

PIERRE BOURDIEU
JEAN-CLAUDE CHAMBOREDON
JEAN-CLAUDE PASSERON

A profissão de sociólogo

Preliminares epistemológicas

Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira

3ª Edição

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

Bourdieu, Pierre, 1930-

A profissão de sociólogo : preliminares epistemológicas / Pierre Bourdieu, Jean-Claude Chamboredon, Jean-Claude Passeron ; tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. - Petrópolis, RJ : Vozes, 1999.

Título original: Le métier de sociologue.

ISBN 85.326.1775-1

1. Sociologia como profissão 2. Sociologia - Metodologia 3. Sociologia - Teoria I. Chamboredon, Jean-Claude. II. Passeron, Jean-Claude. III. Título.

97-0996 CDD-301.023

Índices para catálogo sistemático:

1. Sociologia como profissão 301.023
2. Sociólogos : Profissão 301.023

 EDITORA
VOZES

Petrópolis
2002

conhecimento, quanto pela análise sociológica das implicações epistemológicas da sociologia atual que definem a hierarquia dos perigos epistemológicos e, por consequência, das urgências.

Defender juntamente com Bachelard que o *fato científico é conquistado, construído, constatado*, é recusar, ao mesmo tempo, o empirismo que reduz o ato científico a uma constatação e o convencionalismo que lhe opõe somente as condições prévias da construção. A força de lembrar o imperativo da constatação, contra toda a tradição especulativa da filosofia social da qual tem de se liberar, a comunidade sociológica tende, atualmente, a esquecer a hierarquia epistemológica dos atos científicos que subordina a constatação à construção e a construção à ruptura: tratando-se de uma ciência experimental, a simples referência à prova experimental não passa de uma tautologia, enquanto não for acompanhada por uma explicação dos pressupostos teóricos que servem de base a uma verdadeira experimentação; ora, tal explicação permanece em si mesma desprovida de virtude heurística enquanto não for acompanhada da explicitação dos obstáculos epistemológicos que se apresentam, sob uma forma específica, em cada atividade científica.

PRIMEIRA PARTE

A ruptura

1. O FATO É CONQUISTADO CONTRA A ILUSÃO DO SABER IMEDIATO

A vigilância epistemológica impõe-se, particularmente, no caso das ciências do homem nas quais a separação entre a opinião comum e o discurso científico é mais imprecisa do que alhures. Ao concedermos, com demasiada facilidade, que a preocupação com uma reforma política e moral da sociedade levou os sociólogos do século XIX a abandonar, muitas vezes, a neutralidade científica e, até mesmo, que a sociologia do século XX renunciou, eventualmente, às ambições da filosofia social sem ter ficado isenta de contaminações ideológicas de outra natureza, dispensamo-nos quase sempre de reconhecer, para tirar daí todas as consequências, que a familiaridade com o universo social constitui, para o sociólogo, o obstáculo epistemológico por excelência porque ela produz continuamente concepções ou sistematizações fictícias ao mesmo tempo que as condições de sua credibilidade. O sociólogo nunca conseguirá acabar com a sociologia espontânea e deve se impor uma política incessante contra as evidências ofuscantes que proporcionam, sem grandes esforços, a ilusão do saber imediato e de sua riqueza insuperável. Sua dificuldade em estabelecer, entre a percepção e a ciência, a separação que, para o físico, exprime-se por uma oposição nítida entre o laboratório e a vida cotidiana, é tanto maior pelo fato de não conseguir encontrar, em sua herança teórica, os instrumentos que lhe permitiriam recusar radicalmente a linguagem corrente e as noções comuns.

1.1. Prenúncios e técnicas de ruptura

Na medida em que têm como função reconciliar, a qualquer preço, a consciência comum consigo mesma ao propor explicações, até mesmo contraditórias, a respeito do mesmo fato, as opiniões primeiras sobre os fatos sociais apresentam-se como uma coletânea falsamente sistematizada de

juízos com uso alternativo. Essas prenoções, "representações esquemáticas e sumárias" que são "formadas pela prática e para ela", retiram sua evidência e "autoridade", como observa Durkheim, das funções sociais que desempenham [É. Durkheim, texto n° 4].

A influência das noções comuns é tão forte que todas as técnicas de objetivação devem ser utilizadas para realizar efetivamente uma ruptura que, na maior parte das vezes, é mais professada do que concretizada. Assim, os resultados da medida estatística podem, pelo menos, ter a virtude negativa de desconcertar as impressões primeiras. Da mesma forma, não temos verificado, com frequência, a função de ruptura que Durkheim conferia à definição prévia do objeto como construção teórica "provisória" destinada, antes de tudo, a "substituir as noções do senso comum por uma primeira noção científica" [M. Mauss, texto n° 5]. Com efeito, na medida em que a linguagem corrente e determinadas utilizações eruditas das palavras banais constituem o principal veículo das representações comuns da sociedade, é sem dúvida uma crítica lógica e lexicológica da linguagem comum que aparece como a condição indispensável para a elaboração controlada das noções científicas [J.H. Goldthorpe e D. Lockwood, texto n° 6].

Pelo fato de que, no momento da observação ou experimentação, o sociólogo estabelece uma relação com o objeto que, enquanto relação social, nunca é puro conhecimento, os dados apresentam-se-lhe como configurações vivas, singulares e, em poucas palavras, humanas demais, que tendem a se impor como estruturas do objeto. Ao fragmentar as totalidades concretas e patentes que são dadas à intuição para substituí-las pelo conjunto dos critérios abstratos que as definem do ponto de vista sociológico – profissão, remuneração, nível de instrução, etc. – impedindo as induções espontâneas que, por um efeito de halo, levam a estender a uma classe inteira os traços marcantes dos indivíduos mais "típicos" na aparência, em suma, dilacerando a rede de relações que se tece continuamente na experiência, a análise estatística contribui para tornar possível a construção de novas relações, capazes de impor, por seu caráter insólito, a busca das relações de natureza superior que lhe serviriam de justificativa.

