na própria URSS), que eram ignorados ou perseguidos inclusive pelas forças de oposição — grupos com os quais Horkheimer partilhava uma perspectiva revolucionária mundial e uma desconfiança tanto para com a social-democracia quanto para com o estalinismo. Evidentemente, esta é uma hipótese puramente especulativa e seria necessário outras investigações futuras antes de poder definir, com um certo grau de precisão, quais eram estes “pequenos grupos” com os quais a Teoria Crítica podia identificar-se em 1937.

Em todo caso, as observações anteriores parecem indicar que o problema do “partido” — formulado em termos teóricos/abstratos — não era necessariamente a principal divergência entre Horkheimer e as teses de *História e consciência de classe*. A diferença essencial se situa, em nossa opinião, em um nível mais profundo e se relaciona à seguinte questão: *em nome de*

quais critérios, instâncias ou normas pode (o teórico, o partido ou o pequeno grupo) criticar as limitações da consciência empírica, os processos habituais do estado de espírito psicologicamente dado das massas oprimidas? Qual é o ponto de apoio, a base, o *fundamento* para uma tal crítica?

A resposta de Lukács é clara e sem ambigüidade: a *zuge-rechnetes Bewusstsein* do proletariado, sua consciência de classe autêntica, como compreensão racional e adequada de seus interesses e de sua situação histórica (o que coloca evidentemente o problema da definição concreta desta “compreensão racional”).

Para Horkheimer a resposta é — ao menos implicitamente — a *Razão*. Em outras palavras: enquanto para o primeiro o fundamento é, em última análise, *social* — uma posição de classe —, para o segundo é *teórico*: uma norma intelectual. Evidentemente, a polaridade entre os dois não é absoluta: a consciência de classe autêntica lukacsiana implica a dimensão racional, e a razão de Horkheimer contém uma referência aos interesses do proletariado. Mas a diferença de ênfase entre os dois é inegável.

De acordo com Horkheimer — e este tema crucial retorna muitas vezes em seu ensaio — a Teoria Crítica está fundamentada na “idéia de uma organização racional (*Vernünftigen*) da sociedade, correspondente à universidade”; mais precisamente, a Teoria Crítica segue conscientemente, “na constituição de suas categorias e em todas as etapas de seu desenvolvimento, o interesse de uma organização racional da atividade humana.”¹¹⁹ Este interesse, esta idéia, esta perspectiva racional que conduz à verdade pode ou não ser adotada pelo proletariado; ele *não é*, para Horkheimer (como o é para Lukács), a expressão orgânica de um ponto de vista de classe, a manifestação coerente de uma perspectiva de classe, a imagem adjudicada da consciência de classe adequada.

É por esta razão que Horkheimer pode facilmente diluir a referência proletária da Teoria Crítica em um contexto muito mais amplo: “o objetivo de uma sociedade racional, que evidentemente parece hoje conservada somente na fantasia, é, na realidade, enraizado (*angelegt*) em todo ser humano”. Ora, com esta pressuposição, é difícil imaginar por que o proletariado deveria ser privilegiado

enquanto sujeito tanto como da Teoria Crítica como da práxis revolucionária.

Esta orientação racionalista abstrata, que é, até certo ponto, neutralizada ou contrabalançada neste ensaio pela insistência de Horkheimer na ligação entre a Teoria Crítica e o proletariado, é mais explícita nos escritos de Marcuse do mesmo período (1936-37). Como já vimos, desde 1932 Marcuse considerava o conceito de essência humana — tal como formulado por Hegel e reelaborado criticamente por Marx em 1844 — como a *Grundlage* última do materialismo (crítico), antes e acima de toda referência ao proletariado. Aliás, aqui se acha uma diferença significativa com Horkheimer, que em seu ensaio *Bermerkungen zur philosophischen Anthropologie* (1935) coloca em questão todo conceito antropológico de essência humana. Mas em 1936, no artigo “Sobre o conceito de essência”, Marcuse relaciona a realização da essência humana à mesma tarefa histórica que ocupa o lugar central nos escritos de Horkheimer: a organização racional da sociedade. Neste artigo, Marcuse relaciona a Teoria Crítica a toda a tradição racionalista desde Platão até Descartes, e do Iluminismo até Hegel. Ele se lamenta que a filosofia burguesa moderna, ao abandonar esta tradição, ao sacrificar a idéia de razão crítica e a doutrina da essência, “perdeu o ponto arquimédico onde ela havia ancorado a liberdade do indivíduo sábio, ponto sem o qual não existe mais a base a partir da qual a arma da crítica possa ser empregada...” Marcuse procura restabelecer este ponto arquimédico, retornando ao conceito racionalista de essência humana, a partir do qual ele acreditava que certos valores materialmente objetivos poderiam ser deduzidos. Para ele, a teoria materialista (crítica) propõe uma pretensão à verdade objetiva que não é fundamentada numa ilusória neutralidade axiológica, mas no seu engajamento partidário por um objetivo que é “geral” e “objetivo” em si mesmo: a planificação racional da vida social. Por conseqüência, a teoria não é vinculada a uma classe social específica, mas a todas aquelas que são partidárias dos mesmos objetivos e valores: “A teoria passou a um outro sujeito: seus conceitos são produzidos pela consciência de grupos e indivíduos específicos que fazem parte do combate por uma organização mais racional da sociedade”. Entretanto, esta fé racionalista abstrata em valores éticos “objetivos”

é em certa medida limitada pelo ativismo revolucionário de Marcuse; na passagem seguinte, ele parece tomar uma certa distância em relação ao ponto arquimédico puramente ético, racionalista:

“Evidentemente, estas idéias não podem ser atingidas por uma atitude contemplativa; para justificá-las, o conhecimento não pode apelar nem à simples percepção nem a um sistema universal de valores nos quais eles estão ancorados. A verdade deste modelo da essência é melhor preservada na miséria e no sofrimento e na luta para aboli-los que nas formas e conceitos do pensamento puro”.¹²⁰

Esta problemática é examinada de novo em um artigo publicado um ano mais tarde, “Filosofia e Teoria Crítica” (1937). Desta vez, Marcuse procura definir a diferença entre o racionalismo tradicional (idealista) e o racionalismo crítico (materialista): enquanto o primeiro se satisfazia com a realização da razão no pensamento puro, o segundo aspira à organização racional da sociedade. Mas os princípios da razão parecem ser os mesmos para os dois, e ainda uma vez ele deduz destes princípios um sistema de valores “objetivos” explicitamente a-históricos, os quais ele agora designa como “verdades universais”: “Evidentemente, à identidade da estrutura social de base na história corresponde uma identidade de certas verdades universais, cujo caráter universal é uma componente essencial de seu conteúdo de verdade... que o homem é um ser racional, que este ser exige a liberdade, e que a felicidade é o bem supremo, são proposições universais cuja forma progressista deriva precisamente de sua universalidade... O interesse da Teoria Crítica pela libertação da humanidade a vincula a certas verdades antigas”. E apesar do fato de que ele vincula, como vimos antes, a crítica materialista à luta dos grupos oprimidos, a ligação entre elas não é a de uma expressão orgânica, mas uma relação de exterioridade: ao demonstrar a possibilidade de uma organização racional da sociedade, a teoria social crítica “poderia fornecer uma direção teórica para estas camadas que, em virtude de sua situação histórica, deverão executar a mudança”.¹²¹

Pareceria, portanto, que o fundamento último para os valores e a garantia última para a verdade da Teoria Crítica seria a Razão, tal como a concebia a *Aufklärung* e o idealismo clássico alemão: Marcuse insiste muitas vezes na idéia de que “a Razão é a categoria fundamental do pensamento filosófico, a única graças à qual esta se liga ao destino humano”; ela é “a mais alta possibilidade do homem e da existência” e “o tribunal crítico” do mundo existente.¹²² Seu grande livro de 1941 sobre Hegel, significativamente intitulado *Razão e revolução*, é um desenvolvimento sistemático destes temas. Horkheimer parece mais discreto e alguns de seus ensaios contêm críticas bastante substanciais ao racionalismo clássico; mas ele também afirma explicitamente que a *Vernunft* da Teoria Crítica é a herdeira desta tradição racionalista.¹²³ E num artigo de 1940, ele enfatiza, exatamente como Marcuse, que “a filosofia é a tentativa metódica e persistente de levar a Razão (*Vernunft*) ao mundo”.¹²⁴ Mesmo na *Dialektik der Aufklärung* (1944), apesar da crítica severa ao racionalismo dominador do Iluminismo e de seus continuadores modernos, o único corretivo considerado por Horkheimer e Adorno é a auto-reflexão da *Aufklärung* sobre suas limitações: “Se a *Aufklärung* não exerce sobre si mesma a reflexão sobre este momento retrógrado, ela selará seu próprio destino... a *Aufklärung* deve pensar sobre si mesma se a humanidade não deve ser totalmente traída”. Na realidade, a principal traição da *Aufklärung* é, aos olhos dos dois teóricos críticos, aquela cometida contra seus próprios princípios: “Ao abandonar o pensamento — que se vingava da humanidade que o esqueceu, sob sua forma reificada enquanto matemática, máquina, organização — a *Aufklärung* abdicou de sua própria realização”.¹²⁵

Não podemos, conseqüentemente, senão estar de acordo com Martin Jay quando ele escreveu na sua já clássica história do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt: “A insistência da Escola de Frankfurt sobre a razão era uma das características mais essenciais de seu trabalho... como Horkheimer o repetirá várias vezes durante sua trajetória, a racionalidade é a raiz de toda teoria social progressista... De todos os membros do Instituto, Marcuse era talvez o mais atraído pela noção clássica de razão... (Para a Teoria Crítica) é verdade tudo o que favorece a mudança

social na direção de uma sociedade racional. Isso repõe, evidentemente, a questão de saber aquilo que se entende por razão, que a Teoria Crítica jamais procurou definir explicitamente... A Teoria Crítica tem uma concepção da razão e da verdade desprovida de uma justificação fundamental, ao mesmo tempo exterior e enraizada nas condições sociais... Apesar de sua transformação de uma idéia filosófica em social, sua *Vernunft* guardava ainda traços da sua origem metafísica”.¹²⁶

É suficiente examinar o conceito-chave da filosofia política tanto de Marcuse como de Horkheimer: *a organização racional da sociedade* — não somente enquanto objetivo supremo, mas também como um valor “evidente por si mesmo”, “objetivo”, “material” e universal, e como base última para a reivindicação da Teoria Crítica à verdade objetiva — para se dar conta de onde se acha situada a dificuldade desta *démarche* racionalista (abstrata): *cada classe social tem sua própria idéia do que é uma “organização racional da sociedade”*. O problema é que valores sociais e afirmações éticas que são evidentes para uma classe estão longe de o serem para outra, e/ou que os mesmos valores (“igualdade”, por exemplo) são interpretados pelas diferentes classes sociais de maneira completamente oposta, e a eles são atribuídas significações concretas inteiramente distintas. Pode-se aceitar que, como enfatiza a Teoria Crítica de forma justa, certos valores racionais são universais, válidos para toda a humanidade e até certo ponto “trans-históricos”: a via humana enquanto tal, a liberdade, a felicidade etc. A questão continua, entretanto, aberta: quais são as vias concretas para viabilizar estes valores, para torná-los efetivos na vida social real? E aqui cada classe social tem sua própria resposta, sua própria solução, que lhe parece “evidente em si mesma”. Ora, a Teoria Crítica, e em particular Horkheimer e Marcuse, eram partidários (e engajados) não somente de valores abstratos, mas também da *solução concreta* proposta pelo marxismo e pelo movimento proletário revolucionário: a socialização das forças produtivas, a planificação democrática da vida econômica pelos próprios produtores, enquanto condições necessárias a uma organização racional da sociedade. Isso significa que, mesmo que eles nem sempre estejam dispostos a admitir, sua perspectiva teórica *está* enraizada na luta de classe

do proletariado pelo socialismo. Em outras palavras: as visões políticas e sociais da Teoria Crítica eram mais concretas que sua epistemologia (idealista) e suas concepções éticas.

A grandeza moral, o radicalismo ético impressionante, a sensibilidade humanista e a aspiração revolucionária da Teoria Crítica (tal como a representavam Marcuse e Horkheimer nos anos 30) são inegáveis. Mas seu racionalismo continua — ao menos até certo ponto — abstrato, a-histórico, socialmente *freischwebend*. É verdade que Marx e Engels reivindicavam eles próprios a Razão e a tradição do racionalismo ocidental; é suficiente recordar sua afirmação bem conhecida segundo a qual o proletariado é o herdeiro da filosofia alemã. Mas esta formulação já mostra onde se acha a diferença: para eles a Razão não pode ser dissociada da luta de classes; em cada período histórico, ela assume a figura concreta de uma classe social concreta. Na sociedade capitalista moderna, não há soluções racionais “evidentes em si mesmas”; as soluções socialistas para realizar os valores humanistas não são evidentes senão do ponto de vista racional do proletariado. Estas soluções não podem ser deduzidas diretamente da Razão enquanto tal, mas de interesses racionais decorrentes da situação histórica objetiva do proletariado na sociedade capitalista. Elas são “universais” na medida em que o proletariado é a classe universal, a classe sem interesses particulares que aspira à abolição das classes em geral. Neste sentido, a teoria lukacsiana da consciência de classe proletária como pedra de toque do conhecimento e da prática é mais próxima das concepções marxistas do que as verdades ético-racionais da Escola de Frankfurt. Tanto Lukács como os teóricos críticos partilham uma convicção comum: a de que não é senão por uma atitude *partidária* e politicamente engajada que a teoria pode atingir a verdade *objetiva* — uma proposição dialética que supera as vulgaridades analíticas do positivismo pretensamente “livre de julgamentos de valor”. Mas enquanto para o autor de *História e consciência de classe* a garantia da objetividade desta *verdade partidária* se encontra na sua posição de classe e está vinculada à natureza específica do proletariado como classe revolucionária universal, para Marcuse e Horkheimer ela se situa na natureza objetiva de suas pressuposições de valor, seu caráter universal ou *evidentes por si*

próprios. É necessário, entretanto, observar que ao reconhecer a ligação entre a Teoria Crítica e o proletariado procurando ao mesmo tempo fundamentá-la em uma perspectiva puramente racionalista/ética, Horkheimer e Marcuse tocaram em um problema real: é verdade que nem a teoria (como pesquisa científica da verdade objetiva) nem os valores éticos podem ser *reduzidos* a um ponto de vista de classe: eles têm sua própria esfera de existência, sua autonomia relativa em relação às determinações sociais, seu modo específico de desenvolvimento. (O problema da autonomia da ética escapa a nosso tema; o da prática científica será, pelo contrário, abordado de forma mais extensa na conclusão desta obra.).

De acordo com Martin Jay, “A Teoria Crítica foi forçada de forma crescente a tomar uma postura ‘transcendente’ pela desintegração da classe operária revolucionária”.¹²⁷ Realmente, enquanto em 1937 Horkheimer insistia ainda sobre a ligação essencial entre a Teoria Crítica e o proletariado, em *Dialektik der Aufklärung* (1944), a classe operária praticamente desapareceu de seu horizonte teórico (uma evolução semelhante pode provavelmente também ser traçada para Marcuse); ela apareceu somente como parcela da massa indiferenciada de consumidores no capítulo sobre a indústria cultural, ou sob uma forma alegórica, como os remadores gregos surdos e obedientes na bela análise da lenda da Odisséia.¹²⁸ É muito verossímil que os acontecimentos históricos que tocaram profundamente Horkheimer, como a derrota da revolução espanhola ou o pacto germano-soviético de 1939, tiveram um papel importante na sua evolução. Mas nos parece que esta “dissolução” do proletariado na Teoria Crítica dos anos 40 (e após) não teria sido possível se a classe não tivesse sido, já nos anos 30, um elemento contingente e derivado, e não o fundamento essencial de sua *Weltanschauung*. Esta “distância” com relação à classe operária é provavelmente uma das razões para a característica relativamente abstrata da Teoria Crítica e sua dificuldade em particular dos debates políticos concretos do movimento operário: como lutar contra o fascismo? Como unir a classe operária, apesar de suas divisões políticas e sindicais? Como lutar contra o burocratismo nos partidos e sindicatos operários? De

outro lado, é talvez esta “distância” — e em particular sua independência com relação às direções reconhecidas do movimento operário (social-democrata e estalinista) — que lhe permitiu desenvolver algumas das análises mais poderosas e mais radicais do funcionamento da sociedade industrial capitalista moderna que a teoria socialista já produziu até agora.

A obra de Adorno nos anos do pós-guerra continua e aprofunda os dilemas da Teoria Crítica dos anos 30. Enfrentando o desafio da nova imagem do positivismo, ele desmonta admiravelmente, em sua célebre polêmica dos anos 60 (o *Positivismusstreit* da sociologia alemã), a mecânica popperiana, fundada sobre o velho modelo liberal da “livre concorrência” — que oculta, na realidade, os procedimentos de seleção que induzem ao conformismo. Ele recusa categoricamente aquilo que designa (com amabilidade) a “confiança ingênua” de Popper nas instituições organizadas da ciência social como garantia do acesso à verdade. O positivismo é, aos seus olhos, apesar de suas pretensões à neutralidade, uma forma de pensamento cujas categorias são aquelas da classe burguesa e que recusa ou reprime toda idéia “cuja racionalidade coloca em questão a razão dominante”.¹²⁹

É na sua relação com a sociologia do conhecimento que se manifestam suas limitações. Nada é mais significativo a este respeito que o fato de que Adorno proclama, durante o debate com Popper sobre a lógica das ciências sociais, que ele partilha das críticas de seu adversário contra o “relativismo cético” e o “subjetivismo” de Mannheim, e conclui a este respeito afirmando explicitamente: “Em uma palavra, estou de acordo com a crítica do senhor Popper à sociologia do conhecimento”.¹³⁰ Desde 1954, em um artigo sobre a teoria das ideologias, Adorno reprovava a Mannheim e à *Wissensoziologie* de ter querido ampliar o conceito de ideologia e o condicionamento social do pensamento a todas as formas de consciência, tanto a verdadeira como a falsa. Realmente, para Adorno, só a *falsa consciência resulta da determinação dos fatores sociais*.¹³¹ Inevitavelmente, se coloca a questão: de onde vem a consciência “verdadeira” (ou o conhecimento objetivo)? É ele totalmente independente das classes sociais e de suas visões de mundo? Sua produção não tem relações com as contradições sociais?

A ligação com o combate dos proletários ou dos oprimidos que jogava ainda um papel na Teoria Crítica de antes da guerra está totalmente ausente da obra de Adorno. É necessário aliás reconhecer que mesmo nos seus escritos dos anos 30, pode-se observar uma diferença notável entre sua posição e a de Horkheimer: como o observa Susan Buck-Morss, o problema do fracasso da consciência revolucionária do proletariado estava no centro das preocupações do Instituto durante a primeira década sob a direção de Horkheimer, enquanto “o interesse supremo de Adorno pelas questões da verdade da teoria, ou da validade da arte, como temas totalmente distintos do problema da consciência proletária, teve por resultado que todo conceito de um sujeito revolucionário coletivo está ausente em sua teoria”.¹³² O único “fundamento” da verdadeira consciência que ele considera é a ordem *ética e racional*. Após ter rejeitado a ilusão weberiana (e positivista) de um conhecimento livre de julgamentos de valor, Adorno se interroga sobre os valores que são necessários e/ou imanentes à busca da verdade objetiva. Sua resposta é característica da *démarche* da Escola de Frankfurt: “Os problemas normativos resultam de constelações históricas que exigem elas mesmas, mudas e de forma ‘objetiva’, sua ‘transformação’” certas exigências práticas, como a abolição da fome em uma sociedade onde isso se tornou possível, decorrem da própria situação, e o momento axiológico (*Wertmoment*) pode, por isso, ser “extraído da situação”; a sociedade “tem objetivamente por finalidade” (*bezweckt objektiv*) uma forma adequada de reprodução da vida; em uma palavra, os valores conduzem a uma *razão objetiva* (*Objektive Vernunft*).¹³³ Trata-se, na realidade, de uma reformulação apenas nuançada das concepções mais clássicas da filosofia do Iluminismo, cuja expressão política suprema foi a célebre introdução à Declaração de Independência da América: “We hold these truths to be self-evident...” Ora, o problema é que a “situação” em si mesma é efetivamente “muda”, e não se pode “extrair” de seu ser no indicativo nenhum imperativo axiológico evidente... a menos que se tome posição no campo das contradições sociais (por exemplo, do lado dos que têm fome contra os esfomeadores). Não se pode, portanto, senão estar de acordo com Jean-Marie Vincent quando ele escreveu em sua marcante obra sobre a Escola de Frankfurt

que o pensamento de Adorno continua a ser “uma auto-reflexão suspensa no vazio pela sua negação da luta de classes — única base objetiva de uma superação da supressão da razão”.¹³⁴

Em seu ensaio sobre a crítica da Escola de Frankfurt a Mannheim, Jay mostra de forma muito convincente que, apesar do fato de que a Teoria Crítica tenha sido capaz de iluminar as contradições e fraquezas da sociologia do conhecimento de Mannheim, ela não produziu uma proposição alternativa coerente quanto às raízes sociais do conhecimento objetivo. Referindo-se a Adorno — mas poderia se dizer a mesma coisa de Marcuse e de Horkheimer — Jay escreveu que ele “não respondeu ao desafio central da sociologia do conhecimento... qual é o ponto arquimédico sobre o qual a consciência verdadeira pode ser fundamentada? Tendo abandonado após longo tempo a fé de Lukács no proletariado, não tendo senão desprezo pela classe intelectual de Mannheim com seu papel implícito de conselheira dos poderes políticos poderosos, Adorno não propôs nenhuma alternativa real que pudesse transcender o idealismo”.¹³⁵ Entretanto, no fim de seu artigo, Jay sugere que há, apesar de tudo, “um ponto arquimédico no pensamento da Escola de Frankfurt, que é utilizado como uma norma com a qual a falsa consciência pode ser medida”: “a totalidade reconciliada que acompanhará o fim da história”, uma esperança histórica final que funciona como “o fundamento último do conhecimento”.¹³⁶ Isso nos parece uma interpretação discutível, entre outras razões porque negligencia o profundo pessimismo histórico da Teoria Crítica — em particular de Marcuse — segundo a qual não há futuro harmonioso assegurado e garantido. Em nossa opinião, o “fundamento último” da Teoria Crítica não se encontra no passado, nem no presente ou no futuro, mas *acima e além da história*.

O próprio Marcuse definiu claramente, na passagem já mencionada de seu artigo sobre o conceito de essência (1936), onde se acha o “ponto arquimédico” da Escola de Frankfurt: a idéia de *razão* crítica e de essência é “o ponto arquimédico onde a filosofia ancorou a liberdade do indivíduo sábio” e por isso “a base a partir da qual a arma da crítica pode ser utilizada”.¹³⁷ Em outros termos: *a própria razão crítica* (e o conceito de

essência humana que decorre dela) é o “ponto arquimédico”. O problema é, como o próprio Arquimedes o sabia, que para poder erguer o mundo é necessário mais que uma referência espiritual: um suporte material, concreto, é necessário para aplicar a alavanca... Na ausência deste suporte, a Teoria Crítica foi condenada a se tornar mais e mais suspensa no ar, socialmente desenraizada, abstrata.

Ao mesmo tempo, é necessário reconhecer que, se a ausência de raízes sociais explica algumas das limitações da Escola de Frankfurt, seu engajamento partidário profundo e autêntico pela revolução é certamente uma das razões pelas quais seus escritos (e em particular os ensaios de Marcuse e de Horkheimer nos anos 30) estão entre os mais extraordinários monumentos do pensamento crítico do século XX.

Ideologia estalinista e ciência

Não se pode estudar a relação ideologia/ciência no marxismo sem fazer referência ao “fenômeno estalinista”, e em particular a suas manifestações durante os anos 1948-53. Evidentemente, o estalinismo é um fato social e político que ultrapassa amplamente a figura de Joseph Vissarianovitch Stalin e seu “culto da personalidade”: trata-se da formação na URSS de uma camada social burocrática, proveniente de proletariado e/ou do movimento operário russo, que se formou como uma categoria separada com interesses e práticas sociais distintas. Em nossa opinião, esta camada não é uma classe no sentido marxista do termo (definida por seu lugar no processo de produção), mas antes um estamento (*Stand*) ou “estado” (no sentido dos “três estados” na França antes de 1789), definida por critérios político-ideológicos, de forma análoga à ordem clerical das sociedades pré-capitalistas. Nos dois casos — ordem social burocrática pós-capitalista e ordem social do clero pré-capitalista — o poder e os privilégios são fundamentados sobre a participação em uma instituição político-ideológica (o Partido, a Igreja); de onde a importância crucial do monolitismo ideológico, da perseguição às heresias, das excomunhões e do dogmatismo escolástico. A doutrina esta-

linista é a expressão do ponto de vista desta camada burocrática. Como esta não constitui uma classe social, ela não é capaz de criar uma nova visão social de mundo: ela se contenta com a deformação/mascaramento do marxismo e sua transformação em *ideologia* conservadora de um poder, de um sistema social e político estabelecido, da dominação de um *Stand* social privilegiado. A burocracia produz assim um “marxismo vulgar” análogo à “economia política vulgar” do pensamento burguês, isto é, diretamente subordinada a seus interesses políticos e sociais. Ao mesmo tempo, para exercer sua hegemonia, a burocracia deve necessariamente apresentar seu ponto de vista como sendo, na realidade, o do proletariado: este desvio, esta distorção vão criar para ela a necessidade de uma *ocultação ideológica*: a burocracia deve encobrir inteiramente aos trabalhadores (e às vezes a si mesma, por um processo de automistificação) a defasagem entre sua perspectiva e aquela do proletariado. Nascido na URSS, o estalinismo se manifesta também, evidentemente, como *reflexo ideológico*, no movimento comunista organizado em torno da URSS, o que lhe dá a característica de um fenômeno a nível mundial.

Destas características do estalinismo resulta, em sua relação com o conhecimento, uma *instrumentalização* radical da ciência, uma tendência à sua “ideologização” total e, portanto, à abolição de sua autonomia relativa. No domínio das ciências sociais e históricas, é suficiente mencionar o exemplo caricatural do *Resumo da história do Partido Comunista da União Soviética (bolchevique)*, reescrito várias vezes, em função das mudanças da linha do partido, com o desaparecimento ou “revalorização” retrospectiva dos dirigentes bolcheviques caídos em desgraça etc.

Mas, com o estalinismo apareceu um fenômeno novo, sem precedentes no marxismo: *uma tentativa de ideologização das próprias ciências da natureza*. É verdade que Engels ou Lenin se aventuraram no terreno das ciências naturais; mas foi (com ou sem razão, pouco importa) para desenvolver considerações *filosóficas* a respeito dos fatos naturais (seu caráter dialético ou materialista) e não para impor *normas ideológicas* à pesquisa científico-natural enquanto tal. A idéia de que as ciências naturais

existentes teriam um caráter “burguês” é estranha ao pensamento dos clássicos do marxismo; trata-se de uma inovação teórica do estalinismo, que se poderia designar como um *positivismo ao inverso*: enquanto o positivismo quer “neutralizar” as ciências sociais e políticas, o estalinismo pretende “politizar” as ciências da natureza; os dois têm em comum a incompreensão da especificidade das ciências humanas e de sua distinção metodológica com relação às ciências naturais.

A expressão mais acabada desta *démarche* estalinista foi, evidentemente, o *caso Lyssenko*. Os fatos são bem conhecidos e para nós é suficiente remeter à vasta bibliografia a este respeito, desde a obra do cientista inglês Julian Huxley até os trabalhos mais recentes do biólogo soviético Jaures Medvedev e do filósofo comunista francês Dominique Lecourt.¹³⁸ Limitaremos aqui a examinar o aspecto “metodológico” (se se pode dizer assim): a doutrina lyssenkista da relação ideologia/ciência, como exemplo extremo de uma *démarche* reducionista pretensamente fundamentada no marxismo.

O primeiro episódio significativo do “caso Lyssenko” ocorreu em dezembro de 1936: é o confronto entre os partidários de Lyssenko e a maioria dos geneticistas em torno de Vavilov (o fundador da Academia Lenin de Ciências Agrônomicas). Neste momento, Present, espécie de eminência parda “filosófica” de Lyssenko, vai esclarecer seu ponto de vista, acusando os geneticistas soviéticos de serem “sabotadores trotskistas que rastejam de joelhos diante das últimas proposições reacionárias dos sábios estrangeiros”. Esta denúncia (digna de um sicofanta, no sentido em que Marx utilizava este termo) não ficará sem repercussão à época das grandes purgas: vários geneticistas soviéticos (Meister, Levit, Gourbounov e Muralov) foram presos em 1938 e o próprio Vavilov seria deportado em 1940.¹³⁹

Esta não foi, entretanto, uma vitória definitiva para Lyssenko e, de toda forma, o caso ficou limitado às fronteiras da URSS e não tomou absolutamente as proporções de uma teorização de conjunto sobre as ciências e o seu estatuto social.

Isto não ocorreria senão em 1948, na conjuntura da guerra fria. A situação de confronto político entre os dois blocos favoreceu,

dos dois lados, o controle e o monolitismo ideológico: no Ocidente, a “caça aos feiticeiros” e no Leste, o Zhdanovismo. Generalizando o confronto ideológico à totalidade das esferas do espírito — filosofia, literatura, arte, música, ciências sociais e naturais — Zhdanov reduziu a cultura a um campo fechado de combate político, e dividiu todos os seus domínios com o corte “de classe” — daí a música proletária e a música burguesa, a biologia proletária e a biologia burguesa, e assim por diante, *ad nauseam*. Em seu célebre panfleto de 1947, Zhdanov denunciava já o “mendelianismo-morganismo” (isto é, a genética moderna) como um exemplo evidente da forma pela qual “a ciência burguesa contemporânea fornecia ao clericalismo, ao fideísmo, uma nova argumentação que era necessário desmascarar impiedosamente”.¹⁴⁰

É neste contexto que teria lugar a célebre sessão de julho-agosto de 1948 da Academia de Ciências Agrícolas da URSS que veria o triunfo total de Lyssenko e de seus colaboradores, e a colocação à parte, por um longo período, da genética soviética. A decisão de impor o lyssenkismo como “doutrina científica” oficial foi tomada pelo próprio PCUS, no nível mais alto: Stalin. A se crer em Lyssenko, Stalin teria não somente inspirado “todos os ramos das ciências da sociedade e da natureza” e, em particular, “indicado as vias de desenvolvimento da teoria da biologia materialista mitchuriniana”, como também teria, ele próprio, “descoberto várias leis biológicas das mais importantes”. (Artigo de Lyssenko no *Pravda* de 8 de março de 1953.)

É, portanto, em 1948 que Lyssenko formularia sua doutrina das duas ciências na biologia, com uma *démarche* de uma simplicidade e de uma coerência perfeitas: “Hoje, na época em que a luta se trava entre dois mundos, duas tendências contrárias, antagônicas, se afirmaram de uma maneira particularmente clara, introduzindo as bases de quase todas as disciplinas biológicas”. Uma ligação explícita vinculava assim a guerra fria (“luta entre dois mundos”) e seu corolário científico. Há assim, de acordo com Lyssenko, de um lado uma ciência biológica socialista “original, em seu princípio, bem nossa (*sic*), mitchuriniana, soviética”, e, de outro lado, “os representantes de uma biologia reacionária, que se chamem neodarwinistas, weismanianos ou, o

que dá no mesmo, mendelianos-morganistas”, isto é, os que “defendem o que se chama a teoria cromossômica da hereditariedade”.¹⁴¹

Em seu excelente estudo sobre o lyssenkismo, Dominique Lecourt o define como a ideologia de uma camada social de quadros da produção agrícola.¹⁴² Isto é provavelmente verdadeiro para a origem do fenômeno; mas ele não assumiu as proporções que se conhece senão através de sua adoção pela burocracia de Estado estalinista. Como o enfatiza à sociedade Lyssenko, seus partidários estavam até 1948 “em minoria na Academia Lenin de Ciências Agrícolas da URSS. Graças à solicitude do Partido, do Governo e, pessoalmente, do camarada *Stalin*, a situação mudou radicalmente”.¹⁴³ Na realidade (o próprio Dominique Lecourt o reconhece), a partir de 1948 o lyssenkismo se tornou *sistema ideológico de Estado*.¹⁴⁴

Enquanto tal, sua relação com “o adversário de classe”, isto é, a genética “burguesa” e seus partidários da URSS, não é a de um *debate científico*, mas antes o de *denúncia* ideológica. É o que afirma explicitamente o sicofanta Present, em sua intervenção memorável no curso do pseudodebate da Academia de Ciências Agrícolas em 1948: “Convidam-nos a nos lançar nas discussões. Nós não debateremos com os morganistas (aplausos), continuaremos a denunciá-los como os representantes de uma tendência miserável e ideologicamente estrangeira, importada para nós de uma terra estrangeira, fundamentalmente anticientífica” (aplausos).¹⁴⁵ Quanto aos infelizes geneticistas soviéticos, eles seriam obrigados, ao fim do “debate”, a proceder a sua autocrítica “a la Galileu” e a abjurar sua “ideologia estrangeira” — o que eles fariam evocando razões estritamente políticas sem nenhuma relação com os problemas científicos em questão. Assim, o acadêmico P. Joukovsky: “Minha intervenção feita há dois dias, logo que o Comitê do Partido traçou a linha de separação que divide as duas correntes na biologia, foi indigna de um membro do Partido Comunista e de um sábio soviético”; ou o geneticista S. Alikhanian: “O que importa é que compreendamos que é necessário estar do lado de cá da barricada, com nosso partido, com nossa ciência soviética... Ao deixar esta sessão, devo antes de tudo rever não

somente minha atitude para com a nova ciência, mitchuriniana, mas ainda toda minha atividade científica anterior”. Etc...¹⁴⁶ A ciência soviética devia, portanto, se submeter não somente a uma doutrina filosófica (a *diamat*, tal como Stalin a havia formulado no *Resumo da história do PCUS*) mas também a uma ideologia política (a dos “dois mundos da guerra fria”) e mesmo à “linha” conjuntural estabelecida pelo Comitê Central do Partido. Atrás da fachada pseudomarxista de um reducionismo sociológico grosseiro (o “caráter de classe” das correntes na biologia) se ocultava, na realidade, uma operação de instrumentalização ideológica total da ciência por um aparelho burocrático totalitário.

Acrescentemos que a “teoria” das duas ciências foi ampliada também a outras ciências da natureza. Por exemplo, a física: a mecânica quantitativa seria criticada como “burguesa” e N. A. Maximov escreveria em 1953 que “a teoria da relatividade é manifestamente anticientífica!” (*Voprossy Filosofi*, 1948, nº 3); ou a química: os trabalhos de Linus Pauling sobre a ligação química e a estrutura das moléculas seriam rejeitados em nome de uma química fundada sobre o materialismo dialético que Schelintsev, que aspirava a se tornar o Lyssenko da química, reivindicaria.¹⁴⁷ Mas não foi por acaso que foi precisamente a biologia a privilegiada nesta empreitada: trata-se provavelmente da ciência mais “vulnerável” às ideologias, porque mais próxima da fronteira “viva” das ciências humanas. É suficiente lembrar como os trabalhos de Darwin provocaram polêmicas ideológicas (religiosas, sociais ou políticas) até o início do século XX, enquanto a física ou a química se desenvolviam em um universo muito mais “neuro” e asséptico.

Ao estudar o “caso Lyssenko”, não se pode impedir de comparar (como o fizeram muitos autores, especialmente Medvedev) a colocação sob acusação dos geneticistas soviéticos com a sorte de Galileu diante do Santo Ofício. Realmente, nos dois casos uma ordem social (*Stand*) dominante havia integrado no seu sistema ideológico uma interpretação doutrinária da natureza, e reagiria com o “braço secular” contra toda tentativa científica de colocá-la em questão. Entretanto, a ideologização das ciências da natureza não era uma necessidade vital para o *Stand* burocrático

pós-capitalista como o era para o “estado” clerical pré-capitalista: a partir de 1964, a genética mendeliana foi “reabilitada” na URSS e Lyssenko demitido de seu posto de direção do Instituto de Genética.

O lyssenkismo não foi um fenômeno circunscrito aos limites da URSS: graças ao movimento comunista, ele iria se estender a nível mundial. Na Europa, foram a Inglaterra e a França os países mais profundamente engajados na polêmica.