1. P. Fauconnet e M. Mauss, verbete "sociologie", in *Grande Encyclopédie Française*, t. XXX, Paris, 1901, p. 173. Não é um acaso se os que pretendem encontrar em Durkheim, e, mais precisamente, em sua teoria da definição e do indicador (cf., por exemplo, R.K. Merton, *Éléments de théorie et de méthode sociologique* [trad. H. Mendras], 2ª ed. aumentada, Plon, Paris, 1965, p. 61), a origem e caução do "operacionalismo" ignoram a função de ruptura que Durkheim conferia à definição: com efeito, inúmeras definições ditas "operatórias" são simplesmente uma formalização, logicamente controlada, das idéias do senso comum.

Em resumo, a invenção nunca se reduz a uma simples leitura do real, por mais desconcertante que seja, já que pressupõe sempre a ruptura com o mesmo e com as configurações que ele propõe à percepção. Por insistir demais no papel do acaso na descoberta científica, como faz Robert K. Merton na análise da *serendipity*, expomo-nos a despertar as representações mais ingênuas da invenção, resumidas no paradigma da maçã de Newton: a apreensão de um fato inesperado pressupõe, pelo menos, a decisão de prestar uma atenção metódica ao inesperado e sua virtude heurística depende da pertinência e coerência do sistema de indagações que ele coloca em questão? Sabe-se que o ato da invenção que conduz à solução de um problema sensorio-motor ou abstrato deve quebrar as relações mais aparentes, por serem as mais familiares, para fazer surgir o novo sistema de relações entre os elementos. Em sociologia como alhures, "uma pesquisa séria leva a reunir o que o vulgo separa ou a distinguir o que o vulgo confunde"³.

1.2. A ilusão da transparência e o princípio da não-consciência

Todas as técnicas de ruptura, tais como a crítica lógica das noções, a comprovação estatística das falsas evidências, a contestação decisória e metódica das aparências, não de permanecer impotentes enquanto a sociologia espontânea não for atacada em seu próprio âmago, isto é, na filosofia do conhecimento do social e da ação humana que lhe serve de suporte. A sociologia só pode se constituir como ciência realmente separada do senso comum, com a condição de opor às pretensões sistemáticas da sociologia espontânea a resistência organizada de uma teoria do conhecimento do social cujos princípios contradizem, ponto por ponto, os pressupostos da filosofia primeira do social. Por não existir tal teoria, o sociólogo pode recusar ostensivamente as prenoções, ao mesmo tempo que edifica a aparência de um discurso científico sobre os pressupostos assumidos inconscientemente a partir dos quais a sociologia espontânea engendraria essas prenoções. Como representação ilusória da gênese dos fatos sociais segundo a qual o cientista poderia compreender e explicar tais fatos "unicamente pelo esforço de sua reflexão particular", o artificialismo apoia-se, em última análise, no pressuposto da ciência infusa que, enraizado no sentimento da familiaridade, serve

2. R.K. Merton, *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, op. cit., p. 47-51.

3. "Por exemplo, a ciência das religiões reuniu, em um mesmo gênero, os tabus de impureza e os de pureza porque todos eles são tabus; pelo contrário, estabeleceu uma cuidadosa distinção entre os ritos funerários e o culto dos antepassados" (P. Fauconnet e M. Mauss, "Sociologie", in loc. cit., p. 173).

de base também para a filosofia espontânea do conhecimento do mundo social: a polêmica de Durkheim contra o artificialismo, o psicologismo ou o moralismo é apenas o avesso do postulado segundo o qual os fatos sociais "têm uma forma de ser constante, uma natureza que não depende da arbitrariedade individual e de onde derivam relações necessárias" [É. Durkheim, texto n° 7]. O mesmo afirmava Marx quando defendia que, "na produção social de sua existência, os homens estabelecem relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade", ou ainda Weber quando não aceitava reduzir o sentido cultural das ações às intenções subjetivas dos atores. Ao exigir do sociólogo que penetre no mundo social como em um mundo desconhecido, Durkheim reconhece a Marx o mérito de ter rompido com a ilusão da transparência: "Julgamos ser fecunda a idéia de que a vida social deve ser explicada, não pela concepção que têm a seu respeito os que participam nela, mas por causas profundas que escapam à consciência"⁴ [É. Durkheim, texto n° 8].

Semelhança convergência explica-se facilmente⁵: o que poderíamos designar por princípio da não-consciência, concebido como condição *sine qua non* da constituição da ciência sociológica, é simplesmente a reformulação na lógica dessa ciência do princípio do determinismo metodológico que nenhuma ciência poderia negar sem se negar como tal⁶. É o que dissimulamos quando exprimimos o princípio da não-consciência com o vocabulário do inconsciente e, assim, transformamos um postulado metodológico em tese antropológica, chegando à substância a partir do substantivo ou servindo-nos da polissemia desse termo para reconciliar o apego aos mistérios da inte-

rioridade com os imperativos do distanciamento⁷ [L. Wittgenstein, texto n° 9]. De fato, a única função do princípio da não-consciência é afastar a ilusão que a antropologia possa se constituir como ciência reflexiva e, ao mesmo tempo, definir as condições metodológicas que a tornem uma ciência experimental⁸ [É. Durkheim, texto n° 10; F. Simiand, texto n° 11].

Se a sociologia espontânea ressurge com tal insistência e sob disfarces tão diferentes na sociologia erudita é, sem dúvida, porque os sociólogos que pretendem conciliar o projeto científico com a afirmação dos direitos da pessoa, direito à ação livre e direito à consciência clara da ação, ou, simplesmente, evitam submeter sua prática aos princípios fundamentais da teoria do conhecimento sociológico, voltam a encontrar, inevitavelmente, a filosofia ingênua da ação e da relação do sujeito à sua ação aplicada na sociologia espontânea por sujeitos preocupados em defender a verdade vivida de sua experiência da ação social. A resistência que suscita a sociologia quando pretende despossar a experiência imediata de seu privilégio gnoseológico inspira-se na mesma filosofia humanista da ação humana de determinada sociologia que, servindo-se de conceitos como, por exemplo, o de "motiva-

7. Embora tivesse permanecido confinado na problemática da consciência coletiva pelos instrumentos conceituais peculiares às ciências humanas de sua época, Durkheim teve a preocupação de estabelecer a distinção entre o princípio pelo qual o sociólogo cria a existência de regularidades não-conscientes e a afirmação de um "inconsciente" dotado de caracteres específicos. Ao discutir a relação entre as representações individuais e as representações coletivas, ele escreve o seguinte: "Tudo o que pretendemos dizer, com efeito, é que se passam fenômenos em nós que são de natureza psíquica e, no entanto, não são conhecidos do ego que nós somos. Quanto a saber se são percebidos por algum ego desconhecido ou o que podem ser fora de qualquer apreensão, isso não nos importa. Admitamos apenas que a vida representativa se estende além de nossa consciência atual" (É. Durkheim, "Représentations individuelles et représentations collectives", in *Revue de Métaphysique et de Morale*, IV, maio de 1898, reproduzido in *Sociologie et Philosophie*, F. Alcan, Paris, 1924; citado a partir da 3ª ed., P.U.F., Paris, 1967, p. 25) [N.T.: Cf. É. Durkheim, "Représentations individuelles et représentations collectives", in *Sociologie et Philosophie*, trad. de J.M. de Toledo Camargo, Companhia Editora Forense, São Paulo, 1970, p. 31-32].