Na Inglaterra, pelo menos um cientista comunista ousou rejeitar a nova doutrina biológica do Partido e proclamar seu acordo com a genética mendeliana: trata-se do célebre biólogo e geneticista J. B. S. Haldane. Entretanto, a atitude de Haldane foi muito defensiva, não somente pelo título mesmo de seu artigo na revista teórica dos intelectuais comunistas *The Modern Quarterly* (“In defense of Genetics”), mas pelo fato de que ele não ataca diretamente as teses de Lyssenko. Ele chega até a admitir que havia aprendido muito dos geneticistas soviéticos, e que havia descoberto, graças a Lyssenko, a natureza idealista de certas formulações de Mendel.¹⁴⁸ Todavia, e isso era o essencial, ele não se dispôs a aceitar a colocação em questão, em nome de argumentos “filosóficos” ou ideológicos, das conquistas científicas da genética mendeliana: “Eu sou darwinista”, escreveu ele, “apesar das idéias sociais burguesas de Darwin e, da mesma forma, eu sou um mendeliano-morganista, apesar de sua terminologia idealista”.¹⁴⁹

Esta posição conseqüente e independente foi infelizmente uma exceção entre os intelectuais do Partido. O caso mais notório — no sentido contrário a Haldane — foi o do eminente cientista e historiador das ciências J. D. Bernal. Em 1939, em um livro muito importante sobre a função social da ciência, Bernal reconheceria com sobriedade os limites da ciência na URSS; observa em particular a falta de uma atitude crítica na pesquisa, que atribuía à inexperiência e às dificuldades resultantes do isolamento da URSS da comunidade científica mundial.¹⁵⁰ Além disso, ele insiste no fato de que o materialismo dialético não era de forma alguma um substituto para a ciência e para o método indutivo.¹⁵¹ Em uma nota de pé de página, fazia referência ao confronto

entre Lyssenko e os geneticistas soviéticos (Vavilov) dos anos 1936-1938; ele acreditava que a controvérsia foi extremamente exagerada e, sem dar razão a nenhum dos dois lados, reconhecia que os adversários da genética (isto é, Lyssenko) provavelmente superestimaram a importância dos fatores ambientais.¹⁵²

É, portanto, surpreendente constatar que em 1949 Bernal iria aderir de forma acrítica ao coro lyssenkista, desenvolvendo argumentos *diametralmente opostos* aos de seu grande livro dos anos 30:

a) Longe de lamentar a corte entre a ciência soviética e a do resto do mundo, Bernal celebra agora os lyssenkistas como “os cientistas do novo mundo socialista”, que não querem mais assimilar a “ciência burguesa” do mundo capitalista.¹⁵³

Sobre o papel “científico” do materialismo dialético: Bernal explica o confronto na Academia de Ciências da URSS entre geneticistas e lyssenkistas como “um conflito entre a ciência estreita dos especialistas acadêmicos e a ciência global do materialismo dialético”.¹⁵⁴

c) Enfim, a genética, que ele defendia em 1939 contra as críticas exageradas dos lyssenkistas, é acusada agora de precursora do racismo e do nazismo.¹⁵⁵

Na conclusão de seu artigo, J. D. Bernal exige dos geneticistas marxistas uma tarefa tão temível como a quadratura do círculo: partindo das idéias de Mitchourin e Lyssenko, “reformular nestes termos o corpo de fatos experimentais até aqui associados à genética ortodoxa”.¹⁵⁶

A partir de 1949, vários intelectuais e cientistas comunistas serão mobilizados para fornecer justificações empíricas, ideológicas, políticas e filosóficas ao lyssenkismo.¹⁵⁷ Uma conferência de Cientistas Marxistas se reuniu em Londres em junho de 1949; nesta ocasião, o filósofo e epistemólogo Maurice Cornforth apresentou um relatório sobre *Materialismo Dialético e Ciência* que fazia referência a um “conflito entre duas tendências da ciência — a ciência do mundo capitalista e a ciência do mundo socialista”. Além disso, Cornforth enfatizava que não somente no domínio político mas “na esfera das ciências também, o papel dirigente

pertence ao Partido". Em uma referência polêmica que visa provavelmente Haldane, ele ataca a corrente "reviscionista" que "aceita acriticamente as formulações particulares feitas pela ciência burguesa e procura mascará-las com uma terminologia dialética".¹⁵⁸

Durante o ano de 1949, aparecia o livro de Julian Huxley, um poderoso ataque científico (e político) ao lyssenkismo. *The Modern Quarterly* responderia no outono de 1950 com uma resenha crítica do livro feita por D. M. Ross, professor de Zoologia na University College de Londres. De acordo com o cientista do PC inglês, as idéias de Huxley não são, evidentemente, senão um exemplo "típico da confusão ideológica do cientista burguês de nossa época". Mas o mais interessante de seu comentário é o argumento que ele desenvolve com frequência contra os cientistas comunistas que ousavam colocar em dúvida o bom fundamento da "ciência socialista" de Lyssenko (é ainda uma vez mais a ovelha negra de Haldane que é visada, mas provavelmente também outros que reagiram como ele): ele o dirige a todos que, permanecendo leais à União Soviética, "mantêm, entretanto, reservas em relação à biologia de Lyssenko": "O livro de Huxley mostra a seus leitores que se se rejeita a biologia mitchuriniana porque todos os fatos dão sustentação ao Mendelismo, deve-se, por conseqüência, acreditar que a direção da sociedade soviética está confiada a um grupo de homens incompetentes, perversos, ignorantes, sem escrúpulos e ambiciosos... É bom que os socialistas sérios sejam confrontados desta maneira com as implicações de aceitar não importa quais dos argumentos habituais contra Lyssenko."¹⁵⁹

Traduzido na linguagem do século XVII, este argumento seria quase o seguinte: acreditar que a Terra gira em torno do Sol, somente porque todos os fatos sustentam esta hipótese, é crer que o papa, os cardeais, o Santo Ofício e a Santa Inquisição são um grupo de homens incompetentes, ignorantes e sem escrúpulos... Diante das conseqüências terríveis de sua incredulidade, o herético saberia se arrepender? (Muito mais que uma ironia, esta analogia tem um fundo real, que expõe as semelhanças entre o estamento clerical e o estamento burocrático.)

O ilustre zoólogo inglês da *Modern Quarterly* não parece dar conta dos dois gumes, ou do efeito bumerangue de seu

raciocínio: pois se os fatos dessem razão à genética contra Lyssenko, resultaria que a direção soviética era monopolizada por um grupo com as características pouco agradáveis que ele enumera...

Em todo caso, dificilmente se poderia ilustrar melhor o fato de que o lyssenkismo, filho legítimo do estalinismo zhdanovista, era um fato político e ideológico que tem pouco a ver com a ciência biológica.

É na França que se encontra a maior adesão ao lyssenkismo entre os intelectuais comunistas — com algumas exceções, especialmente o biólogo Marcel Prenant, que procurará acima de tudo “conciliar” Lyssenko e a genética — assim como as formulações mais sistemáticas da doutrina das duas ciências naturais. O ponto de partida foi a publicação pela revista cultural *Europe* de um dossiê sobre a célebre sessão de julho-agosto de 1948 da Academia de Agronomia da URSS, precedida de um prefácio de Aragon, paradoxalmente intitulado “Da livre discussão das idéias”. Confessando não ser homem de ciência nem biólogo, Aragon não temia, apesar disso, se aventurar sobre o terreno escorregadio da sociologia das ciências naturais: “é o caráter burguês (sociológico) da ciência que impede de fato a criação de uma biologia pura, científica, que impede os sábios da burguesia de fazer certas descobertas, *das quais eles não podem, por razões sociológicas, aceitar o princípio de base*. Na URSS, a luta acirrada travada pelos mendelianos ‘nacionais’ contra os mitchurinianos não poderia ser considerada pelos mitchurinianos, por Lyssenko, como uma luta *biológica*, científica, no interior da categoria dos biólogos; mas ela é naturalmente vista como uma luta sociológica (*sic*) da parte dos sábios que estão sob a influência sociológica (*re-sic*) da burguesia... como efeito dos vestígios da burguesia na URSS”.¹⁶⁰

Estes temas seriam desenvolvidos, por diversos autores, e com uma veemência crescente, em muitos artigos na revista do PC francês, *La Nouvelle Critique*, no curso dos anos 1948-53, e, em particular, no quadro de uma Conferência da Revista, dedicada ao tema “Ciência burguesa e ciência proletária”, que teria lugar em 1949 e que seria objeto de uma publicação especial sob forma de brochura.

Examinemos rapidamente as características desta doutrina das “duas ciências”. Em primeiro lugar, trata-se de uma tentativa

de identificação reducionista entre ciência (natural) e ideologia, isto é, uma operação de *ideologização* radical do discurso científico. Sob o título “A ciência, uma ideologia historicamente relativa”, um editorial de *La Nouvelle Critique* proclama categoricamente: “A produção da ciência é de natureza social... A ciência é, neste aspecto, uma ideologia historicamente relativa. Hoje, duas práticas entram em confronto: a prática burguesa... e a prática proletária (socialista)... Estas duas práticas contraditórias definem duas ciência fundamentalmente contraditórias: a ciência burguesa e a ciência proletária... As descobertas mitchurinianas, os trabalhos de Lysenko, resultam de uma tal ciência socialista. Colocar-se sob suas posições, fazendo seus os seus critérios, é a condição de objetividade na discussão científica...”¹⁶¹

Evidentemente, neste contexto desaparecia toda autonomia da atividade científica, imediatamente reduzida à sua pretensa base social “de classe”. Alguns dos polemistas de *La Nouvelle Critique*, como Gerárd Vassails, parecem reconhecer que existe uma certa continuidade, ao nível das ciências físico-matemáticas, entre as “ciências burguesas” e as “ciências soviéticas” na medida em que “os fatos, leis, teorias matemáticas experimentadas passam integralmente de uma à outra”. Mas este aspecto é logo decretado secundário: o *essencial* não é esta continuidade mas a “novidade radical” da ciência natural proletária, sua “superioridade infinita”. E para evitar toda confusão possível entre a física soviética e a física capitalista, que se assemelham enganosamente, Vassails acrescenta esta metáfora exaltante: “A esmagadora superioridade da ciência proletária não aparece ainda claramente nos que se fixam com mais boa vontade aos aspectos parciais que nos de conjunto, ao estado de coisas mais que a seu movimento. Esses, se concluem, apesar da advertência de que a biologia mitchuriniana lhes havia dado, que as ciências físico-matemáticas na URSS não se distinguem fundamentalmente daquelas dos países capitalistas, cometem o erro daquele que identifica o crepúsculo da tarde com o da manhã: é verdade que suas claridades podem ser iguais, mas uma conduz às trevas e a outra para o sol radioso”.¹⁶²

Desaparecia também, pelas mesmas razões, toda distinção entre ciências naturais e ciências sociais, a ideologização se

ampliava de umas às outras, sob a égide comum de uma mesma instituição tutelar: o Estado (soviético), o Partido. Assim, de acordo com o representante do Partido à Conferência de *La Nouvelle Critique*, “em um país onde o homem é enfim senhor de seu destino... a distinção burguesa entre ciências da natureza e ciências humanas perde toda significação... Na União Soviética, todas as ciências se coordenam e se harmonizam na unidade do princípio político que orienta a marcha da União Soviética para o comunismo. A intervenção do Partido bolchevique, em qualquer ciência que seja, é o sinal incontestável desta unidade do saber humano”.¹⁶³ Realiza-se, assim, mas de uma forma por assim dizer “inversa” (porque submetida a imperativos ideológicos), o sonho de Augusto Comte de uma ciência unificada abolindo todas as diferenças entre natureza e sociedade.

Uma outra característica da doutrina das duas ciências é o apelo ao “argumento de autoridade” para decidir o debate: *Roma locuta, causa finita*. A autoridade por excelência era, evidentemente, o próprio *Stalin*. Lyssenko insistia infatigavelmente sobre sua dívida teórica e científica para com o Secretário-Geral; por exemplo, no *Izvestia* de 15 de dezembro de 1949, ele escrevia que as descobertas dos biólogos soviéticos não teriam sido possíveis senão graças ao “ensinamento de Stalin sobre as transformações quantitativas graduais ocultas, invisíveis, que conduzem a uma rápida modificação qualitativa fundamental”. Em um artigo de 1950 de *La Nouvelle Critique*, Francis Cohen cita a passagem de Lyssenko e a analisa do ponto de vista da doutrina das duas ciências: “Esta citação convida a alguns comentários... Ela nos mostra inicialmente o processo mesmo da elaboração da ciência proletária: o fato experimental na origem, depois a interpretação, ajudada pela teoria marxista-leninista, mais precisamente aqui pelo capítulo IV da *História do PC (b)*”.¹⁶⁴ *História do PC (bolchevique)* e, em particular, seu capítulo IV sobre a *diamat* — redigido por Stalin pessoalmente — ocupa um lugar central na epistemologia estalinista das ciências: espécie de *Summa Theologica*, ela inspira não somente as ciências históricas e sociais, mas torna-se também a fonte de descobertas nas ciências naturais. Contra os que, como Marcel Prenant, ousaram colocar em dúvida a pertinência dos escritos de Stalin para a ciência biológica, ao recusar todo

“argumento de autoridade”, Francis Cohen respondia: “Para um comunista, e pelas razões que Desanti expôs aqui, *Stalin é a mais alta autoridade científica do mundo...* Eis o que esclarece singularmente a questão de ‘argumentos de autoridade’. *Colocar em dúvida uma afirmação feita em tais circunstâncias é colocar em dúvida, contra a evidência, a eficácia, a justeza, a unidade do estalinismo.* É assimilar um sábio proletário engajado na construção do comunismo a um sábio burguês isolado, privado de teoria diretriz, irresponsável”. Este artigo marcante e paradigmático conclui com a afirmação seguinte, que ilustra às mil maravilhas a telescopia total entre conflito ideológico e debate científico executado pelo estalinismo no domínio científico-natural: “Não pode mais haver compromisso ideológico em matéria de ciência do que em matéria de luta sindical ou de luta pela paz. O combate da classe operária se trava também nos laboratórios, e o caminho da vitória é, em todos os domínios, mostrado pelo país da classe operária no poder, seu partido bolchevique e Joseph Stalin, o guia dos trabalhadores e *o maior homem de ciência de nosso tempo*”.¹⁶⁵

Enfim, último corolário desta concepção da ciência natural: a impossibilidade do diálogo, a inutilidade da discussão científica com os representantes da ciência burguesa. Criticando, em 1953, os partidários obstinados do livre debate, Francis Cohen escreveu: “Mas, dizem eles, não há verdadeira discussão livre se os morganistas não podem defender o seu ponto de vista... A possibilidade de continuar indefinidamente a desenvolver teorias reacionárias na ciência não seria também a de oferecer possibilidade de frear o desenvolvimento da ciência? Após vinte anos de discussões, o caráter reacionário, não-científico das *teorias* mendeliano-morganistas foi comprovado teórica e experimentalmente. Da mesma forma, foi confirmada a necessidade absoluta para um sábio digno de seu nome, e desejoso de fazer realmente avançar a ciência, de se colocar sob as posições ideológicas do marxismo-leninismo, ‘ciência das leis de desenvolvimento da natureza e da sociedade’ (Stalin)... os sábios soviéticos não podem admitir mais a intervenção nas suas discussões de concepções contrárias à realidade dialética da natureza, tal como a não-influência do meio sobre a hereditariedade, absurdo que está na base da genética formal. Por que

abuso de termos exige-se, em nome da liberdade de discussão, o direito de cidadania aos dogmas opressores?”¹⁶⁶

Em certos artigos, o questionamento da ciência burguesa se amplia ao conjunto de seus métodos tradicionais, *inclusive o próprio método experimental*: assim, segundo F. Cohen, “a ciência burguesa tornou-se um freio, seus métodos se ossificaram, esclerosaram. De progressistas que eram, eles se tornaram retardatários, reacionários... Somos levados a constatar a inaptidão do método experimental clássico para resolver os novos problemas”.¹⁶⁷ Mas trata-se de uma posição extrema que não era necessariamente compartilhada pelo conjunto dos partidários da doutrina das duas ciências naturais.

Na realidade, por detrás do pseudo-sociologismo da fórmula das ciências “de classe” (“burguesa” e “proletária”) encontra-se outra coisa: não se trata de encontrar uma ligação significativa entre as classes sociais e a produção científica, mas de vincular a ciência a um *Estado* ou *bloco de Estados*: EUA/Europa Ocidental contra a URSS. Ao invés de uma ciência “classista” trata-se de uma *ciência de Estado*: o reducionismo sociológico não era senão a aparência mais ou menos artificial de uma subordinação diretamente político-ideológica, ligada ao confronto dos Estados durante a guerra fria.

Resta saber por que a França foi o país onde esta doutrina conheceu o mais vivo sucesso e os desenvolvimentos teóricos mais sistemáticos. Além dos laços privilegiados entre o comunismo francês e a URSS, assim como a grande influência do Partido entre os intelectuais, é necessário mencionar um outro fator: o peso da tradição positivista na cultura universitária francesa (isso vale também para a Inglaterra). Os próprios universitários comunistas não escapavam inteiramente a esta tradição. É suficiente ler, por exemplo, o que uma publicação do Partido (*A la lumière du marxisme*) escreveu em 1937 sobre Comte e Marx: a principal crítica do autor (Lucy Prenant) a Comte é de ter sido um positivista... inconseqüente: “Assim Augusto Comte traiu em parte o melhor de sua doutrina e houve positivistas mais conseqüentes que ele”.¹⁶⁸ Paradoxalmente, é este lado positivista na ideologia do movimento comunista que iria torná-lo “vulnerável” a este

positivismo invertido que é o lyssenkismo: os dois se situam sobre um terreno comum na medida em que postulam a inexistência de fronteiras metodológicas essenciais entre as ciências sociais e históricas, de um lado, e as ciências da natureza, de outro. E isso permite compreender por que a reação contra o lyssenkismo e contra a doutrina das duas ciências será conduzida por Althusser em particular, em nome de uma orientação temperada de positivismo.

Resta dizer que no verdadeiro *delírio ideológico* desencadeado na Europa e na França em torno da doutrina das duas ciências, havia *um problema real* que era levantado pelos intelectuais e sábios comunistas: o das condições sociais e políticas que determinam a *orientação* da pesquisa científica e a *aplicação* de seus resultados. Os comunistas tinham toda razão em denunciar com o máximo das energias a submissão da pesquisa nos países capitalistas aos imperativos do lucro e sua utilização para fins bélicos — isto é, de criticar o conjunto das relações ciência/sociedade que se situavam seja *antes*, seja *depois* da pesquisa científica propriamente dita. O seu “erro” — impulsionado até o absurdo, até o obscurantismo ideológico mais extremo — foi o de ampliar estas considerações ao *próprio conteúdo* da ciência natural: como se as descobertas da física atômica pudessem ser colocadas em questão por causa de sua aplicação homicida em Hiroshima, ou pelo controle policial do FBI sobre os laboratórios americanos. Ao confundir estas duas esferas radicalmente distintas em uma mesma condenação ritual e emocional, a doutrina das duas ciências naturais teve como resultado uma caricatura grotesca da sociologia marxista do conhecimento, ao serviço dos interesses da burocracia estalinista.

Foi em reação contra o delírio ideológico dos anos 50, que Louis Althusser iria — uma vez digerido o que ele chama “o choque” do XX Congresso — elaborar nos anos 60 sua concepção da ciência e do marxismo como ciência. Sua “autocrítica” tardia (no Prefácio de *Pour Marx* de 1965) coloca em questão não somente o lyssenkismo (do qual ele se considera co-responsável, enquanto intelectual militante do Partido Comunista Francês), mas a possibilidade mesma de relacionar ciência e luta de classes:

“Em nossa memória filosófica, este tempo continua sendo o dos intelectuais armados... dividido o mundo de uma só vez, artes, literaturas, filosofias e ciências, por um impiedoso corte de classes — o tempo que em sua caricatura era resumido em uma palavra, nobre bandeira tremulando no vazio: ‘ciência burguesa, ciência proletária’. Dirigentes que, para defender contra o furor dos ataques burgueses um marxismo então perigosamente aventurado na ‘biologia’ de Lyssenko, retomaram esta velha fórmula esquerdista, que já havia sido a palavra de ordem de Bogdanov e do Proletkult. Uma vez proclamada, ela domina tudo... Quando fez tratar a ciência cujo título cobria as próprias obras de Marx, como a primeira ideologia aparecida”.¹⁶⁹

Esta crítica implicava uma ruptura com o estalinismo? Paradoxalmente, Althusser iria encontrar o ponto de partida de seu questionamento em... Stalin, que apesar de seu “implacável sistema de governo” havia tido o mérito de “submeter esta loucura a um pouco de razão”, graças a estas “poucas páginas simples nas quais ele reprovava o zelo dos que, pretendendo com toda força fazer da língua uma superestrutura, nos advertia que o uso do critério de classe devia ter limites”.¹⁷⁰ Se Stalin estava em certa medida excluído da paternidade da doutrina das duas ciências, esta é generosamente atribuída aos “esquerdistas teóricos” Lukács e Korsch: “A interpretação historicista-humanista... proclamava um retorno radical a Hegel (o jovem Lukács, Korsch) e elaborava uma teoria que colocava a doutrina de Marx em relação de expressão direta com a classe operária. É deste período que data a famosa oposição entre ‘ciência burguesa’ e ‘ciência proletária’, através da qual triunfava uma interpretação idealista e voluntarista do marxismo como expressão e produto exclusivo da prática proletária”.¹⁷¹ Lukács, Korsch, Lyssenko, mesmo combate?

Na realidade, a posição que Althusser assumiria em 1965 era o inverso simétrico do lyssenkismo do PCF em 1948-1953, partilhando com ele o mesmo erro capital: o desconhecimento da diferença (relativa, mas essencial) entre história e natureza, ciência social e ciência natural, diferença que explica por que não deveria haver genética “proletária” nem história “puramente científica” (isto é, sem pressuposições partidárias) da Revolução de 1917...

Definimos o lyssenkismo como um “positivismo ao inverso”: o contrário desta inversão, por um movimento de retorno mecânico, dá por resultado, em Althusser, muito logicamente, o *neopositivismo*. Aliás, Althusser não oculta sua admiração por A. Comte, “o único espírito digno de interesse” que a filosofia francesa produziu “nos cento e trinta anos que se seguiram à Revolução de 1789”, e por *Durkheim*, que é, ao lado de Comte, um dos “grandes espíritos” graças aos quais a filosofia francesa “pode se salvar diante de sua própria história”.¹⁷²

A dimensão positivista do marxismo althusseriano se manifesta especialmente no conceito de “corte epistemológico” (aliás, tomado dos estudos sobre a constituição das ciências naturais de Gaston Bachelard). De acordo com Althusser, Marx inaugurou uma nova ciência, a *ciência* da história, por um “corte epistemológico” com a *ideologia* representada pela economia política burguesa (como vimos, isso não corresponde de nenhuma maneira à concepção que tinha o próprio Marx de sua relação com os seus predecessores). Depois que nega todo laço epistemológico entre a ciência marxista e o proletariado, ele não pode representar a cisão entre Marx e seus predecessores senão como um fenômeno puramente intelectual, inteiramente imputado ao gênio de Marx.¹⁷³

É porque ignora o caráter socialmente condicionado das ciências sociais que Althusser não distingue metodologicamente as ciências da natureza das ciências sociais, o que lhe permitiu comparar constantemente Marx com Galileu e Lavoisier, enfatizando a semelhança, melhor dizendo, a *identidade epistemológica* de suas descobertas: “Para compreender Marx, *devemos tratá-lo como um sábio entre outros*, e aplicar à sua obra científica *os mesmos conceitos* epistemológicos e históricos que aplicamos à dos outros: do momento presente a Lavoisier. Marx aparece assim como um fundador da ciência, comparável a Galileu e Lavoisier.

Ora, como tratar como “um sábio entre outros” este Marx que escreveu na XI Tese sobre Feuerbach (1845): “Os filósofos não fizeram senão interpretar o mundo; trata-se agora de transformá-lo”?

Às vezes, Althusser parece se dar conta da existência de um problema: “A ciência econômica é particularmente exposta

às pressões da ideologia; as ciências da sociedade não têm a serenidade das ciências matemáticas. Hobbes já o dizia: a geometria une os homens, a ciência social os divide. A ‘ciência econômica’ é a arena e o palco de grandes combates políticos da história”. Entretanto, em uma leitura mais aproximada do contexto, parece que para ele a “pressão ideológica” não toca senão os economistas burgueses. Marx representa para ele uma ciência livre de “pressões” e “serena” (como a geometria?), o que retoma, em um novo domínio (a história) as experiências metodológicas “que são desde longa data impostas à prática das ciências que alcançaram a sua autonomia”, isto é, as ciências da natureza. Retorna-se assim ao terreno do neopositivismo.

Althusser tem razão, evidentemente, de enfatizar a *especificidade* da prática científica, sua autonomia com relação à estrutura social, às condições históricas. Seu erro é o de *absolutizar* esta autonomia, transformando-a em uma *independência*, uma separação, um divórcio quase total. É neste sentido que ele criticaria Gramsci e seus discípulos italianos, porque eles “definem como históricas as condições de todo conhecimento aplicado sobre um objeto histórico”. Para ele, a ciência (social ou natural) tem uma história própria, totalmente independente da história social e política; ela não é afetada pela luta de classes e não faz parte do “bloco histórico”.¹⁷⁵ A história da ciência econômica é, a seus olhos, exatamente análoga à história da ciência química: sua instauração como disciplina científica resulta de uma descoberta genial que estabelece o corte epistemológico entre ciência e ideologia, sem nenhuma relação com esta ou aquela classe social e seu ponto de vista. Althusser não parece suspeitar que a ligação existente entre Marx e o proletariado revolucionário não é exatamente da mesma natureza que aquela que existia entre Lavoisier e a burguesia revolucionária de 1789... Não porque esta fez guilhotinar o ilustre sábio, mas porque a descoberta do oxigênio não tem nenhuma relação epistemológica com as lutas e aspirações do terceiro estado. Ao excluir a ciência de Marx da história da luta de classe, Althusser é, como os marxistas-positivistas da Segunda Internacional, um exemplo perfeito e uma ilustração típica do “princípio da carruagem”.

Em resumo: Althusser não reconhecia senão duas possibilidades:

I — A ciência social como prática independente com relação às lutas sociais, liberada de toda ligação de classe (tese que ele defende).

II — A ciência social como expressão *imediate e exclusiva* de uma classe: no caso do marxismo, o proletariado (tese injustamente atribuída aos “esquerdistas teóricos”).

Ele parece ignorar a existência de uma terceira variante, na nossa opinião, a única capaz de dar conta da realidade do processo de conhecimento científico-social: a ciência da história (ou da sociedade) se situa necessariamente do ponto de vista de uma classe, mas é relativamente autônoma na sua esfera de atividade própria (voltaremos a este ponto na conclusão).

A *démarche* de Althusser em 1965 provém ainda do estalinismo, na medida em que ele identifica inteiramente o ponto de vista do proletariado com o do aparelho do Partido: seu desejo (legítimo) de salvaguardar a independência e a dignidade do trabalho científico com relação aos imperativos políticos inconstantes deste aparelho toma a forma de recusa em admitir um laço qualquer entre a ciência marxista e um ponto de vista de classe. A aceitação do “espírito de partido” estalinista em 1949-53 e a recusa em vincular a teoria de Marx ao proletariado em 1965 são assentadas no mesmo “equívoco”: a confusão entre o ponto de vista do proletariado e sua caricatura burocrática.

É na medida em que esta identificação foi abalada — provavelmente pelos acontecimentos de maio de 1968 — que Althusser superou, ao menos parcialmente, suas concepções semipositivistas (e neo-estalinistas) de 1965. Por exemplo, em 1970, em um texto sobre o Jovem Marx (que ele publicaria mais tarde no volume *Elementos de autocrítica*), ele reconheceria:

“É necessário, portanto, abandonar a posição teórica das classes dominantes e se colocar do ponto de vista a partir do qual estes mecanismos podem se tornar visíveis, isto é, do ponto de vista da classe que sofre a exploração e a dominação: do ponto de vista do proletariado”.¹⁷⁶

NOTAS

1. K. Marx, *Contribution à la Critique de l'Économie Politique*, Éd. Sociales, Paris, 1977, p. 3.
2. Marx, *Le Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*, Éditions Sociales, Paris, 1948, p. 199, 201: "Sobre as diferentes formas de propriedade, sobre as condições de existência social, se eleva toda uma superestrutura de impressões, de ilusões, de formas de pensar e de concepções filosóficas particulares. A classe inteira as cria e as forma sobre a base destas condições materiais e das relações sociais correspondentes... Não é necessário supor que os representantes democratas são todos *shop-keepers* (lojistas) ou que eles se entusiasмам por estes últimos. Eles podem, pela sua cultura e sua situação pessoal, ser separados deles por um abismo. O que os faz representantes da pequena burguesia é que suas cabeças não podem superar os limites que a própria pequena burguesia não supera em sua vida e que, por conseqüência, eles são teoricamente impulsionados para os mesmos problemas e para as mesmas soluções às quais o seu interesse material e a situação social impulsionam na prática os pequeno-burgueses. Tal é, de uma forma geral, a relação que existe entre os *representantes políticos e literários* de uma classe e a classe que eles representam".
3. Marx, *Misère de la Philosophie* (1847), Éditions Sociales, Paris, 1947, p. 100.
4. Marx, *Das Kapital*, Dietz Veriag, Berim, 1968, I, p. 95, III, p. 838-39, e *Theorien über den Mehrwert*, Dietz Verlag, Berlim, 1972, III, p. 80.
5. Marx, *Das Kapital* I, p. 95, 128, III, p. 80, 839, e *Mehrwert*, III, p. 80, 261, 268, 445. Sobre a diferença entre sociologia vulgar e sociologia científica, ver Gönen Thernborn, *Science, Class and Society*, NLB, Londres, 1980, p. 428.
6. *Mehrwert*, II, p. 112.
7. *Mehrwert*, II, p. 113, 119, 501, 557; *Kapital* I, p. 21, 461.
8. *Mehrwert*, II, p. 108 e carta de Marx a Kugelmann, 11/6/1868 em Marx, Engels, *Ausgewählte Briefe*, Dietz Verlag, Berlim, 1953, p. 242.
9. Louis Althusser, *Lire le Capital*, Maspéro, Paris, 1965, II, p. 105.
10. Marx, "Posfácio à segunda edição alemã", *Le Capital*, Garnier Flammarion, 1969, p. 579-580, tradução corrigida de acordo com o original alemão *Kapital* I, p. 21.
11. Marx, Engels, *Études Philosophiques*, Éditions Sociales, Paris, 1951, p. 139-140.
12. *Mehrwert*, II, p. 108-113.
13. *Kapital* I, p. 95-96.
14. *Kapital* I, p. 539, III, p. 252, *Mehrwert*, III, p. 50, 255, 491.
15. Marx, *Contribution à la Critique de l'Économie Politique*, Éditions Sociales, Paris, 1977, p. 37; *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Europäische Verlaganstalt, 1953, p. 449; *Kapital* I, p. 19, III, p. 838; sublinhado por nós ML.
16. *Mehrwert*, III, p. 261.
17. *Mehrwert*, II, p. 253.
18. Marx, Engels, *Manifeste Communiste*, Éditions Costes, Paris, 1953, p. 102. Ver a este respeito nossa obra *Marxisme et romantisme révolutionnaire*, Éditions du Sycomore, Paris, 1980.
19. *Grundrisse*, p. 314-315; *Mehrwert*, III, p. 50-51, 255.
20. *Mehrwert*, III, p. 48.

21. *Mehrwert*, III, p. 46, 51.
22. "Malthus não representa o interesse da burguesia industrial senão na medida em que ele se identifica ao interesse da propriedade fundiária, da aristocracia, isto é, contra a massa do povo, o proletariado". Marx, *Mehrwert*, II, p. 108.
23. Marx, *Misère de la Philosophie*, p. 100, 58-59.
24. *Mehrwert*, III, p. 256.
25. Engels, in *Kapital* II, p. 20.
26. Marx, *Misère de la Philosophie*, p. 100.
27. *Kapital* I, p. 20.
28. *Misère de la Philosophie*, p. 100.
29. *Kapital* I, p. 22. É verdade que se encontra também em Marx passagens de tendência "cientificista", comparando a objetividade de seu método com o das ciências naturais (ver, por exemplo, o Prefácio à *Contribuição da economia política* etc.).
30. E. Bernstein, "Entwicklungsgang eines Sozialisten", in F. Meinen, *Die Volkswirtschaftslehre der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Leipzig, 1924. Segundo Pierre Angel, as idéias filosóficas de Bernstein advêm de um "positivismo eudemonista parcialmente inspirado por Kant, Comte e o pensamento liberal dos sociólogos contemporâneos". Pierre Angel, *Eduard Bernstein et l'évolution du socialisme allemand*, Didier, 1961, p. 206.
31. Bernstein, *Les pré-supposés du socialisme*, Seuil, 1974, p. 56, 227; tradução corrigida de acordo com o original, *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, 1899, Dietz, Stuttgart, 1920, p. 25. Cf. também a carta a Bebel de 20 de outubro de 1898: "o *Capital* com toda a sua cientificidade foi em última análise uma obra tendenciosa e que ficou inacabada; isto, na minha opinião, precisamente porque o conflito entre cientificidade e ciência tornou a tarefa de Marx mais e mais difícil". In Victor Adler, *Briefwechsel mit August Bebel und Karl Kautsky*, Wien, 1954, p. 259.
32. E. Bernstein, *Wie ist wissenschaftlicher Sozialismus möglich?* Verlag der Sozialistischen Monatshefte, Berlim, 1901, p. 20, 21, 30, 32, 33, 35-37.
33. Enrico Ferri, *Socialism and Positive Science, Darwin-Spencer-Marx*, 1894, Independent Labour Party, Londres, 1906, p. 44, 45, 55, 110, 114, 120-124.
34. F. Turati, "Socialismo e Scienza" 1884 in *Turati Giovane, scapigliatura, positivismo, marxismo*, organizado por Luigi Cortesi, Ed. Avanti, 1962, p. 239-246, 250-52. É contra o marxismo positivista de Turati e Cláudio Treves que o jovem Gramsci iria se rebelar, procurando pontos de apoio em Bergson, Sorel ou mesmo Croce.
35. Como mostra bem George Haupt, o marxismo de Kautsky era "tributário do clima intelectual do fim do século XIX, do cientificismo, do racionalismo positivista que... interpreta o materialismo histórico através do prisma do darwinismo social". Introdução a Rosa Luxemburgo, *Vive la lutte!* Ed. Maspéro, 1975, p. 222-23; ver também, sobre o darwinismo como elemento permanente do discurso de Kautsky, o artigo de Erich Mathias, "Kautsky und der kautsvanismus", *Marxismusstudien*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1957, p. 153.
36. Karl Kautsky, *Vermehrung und Entwicklung in Natur und Gesellschaft*, Stuttgart, Dietz, 1910, p. 11-12.
37. K. Kautsky, *Erinnerungen und Erörterungen*, The Hague, 1960, p. 365.
38. K. Kautsky, *Bernstein und das Sozialdemokratische Programm*, Eine Anti-kritik, J. H. W. Dietz, Stuttgart, 1899, p. 28.