8. É o que sugere C. Lévi-Strauss quando estabelece a distinção entre o emprego que Mauss faz da noção de inconsciente e a noção junguiana de um inconsciente coletivo "repleto de símbolos e, até mesmo, de coisas simbolizadas que para ele formam uma espécie de substrato" e quando reconhece a Mauss o mérito "de ter feito apelo ao inconsciente como ao formador do caráter comum e específico dos fatos sociais" (C. Lévi-Strauss, "Introduction", in M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, P.U.F., Paris, 1950, p. XXX e XXXII) [N.T.: Cf. C. Lévi-Strauss, "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss", in *Sociologie et anthropologie*, trad. de Lamberto Puccinelli, Editora Pedagógica e Universitária Ltda. / Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1974, p. 20 e 18-19]. É ainda nesse sentido que ele reconhece em Taylor a afirmação, sem dúvida confusa e equivocada, do que faz a originalidade da etnologia, a saber, "a natureza inconsciente dos fenômenos coletivos" — "Mesmo quando encontramos interpretações, estas têm sempre o caráter de racionalizações ou elaborações secundárias: não há sombra de dúvida de que as razões que nos levam a praticar um costume, compartilhar uma crença, estão muito afastadas das razões que invocamos para justificar tal atitude" (*Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1958, p. 25).

4. É. Durkheim, resenha de A. Labriola, "Essais sur la conception matérialiste de l'histoire", in *Revue Philosophique*, dez. de 1897, vol. XLIV, 22º ano, p. 648.

5. A acusação de sincretismo que poderia ser suscitada pela aproximação entre os textos de Marx, Weber e Durkheim, apoiar-se-ia na confusão entre a teoria do conhecimento do social como condição de possibilidade de um discurso sociológico verdadeiramente científico e a teoria do sistema social (ver sobre esse ponto, p. e., e *infra*, G. Bochelet, texto n° 2, p. 108-111). No caso em que não fosse reconhecida tal distinção, ainda seria necessário examinar se a aparência de discordância não é devida ao fato de estarmos ligados à representação tradicional de uma pluralidade de tradições teóricas; ora, tal representação é contestada precisamente pelo "coletivismo apaziguante" da teoria do conhecimento sociológico que, a partir da experiência da atividade sociológica, recusa determinadas oposições que se tornaram rituais em outra atividade, a do ensino da filosofia.

6. "Se, como escreve Claude Bernard, um fenômeno se apresentasse em uma experiência com uma aparência de tal modo contraditória que não pudesse ser associado de forma necessária a determinadas condições de existência, a razão deveria repelir o fato como um fato não científico [...] porque a aceitação de um fato sem causa, isto é, indeterminado em suas condições de existência, não é nem mais nem menos do que a negação da ciência" (C. Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, J.-B. Baillière et fils, Paris, 1865, cap. II, § 7).

ção" ou dedicando-se por predileção às questões de *decision-making*, realiza, à sua maneira, o desejo ingênuo de todo sujeito social: pretendendo permanecer senhor e possuidor de si mesmo e de sua própria verdade, desejando conhecer apenas o determinismo de suas próprias determinações (embora as considere inconscientes), o humanista ingênuo que existe em todos os homens sente profundamente como uma redução "sociologista" ou "materialista" qualquer tentativa para estabelecer que o sentido das ações mais pessoais e mais "transparentes" não pertence ao sujeito que as realiza, mas ao sistema completo das relações nas quais e pelas quais elas se realizam. As falsas profundezas prometidas pelo vocabulário das "motivações" (ostensivamente distinguidas dos simples "motivos") têm, talvez, como função salvaguardar a filosofia da escolha, ornamentando-a com prestigios científicos que estão associados à busca das escolhas inconscientes. A prospecção superficial das funções psicológicas tais como elas são vividas - "razões" ou "satisfações" - impede, quase sempre, a busca das funções sociais que as "razões" dissimulam e cuja plena realização proporciona, por acréscimo, as satisfações experimentadas diretamente⁹.

Contra esse método ambíguo que permite a troca indefinida de serviços entre o senso comum e o senso comum erudito, é necessário apresentar um segundo princípio da teoria do conhecimento do social que é simplesmente a forma positiva do princípio da não-consciência: as relações sociais não poderiam ser reduzidas a relações entre subjetividades animadas por intenções ou "motivações" porque se estabelecem entre condições e posições sociais, e porque, ao mesmo tempo, são mais reais do que os sujeitos que estão ligados por elas. As críticas que Marx opunha a Stirner dirigem-se aos psicossociólogos e sociólogos que reduzem as relações sociais à representação que os sujeitos têm delas e acreditam, em nome de um artificialismo prático, que é possível modificar as relações objetivas transformando essa representação: "Sancho não deseja que dois indivíduos estejam 'em contradição' entre si, como burguês e proletário [...], mas gostaria de vê-los estabelecer uma relação pessoal de indivíduo a indivíduo. Não considera que, no quadro da divisão do trabalho, as relações pessoais se tornem, necessária e inevitavelmente, relações de classes e se cristalizem como tais; assim, todo

9. Tal é o sentido da crítica que Durkheim dirigia a Spencer: "Os fatos sociais não são o simples desenvolvimento dos fatos psíquicos, mas os segundos não passam, em grande parte, do prolongamento dos primeiros no interior das consciências. Essa proposição é muito importante porque o ponto de vista contrário expõe, a cada instante, o sociólogo a tomar a causa pelo efeito e reciprocamente" (*De la division du travail social*, 7ª ed., P.U.F., Paris, 1960, p. 341).

o seu palavrório reduz-se a um desejo piedoso que ele pensa concretizar exortando os indivíduos dessas classes a expulsar de seu espírito a idéia de suas "contradições" e de seu "privilegio" particular... Para destruir a 'contradição' e o 'particular', bastaria modificar a 'opinião' e a 'vontade'¹⁰. Independentemente das ideologias da "participação" e da "comunicação" a serviço das quais, muitas vezes, elas estão, as técnicas clássicas da psicologia social inclinam-se, em decorrência de sua epistemologia implícita, a privilegiar as representações dos indivíduos em detrimento das relações objetivas nas quais estes estão envolvidos e que definem a "satisfação" ou a "insatisfação" que os mesmos experimentam, os conflitos que enfrentam ou as expectativas e ambições que exprimem. Pelo contrário, o princípio da não-consciência impõe que seja construído o sistema das relações objetivas nas quais os indivíduos se encontram inseridos e que se exprimem mais adequadamente na economia ou morfologia dos grupos do que nas opiniões e intenções declaradas dos sujeitos. Não é a descrição das atitudes, opiniões e aspirações individuais que tem a possibilidade de proporcionar o princípio explicativo do funcionamento de uma organização, mas a apreensão da lógica objetiva da organização é que conduz ao princípio capaz de explicar, por acréscimo, as atitudes, opiniões e aspirações¹¹. Esse objetivismo provisório que é a condição da apreensão da verdade objetiva dos sujeitos é também a condição da compreensão completa da relação vivida que os sujeitos mantêm com sua verdade objetivada em um sistema de relações objetivas¹².

10. K. Marx, *Idéologie allemande* (trad. J. Molitor), in *Oeuvres Philosophiques*, t. IX, A. Costes, Paris, 1947, p. 94.

11. Essa redução à psicologia encontra um de seus modelos prediletos no estudo dos pequenos grupos, ou seja, grupos isolados de ação e interação abstraidos da sociedade global. Perdeu-se a conta das pesquisas em que o estudo, em sistema fechado, dos conflitos psicológicos entre bandos toma o lugar da análise das relações objetivas entre forças sociais.

12. Se foi necessário, para defesa da causa pedagógica, colocar toda a ênfase na condição prévia da objetivação que se impõe a qualquer procedimento sociológico quando este pretende romper com a sociologia espontânea, não se tratava de reduzir a tarefa da explicação sociológica às dimensões de um objetivismo: "Por sua própria existência, a sociologia pressupõe a superação da oposição fictícia que subjetivistas e objetivistas fazem surgir arbitrariamente. Se a sociologia como ciência objetiva é possível, é porque existem relações exteriores, necessárias, independentes das vontades individuais e, se quisermos, inconscientes (no sentido em que elas não se apresentam pela simples reflexão) que só podem ser apreendidas passando pela observação e experimentação objetivas. [...] No entanto, diferentemente da ciência da natureza, uma antropologia total não pode se limitar a uma construção das relações objetivas porque a experiência das significações faz parte da significação total da experiência: a sociologia menos suspeita de subjetivismo recorre a conceitos intermediários e mediações entre o subjetivo e o objetivo, tais como alienação, atitude ou ethos. Cabe-lhe, com efeito, construir o sistema de relações que englobe, não só o sentido objetivo das condutas organizadas se-

1.3. Natureza e cultura: substância e sistema de relações

Se o princípio da não-consciência não passa do avesso do princípio do clima das relações, este último deve por si levar a recusar todas as tentativas para definir a verdade de um fenômeno cultural independentemente do sistema das relações históricas e sociais nas quais ele está inserido. Condenado inúmeras vezes, o conceito de natureza humana, a mais simples e mais natural das naturezas simples, sobrevive sob as espécies de conceitos que são como sua moeda corrente, por exemplo, as "tendências" ou as "propensões" de certos economistas, as "motivações" da psicologia social ou as "necessidades" e os "pré-requisitos" da análise funcionalista. A filosofia essencialista que era solidária com a noção de natureza continua ainda em ação em determinada utilização ingênua de critérios de análise, tais como o sexo, idade, raça ou apêndices intelectuais, quando essas características são concebidas como dados naturais, necessários e eternos, cuja eficácia poderia ser apreendida independentemente das condições históricas e sociais que os constituem em sua especificidade para determinada sociedade e em determinado momento do tempo.

De fato, o conceito de natureza humana está em ação sempre que é transgredido o preceito de Marx que proíbe eternizar, em uma natureza, o produto de uma história, ou o preceito de Durkheim exigindo que o social seja explicado pelo social e unicamente pelo social [K. Marx, texto nº 12; É. Durkheim, texto nº 13]. A fórmula de Durkheim conserva todo o seu valor com a condição de que não exprima a reivindicação de um "objeto real", realmente distinto do objeto das outras ciências do homem, nem a pretensão sociologista em justificar, do ponto de vista sociológico, todos os aspectos da realidade humana, mas somente a lembrança da decisão metodológica de não abdicar prematuramente do direito à explicação sociológica ou, dito por outras palavras, não recorrer a um princípio de explicação tirado de outra ciência, quer se trate da biologia ou psicologia, enquanto não tiver sido completamente comprovada a eficácia dos métodos de explicação propriamente sociológica. Além do fato de que, ao recorrer a fatores que são por definição trans-históricos e transculturais, corremos o risco de dar como explicação isso mesmo que deve ser explicado, ficamos condenados, na

gundo regularidades mensuráveis, mas também as relações singulares que os sujeitos mantêm com as condições objetivas de sua existência e com o sentido objetivo de suas condutas, sentido que os possui porque estão desapaosados dele. Bito por outras palavras, a descrição da subjetividade objetiva renvia à descrição da intencionalidade da objetividade" (P. Bourdieu, *Un Art moyen*, Ed. de Minuit, Paris, 1970, 2ª ed., p. 18-20; 1ª ed., 1965).

melhor das hipóteses, a explicar somente o aspecto em que as instituições se assemelham, deixando escapar, como afirma Lévi-Strauss, o que faz sua especificidade histórica ou originalidade cultural: "Uma disciplina cujo objetivo principal, senão o único, é analisar e interpretar as diferenças evita todos os problemas levando em consideração apenas as semelhanças. No entanto, ao mesmo tempo, perde todos os meios de estabelecer a distinção entre o geral, que é o seu objetivo, e o banal com o qual ela se contenta"¹³ [M. Weber, texto nº 14].