39. K. Kautsky, *Ethik und Materialistische Geschichtsauffassung*, J. H. W. Dietz, Stuttgart, 1906, p. 141.
40. Kautsky, *op. cit.*, p. 19.
41. Kautsky, *op. cit.*, p. 142.
42. Kautsky, *op. cit.*, p. 142.
43. K. Kautsky, *Die Materialistische Geschichtsauffassung*, Dietz, Berlim, 1927, II Band, p. 681. Kautsky procura além disso distinguir o materialismo histórico, “ciência pura”, e o socialismo marxista, “ciência aplicada”. Cf. I Band, p. 276.
44. R. Hilferding, *Das Finanzkapital*, 1910, Berlim, p. 3.
45. Citado por A. Walicki em seu artigo “O problema da revolução russa em Plekhanov”, in *Histoire du marxisme contemporain*, 10/18, tomo 3, 1977, p. 87.
46. G. V. Plekhanov, *Les questions fondamentales du marxisme*, Éd. Sociales, Paris, 1947, p. 207.
47. Marx Adler, *Marx als Denker*, 1908, in *Marx und Engels als Denker*, Makol Verlag, Frankfurt am Main, 1972, p. 89, 126.
48. M. Adler, “Kant und der Sozialismus”, 1904, in H. J. Sandkühler und R. Vega (hrsg), *Marxismus und Ethik*, Suhrkamp, 1974, Frankfurt, p. 162. É difícil partilharmos da opinião de Lucien Goldmann (em seu artigo “Há uma sociologia marxista?” de *Recherche Dialectiques*) sobre a originalidade das soluções propostas por Max Adler.
49. Cf. *Marx als Denker*, p. 106. É neste sentido que Max Adler interpreta a observação de Marx (no prefácio ao *Capital*) sobre o fato de que sua crítica representa o proletariado. Ver também o ensaio significativamente intitulado “Marx im Verständniss des Proletariats” (Marx na compreensão do proletariado), onde ele escreveu que o proletariado encontrara na doutrina marxista a garantia de seus objetos políticos e sociais pelas “necessidades causais do desenvolvimento que conduzem necessariamente à vitória (*notwendung sum Siege führenden kausalem Entwicklungsnotwendigkeiten*)”. In Max Adler, *Wegweiser, Studien zur Geistesgeschichte des Sozialismus*, J. H. W. Dietz Verlag, Stuttgart, 1914, p. 240-241, sublinhado por nós ML.
50. Max Adler, *Grundlegung der materialistische Geschichtsauffassung*, 1930, Europa Verlag, Wien, 1964, p. 23-25, 34, 39-40, 41.
51. V. I. Lenin, “Les Trois sources et les trois parties constitutives du marxisme”, 1913, *Marx, Engels, Marxisme*, Ed. em Línguas Estrangeiras, Moscou, p. 71.
52. V. Lenin, “Ce que sont les amis da peuple”, 1894, *ibid.*, p. 102; sublinhado por nós ML.
53. Lenin, “Les trois sources...”, *op. cit.*, p. 71-72.
54. R. Luxemburg, *Réforme ou Révolution?*, 1899, Ed. Spartacus, Paris, 1947, p. 75-76.
55. R. Luxemburg, *Introduction à l'Économie Politique*, Éditions Anthropos, 1970, p. 58, 70-71.
56. R. Luxemburg, “Karl Marx”, 1903, e “Stillstand und Fortschritt des Marxismus”, 1903, em *Gesammelte Werke*, Dietz Verlag, Berlim, 1970, 1/2, p. 367, 375; *Introduction à l'Économie Politique*, p. 70.
57. R. Luxemburg, “Aus den literarischen Nachlass von Karl Marx”, 1905, em *Gesammelte Werke*, 1/2, p. 469.
58. R. Luxemburg, *Réforme ou Révolution?*, p. 55.
59. R. Luxemburg, “Stillstand und Fortschritt im Marxismus”, *Gesammelte Werke*, 1/2, p. 367.

60. R. Luxemburg, "Karl Marx", 1903, *Gesammelte Werke*, 1/2, p. 337.
61. G. Lukacs, *Histoire et Conscience de Classe*, 1923, Éd. de Minuit, Paris, 1960, p. 193.
62. K. Korsch, "Eine Antikritik", *Die Internationale*, IV, n° 25, 18/6/1922, p. 586.
63. G. Lukacs, *Histoire et Conscience de Classe*, p. 77, 83.
64. G. Lukacs, *op. cit.*, p. 57, 173, 235, 260. Da mesma forma, ele dificilmente pode explicar a pertinência e o interesse de certas análises de Max Weber, que ele reivindica para si com muita freqüência. Ver a este respeito o nosso ensaio "La société réifiée et la possibilité objective de sa connaissance chez Lukacs", *Marxisme et romantisme révolutionnaire*, Ed. Sycamore, Paris, 1980.
65. G. Lukács, *op. cit.*, p. 90-01, 76-77.
66. G. Lukács, *op. cit.*, p. 29.
67. *Ibid.*, p. 41.
68. *Ibid.*, p. 73. Para uma discussão mais detalhada do conceito de consciência de classe "adjudicada" (*zugerechnetes Bewusstsein*) remetemos a nossa obra *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires: l'évolution politique de Lukacs, 1907-1927*, Presses Universitaires de France, Paris, 1976, p. 205-206. O jovem filósofo e militante trotskista Franz Jakubowski publicou nos anos 30 uma marcante defesa e exemplificação das teses de Lukács (e Korsch) sob o título *Les superstructures idéologiques dans la conception matérialiste de l'histoire* — edição francesa: EDI, Paris, 1971, com um interessante prefácio de Jean Marie Brohm.
69. Lukács, *op. cit.*, p. 204-205, 40.
70. Lukács, *op. cit.*, p. 221.
71. *Ibid.*, p. 258-59.
72. *Ibid.*, p. 96.
73. Lukács, *op. cit.*, p. 20, 252, 259.
74. *Ibid.*, p. 263.
75. Karl Korsch, *Marxisme et Philosophie*, Éditions de Minuit, 1964, p. 80, 136.
76. *Ibid.*, p. 138, 165.
77. *Ibid.*, p. 178, sublinhado por nós.
78. K. Korsch, *Karl Marx*, 1938, Russel and Russel, Nova York, 1963 p. 167-168, 231.
79. A. Gramsci, *El materialismo historico y la Filosofia de Benedetto Croce*, Ed. Lautaro, 1958, p. 16, 58, 100.
80. Gramsci, *op. cit.*, p. 64-65.
81. *Ibid.*, p. 129.
82. *Ibid.*, p. 29, 65.
83. Gramsci, *op. cit.*, p. 81, 235.
84. *Ibid.*, p. 161.
85. Gramsci, *op. cit.*, p. 235.
86. *Ibid.*, p. 98-99, 81.
87. *Ibid.*, p. 146.
88. L. Althusser, *Lire le Capital*, II, Maspéro, 1965, p. 88.
89. L. Goldmann, *Les sciences humaines et la philosophie*, Denoel, Paris, 1966, p. 39.
90. L. Goldmann, *Recherches Dialectiques*, Gallimard, 1959, p. 21-22.

91. L. Goldmann, *Le Dieu Caché*, Gallimard, 1955, p. 98 e “Sujet et Objet das les Sciences Humaines”, 1969, *Raison Présente*, Janeiro-Março de 1971, n° 17, p. 93.
92. L. Goldmann, “Le marxisme est-il une sociologie?”, *Recherches Dialectiques*, Gallimard, 1955.
93. Ver a este respeito o ensaio sobre a consciência possível em L. Goldmann, *La création culturelle dans la société moderne*, Médiations, Denoel, 1971, p. 8-23.
94. L. Goldmann, *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants*, Europa Verlag, Zurique, 1945, p. 159.
95. L. Goldmann, “Le materialisme dialectique est-il une philosophie?”, 1947, in *Recherches Dialectiques*.
96. L. Goldmann, *Le Dieu Caché*, p. 100-102.
97. Cf. “Révolution et Bureaucratie”, em L. Goldmann, *Épistémologie et Philosophie Politique*, Denoel, Paris, p. 188-189: “Há até uma tese que foi feita comigo a este respeito, por Michael Löwy, e que procurou me convencer... eu não estou muito seguro...”
98. L. Goldmann, *Les sciences humaines et la philosophie*, p. 61.
99. Ver M. Horkheimer, “Der Neueste Angriff an die Metaphysik”, 1937, *Kritische Theorie*, Studienausgabe, S. Fischer, 1977, p. 778-79.
100. Ver M. Horkheimer, “Zum Problem der Wahrheit”, 1935, *Kritische Theorie*, I. S. Fischer, 1972, p. 229, 241.
101. H. Horkheimer, “Ein neuer Ideologie begriff?”, 1930, em K. Lenk (ed.), *Ideologie*, Luchterhand, 1967, p. 294-95.
102. M. Horkheimer, “Die Gesellschaftliche Funktion der Philosophie”, 1940; *Kritische Theorie*, Studienausgabe, 1977, p. 680.
103. H. Marcuse, “Zur Wahrheitsproblematik der soziologischen Methode”, em Hans Joachim Lieber (ed.), *Ideologienlehre und Wissenssoziologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1974, p. 391.
104. Não é senão mais tarde, em 1937, que a Escola de Frankfurt iria, em certa medida, encarar as teses de Mannheim sobre esta questão crucial, quando Horkheimer opõe à “intelligentsia livremente flutuante” a alternativa do teórico crítico ligado às lutas das massas oprimidas (Horkheimer, “Traditionelle und Kritische Theorie”, 1937, *Kritische Theorie*, 1977, p. 554-555).
105. H. Marcuse, “Beitrage zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus”, 1928; *Schriften I*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1978, p. 356-357.
106. H. Marcuse, *op. cit.*, p. 383, 393-4.
107. H. Marcuse, “Transzendentaler Marxismus”, 1930, *Schriften I*, p. 445.
108. H. Marcuse, “Zum Problem der Dialektik, I”, 1930, *Schriften I*, p. 421.
109. H. Marcuse, “Zur Wahrheitsproblematik der soziologischen Methode”, in Lieber, *op. cit.*, p. 393.
110. H. Marcuse, “Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus”, 1932, *Schriften I*, p. 536.
111. H. Marcuse, *op. cit.*, p. 555.
112. H. Marcuse, “Philosophy and Critical Theory”, 1937, *Negations*, Allen Lane, The Penguin Press, Londres, 1968, p. 141.
113. H. Marcuse, “The Concept of Essence”, 1936, *Negations*, p. 78.

114. M. Jay, "The Frankfurt School's Critique of Karl Mannheim and the Sociology of Knowledge", *Telos* 20, verão de 1974, p. 81.
115. M. Horkheimer, "Materialismus und Moral", 1933, *Kritische Theorie*, S. Fischer, 1968, Band I, p. 108, 102.
116. M. Horkheimer, "Zum Problem der Wahrheit", 1935, *Kritische Theorie*, I, p. 249.
117. M. Horkheimer, "Traditionelle und Kritische Theorie", 1937, *Kritische Theorie*, 1977, p. 543, 546.
118. M. Horkheimer, *ibid.*, p. 548, 554 e 550, 570, 573.
119. M. Horkheimer, *ibid.*, p. 456, 577 e 583.
120. H. Marcuse, "The Concept of Essence", 1936, *Negations*, p. 62, 64, 66, 69, 73, 77, 78.
121. H. Marcuse, "Philosophy and the Critical Theory", 1937, *Negations*, 141, 142, 152-53.
122. H. Marcuse, *ibid.*, p. 135-36.
123. M. Horkheimer, "Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtige Philosophie", 1934, *Kritische Theorie*, 1977, p. 174.
124. M. Horkheimer, "Die Gesellschaftliche Funktion der Philosophie", 1940, *Kritische Theorie*, 1977, p. 591.
125. M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 1944, S. Fischer, Frankfurt am Main, 1969, p. 3, 5, 47-8.
126. M. Jay, *The Dialectical Imagination*, Heinemann, Londres, 1973, p. 60, 63, 65.
127. M. Jay, *ibid.*, p. 43.
128. M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, p. 38-43.
129. T. Adorno, *Der positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, "Einleitung", Luchterhand, 1972, p. 37-39, 69.
130. T. Adorno, "Die Logik der Sozialwissenschaft", *op. cit.*, p. 137.
131. T. Adorno, "Beiträge zur Ideologienlehre", *Soziologische Schriften*, I, Surkamp, 1972, p. 471-72.
132. Susan Buck-Morss, *The Origins of Negative Dialectics*, Harvester Press Hassocks, 1977, p. 67.
133. T. Adorno, "Einleitung", *Positivismusstreit*, p. 74-75.
134. J. M. Vincent, *La théorie critique d'École de Francfort*, Éd. Galilée, 1976, p. 150-51. O mesmo vale, evidentemente, para a obra de Habermas, cuja ligação com o marxismo é, aliás, difícil de determinar. O interesse do conhecimento emancipador (*das emanzipatorische Erkenntnisinteresse*) ao qual ele se refere não tem nada a ver com as classes sociais e os seus interesses; de acordo com Habermas, é "qualquer coisa de evidente a priori" que remonta à própria estrutura da linguagem: "Com a primeira frase pronunciada, é também uma vontade de consenso universal e sem restrição que se exprime sem ambigüidade" (Jürgen Habermas, "Connaissance et intérêt", *La technique et la science comme idéologies*, Médiations, Denoel, Paris, 1978).
135. M. Jay, "The Frankfurt School's Critique of Mannheim", *Telos*, 20, 1974, p. 83.
136. M. Jay, *ibid.*, p. 88-89. Como demonstração desta interpretação, Jay menciona o anjo da história de Walter Benjamin nas "Teses sobre a filosofia da história" (1940). Em nossa opinião, longe de representar uma "totalidade reconciliada", o anjo de Benjamin

é a vítima da maléfica “tempestade do progresso” e é incapaz de “restabelecer o que foi destruído”.

137. H. Marcuse, “The Concept of Essence”, 1936, *Negations*, p. 62.

138. Julian Huxley, *Soviet Genetics and World Science; Lyssenko and the Meaning of Heredity*, Chatto and Windus, Londres, 1949; Juarez Medvedev, *Grandeur e Chute de Lyssenko* (prefácio de Jacques Monod), Gallimard, 1971; Dominique Lecourt, *Lyssenko, Histoire réelle d'une “science prolétarienne”* (prólogo de Louis Althusser), Maspéro, Paris, 1976.

139. Dominique Lecourt, *Lyssenko*, p. 63.

140. A. Jdanov, *Sur la littérature, la philosophie et la musique*, Éditions de la Nouvelle Critique, Paris, 1950, p. 78.

141. Relatório de Lyssenko, in *La situation dans la science biologique*, Sessão da Academia Lenin de Ciências Agrícolas da URSS, julho-agosto de 1948, relatório estenográfico, Éditions en Langues Étrangères, Moscou, 1949, p. 11-14.

142. Lecourt, *op. cit.*, p. 99.

143. Lyssenko, *op. cit.*, p. 25.

144. D. Lecourt, *op. cit.*, p. 160.

145. Discurso de I. Prezent, *La situation dans la science biologique*, p. 549.

146. *La situation dans la science biologique*, p. 564, 566.

147. Cf. Dominique Lecourt, *op. cit.*, p. 151-152.

148. “We have a great deal to learn from Soviet geneticists. We must realize that there is a lot of quite unjustifiable idealism and mechanicism in our basic concepts... Until I read Lyssenko's speech, I had not recognized the idealistic character of Mendel's formulation of his results”. J. B. S. Haldane, “In Defense of Genetics”, *The Modern Quarterly*, vol. 4, nº 3, verão de 1949, Lawrence and Wishart, Londres, p. 201, 195.

149. “Similarly, I am a Mendelist-Morganist, although Mendel used an idealistic terminology, and Morgan wrote of the mechanism of heredity”. *Ibid.*, p. 198.

150. J. D. Bernal, *The Social Function of Science*, Routledge, Londres, 1944 (primeira edição em 1939), p. 230: “A critical attitude is the fruit of long experience and well established schools, its absence one of the faults of youthful enthusiasm which only time and experience can correct. A certain part is played here by the long period in which Sovietic Science was out off from the rest of the World... It is only by the comparison of the work of a very large number os scientists in different places that a fully critical attitude can be developed”.

151. “It need hardly be said that dialectical materialism is in nosense a substitute for science; it is no royal road to knowledge. Induction and proof remain as they ware;...” *Ibid.*, p. 231.

152. *Ibid.*, p. 237.

153. J. D. Bernal, *The Modern Quarterly*, vol. 4, nº 3, verão de 1949, p. 211-213.

154. *Ibid.*, p. 209.

155. *Ibid.*, p. 217: “The conection of orthodox genetics with eugenics, with Malthusianism, and with theories of race superiority and ultimately with nazism are not accidental”.

156. *Ibid.*, p. 217.

157. Ver em *The Modern Quarterly* deste ano os artigos de J. L. Fyfe, P. W. Brian, J. Kennedy, C. Mc Leod, assim como a declaração comum “The Value of Marxism to

- the Modern Natural Scientist”, assinada por I. Campbell, A. McPherson, A. Suddahy e P. Trent.
158. Maurice Cornforth, *Dialectical Materialism and Science*, Lawrence and Wishart, Londres, 1949, p. 19, 22.
159. D. M. Ross, Review of Julian Huxley, *Soviet Genetics and World Science*, in *The Modern Quarterly*, vol. 5, nº 4, outono de 1950, p. 376.
160. Louis Aragon, “De la libre discussion des idées”, *Europe*, outubro de 1948, nº 33-34, p. 26.
161. *La Nouvelle Critique*, nº 15, abril, de 1950, p. 48.
162. Gerard Vassails, “Atome et politique”, in *Science bourgeoise et Science prolétarienne*, Éditions de La Nouvelle Critique, 1950, p. 30, 33.
163. Raymond Guyot, “Conclusões”, *Science bourgeoise et Science prolétarienne*, p. 46.
164. F. Cohen, “Mendel, Lyssenko e o papel da ciência”, *La Nouvelle Critique*, nº 13, fevereiro de 1950, p. 61.
165. *Ibid.*, p. 62, 70, sublinhado por nós ML. O artigo de Dessanti — na época membro do PCF — mencionado aqui foi publicado no nº 11 da *Nouvelle Critique* em dezembro de 1949. Intitulado “Stalin, sábio de um novo tipo”, contém os seguintes subtítulos: “A ciência estalinista, ciência universal, ciência enciclopédica”; “ciência estalinista, ciência rigorosa”. Em um outro ensaio, “A ciência, ideologia historicamente relativa”, Dessanti acrescentava uma outra contribuição ao “argumento de autoridade”: “Os homens do Estado proletário, os dirigentes dos partidos comunistas... têm não somente a possibilidade mas o dever de intervir na ciência. Sua função, seu papel histórico os fazem possuidores de uma ciência sem a qual eles não seriam homens de Estado e em nome da qual eles intervêm... O impulso dado à ciência mitchuriniana fornece um exemplo evidente” — *Science bourgeoise et Science prolétarienne*, p. 9. Matemático e filósofo eminente, J. T. Dessanti explicou-se em relação ao seu passado no posfácio ao livro de Dominique Dessanti, *Les staliniens*, Fayard, 1975.
166. F. Cohen, “A biologia soviética e nossas tarefas científicas”, *La Nouvelle Critique*, março de 1953, nº 44, p. 119.
167. F. Cohen, “Genética clássica e biologia mitchuriniana”, *Science bourgeoise et science prolétarienne*, p. 38, 39.
168. Lucy Prenant, concursada na Universidade, “Karl Marx e Augusto Comte”, *A la lumière du marxisme*, tomo II, *Karl Marx et la pensée moderne*, primeira parte, Éditions Sociales Internationales, 1937, p. 73. De acordo com Lucy Prenant, há “sobre um ponto importante um fenômeno de convergência” entre Marx e Comte: “para Augusto Comte como para Marx, a síntese das ciências não se alcança senão por uma explicação da história, a qual, ela própria, deve levar à ação política e social: à história aplicada”. Além disso, ela pensa que Comte está, em certa medida, “muito próximo da concepção dialética”; por exemplo: “por toda parte, ao lado de uma estática, ela quis constituir uma dinâmica. O próprio lema do positivismo: ‘Ordem e progresso’ exprime uma verdadeira síntese que supera o antagonismo de reacionários e revolucionários”. *Ibid.*, p. 65, 66.
169. L. Althusser, *Pour Marx*, Éd. Maspéro, 1965, p. 12.
170. *Ibid.*, p. 12.