No entanto, não basta que as características atribuídas ao homem social em sua universalidade se apresentem como "resíduos" ou invariantes colocados em evidência por uma análise de sociedades concretas para que seja afastada, decisivamente, essa filosofia essencialista que deve a maior parte de sua sedução ao esquema de pensamento segundo o qual "não há nada de novo sob o sol": de Pareto a Ludwig von Mises não faltam análises, aparentemente históricas, que se limitam a designar com um nome sociológico determinados princípios explicativos tão pouco sociologizados, tais como a "inclinação a criar associações", "a necessidade de manifestar sentimentos por meio de ações exteriores", o ressentimento, a busca do prestígio, a insaciabilidade da necessidade ou a *libido dominandi*¹⁴. Não seria possível compreender que, tão freqüentemente, os sociólogos possam negar-se como tais, ao proporem sem outra justificativa determinadas explicações que eles só deveriam acolher como último recurso, se a tentação de se justificarem pelas opiniões declaradas não fosse reforçada pela sedução genérica da explicação pelo simples, cuja "ineficácia epistemológica" foi denunciada incansavelmente por Bachelard.

13. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, op. cit., p. 19.

14. Para estabelecer que o azedume crítico contra o capitalismo só poderia ser inspirado pelo ressentimento peculiar a indivíduos frustrados em sua ambição social, Von Mises deve servi-se, independentemente de qualquer especificação sociológica, da propensão à autojustificação duplicada pela aspiração à ascensão social. É porque teriam perdido sua oportunidade de ascensão, na sequência de alguma inferioridade natural ("as qualidades biológicas de um homem limitam, de forma bastante estrita, o campo no interior do qual ele poderá prestar serviços aos outros"), que numerosas pessoas dirigiram contra o capitalismo o ressentimento surgido de sua ambição frustrada. Em suma, como segundo Leibniz, está inscrito desde toda a eternidade na essência de César que ele há de atravessar o Rubicão, assim também o destino de cada sujeito social estaria contido em sua natureza (definida pelo seu aspecto psicológico e, por vezes, biológico). O essencialismo conduz, logicamente, a uma "sociologia" (L. Von Mises, *The Anti-capitalistic Mentality*, Van Nostrand, Princeton (N.J.), Toronto, Londres, Nova York, 1956, p. 1-33).

1.4. A sociologia espontânea e os poderes da linguagem

Se a sociologia é uma ciência como as outras que encontra somente uma dificuldade particular em ser uma ciência como as outras, é, fundamentalmente, em decorrência da relação particular que se estabelece entre a experiência erudita e a experiência ingênua do mundo social e entre as expressões ingênua e erudita de tais experiências. Com efeito, não basta denunciar a ilusão da transparência e adotar princípios capazes de romper com os pressupostos da sociologia espontânea para acabar com as construções ilusórias que ela propõe. "Herança de palavras, herança de idéias", segundo o título de Brunschvicg, a linguagem corrente que, pelo fato de ser corrente, passa despercebida, contém, em seu vocabulário e sintaxe, toda uma filosofia petrificada do social sempre pronta a ressurgir das palavras comuns ou das expressões complexas construídas com palavras comuns que, inevitavelmente, são utilizadas pelo sociólogo. Quando aparecem dissimuladas sob as aparências de uma elaboração erudita, as prenoções podem abrir caminho no discurso sociológico sem perderem, de modo algum, a credibilidade que lhes é conferida pela sua origem: as advertências contra a contaminação da sociologia pela sociologia espontânea não passariam de exorcismos verbais se não fossem acompanhadas por um esforço feito no sentido de fornecer à vigilância epistemológica as armas indispensáveis para evitar a contaminação das noções pelas prenoções. Sendo, muitas vezes, prematura, a ambição de jogar fora a linguagem comum para adotar em seu lugar, pura e simplesmente, uma linguagem perfeita, por ser inteiramente construída e formalizada, corre o risco de desviar da análise, mais urgente, a lógica da linguagem comum: somente essa análise pode dar ao sociólogo o meio de redefinir as palavras comuns no interior de um sistema de noções expressamente definidas e metodicamente depuradas, ao mesmo tempo que submete à crítica as categorias, problemas e esquemas, retirados da linguagem comum pela língua erudita, que ameaçam sempre se reintroduzir na linguagem sob os disfarces eruditos da língua mais formal possível. "O estudo do emprego lógico de uma palavra, escreve Wittgenstein, permite-nos escapar à influência de certas expressões típicas [...]". Essas análises procuram desviar-nos das opiniões preconcebidas que nos impellem a acreditar que os fatos devem estar de acordo com determinadas imagens que florescem em nossa linguagem¹⁵. Por não submetermos a linguagem comum, principal instru-

mento da "construção do mundo dos objetos"¹⁶, a uma crítica metódica, expomo-nos a considerar como dados determinados objetos pré-construídos e pela linguagem comum. A preocupação com a definição rigorosa continua sendo inútil e, até mesmo, enganadora enquanto o princípio unificador dos objetos submetidos à definição não tiver sido submetido à crítica¹⁷. Como os filósofos que deixam que lhes seja imposta a busca de uma definição essencial do "jogo", sob pretexto de que a linguagem corrente utiliza um único substantivo comum para dizer "jogos infantis, jogos olímpicos, jogos de matemática ou trocadilhos", assim também os sociólogos que organizam sua problemática científica em torno de termos pura e simplesmente tirados do vocabulário familiar obedecem à linguagem que lhes é fornecida pelos objetos no momento em que julgam estar submetidos apenas ao "dado". As divisões operadas pelo vocabulário comum não são as únicas pré-construções inconscientes e incontroladas que ameaçam insinuar-se no discurso sociológico e essa técnica de ruptura que é a crítica lógica da sociologia espontânea encontraria, sem dúvida, um instrumento insubstituível na nosografia da linguagem corrente que se apresenta - pelo menos no estado de esboço - na obra de Wittgenstein [M. Chastaign, texto n° 15]¹⁸.