171. L. Althusser, *Lire le Capital*, Éd. Maspéro, 1965, II, p. 104. Evidentemente, como vimos no capítulo V. 3, Lukács nunca pretendeu que o marxismo seja a expressão “direta” ou o “produto exclusivo” da prática proletária, mas sempre outra coisa: o ponto de vista que corresponde racionalmente aos interesses históricos do proletariado.
172. Althusser, *Pour Marx*, p. 16, e *Lenine et la Philosophie*, Éd. Maspéro, 1970, p. 13. Lembremos que durante este período — 1789-1919 — um certo número de filósofos sociais existiram na França: Saint-Simon, Fourier, Leroux, Proudhon, Sorel, Jaurès etc. A escolha de Comte e Durkheim não é, portanto, fortuita.
173. Ver a este respeito o artigo de Norman Geras, “Althusserian Marxism: an exposition and assessment”, *New Left Review*, fevereiro de 1972, e a excelente obra de Adolfo Sanchez Vazquez, *Ciencia y Revolución*, Alianza Editorial, Madri, 1980.
174. L. Althusser, *Lire le Capital II*, p. 119, sublinhado por nós.
175. L. Althusser, *Lire le Capital II*, p. 77, 93.
176. L. Althusser, *Éléments d'auto critique*, Hachette Littérature, 1974, p. 125. Foi necessário esperar 1976 para que ele começasse seriamente a atacar o estalinismo, no prefácio ao *Lysenko* de Dominique Lécourt e 1978 para que ele questionasse o funcionamento burocrático do Partido, em *Ce qui ne peut plus durer dans le parti communiste*.

CONCLUSÃO

**As paisagens da verdade
e a alegoria do mirante
(Para uma sociologia crítica
do conhecimento)**



O modelo científico-natural de objetividade e as ciências sociais

A formação do modelo científico-natural de objetividade, a constituição de uma ciência da natureza livre de julgamentos de valor e de pressupostos ideológicos, foi o resultado de vários séculos de desenvolvimento do capitalismo. No modo de produção feudal, a estrutura das relações sociais exigia, para a extração de um excedente (corvéia, dízimo, imposto etc.) apropriado pelas classes dominantes, o exercício permanente de pressões extra-econômicas; a fraqueza da relação de forças científico-militares (ausência de exército centralizado etc.) dava um peso decisivo aos fatores ideológicos na manutenção da ordem estabelecida. Ora, na impossibilidade de justificações econômicas, sociais ou políticas, é na esfera do sobrenatural, da cosmogonia, da religião, que esta ideologia pode se desenvolver. Todo questionamento da ideologia estabelecida, com seu sistema complexo de dogmas e sua explicação precisa, coerente e rigorosa da ordem fixa e imutável do universo, era, portanto, percebida como uma ameaça subversiva e tratada enquanto tal. (Veremos mais tarde que fenômenos análogos se manifestam nas sociedades pós-capitalistas cujo poder e ideologia são monopolizados por um estamento (*Stand*) burocrático. Não é surpreendente, nestas condições, que as primeiras manifestações da ciência natural tenham sido reprimidas.

midas com a mesma violência que as heresias religiosas e que as discussões astronômicas sobre a órbita dos corpos celestes se resolviam pela prisão (Galileu) ou pela fogueira (Bruno). O conhecimento da natureza era o palco de um confronto ideológico e político acirrado: as classes dominantes no modo de produção feudal (e, em particular, o clero) não podiam admitir que se abalasse sua cosmogonia, porque o conjunto de sua imponente arquitetura ideológica (a catedral escolástica da qual falava Panowsky) arriscava se desmoronar sem esta pedra de toque. Bertolt Brecht, em sua peça "Galileu Galilei", mostra com ironia a penetração a ligação íntima entre a imutável ordem social na ideologia religiosa medieval e o papel dissolvente das descobertas astronômicas científicas.

Na medida em que se desenvolve o capitalismo, as ciências naturais desabrocham e "desideologizam-se". Isso se deve não somente à necessidade de conhecimentos científicos e técnicos do capital em geral e da grande indústria em particular, mas também ao fato de que o modo de produção capitalista está fundado sobre mecanismos diretamente econômicos da extração do excedente (a pseudotroca de equivalentes entre salário e força de trabalho e a apropriação da mais-valia pelo capitalista), exigindo um cimento ideológico de tipo econômico-social e político e não tendo que construir uma cosmogonia religiosa. No momento pois em que o capitalismo torna-se o modo de produção dominante nas principais metrópoles européias (no fim do século XVIII, início do século XIX), a ciência da natureza pode-se emancipar definitivamente de toda dependência para com as ideologias religiosas ou éticas do passado. É neste momento que se desdobra o grande combate da filosofia do Iluminismo contra os preconceitos, isto é, o obscurantismo clerical, o fanatismo religioso, os argumentos de autoridade, o dogmatismo escolástico, e que constitui, sob sua forma mais acabada, o modelo científico-natural de objetividade.

Em nossa opinião, este modelo — que tem por ideal epistemológico uma ciência livre de ideologias, julgamentos de valor ou pressuposições políticas, isto é, uma ciência axiologicamente neutra — corresponde, *até certo ponto*, à realidade das

ciências da natureza de nossa época. Até certo ponto somente porque, se é verdade que as ciências ditas exatas foram “neutralizadas” e que as ideologias têm relativamente pouca influência sobre seu valor cognitivo, não é menos verdade que as condições sociais e as opções partidárias determinam, em ampla medida, tudo o que se encontra antes e depois da pesquisa propriamente dita. Realmente, tanto a seleção do objeto da pesquisa como a aplicação técnica das descobertas científicas dependem dos interesses e concepções de classes e de grupos sociais que financiam, controlam e orientam a produção científico-natural, assim como da ideologia ou visão social de mundo dos próprios pesquisadores. Isso vale não somente para os laboratórios das empresas privadas e para a pesquisa no campo dos armamentos, mas para o conjunto do sistema de produção de conhecimentos científicos na sociedade capitalista moderna. Dito isto, o modelo científico-natural de objetividade é adequado a todo o domínio da *validade* do conhecimento enquanto tal: o fato de que as autoridades políticas e militares de uma potência imperialista decidem (em função de seus interesses estratégicos) orientar a pesquisa dos físicos — dos quais um grande número partilha a ideologia dominante — para o aperfeiçoamento do armamento atômico não coloca absolutamente em questão a *verdade objetiva* das descobertas científicas resultantes desta opção eminentemente ideológica.¹

Ora, tal não é o caso — como procuramos demonstrar em nossa discussão da *Wissenschaftslehre* de Max Weber — nas ciências da sociedade, onde as opções ideológicas (ou utópicas) condicionam não somente a escolha de objeto mas também a *própria argumentação científica*, a pesquisa empírica, o grau de objetividade atingido e o *valor cognitivo do discurso*: elas conformam não somente os *quadros exteriores* da pesquisa mas também sua *estrutura interna*, sua veracidade, seu valor enquanto conhecimento objetivo da realidade.

Evidentemente, esta distinção não deve ser concebida de forma absoluta; não existe uma divisão estanque entre as ciências humanas e as ciências da natureza: mesmo se os seus domínios respectivos estão claramente delimitados, há necessariamente entre as duas uma *no man's land*, um espaço cognitivo intermediário,

uma zona de transição onde as esferas se tocam, se interpenetram, se cobrem e se recortam parcialmente. Assim são a ecologia, certos domínios da medicina ou da biologia, da psicologia animal (sem falar da chamada “sócio-biologia”) etc. Pode-se partir da hipótese de que quanto mais uma ciência natural se aproxima desta “fronteira quente” com as ciências humanas, mais ela se arrisca a se carregar de “eletricidade ideológica”, mas isso depende também do contexto histórico. É verdade igualmente que o grau de “engajamento” não é o mesmo em todas as ciências sociais: o papel das visões sociais de mundo é determinado de forma diversa na ciência política em relação à lingüística ou à etnografia. No seio de uma única e mesma ciência humana, encontram-se também níveis bastante diversos de tensão ideológica (ou utópica): é muito fácil conceber uma história (relativamente) “neutra” das guerras do Peloponeso do que da Revolução Francesa (ou Russa)...

Certos trabalhos relativistas recentes parecem colocar em questão esta distinção, considerando que a sociologia do conhecimento pode e deve se aplicar às ciências da natureza exatamente da mesma forma que às ciências sociais: é o assim chamado “Programa Forte” da sociologia do conhecimento enaltecido por autores como David Bloor, Barry Barnes etc. À base desta *démarche* se acha uma tese epistemológica bem conhecida, o teorema de Duhem-Quine: para um conjunto dado de informações empíricas podem existir vários sistemas teóricos capazes de compreendê-los. Por consequência, de acordo com os partidários do “Programa Forte”, é por fatores extra-empíricos, isto é, sociais e ideológicos, que se dá a decisão por este ou aquele sistema explicativo. Quais seriam estes fatores? Estes autores — assim como os ligados à corrente dos “estudos construtivistas” e da micro-sociologia dos laboratórios (Karin D. Knorr) — colocam a ênfase sobre um fato social, a “negociação” entre pesquisadores, que precede as decisões científicas.² Ora, como observa justamente Gad Freudenthal em um artigo polêmico contra as correntes “relativistas” na sociologia das ciências naturais, estas negociações são efetivamente um fato social, mas o seu resultado — o conteúdo da ciência — não é da mesma forma socialmente determinado.³ Na realidade, apesar das suas críticas a Popper, os sociólogos “relativistas” da ciência não fazem senão propor uma

versão um pouco modificada do modelo popperiano de objetividade institucional, resultante da confrontação de pontos de vista diferentes nos laboratórios e instituições científicas.

Os partidários do “Programa Forte” apresentam também um certo número de pesquisas concretas no domínio da história das ciências naturais para colocar em evidência o papel das ideologias ou dos interesses sociais na formação das teorias científicas. Um exemplo recente é o volume *Natural order, historical studies of scientific culture*.⁴ Estes trabalhos são efetivamente interessantes, mas na maior parte dos casos eles se referem a um período (do século XVII ao XIX) no qual a emancipação das ciências da natureza com relação às doutrinas sociais ou religiosas — sua “desideologização” — estava efetivamente longe de ser alcançada. Ou então, eles se referem a temas que estão claramente na fronteira do biológico e do social: o debate sobre a hereditariedade e meio ambiente como fatores responsáveis pelo QI, o social-darwinismo etc. Mas mesmo com relação aos estudos sociológicos que examinam as teorias científicas mais recentes, nos parece que não se pode deduzir destes exemplos nenhuma conclusão relativista. Como o observa Freudenthal, para confirmar a tese da determinação social das ciências naturais “teria sido necessário demonstrar que certas idéias, aceitas inicialmente em um contexto local por causa de contingências sociais, terminaram por implicar a aprovação científica *geral*. Tais casos não foram assinalados. Por conseqüência, mesmo se se aceita as análises históricas no espírito do ‘Programa Forte’, isso não implica coisa alguma para a formação de um consenso translocal”.⁵ Poderia se acrescentar que a possibilidade mesma da existência de um *consenso científico geral* basta para mostrar que as ideologias e os interesses sociais não desempenham o mesmo papel nas ciências da natureza e nas ciências sociais — onde um tal consenso é praticamente impossível, salvo para o nível cognitivo mais baixo e mais pobre (e ainda assim!).

Realmente, existe uma diferença *qualitativa* quanto ao papel, a importância e a significação das visões de mundo nas ciências humanas e nas ciências naturais. O positivismo insiste em negar esta diferença, identificando as leis sociais e as leis da natureza,

e dissolvendo as ciências sociais e naturais no meio homogêneo de um só método científico e de um só e único modelo de objetividade. O historicismo procurou fundamentar a especificidade metodológica das *Geisteswissenschaften* sobre seu caráter necessariamente *compreensivo* (*Verstehend*), em contraste com a *démarche* puramente *explicativa* das *Naturwissenschaften*; sem negar o interesse desta discussão, parece-nos que esta especificidade obedece a duas causas mais profundas:

1) O caráter histórico dos fenômenos sociais e culturais, produzidos, reproduzidos e transformados pela ação dos homens (contrariamente, é claro, às leis da natureza). Esta idéia fundamental do historicismo já havia sido esboçada por Vico, em uma fórmula que Marx citaria em *O capital*: a principal diferença entre a natureza e a história é que fizemos a segunda e não a primeira.

2) A identidade parcial (a nuance é de Lucien Goldmann) entre o sujeito e o objeto do conhecimento, enquanto “seres sociais”. O observador é, de uma maneira ou de outra, parte da, ou implicado pela, realidade social que ele estuda, e não tem, portanto, esta *distância*, esta separação que caracteriza a relação de objetividade do cientista natural com o mundo “exterior”.

3) Os problemas sociais são o palco de objetivos antagônicos das diferentes classes e grupos sociais. Cada classe considera e interpreta o passado e o presente, as relações de produção e as instituições políticas, os conflitos sócio-econômicos e as crises culturais em função de sua experiência, de sua vivência, de sua situação social, de seus interesses, aspirações, temores e desejos.

4) O conhecimento da verdade pode ter conseqüências profundas (diretas ou indiretas) sobre o comportamento das classes sociais, sobre a sua relação de força, e, portanto, sobre o resultado de seus confrontos. Revelar ou ocultar a realidade objetiva é uma arma poderosa no campo da luta de classes.

5) Os cientistas — como os intelectuais em geral — tendem inevitavelmente, qualquer que seja sua autonomia relativa (voltaremos a discuti-la) ou sua “flutuação”, a se vincular a uma das visões sociais de mundo em que se reparte o universo cultural de uma época determinada (ou a uma mistura eclética destas visões, seguindo a tendência característica da pequena burguesia).

Estas razões (estritamente relacionadas entre si) fazem com que o método das ciências sociais se distinga do método das ciências naturais, não somente ao nível dos modelos teóricos (compreensão ou explicação), técnicas de pesquisa (experimentação ou observação) ou procedimentos de análise, mas também e sobretudo no domínio da *relação com as classes sociais*. As visões sociais de mundo, as ideologias e as utopias das classes sociais conformam de maneira decisiva — direta ou indiretamente, consciente ou inconscientemente, explícita ou implicitamente — o processo de conhecimento da sociedade, constituindo assim o problema de sua objetividade em termos radicalmente distintos dos termos das ciências da natureza.

A realidade social, como toda realidade, é infinita. Toda ciência implica opção. Como o reconhecia Max Weber, esta opção é nas ciências sociais e históricas ligada a certos valores, pontos de vista preliminares e pressuposições axiológicas, que determinam, em ampla medida, as *questões* que se colocam em relação à realidade social, à *problemática* da pesquisa. Entretanto, como procuramos demonstrar, as visões sociais de mundo e os valores (que fazem parte dela) intervêm também na análise empírica da causalidade, na determinação científica dos fatos e de suas conexões, assim como na última etapa da pesquisa: a interpretação geral e a construção das teorias. Em outras palavras: é o *conjunto* do processo de conhecimento científico-social desde a formulação das hipóteses até a conclusão teórica, passando pela observação, seleção e estudo dos fatos, que é atravessado, impregnado, “colorido” por valores, opções ideológicas (ou utópicas) e visões sociais de mundo.

Quer, nestas condições, aplicar ao domínio das ciências humanas o modelo de objetividade científico-natural advém de uma ilusão ou de uma mistificação; esta consiste, de uma forma ou de outra, em apelar ao cientista para que ele abandone seus valores, seus “preconceitos” ou sua ideologia, isto é, que ele aja segundo o “princípio do Barão de Münchhausen” (como vimos, a objetividade “institucional” exaltada por Popper não é senão uma variante desta *démarche*). É, portanto, inteiramente em outra direção que é necessário se orientar para explicar as condições

de possibilidade de um conhecimento objetivo dos fatos sociais, históricos e culturais.⁶

Esta direção é a de uma *sociologia crítica do conhecimento*, que possa explicar as relações entre as classes ou categorias sociais e as ciências da sociedade.

O momento relativista da sociologia do conhecimento

O impasse ao qual conduz o mito positivista de uma ciência da sociedade livre de julgamentos de valor e ideologicamente neutra mostra a necessidade de procurar *outra noção* para a construção de um modelo de objetividade científico-social. Em nossa opinião, isto não é possível, senão partindo de certas idéias do historicismo e do marxismo (historicista), e especialmente integrando nele o *momento relativista* (histórico e social) da sociologia do conhecimento como etapa dialética necessária para uma nova concepção do conhecimento objetivo.

O “momento relativista” significa que todo conhecimento da sociedade, da economia, da história, da cultura é relativo a uma certa *perspectiva*, orientada para uma certa visão social de mundo, vinculada ao ponto de vista de uma classe social em um momento histórico determinado (*Standortgebundenheit*). Esta tese (negada tanto pelo positivismo como pelo “marxismo positivista”) leva necessariamente ao abismo do relativismo absoluto? Conduz ela necessariamente ao ceticismo, isto é, à negação radical de toda a possibilidade de conhecimento social objetivo? Em seu livro *Histoire et Verité*, Adam Schaff mostra de forma muito esclarecedora como cada classe ou fração de classe interpreta, em função de sua visão social de mundo e sua ideologia (ou utopia) política, a história da Revolução Francesa. Isso significa que todas estas diferentes interpretações são igualmente válidas (ou igualmente falsas)? As historiografias contra-revolucionária, liberal, jacobina e socialista são idênticas do ponto de vista de seu valor cognitivo? A de Joseph de Maistre, explicando 1789 como um castigo divino aos franceses culpados de pecados abomináveis, seria tão boa (ou tão ruim) como a de Jaurès, interpretando os acontecimentos em termos de luta de classes?