16. Cf. E. Cassirer, "Le langage et la construction du monde des objets", in *Journal de psychologie normale et pathologique*, vol. 30, 1933, p. 18-44; e "The Influence of Language upon the Development of Scientific Thought", in *The Journal of Philosophy*, vol. 33, 1936, p. 309-327.

17. M. Chastaign proíbe a crítica empreendida por Wittgenstein a respeito dos jogos [N.T.: No original, Jeux] conceituais instigados pelos jogos de palavras a partir da palavra "jogo": "Os homens não funcionam [N.T.: No original, jouent du verbe jouer]; este verbo também significa brincar, jogar, representar um papel no teatro, fingir, tocar um instrumento musical... Nesta citação, o predicado é sempre jouer] como seus revestimentos de madeira, nem como suas instituições. Não fazem trocadilhos como representam um papel no palco; não dançam uma valsa como enfrentam um adversário; não brincam com dinheiro como têm má sorte; não dançam uma valsa como enfrentam um adversário; não brincam com uma bola como jogam bola, inclusive 'football'. Podem dizer que seu comportamento será diferente conforme as circunstâncias. Deveriam dizer: brincar não é brincar" [M. Chastaign, "Jouer n'est pas jouer", in *Journal de psychologie normale et pathologique*, n° 3, julho-setembro de 1959, p. 303-326]. A crítica lógica e linguística à qual M. Chastaign submete a palavra "jogo" poderia aplicar-se, mais ou menos integralmente, à noção de "lazer", às utilizações comumente feitas dessa palavra e às definições "essenciais" que recebe de certos sociólogos: "Coloque no lugar da velha palavra 'jogos' o neologismo 'lazer'. Substitua, portanto, em algumas descrições clássicas dos jogos, 'a vontade de jogar' ou 'a atividade livre' do jogador por um lazer qualificado como desejado ou taxado de opção do indivíduo sem que você esteja preocupado com o lazer dirigido e as férias pagas, nem com a antiga oposição licet-libet. Substitua o 'prazer de jogar' pela visão hedonística do lazer, tendo o cuidado de não cantarolar 'Sombre dimanche' [N.T.: Domingo sombrio] e depois 'Je hais les dimanches' [N.T.: Odio os domingos]. Enfim, substitua alguns jogos gratuitos por diferentes formas de lazer que se desenrolam fora de qualquer finalidade utilitária, se você tiver a possibilidade de esquecer a jardinagem dos operários e empregados, inclusive as gambiarras domésticas" (ibid.).

18. Assim, a maior parte das utilizações do termo inconsciente caem no paralogismo das "essências ocultas" que consiste, segundo Wittgenstein, em arrancar as palavras de seus contextos de utilização e dotá-las de uma significação substancial (cf. infra, L. Wittgenstein, texto n° 9, p. 139-141).

15. L. Wittgenstein, *Le cahier bleu et le cahier brun* (trad. G. Durand), Gallimard, Paris, 1965, p. 89.

Semelhante crítica daria ao sociólogo o meio, não só de dissipar o halo semântico (*fringe of meaning*, como afirma William James) que envolve as palavras mais comuns, mas também controlar as significações flutuantes de todas as metáforas – inclusive as que, aparentemente, estão fora de uso – que ameaçam situar a coerência de seu discurso em uma natureza diferente daquela em que ele pretende inscrever suas formulações. Ou seja, algumas dessas imagens que poderiam ser classificadas segundo a natureza, biológica ou mecânica, à qual elas reenviam, ou segundo as filosofias implícitas do social que elas sugerem: equilíbrio, pressão, força, tensão, reflexo, raiz, corpo, célula, secreção, crescimento, regulação, gestação, enfraquecimento, etc. Tais esquemas de interpretação, tirados quase sempre da natureza física ou biológica, ameaçam veicular, sob a aparência da metáfora e da homonímia, uma filosofia inadequada da vida social e, sobretudo, desencorajar a busca da explicação específica, fornecendo sem grandes esforços uma aparência de explicação¹⁹. [G. Canguilhem, texto nº 16]. Assim, uma psicanálise do espírito sociológico poderia, sem dúvida, encontrar em inúmeras descrições do processo revolucionário, como explosão após a opressão, um esquema mecânico, apenas transposto. Da mesma forma, os estudos de difusão cultural recorrem, mais freqüentemente de forma inconsciente do que consciente, ao modelo da propagação da mancha de óleo para tentar justificar a área e ritmo de dispersão de um traço cultural. Uma forma de contribuir para a purificação do espírito científico seria analisar concretamente a lógica e as funções de esquemas como o da "mudança de escala" no qual nos apoiamos para transferir para o plano da sociedade global ou planetária determinadas observações ou proposições válidas no plano dos pequenos grupos; como o da "manipulação" ou "complot" que, baseando-se no final de contas na ilusão da transparência, tem a falsa profundidade de uma explicação pelo oculto e proporciona as satisfações afetivas da denúncia das criptocracias; ou ainda como o da "ação à distância" que leva a pensar a ação dos meios modernos de comunicação, segundo as categorias do pensamento mágico²⁰.

Vê-se que a maior parte de tais esquemas metafóricos são comuns às afirmações ingênuas e ao discurso erudito; e, de fato, ficam devendo a essa

19. Aliás, não passa de uma justa represália: se a sociologia foi submetida à importação incontrolada de esquemas e imagens biológicas, a biologia teve de depurar de conotações morais e políticas, em outra época e com grande dificuldade, certas noções, tais como as de "célula" ou "tecido" (cf. *infra*, G. Canguilhem, texto nº 16, p. 165-168).