Levado até o fim, o relativismo absoluto se revela absurdo: é forçoso reconhecer que *certos pontos de vista são relativamente mais favoráveis à verdade objetiva que outros*, que certas perspectivas de classe permitem um grau relativamente superior de conhecimento que outras. Não se trata de opor de forma mecânica e maniqueísta a verdade e o erro (ou “a ciência” e “a ideologia”), mas estabelecer uma hierarquia entre os diferentes pontos de vista, uma *sociologia diferencial do conhecimento*.

A questão nova, a questão crucial que é necessário propor é, portanto, a seguinte: *qual é o ponto de vista de classe e a visão social de mundo epistemologicamente privilegiados, isto é, relativamente mais propícios ao conhecimento científico da realidade social?* Isso implica, evidentemente, uma mudança na concepção tradicional de ideologias (ou utopias), herdada do positivismo, que não as percebe senão como um fator de desvio, corrupção ou perversão do saber. Como observa muito justamente Pierre Ansart, para compreender a história da sociologia é necessário entender a relação positiva entre adesão ideológica e perspicácia científica: não somente os engajamentos político-ideológicos não impedem a criatividade sociológica, mas “é necessário compreender como as adesões apaixonadas alimentaram descobertas excepcionais”.⁷ Trata-se agora de chegar a uma compreensão dialética das visões sociais de mundo, na sua dupla função de ocultação e de revelação, de cegueira e de visibilidade — em relação com o que Bourdieu designa como “a lei das cegueiras e das claridades cruzadas que regem todas as lutas sociais pela verdade”.⁸

Esta questão, que define toda uma problemática específica, foi colocada primeiramente por duas correntes no seio da ciência social: a sociologia do conhecimento (Mannheim) e o marxismo (notadamente historicista). Conhecemos a resposta de Mannheim, atribuindo este privilégio cognitivo, de acordo com a sua própria situação social, à *intelligentsia* sem ligações, e procuramos mostrar os limites e contradições desta solução, que conduz finalmente a um impasse. Examinemos agora a resposta marxista (em suas formas não-positivistas).

Sua formulação mais habitual é a seguinte: à cada época é a classe revolucionária que representa o máximo de consciência

possível; este privilégio, que era no passado da burguesia revolucionária (filosofia do Iluminismo, economia política clássica etc.), pertence agora à classe revolucionária de nossa época: o proletariado.

Em uma passagem bem conhecida da *Miséria da filosofia*, Marx parece sugerir esta idéia: ele enfatiza que a burguesia compreendeu que as instituições feudais eram históricas, superadas, arcaicas, mas ela se obstina, ao contrário, em apresentar as instituições da ordem capitalista como naturais e eternas: “Assim, houve a história mas não há mais”. A burguesia revolucionária havia percebido e desvendado o caráter histórico e transitório do sistema feudal; na teoria socialista, é o proletariado que percebe e denuncia a historicidade do sistema burguês.

Vários autores marxistas deduziram destas observações de Marx (e de outras semelhantes) a idéia de um privilégio epistemológico da classe revolucionária em geral. Por exemplo, de acordo com Adam Schaff, “os membros e os partidários da classe colocada objetivamente em uma situação revolucionária, cujos interesses coletivos e individuais coincidem com as tendências do desenvolvimento da sociedade, escapam à ação dos freios psíquicos que intervêm na percepção cognitiva da realidade social: ao contrário, seus interesses concorrem para a acuidade da percepção dos processos de desenvolvimento, dos sintomas de decomposição da ordem antiga e dos sinais precursores da nova ordem da qual eles aguardam a chegada... Não afirmamos absolutamente com isso que este rumo leva à verdade absoluta; pretendemos unicamente dizer que as referidas posições são um melhor ponto de partida e uma melhor perspectiva na busca da verdade objetiva, por certo relativa, mas muito mais integral, muito mais completa, com relação ao nível dado de desenvolvimento do saber humano”.⁹

Ora, esta tese está longe de ser evidente e não é seguro que Marx a partilhava: vimos, a propósito de sua comparação entre Ricardo e Sismondi, que ele reconhecia explicitamente a superioridade cognitiva, em certos aspectos, de um ponto de vista “reacionário”, expresso por um *laudator temporis acti*. Poderiam ser multiplicados os exemplos, especialmente pela referência aos

historicistas (ou românticos) conservadores do século XIX, que manifestavam uma compreensão muito mais lúcida das contradições sociais geradas pelo desenvolvimento do 'capitalismo qu= os ideólogos e representantes científicos da burguesia industrial.¹⁰

Adam Schaff reconhecia em certa medida esta limitação de seu argumento, mas isso o obriga, logicamente, a fazer concessões a Mannheim, e a aceitar (com reservas) a tese da multiplicação das perspectivas "para obter uma visão do objeto mais completa, mais global"¹¹ — solução da qual nós já demonstramos as limitações e inconseqüências (qual é o critério que permitiria operar uma tal "síntese de perspectivas"?). Em nossa opinião, esta fraqueza resulta do fato de que ele não fala senão das "classes revolucionárias" em geral, sem analisar mais de perto as características próprias ao proletariado e seu ponto de vista de classe. Em outras palavras: Schaff não pode superar o ecletismo historicista (Mannheim) porque ele *ignora a especificidade do ponto de vista proletário com relação ao das classes revolucionárias do passado* (essencialmente a burguesia revolucionária).

Em nossa opinião — partindo de certas sugestões de Lukács, Gramsci, Lucien Goldmann e Ernst Bloch — esta especificidade consiste nos seguintes elementos:

1. A burguesia revolucionária tinha interesses particulares a defender, diferentes dos interesses gerais das massas populares; ela lutava ao mesmo tempo contra o feudalismo e para instaurar uma nova dominação de classe, o que implicava a ocultação ideológica (consciente ou não) de seus verdadeiros objetivos e do verdadeiro sentido do processo histórico.

O proletariado, pelo contrário, classe universal cujo interesse coincide com o da grande maioria da humanidade e cujo objetivo é a abolição de toda dominação de classe, não é obrigado a ocultar o conteúdo histórico de sua luta. (Resta, entretanto, um ponto de interrogação sobre a questão feminina: a abolição da dominação de classe gera a abolição da opressão sexual? Como se articulam o combate proletário e o combate feminista? Questões semelhantes para as quais não temos ainda resposta satisfatória.) Ele é, por conseqüência, a primeira classe revolucionária cuja

visão social de mundo (utópica) tem a *possibilidade objetiva* de ser transparente.¹²

Não é, portanto, absolutamente por acaso se o proletariado — ao contrário da burguesia revolucionária — propõe como objetivo à sua revolução, não a defesa dos pretensos “Princípios Eternos da Liberdade e da Justiça” ou os “Interesses Supremos da Pátria”, mas a realização de seus interesses de classe. Uma comparação entre o *Manifesto Comunista* e a *Declaração de Independência dos Estados Unidos* é altamente instrutiva a este respeito... É o que Ernst Bloch chama, em uma bela imagem, a *parcialidade vermelha* do marxismo: “Contrariamente a todas as classes que o precederam, o proletariado revolucionário não tem nenhum interesse em camuflar seus interesses de classe — isto é, em produzir ideologias. Ele quer antes suprimir todas as classes e, finalmente, suprimir a si próprio enquanto classe; assim não tem ele necessidade, diferentemente das classes anteriores, de uma ideologia que embeleze, mas, ao contrário, do olhar penetrante de um detetive. (...) O marxismo, por sua vez, alcançou um ponto de vista livre de ilusões por uma reflexão particularmente intensa da parcialidade que carrega o interesse à emancipação e que apenas esta parcialidade vermelha lhe permite se liberar de todo obscurecimento por causa de preconceitos”.¹³

2. A burguesia pode chegar ao poder e instaurar seu reino sem uma compreensão clara do processo histórico, sem uma consciência lúcida dos acontecimentos, favorecida pela “astúcia da razão” do desenvolvimento econômico-social, pela dinâmica própria ao capitalismo. O conhecimento científico do movimento social não era absolutamente uma condição de seu triunfo, e a automistificação ideológica freqüentemente caracterizou seu comportamento enquanto classe revolucionária.

O proletariado, pelo contrário, *não pode* tomar o poder, transformar a sociedade e construir o socialismo senão por uma série de ações *deliberadas e conscientes*. O conhecimento objetivo da realidade, da estrutura econômica e social, da relação de forças e da conjuntura política é, portanto, uma *condição necessária de sua prática revolucionária*; em outras palavras: a verdade é uma arma de seu combate, que corresponde a seu interesse de classe

e sem a qual ele não pode prosseguir. Como escrevia Gramsci no lema de seu jornal *Ordine Nuovo*, “somente a verdade é revolucionária”.¹⁴

Conseqüentemente, a superioridade epistemológica da perspectiva proletária não é somente a das classes revolucionárias em geral, mas tem um caráter particular, qualitativamente diferente das classes do passado, específica ao proletariado enquanto *última classe revolucionária* e enquanto classe cuja revolução inaugura o “reino da liberdade”, isto é, a dominação consciente e racional dos homens sobre sua vida social. Neste sentido, a ciência ligada à visão proletária de mundo (por exemplo, o marxismo) é uma forma de transição para a ciência da sociedade sem classes, que poderá atingir um grau muito mais elevado de objetividade, porque o conhecimento da sociedade deixará de ser o palco de uma luta política e social entre classes antagônicas. As limitações que existem do ponto de vista do proletariado e no marxismo não se tornarão visíveis senão neste momento; todas as tentativas para “superá-lo” antes deste período, antes da emergência da sociedade mundial sem classes, não podem conduzir senão a recaídas, recuos, para o ponto de vista de outras classes mais limitadas que o proletariado. Neste sentido, parafraseando Sartre, o ponto de vista do proletariado é o horizonte científico de nossa época.

Estes dois conjuntos de proposições são demonstráveis cientificamente? Advêm de análise empírica de fatos? Sim e não. Sim, na medida em que se pode, até certo ponto, deduzi-los da condição objetiva do proletariado na sociedade capitalista e da experiência histórica de suas lutas revolucionárias. Não, na medida em que eles são aceitáveis apenas para os que *já optaram*, para os que tomaram posição em favor do proletariado e de seu ponto de vista. Em outros termos: eles contêm um núcleo irreduzível de *fé*, ou, mais precisamente, de *aposta histórica* sobre o papel emancipador do proletariado, sobre sua vocação universal e redentora.¹⁵

Este dois grupos de afirmação não devem, portanto, ser concebidos como uma demonstração objetiva, aceitável por todos, qualquer que seja seu ponto de vista de classe, mas como uma espécie de pedra de toque, que assegura a coesão interna da

visão social de mundo proletária. Mannheim fundamentava o privilégio epistemológico da *intelligentsia* eclética sobre uma decisão política pelo “centro dinâmico”; é necessário ter a honestidade de reconhecer que o privilégio cognitivo do proletariado é fundamentado também sobre uma opção, uma escolha, uma aposta racional sobre o papel histórico do proletariado. A grande vantagem de Mannheim, de um lado, e do marxismo historicista de outro sobre todas as correntes positivistas ou temperadas de positivismo é que eles não mascaram, mas têm o rigor e a franqueza de confessar seu ponto de vista social. A fraqueza relativa da posição de Mannheim com relação à posição do marxismo é que ele tem como postulados não somente a opção axiológica/política pelo “centro dinâmico” (que escapa a uma crítica ou “falsificação” científica) mas também a atribuição de um privilégio cognitivo às soluções do tipo eclético, das quais se pode demonstrar cientificamente (cf. Max Weber) a inanidade.

Que significa mais precisamente “ponto de vista do proletariado”? Não se trata necessariamente do estado de espírito empiricamente verificável no seio da massa dos trabalhadores em um momento determinado. Como, portanto, identificá-lo? Entre as diferentes correntes políticas, teóricas e científicas que o reivindicam, qual seria a expressão mais autêntica do ponto de vista da classe? Evidentemente, a resposta a estas questões contém uma dimensão inevitável de subjetividade. Em nossa opinião, as divergências entre pensadores ou forças que reivindicam o proletariado e seu ponto de vista advêm de cinco tipos diferentes de problemas:

1) A influência das ideologias burguesas ou pequeno-burguesas no seio da classe e do movimento operário, que se manifestam nas diferentes combinações ecléticas entre a visão proletária de mundo e a visão das outras classes (marxismo positivista, socialismo nacional, social-democracia etc.); 2) a existência, no seio do movimento operário e dos Estados pós-capitalistas provenientes de seu seio, de uma *burocracia* com interesses próprios e uma ideologia particular (o estalinismo); 3) As divergências que resultam da diferença dos sexos; 4) Aquelas que decorrem da diversidade de experiências históricas de cada país

ou região do mundo; 5) Os desacordos que resultam do debate inevitável na busca da verdade e que fazem parte do processo normal de conhecimento objetivo da realidade.

Em outras palavras: o ponto de vista do proletariado não é o monopólio exclusivo de um único grupo ou corrente, mas representa, em cada momento histórico, o horizonte comum a um conjunto de forças políticas e intelectuais, sociais e culturais que reivindicam a visão proletária — isto é, de sua utopia revolucionária. Seria tanto mais “autêntico” na medida em que soubesse escapar à influência misticadora das ideologias conservadoras (burguesas, patriarcais ou burocráticas) e unificar dialeticamente (sob o ponto de vista da totalidade), em seu nível superior, a multiplicidade das experiências da classe.

Resta definir o sentido e o valor do conceito de superioridade epistemológica do ponto de vista proletário: é necessário deduzir daí que a verdade está ausente da ciência situada em uma perspectiva burguesa ou que o erro seria impossível para quem está vinculado à visão proletária de mundo? Inútil insistir sobre o caráter redutor, falso e no limite *absurdo* de uma tal conclusão. Vimos que para Marx o ponto de vista de classe e a visão social de mundo correspondente determinam um *horizonte intelectual*, os limites estruturais intransponíveis do campo de visibilidade cognitiva, o máximo de conhecimento possível a partir desta perspectiva. Não se trata de uma distinção entre “verdade” e “erro” (ou “ciência” e “ideologia”), mas entre horizontes científicos mais ou menos vastos, entre limites mais estreitos ou mais amplos da paisagem cognitiva percebida. No *interior dos limites impostos por sua ideologia de classe*, Ricardo, A. Smith ou Sismondi são perfeitamente capazes de produzir conhecimentos científicos do maior valor. De outro lado, a proposição segundo a qual o ponto de vista do proletariado é o que oferece a melhor *possibilidade objetiva* de um conhecimento da verdade não significa absolutamente que é suficiente se situar deste ponto de vista para obter resultados científicos relativamente mais verdadeiros ou mais objetivos. Estas duas reservas designam uma problemática decisiva para a *sociologia diferencial* (marxista-historicista) *do conhecimento*: a articulação entre o condicionamento social do pensamento e a *autonomia relativa da ciência*.

Paisagens da verdade e autonomia relativa da ciência

Comparamos várias vezes o cientista social ao pintor de uma paisagem. Ora, esta pintura depende em primeiro lugar do que o artista pode *ver*, isto é, do *observatório* de onde ele se acha situado. A metáfora topológica (que se encontra em Rosa Luxemburgo e em certas passagens de Mannheim) nos parece a mais apta para dar conta do alcance da *Standortgebundenheit* e seus limites. Mais um “mirante” ou “observatório” (isto é, um ponto de vista de classe) é elevado, mais ele permite ampliar o horizonte e perceber a paisagem em toda sua extensão; as cadeias de montanhas, os vales, os rios não conhecidos dos observatórios inferiores não se tornam visíveis senão do cume. Evidentemente, nos limites determinados por seu horizonte de visibilidade, os mirantes mais baixos permitem também ver uma parte da paisagem. Em nossa hipótese, o observatório mais alto é o ponto de vista do proletariado (pelas razões expostas no capítulo precedente); os mirantes situados em níveis inferiores correspondem aos pontos de vista das outras classes ou frações de classe, que se distinguem não somente pelas diferenças de altura mas também às vezes pelas diversidades de posições sobre uma mesma plataforma: a mesma paisagem pode ser assim percebida sob ângulos distintos e complementares (é por exemplo o caso de Ricardo e Sismondi que examinamos antes). Existe, enfim, uma parte da paisagem que é visível de todas as alturas: é a “zona de consenso” entre os diversos pontos de vista, geralmente limitado ao nível mais imediato, mais “terra-a-terra” do conhecimento (a Bastilha caiu no dia 14 de julho de 1789) etc. Esta metáfora nos parece particularmente operatória, porque ela permite também “mostrar” (de forma imaginária) que: a) não existe visão de paisagem que não esteja situada em um observatório determinado; b) a síntese ou a média exata entre os níveis superiores e inferiores não representa em nada um ponto de vista privilegiado; c) os limites estruturais do horizonte não dependem da boa ou má vontade do observador, mas da altura e da posição em que ele se encontra; d) o pintor pode passar de um mirante a outro (“livre flutuação”), mas seu horizonte de visibilidade dependerá sempre da posição em que ele se encontra em tal ou qual momento; e) o observador

situado no nível superior pode dar conta tanto dos limites como das visões verdadeiras dos níveis inferiores; f) o mirante não oferece senão a *possibilidade objetiva* de uma visão determinada da paisagem.

Esta última precisão é capital. É evidente — para ficar no quadro de nossa “alegoria do mirante” — que a paisagem como painel não depende somente do observatório mas também do próprio pintor, de sua *forma de olhar* e de sua *arte de pintar*.