20. N. Chomsky mostra assim que, limitando-se a utilizar os termos técnicos de forma metafórica, a linguagem de Skinner revela sua inconsistência quando é submetida a uma crítica lógica e lingüística (N. Chomsky, resenha de B.F. Skinner, *Verbal Behavior*, in *Language*, vol. 35, 1959, p. 16-58).

dupla origem seu rendimento pseudo-explicativo. Como afirma Yvon Belaval, "se eles nos convencem é porque nos fazem deslizar e oscilar, sem o nosso conhecimento, entre a imagem e o pensamento, entre o concreto e o abstrato. Associada à imaginação, a linguagem transpõe, sub-repticiamente, a certeza da evidência sensível para a certeza da evidência lógica"²¹. Ocultando sua origem comum sob a aparência do jargão científico, tais esquemas mistos escapam à refutação, seja porque propõem imediatamente uma explicação global e despertam as experiências mais familiares (o conceito de "sociedade de massa" pode, por exemplo, encontrar um paralelo na experiência dos engarrafamentos de Paris e o termo "mutação" não evoca, muitas vezes, mais do que a experiência banal do inaudito); seja porque eles reenviam a uma filosofia espontânea da história, como o esquema do retorno cíclico quando evoca somente a sucessão das estações, ou como o esquema funcionalista quando não tem outro conteúdo senão a fórmula "isso é estudado para" do finalismo ingênuo; seja porque eles encontram esquemas eruditos já vulgarizados, sendo que a compreensão do sociograma adota, por exemplo, a imagem invisível das afinidades profundas entre as pessoas. A propósito da física, Duhem observava que o cientista expõe-se sempre a recuperar nas evidências do senso comum os resíduos de teorias anteriores, abandonados aí pela ciência; considerando que tudo predispõe os conceitos e as teorias sociológicos a passar para o domínio público, o sociólogo corre o risco, mais do que qualquer outro cientista, de "retomar no cerne dos conhecimentos comuns, para devolvê-las à ciência teórica, as peças que esta tinha depositado aí"²².

Sem dúvida, o rigor científico não nos obriga a renunciar a todos os esquemas analógicos de explicação ou compreensão como é testemunhado pela utilização feita, eventualmente, pela física moderna de determinados paradigmas – até mesmo mecânicos – com finalidade pedagógica ou heurística; com a condição de utilizá-los de forma consciente e metódica. Da mesma forma que as ciências físicas tiveram de romper categoricamente com as representações animistas da matéria e da ação sobre a matéria, assim também as ciências sociais devem operar o "corte epistemológico" capaz de estabelecer a separação entre a interpretação científica e todas as interpretações artificialistas ou antropomórficas do funcionamento social: é somente

21. Y. Belaval, *Les philosophes et leur langage*, Gallimard, Paris, 1952, p. 23.

22. P. Duhem, *La théorie physique, son objet, sa structure*, M. Rivière, Paris, 1954, 2ª ed. revista e ampliada, p. 397.

com a condição de submeter os esquemas utilizados pela explicação sociológica à prova da explicitação completa²³ que será possível evitar a contaminação a que estão expostos os esquemas mais depurados sempre que eles apresentam uma afinidade de estrutura com os esquemas comuns. Bachelard mostra que a máquina de costura só foi inventada quando as pessoas deixaram de imitar os gestos da costureira: sem dúvida, a sociologia tiraria a melhor lição de uma justa representação da epistemologia das ciências da natureza se se empenhasse em proceder à verificação permanente de que está construindo verdadeiramente máquinas de costura, em vez de transportar, de forma irrelevante, os gestos espontâneos da prática ingênua.

1.5. A tentação do profetismo

Na medida em que tem mais dificuldade do que qualquer outra ciência para se liberar da ilusão da transparência e para realizar, irreversivelmente, a ruptura com as prenoções; na medida em que, muitas vezes, lhe é atribuída, *volens nolens*, a tarefa de responder às questões últimas sobre o futuro da civilização, a sociologia está, hoje, predisposta a manter com um público, que nunca se reduz completamente ao grupo dos pares, uma relação mal esclarecida que corre sempre o risco de voltar a encontrar a lógica da relação entre o autor de sucesso e seu público ou, até mesmo, por vezes, entre o profeta e sua audiência. Mais do que todos os outros especialistas, o sociólogo está exposto ao veredicto ambíguo e ambivalente dos não-especialistas que se sentem com a autoridade de dar crédito às análises propostas, com a condição de que estas despertem os pressupostos de sua sociologia espontânea, mas que são levados, por essa mesma razão, a contestar a validade de uma ciência que eles só aprovam na medida em que ela coincide com o bom senso. De fato, quando o sociólogo se limita a tomar à sua conta os objetos de reflexão do senso comum e a reflexão comum sobre esses objetos, não tem mais nada a opor à certeza comum de que pertence a todos os homens falarem de tudo o que é humano e julgarem qualquer discurso, até mesmo científico, sobre o que é humano. E como é possível que cada um não se sintam um pouco sociólogo quando as análises do "sociólogo" concordam completamente com as afirmações da tagarelagem cotidiana e quando o discurso do analista e as afirmações analisadas estão separados apenas pela barreira

23. Nessa tarefa de controle semântico, a sociologia pode se armar não só com o que Bachelard designava como psicanálise do conhecimento ou com uma crítica puramente lógica e lingüística, mas também com uma sociologia da utilização social dos esquemas de interpretação do social.

frágil das aspás?²⁴ Não é um acaso se o estandarte do "humanismo" sob o qual se reconciliam os que acreditam que basta ser humano para ser sociólogo e os que fazem sociologia para satisfazer uma paixão demasiado humana pelo "humano" serve de sinal de adesão a todas as resistências contra a sociologia objetiva, quer se inspirem na ilusão da reflexividade ou na afirmação dos direitos imprescritíveis do sujeito livre e criador.

O sociólogo em comunhão com seu objeto nunca está longe de sucumbir à complacência cúmplice em favor das expectativas escatológicas que o grande público intelectual tende a transferir, atualmente, para as "ciências humanas" – aliás, seria preferível designá-las por ciências do homem. Ao aceitar definir seu objeto e as funções de seu discurso em conformidade com as demandas de seu público, apresentando a antropologia como um sistema de respostas totais às questões últimas sobre o homem e seu destino, o sociólogo faz-se profeta, embora a estilística e a temática de sua mensagem sejam diferentes segundo que, "sendo pequeno profeta credenciado pelo Estado", ele responde como mestre de sabedoria às inquietações de salvação intelectual, cultural ou política de um auditório de estudantes; ou segundo que, praticando a política teórica atribuída por Wright Mills aos "estadistas" da ciência, ele se esforça por unificar o pequeno reino dos conceitos sobre os quais e pelos quais entende reinar; ou ainda segundo que, sendo pequeno profeta marginal, ele fornece ao grande público a ilusão de ter acesso aos últimos segredos das ciências do homem [M. Weber, B.M. Berger, textos n^{os} 17 e 18].