A “forma de olhar”: o pintor — isto é, o cientista social — é condicionado não somente por sua posição de classe, mas também por *outras determinações*, por outras pertinências sociais *não-classistas* relativamente autônomas com relação às classes sociais: nacionalidade, geração, religião, cultura, *sexo*. Sua visão é desviada também por sua vinculação a certas categorias sociais (burocracia, estudantes, intelectuais etc.) ou a certas organizações (partidos, seitas, igrejas, círculos, confrarias, cenáculos). Mannheim teve o mérito de atrair a atenção sobre este tipo de determinantes sociais do conhecimento, apesar de não ter sabido articulá-los de forma precisa e coerente com o ponto de vista de classe. Esta contribuição permite enriquecer a sociologia crítica do conhecimento, fornecendo-lhe uma dimensão essencial e irredutível às categorias classistas habituais. Estes fatores podem tanto estimular como desviar as visões do pintor em relação a certos aspectos da paisagem que se oferece a seus olhos. Assim, uma mulher situada em um ponto de vista de classe determinado perceberá dimensões da realidade que a visão masculina, situada na mesma classe, tende a evitar (isso vale inclusive para o ponto de vista do proletariado).

O exemplo “negativo” mais surpreendente do papel destes fatores não-classistas é o da burocracia estalinista: o pintor formado neste contexto está no cume da montanha, mas provido de viseiras e de um par de binóculos deformantes que às vezes impedem toda visibilidade... Isso permite compreender o paradoxo (do ponto de vista marxista “vulgar”) de uma ciência social de inspiração “marxista-leninista” cujos resultados têm em certos casos um valor de conhecimento bem inferior ao produzido por cientistas situados em uma perspectiva burguesa.

Uma destas determinações que tem uma importância particular, na medida em que ela é comum à maior parte dos cientistas sociais, é a pertinência à *categoria social dos intelectuais*; aí também é necessário prestar contas a Mannheim e reconhecer a especificidade social desta categoria, que lhe dá uma certa eficácia própria (independentemente da origem social ou da posição de classe do intelectual). Além disso, o próprio Marx fazia referência a este fenômeno, quando se referia à separação, à distância social e cultural — “um abismo os separa” — entre a classe e seus representantes literários, políticos ou científicos (no seu exemplo, os deputados democratas e os *shopkeepers*, mas isso vale também para as outras classes). Esta distância pode ser mais ampla ou mais restrita — um dos objetivos permanentes do movimento operário revolucionário é precisamente de reduzi-la ao mínimo — mas ela não desaparecerá enquanto continuar a existir a *intelligentsia* como categoria social distinta.

Sua “arte de pintar”: a ciência (como a pintura, ou toda atividade cultural) tem sua autonomia, no sentido etimológico grego da palavra (*autonomos*: sua própria lei), isto é, seus *princípios próprios de atividade*, sua disciplina constrangedora, sua lógica interna, sua especificidade enquanto *prática que visa descobrir a verdade*. Alguns destes princípios — estes sobre os quais insistem os positivistas — são comuns a todas as ciências, especialmente: 1) a intenção-de-verdade, a busca do conhecimento como objetivo em si, a recusa de substituir este objetivo por finalidades extracientíficas. Um pintor que é contratado e pago para retratar uma paisagem em rosa não poderá, se ele aceita estas condições, pintar as verdadeiras cores que ele observa de seu mirante... Como enfatizamos antes, este princípio é em certa medida tautológico, mas isso não significa que ele seja sempre respeitado. Sua infração produziu uma figura muito especial do mundo científico (ou antes pseudocientífico) que Marx designava pelo termo infamante de *sicofanta*. É verdade que certas condições históricas e sociais favorecem a emergência de sicofantas, cujo pensamento estipendiado manifesta a mais soberba indiferença para com a busca da verdade objetiva. 2) A liberdade de discussão e de crítica, a confrontação permanente e pública das teses e interpretações científicas. Como já escrevemos, sem esta condição,

a ciência está condenada ao obscurantismo ou à unidimensionalidade (é suficiente pensar na ciência social soviética e norte-americana dos anos da guerra fria).

Outros princípios são *próprios de cada ciência*; eles estabelecem, com relação a um objeto determinado, os procedimentos que permitem a reunião, o controle, a análise e a interpretação dos dados empíricos. Estes princípios são objetivos e devem ser respeitados por todos os cientistas, qualquer que seja a sua visão social de mundo. Independentemente de seu ponto de vista de classe, o historiador sabe que ele deve poder provar suas afirmações por um certo tipo de documentos, que um testemunho isolado é insuficiente e deve ser confrontado com outros, que deve respeitar a cronologia no estudo da causalidade etc.

A “arte de pintar” remete também, na ciência como na pintura, a uma tradição cultural, um conjunto de obras, um saber acumulado que serve de ponto de partida necessário para toda produção nova.

Os trabalhos de historiadores da arte fornecem a este respeito uma clareza muito reveladora, que pode muito bem se aplicar às ciências sociais. Wolfllin já escrevia que todos os quadros devem mais a outros quadros que à observação direta. Seguindo esta indicação, Gombrich mostra em sua marcante obra *Arte e ilusão* que cada artista “lê” a realidade utilizando o “vocabulário” artístico existente: a representação “verdadeira” da natureza em uma paisagem pintada não é jamais o produto da simples observação, mas implica sempre o estudo e o conhecimento íntimo de outras obras de arte, de modelos, tradições e convenções artísticas anteriores. O próprio inovador se situa em relação a esta tradição, que procura criticar e superar, mas que lhe serve necessariamente de ponto de referência inicial.¹⁶ Para tomar um exemplo nas ciências sociais: a obra de Marx não resulta de uma “observação direta” do funcionamento das fábricas capitalistas, mas sobretudo de uma leitura e análise crítica dos principais escritos econômicos desde o século XVIII (os fisiocratas) até seus dias; ela é ao mesmo tempo uma ruptura profunda e continuidade com a tradição científica anterior, que constitui seu ponto de partida. Como o enfatiza Bourdieu, nenhuma inovação e nenhuma estratégia de

subversão ou de crítica no conhecimento do social é eficaz se não mobiliza “o capital do saber acumulado”.¹⁷

A isso se acrescenta um último determinante da autonomia relativa: as qualidades individuais do “pintor”, sua criatividade, imaginação, rigor, inteligência ou sensibilidade. Para um Max Weber, quantos espíritos medíocres, limitados, sem envergadura e sem lucidez, na sociologia burguesa? E na perspectiva aberta pela visão de mundo proletária não temos apenas Marx, mas também Jules Guesde, Turati, Hundmann etc.

A autonomia relativa da ciência social significa, portanto, isto: no interior dos limites determinados pela *Standort* social — isto é, a partir do ponto de vista de classe e a partir de uma das visões sociais de mundo que lhe corresponde (muitas visões de mundo são possíveis a partir de um mesmo ponto de vista de classe) — o valor científico de uma pesquisa pode variar consideravelmente em função de variáveis múltiplas que são independentes com relação às classes sociais. O mirante não faz senão definir uma *possibilidade objetiva de visibilidade*: a *visão efetiva* e a pintura de uma paisagem não dependem mais dele. Mas trata-se de uma autonomia *relativa* e não de uma *independência* total (como o pretende o positivismo) na medida em que o papel do horizonte de visibilidade é decisivo para a própria constituição do campo cognitivo.

Certos corolários importantes decorrem desta autonomia:

1) Inicialmente, que o dogmatismo do tipo reducionista (pretensamente marxista), que limita a ciência ao ponto de vista de classe, é incapaz de dar conta do processo real de produção do conhecimento. Em suas posições mais extremas, que vão até o ponto de fazer da verdade o apanágio de uma só classe (ou pior, de um partido considerado representante desta classe), conduz a absurdos evidentes.

2) Em seguida, que a história da ciência social se desenvolve com um certo nível de continuidade: Marx continua-crítica-supera Ricardo, e o mesmo tipo de relação dialética (*Aufhebung*) define a ligação entre Lukács e Max Weber, Gramsci e Croce, Rosa Luxemburgo e Sismondi etc. Apresentar (como o faz o marxismo positivista) o marxismo como a *ciência* da sociedade (ou da

história) simplesmente, face à qual as outras teorias (anteriores, contemporâneas e posteriores a Marx) não seriam senão “ideologias”, é uma pretensão arrogante que (como vimos) Marx não partilhava absolutamente e que torna incompreensível o tipo de relação que existe entre elas depois de um século de cientistas marxistas e não-marxistas.

3) Enfim, que a ciência situada na perspectiva mais vasta e mais totalizante — isto é, aquela vinculada à visão proletária de mundo — pode e deve ser capaz de integrar em seu “quadro” da paisagem as verdades parciais produzidas pela ciência dos níveis inferiores e mais limitados. Esta incorporação ou absorção de elementos de verdade em um conjunto estruturado e “engajado” não tem nada a ver com o ecletismo e não significa absolutamente que as oposições irreduzíveis entre visões de mundo antagônicas desapareceram. Ao integrar em sua análise certas críticas de Sismondi ao capitalismo, Marx e Rosa Luxemburgo não se tornaram mais ecléticos, e não encobriram as divergências fundamentais que os separavam deste economista que sonhava com um retorno ao passado.

Do ponto de vista de uma sociologia crítica do conhecimento, a formulação que nos parece mais interessante entre os sociólogos franceses contemporâneos é (no domínio que nos ocupa) a de Pierre Bourdieu, segundo o qual as chances de contribuir na produção da verdade dependem de dois fatores principais: “o interesse que se tem em saber e em fazer saber a verdade (ou inversamente, em ocultá-la ou ocultá-la de si) e a capacidade que se tem de produzi-la”. Em outros termos: “o sociólogo está tanto mais armado para descobrir o oculto quanto mais armado cientificamente, quando ele utiliza melhor o capital de conceitos, de métodos, de técnicas acumulado por seus predecessores, Marx, Durkheim, Weber, e como outros, é quando é mais ‘crítico’, quando a intenção consciente ou inconsciente que o anima é mais *subversiva*, quando tem mais interesse em desvendar o que é censurado, contido, no mundo social”.¹⁸

Quanto a nós, pensamos que o ponto de vista potencialmente mais crítico e mais subversivo é o da última classe revolucionária, o proletariado. Mas não há dúvida de que o ponto de vista proletário não é de forma alguma uma garantia suficiente do

conhecimento da verdade social: é somente o que oferece a maior possibilidade objetiva de acesso à verdade. E isso porque a verdade é para o proletariado uma arma indispensável à sua auto-emancipação. As classes dominantes, a burguesia (e também a burocracia, em um outro contexto) têm necessidade de mentiras e ilusões para manter seu poder. Ele, o proletariado, tem necessidade de verdade...

NOTAS

1. Para um ponto de vista semelhante cf. J. M. Levy-Leblond, *Et Laphysique?* in Hilary e Steven Rose, R. Franck e J. M. Levy-Leblond, *L'ideologie dans la science*, Seuil, Paris, 1977, p. 154.
2. Ver, por exemplo, David Bloor, *Knowledge and Social Imagery*, Routledge, Londres, 1976, p. 135, e Karin D. Knorr-Cetina, "Towards a constructivist interpretation of science", in K. D. Knorr e Michael Mulkay (ed.), *Science Observed, Perspectives on the Social Studies of Science*, Sage Publications, Londres, 1983, p. 133-134.
3. Gad Freudenthal, "Wissensoziologie der Naturwissenschaften: Bedingungen und Grenzen ihrer Möglichkeit", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Sonderheft 22/1980, *Wissensoziologie*, p. 160.
4. *Historical Studies of Scientific Culture*, Sage Publications, Londres, 1979. Editado por Barry Barnes e Steven Shapin.
5. Gad Freudenthal, comentário em *Pandore* n° 23, 1983, p. 35.
6. A ciência seria como escreveu o pensador marxista Rigoberto Lanz, "a expressão suprema do modo burguês de produção do conhecimento". R. Lanz, *Marxismo y Sociologia para una crítica de la sociologia marxista*, Ed. Fontamara, 1981, p. 161.
7. Pierre Ansart, "Toute connaissance est-elle idéologique?" em J. Duvignaud (éd.), *Sociologie de la Connaissance*, Paris, Payot, 1969, p. 42-48.
8. P. Bourdieu, *Leçon sur la Leçon*, Minuit, Paris, 1982, p. 22.
9. A. Schaff, *Histoire et Verité*, Ed. Anthropos, Paris, 1971, p. 193-194, 326.
10. Ver a este respeito nossa obra *Marxisme et romantisme révolutionnaire*, Ed. Sycamore, 1980, e Karl Mannheim, "Der Konservatismus", 1927, in *Wissensoziologie*.
11. A. Schaff, *op. cit.*, p. 314.
12. Como vimos, esta idéia é esboçada por Lucien Goldmann em 1947, mas abandonada em seguida (cf. L. Goldmann, "Le matérialisme dialectique est-il une philosophie?", 1947, in *Recherches Dialectiques*, Gallimard, Paris, 1959, p. 20, 22-23).
13. *Experimentum Mundi*, 1975, Payot, Paris, 1981, p. 25, 52.
14. Ver também G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Luchterhand, 1968, p. 243-46, e L. Goldmann, *op. cit.*, p. 17.
15. Este problema foi colocado, sob uma forma um pouco diferente por Lucien Goldmann: "A fé marxista é uma fé no futuro histórico que os próprios homens fazem, ou mais exatamente que nós devemos fazer por nossa atividade, uma 'aposta' sobre o

resultado de nossas ações... o marxismo coloca no começo de todo estudo positivo dos fatos humanos uma aposta..." Le Dieu Caché, Gallimard, 1955, p. 99.

16. E. H. Gombrich, *Art and Illusion a study in the psychology of pictorial representation*, Phaidon Press, Oxford, 1977, p. 20-21, 73-75, 264-68, 272-73. Outros autores foram atraídos para o valor dos trabalhos de Gombrich para as ciências da sociedade: ver Barry Barnes, *interests and the Growth of Knowledge*, Routledge Direct Editions, Londres, 1977, p. 4-5, e Robert Nisbet, *Sociology as an Art Form*, Oxford University Press, Londres, 1977.

17. P. Bourdieu, *Questions de sociologie*, Éditions du Minuit, Paris, 1980, p. 24.

18. P. Bourdieu, *Questions de sociologie*, p. 22.

MICHAEL LÖWY é sociólogo, trabalha como diretor de pesquisas do CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique) de Paris; é colaborador do Instituto Internacional de Pesquisa e Formação de Amsterdam.

Suas principais obras publicadas no Brasil são: *Método dialético e teoria política* (Rio de Janeiro, Paz e Terra); *Por uma sociologia dos intelectuais revolucionários* (São Paulo, Ed. Ciências Humanas); *Redenção e Utopia* (São Paulo, Companhia das Letras); *Ideologia e ciências sociais* (São Paulo, Cortez, 9ª ed.); *Marxismo e Teologia da libertação* (São Paulo, Cortez).

LEIA TAMBÉM DE
Michael Löwy

IDEOLOGIAS E CIÊNCIA SOCIAL

Elementos para uma análise marxista

Aborda algumas observações gerais sobre o conceito de ideologia, sobre o que seria uma análise dialética de ideologia e como se poderia relacionar ideologia, ou utopia, com a prática política e social. Analisa ainda a relação entre a ideologia e o conhecimento, ou a ideologia e as ciências sociais, começando por uma discussão sobre o positivismo, em seguida, sobre o historicismo e sobre o marxismo.

Tendo em vista o caráter de apresentação oral, o texto apresenta um cunho didático e simplificado, sem um rigor necessariamente científico.



 **CORTEZ
EDITORA**

MARXISMO e Teologia da Libertação

A religião é ainda aquele baluarte do obscurantismo e do conservantismo que Marx e Engels denunciaram no século XIX? A resposta é, em grande parte, sim. Essa ótica permanece aplicável a certos círculos dirigentes do Vaticano, às correntes integristas das principais confissões, a numerosos grupos evangélicos e à maioria das seitas religiosas – das quais, algumas, como a Igreja de Moon, de notoriedade pública, não são senão uma hábil mistura de manipulação financeira, de lavagem obscurantista de cérebro e de anticomunismo fanático. Entretanto, a emergência do cristianismo revolucionário e da teologia da libertação na América Latina (e algures) abre um novo capítulo histórico e coloca questões novas e estimulantes às quais não se pode responder sem renovar a análise marxista da religião.

«neutros». Michael compara os artifícios usados pelos «positivistas» para saírem dos impasses teóricos em que se vêem com o expediente a que recorreu o protagonista de uma velha estória: atolado num pântano, com seu cavalo, e vendo que não contava com a ajuda de ninguém para salvá-lo, o Barão de Münchhausen agarrou seus próprios cabelos e, por meio deles, puxou-se para cima, saiu da lama, trazendo também seu cavalo, entre as pernas, tirando-o do atoleiro...

Rejeitando as ilusões da família dos «positivistas», entretanto, os marxistas não conseguiram adotar e desenvolver, juntos, uma mesma concepção de *ideologia*. Este livro reconstitui as vicissitudes desse conceito nas versões diferentes que lhe dão Marx e Lenin, bem como nos esforços que marcam as reflexões de Lukács, Korsch, Gramsci, Goldmann, Marcuse, Adorno e Horkheimer.

Profundamente familiarizado com o pensamento desses intelectuais, Michael Löwy promove um fecundo confronto das posições diversas que eles assumem em face dos fenômenos ideológicos. Reconhecendo a necessidade histórica da diversidade de pontos de vista, ele ressalva, contudo, que certos pontos de vista são mais abrangentes do que outros e portanto são mais favoráveis à conquista de um conhecimento mais completo, mais verdadeiro. Do ângulo do proletariado, é possível enxergar mais longe do que do ângulo da burguesia. Mas — adverte sabiamente nosso crítico — «o ponto de vista do proletariado não é o monopólio exclusivo de um único grupo ou corrente»; ele depende de uma busca que explora as riquezas de diversos caminhos e representa, em cada momento histórico, «o horizonte comum a um conjunto de forças políticas e intelectuais, sociais e culturais, que reivindicam a visão proletária» e assumem o projeto revolucionário socialista.

Leandro Konder

ASSEMBLEE NATIONALE

JOURNAL

As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen, esgotado rapidamente quando de sua

primeira edição entre nós (1987), é mesmo um dos melhores livros de Michael Löwy.

A linguagem direta, a exposição clara e a argumentação cristalina revestem, neste texto, uma primorosa abordagem dos problemas essenciais da chamada

sociologia do conhecimento. E, sem prejuízo de rigorosos princípios teórico-políticos

marxistas, nele se cumpre a quase sempre rara simbiose entre crítica radical e generosidade intelectual.

Este é, sem quaisquer dúvidas, um *livro realmente indispensável* para todos os estudiosos dos processos sociais.

José Paulo Netto

ISBN 85-249-0518-2



9 788524 905186

CORTEZ
EDITORA