A linguagem sociológica que, até mesmo em suas utilizações mais controladas, recorre sempre a palavras do léxico comum tomado em uma acepção rigorosa e sistemática e que, por esse fato, se torna equívoca desde que deixa de se dirigir unicamente aos especialistas, presta-se, mais do que qualquer outra, a utilizações fraudulentas: os jogos de polissemia, permitidos pela afinidade invisível entre os conceitos mais depurados e os esquemas comuns, favorecem o duplo sentido e os mal-entendidos cúmplices que garantem ao duplo jogo profético suas audiências múltiplas e, por vezes, contraditórias. Se, como afirma Bachelard, "todo químico deve combater em si o alquimista", assim também todo sociólogo deve combater em si próprio o profeta social que, segundo as exigências de seu público, é obrigado a encarnar. A elaboração, aparentemente erudita, das evidências que são as

24. Preferimos deixar a cada leitor o trabalho de encontrar ilustrações dessa análise.

mais bem feitas para encontrar um público porque são evidências públicas e a utilização de uma língua com vários registros, que justapõe as palavras comuns e as palavras técnicas destinadas a servir-lhes de caução, fornecem ao sociólogo sua melhor máscara quando, apesar de tudo, ele pretende desconcertar os que encontram nele plena satisfação de suas expectativas, orquestrando de forma grandiosa seus temas favoritos e oferecendo-lhes um discurso cuja aparência de esoterismo serve, na realidade, as funções exóticas de um empreendimento profético. A sociologia profética volta a encontrar, naturalmente, a lógica segundo a qual o senso comum constrói suas explicações quando ela se contenta em sistematizar falsamente as respostas da sociologia espontânea – obtidas pela experiência comum de forma desordenada – às questões existenciais: de todas as explicações simples, as explicações pelo simples e pelas naturezas simples são as mais frequentemente invocadas pelas sociologias proféticas que encontram nos fenômenos tão familiares, como a televisão, o princípio explicativo de "mutações planetárias". "Toda verdade, afirma Nietzsche, é simples: não será isso uma dupla mentira? Tornar alguma coisa desconhecida em alguma coisa conhecida traz alívio, tranquiliza o espírito e, além disso, proporciona um sentimento de poder. Primeiro princípio: uma explicação qualquer é preferível à falta de explicação. Como, no fundo, trata-se de nos desembaraçar de representações angustiantes, não as observamos de muito perto com o objetivo de encontrarmos os meios para chegar a elas: a primeira representação pela qual o desconhecido declara-se conhecido faz tanto bem que a consideramos como verdadeira".

Que esse recurso às explicações pelo simples tenha como função tranquilizar ou inquietar, que esteja equipado com paralogismos da forma *pro toto*, das sistematizações por alusão e elipse ou dos poderes da analogia espontânea, é sempre em suas afinidades profundas com a sociologia espontânea que reside sua mola explicativa. Marx afirmava o seguinte: "Essas belas fórmulas literárias que, por meio de analogias, organizam tudo em tudo podem parecer engenhosas quando as ouvimos pela primeira vez, tanto mais que chegam a identificar coisas contraditórias entre si. Quando são repetidas, com presunção, como se tivessem um alcance científico, revelam-se simplesmente idiotas. São feitas para esses pedantes que vêem tudo cor-de-rosa, falam à-toa e envolvem todas as ciências com seu sentimentalismo piegas"²⁵.

25. K. Marx, *Fondements de la Critique de l'Économie politique*, t. I (trad. R. Dangeville), Acthropos, Paris, 1967, p. 240.

1.6. Teoria e tradição teórica

Ao colocar sua epistemologia sob o signo do "por que não?" e a história da razão científica sob o signo da descontinuidade ou, melhor, da ruptura contínua, Bachelard recusa à ciência as certezas do saber definitivo para lembrar que ela só poderá progredir ao colocar perpetuamente em questão os princípios de suas próprias construções. No entanto, para que uma experiência como a de Michelson e Morley possa conduzir a um questionamento radical dos postulados fundamentais da teoria, é necessário que exista uma teoria capaz de suscitar tal experiência e levar a sentir um desacordo tão sutil quanto o que faz aparecer essa experiência. A situação da sociologia não é, de modo algum, favorável a essas façanhas teóricas que, levando a negação ao próprio âmago de uma teoria científica aparentemente confirmada, tornaram possíveis as geometrias não-euclidianas ou a física não-newtoniana. Além disso, o sociólogo está condenado aos esforços obscuros exigidos pelas rupturas sempre recomçadas com as solicitações do senso comum, gênio ou erudito: com efeito, quando se volta para o passado teórico de sua disciplina, encontra não uma teoria científica constituída, mas uma tradição. Semelhante situação favorece a divisão do domínio epistemológico em dois campos cuja oposição se manifesta nas relações opostas que mantêm com a mesma representação da teoria: igualmente, incapazes de oporem à imagem tradicional da teoria uma teoria propriamente científica ou, pelo menos, uma teoria científica da teoria científica, uns lançam-se impulsivamente em uma prática que pretende encontrar em si mesma seu próprio fundamento teórico, enquanto outros continuam a manter com a tradição a relação tradicionalista que as comunidades de letrados acostumaram-se a manter com um *corpus* no qual os princípios declarados dissimulam pressupostos tanto mais inconscientes pelo fato de serem mais essenciais e no qual a coerência semântica ou lógica pode ser simplesmente a expressão manifesta de escolhas últimas baseadas em uma filosofia do homem e da história, e não em uma axiomática construída de forma consciente.

Os que se esforçam por fazer a soma das contribuições teóricas legadas pelos "pais fundadores" da sociologia não será que enfrentam um empreendimento análogo ao dos teólogos ou canonistas da Idade Média que reuniam em suas enormes *Sumas* o conjunto dos argumentos e questões legados pelas "autoridades", textos canônicos ou Padres da Igreja?²⁶ Sem dúvida, os "teó-

26. Essa relação tradicional a uma tradição observa-se sempre nos primeiros momentos da história de uma ciência. Bachelard mostra assim que, nos livros científicos do século XVIII, existe uma erudição parasitária que traduz ainda a inorganização e a dependência da cidade erudita em relação à soci-